

El anarquismo individualista de William Godwin

Raquel Sánchez

A pesar de que William Godwin murió hace ya casi dos siglos, sus obras pueden aún suministrarnos multitud de ideas con las que alimentar la renovación de nuestro panorama político. Enredadas en otras muchas reflexiones propias de su época, hay en Godwin una serie de intereses que le convierten en un pensador moderno, preocupado por cuestiones de plena actualidad. Entre ellas cabría destacar sobre todas las demás su extremado individualismo que, en realidad, esconde el miedo a que el hombre, cada hombre, quede diluido en el conjunto de la sociedad, perdido su potencial entre las convenciones sociales en las que nos vemos apesados, dispersas sus energías en un intento de adaptación a las normas impuestas por los poderosos o por las instituciones. Al lado de esta preocupación fundamental, se hallan presentes en Godwin otros elementos de análisis como su propuesta de transformación gradual de la sociedad por las vías de la reforma y la educación, su alarma ante la destrucción de la naturaleza o su interés por la igualdad entre los sexos, al considerar el matrimonio, según él mismo escribió, el peor de los monopolios, por cuanto implicaba el sometimiento de la mujer al hombre.

Procedencia y formación

Godwin nació en la Inglaterra de mediados del siglo XVIII (1756) y murió en el siglo siguiente, en 1836¹. Su vida se enmarca, pues, en un momento especialmente interesante para la cultura europea, un momento en el que se consolidan los principios de la modernidad, en el que el discurso político abandona sus raíces teológicas y se vuelve hacia la reflexión sobre el hombre y su vida en sociedad. Una de las cuestiones que más llama la atención al acercarse a su pensamiento es precisamente cómo se conjugan en él (como en tantos otros pensadores de su generación) las herencias de

siglos anteriores, especialmente las herencias religiosas, con los argumentos racionalistas de los ilustrados franceses, y se mezclan con los planteamientos de los primeros liberales británicos. Godwin se educó en el seno de la disidencia religiosa de la Iglesia anglicana, la iglesia oficial. Su familia perteneció a una de las sectas protestantes más rígidas, vinculada al calvinismo europeo. Pese a que con la edad abandonó toda creencia espiritual, es indudable que su educación quedó marcada indefectiblemente por ella en un doble sentido. Por una parte, pudo estudiar en las escuelas que los disidentes habían creado para educar a sus jóvenes, ya que las universidades más prestigiosas estaban vedadas tanto para protestantes disidentes, como para católicos y judíos. Esto le dio a Godwin la oportunidad de entrar en contacto con autores y obras que difícilmente podría haber leído en Oxford o Cambridge, así como acceder a saberes que no eran los clásicos para la formación de un buen *gentleman* y de desarrollar hábitos de discusión intelectual que no eran frecuentes en las universidades anglicanas. Por otra parte, la rigidez del calvinismo y del puritanismo impuso en su reflexión una gran frialdad en la apreciación de las conductas humanas, lo que a la larga resultó un lastre para su obra, pues su impasible juicio difícilmente supo valorar la enorme fuerza de elementos como la violencia o el irracionalismo en el comportamiento social.

Su formación en las escuelas disidentes le condujo a la ordenación como pastor en Ware (Hertfordshire), aunque de forma paralela le iban abandonando sus ya endeblés creencias religiosas, lo que a la larga se tradujo en una renuncia a su labor clerical y en su marcha a Londres para dedicarse plenamente a la escritura. Por aquella época, finales del siglo XVIII, la sociedad londinense se hallaba en un momento de gran ebullición intelectual, lo que creaba un clima muy propicio para los autores que acudían a la capital en busca de una oportunidad en el mundo de la escritura. En Londres se vinculó Godwin al círculo de escritores que pedían una reforma del sistema político. Allí se dedicó a la escritura de obras de tipo político e histórico y tuvo su gran oportunidad al serle ofrecida la dirección del periódico *Political Herald*, publicación muy influyente entonces y que defendía la posición política de la oposición liderada por lord Rockingham. Pese a la tentadora oferta, Godwin se negó a aceptar la colaboración en dicho periódico por razones de tipo moral, pues, según respondió, ni estaba dispuesto

a defender ideas que no compartía del todo y ni a vincularse a un partido político que le hubiera restado libertad de opinión. Tras deshechar la oferta, continuó trabajando como autor y periodista independiente, aceptando, eso sí, otros puestos menos comprometidos políticamente que además le permitían acercarse al mundo de los libros, como fue el de bibliotecario del British Museum.

La Revolución francesa

El estallido de la revolución en Francia trastocó completamente el mundo intelectual inglés, hasta tal punto que puede decirse que condicionó su evolución y el panorama de las ideas con las que este país entró en el siglo siguiente. En países vecinos como en España el impacto no fue menor, desde luego, pues recordemos cómo se impuso el llamado “cordón sanitario” de Floridablanca, que no fue otra cosa más que un muro de protección a la entrada de ideas del país de la revolución. Para Gran Bretaña, la revolución supuso un recorte en las libertades básicas que hasta el momento se habían ido afirmando en el país, libertades que constituían el orgullo de los ingleses y que les diferenciaban del resto de Europa. El impacto fue mayor durante la dictadura de Robespierre y la ejecución del rey Luis XVI en 1793, hasta el punto de que el gobierno inglés decidió suspender derechos tan básicos como el “habeas corpus” (1794). Antes de que esto sucediera y de que se desatara la represión política y la persecución de discrepantes políticos, el ambiente intelectual se había avivado considerablemente con el discurso del doctor Richard Price en una taberna londinense.

En su discurso, titulado *Discourse of the Love of Our Country*, el doctor Price demandaba una reforma política que hiciera compatibles las garantías civiles y el derecho a resistir al gobierno cuando éste sobrepasase sus atribuciones, derecho fundamentado en la fiscalización que del poder político debe tener su verdadera depositaria: la comunidad política. La respuesta de los sectores más conservadores no se hizo esperar y, a pesar de que algunos de ellos habían mantenido posiciones políticas cercanas a los radicales en la cuestión de la independencia de las trece colonias norteamericanas, se mostraron radicalmente en contra de cualquier manifestación que pudiera ser entendida como un apoyo a los revolucionarios franceses. El caso más conocido fue el de Edmund Burke con sus *Reflexiones sobre la revolución*

francesa, libro en el que contestaba al doctor Price y señalaba las diferencias entre los sistemas políticos de ambos países, mostrándose, como es de suponer, a favor del británico por su capacidad para mantener los valores de la tradición.

Como respuesta a Burke, los radicales orquestaron una campaña de respuesta destinada a defender la reforma política. Los radicales contaron con la desventaja de que la exacerbación de las pasiones nacionalistas en el seno de Gran Bretaña iba asociada a la defensa de un sistema político necesitado de reformas, contra el que tanto habían luchado y que en ese momento, la petición de tales reformas era entendida como un apoyo a las transformaciones que se estaban llevando a cabo en Francia. La cuestión se agravó cuando, terminada la revolución y habiendo llegado Napoleón Bonaparte al gobierno, éste decretó el bloqueo económico a Gran Bretaña con la intención de hundirla económicamente.

Durante todo el período que duró la controversia revolucionaria, Godwin se mantuvo al lado de los radicales, participó como abogado en los juicios contra los encausados por discrepar políticamente y contra los miembros de la London Corresponding Society, agrupación que se había creado para la defensa de las libertades frente a los ataques gubernamentales. Por otra parte, su gran contribución a dicha polémica fue la que a la larga se convertiría en su obra más famosa: *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, publicada en 1793, que tendría dos ediciones más en 1796 y 1798. Este libro, más conocido como *Political Justice*, recoge la esencia del pensamiento de nuestro autor². Por lo que respecta a la controversia revolucionaria, el libro resultaba de poca utilidad, pues al contrario que otros escritos coyunturales, Godwin había escrito un libro de reflexión, un libro en que pretendía demostrar por medio de la deducción racional cómo se había conformado la sociedad política y sus injusticias y cómo se podrían dar los pasos para su transformación completa. De hecho, el gobierno no debió considerarlo un libro demasiado peligroso cuando dejó que circulara sin censurarlo, aparte de que en ningún momento se persiguió a su autor por escribirlo. Únicamente corrió peligro la persona de Godwin cuando se difundió el rumor de que había formado parte del grupo de editores que habían publicado *Los derechos del hombre*, de Thomas Paine, cosa que aún está por confirmar. Se dice que el ministro

William Pitt comentó que un libro tan abstracto y que costaba tres guineas, poco daño iba a hacer entre quienes apenas sabían leer y que no disponían ni de tres chelines para gastar en lujos. Lo que probablemente no previó Pitt fue que las agrupaciones de trabajadores del norte de Inglaterra, así como las de Escocia e Irlanda, hicieran ediciones clandestinas de la obra y que organizaran reuniones para su explicación entre los ambientes obreros.

Líneas generales del pensamiento de William Godwin

El pensamiento de William Godwin puede seguirse a través de la mencionada *Political Justice*, así como de otras obras de reflexión e investigación como *Thoughts on Man, The Enquirer, Of Population*, y de novelas, entre las que destaca *Things as they are or the adventures of Caleb Williams*³. En esencia, sus ideas se orientan a la liberación del ser humano de los condicionantes sociales que lo oprimen. El instrumento para esta liberación es el uso de la razón, la cual, en su desenvolvimiento, mostrará al individuo la verdadera causa de la esclavitud en la que vive. Sin embargo, este camino ha de hacerlo cada hombre por sí solo, pues es su razón particular la que, por medio de la disciplina y el estudio de la sociedad, le dará las claves que busca. De este modo, y como es fácil deducir, Godwin no ve otra forma de transformación social más que la reforma por medio de la aplicación de los dictados de la razón, proyectando la consecución de una sociedad más justa en un futuro en el que los individuos hayan desarrollado más atinadamente su capacidad de análisis. No presenta Godwin, sin embargo, mundos futuros en los que reinará la armonía universal, como sucede con otras concepciones políticas, sino que, por el contrario, está convencido de que nunca la razón deja de ofrecer a los hombres nuevas claves y que, por tanto, nunca se detiene el proceso de perfeccionamiento de los individuos. Por consiguiente, no existe un modelo al que llegar, un objetivo que cumplir, sino que en el camino está la clave de la reforma social, en el trabajo diario que realiza cada hombre en su perfeccionamiento individual. A mayor conocimiento, mayor justicia.

De ahí se pueden deducir las grandes claves que vertebran el pensamiento godwiniano: el racionalismo, el individualismo y la transformación social por medio de la reforma y la educación. El racionalismo se desprende con facilidad de todo cuanto aquí se ha dicho y nos permite establecer

la conexión entre las lecturas que realizó Godwin de la filosofía ilustrada francesa y de su educación calvinista.

Por lo que respecta a la transformación social, se abundará más en ello en estas páginas, aunque por el momento resultaría interesante resaltar el hecho que uno de los pilares de la filosofía godwiniana es su afirmación de que el mayor don del que puede disponer el hombre es el ocio. Esta afirmación, sobre la que tantas bromas se hicieron en su tiempo, tiene más contenido de lo que parece a primera vista. Evidentemente, y cualquier persona interesada en su trayectoria biográfica podrá comprobarlo, no estamos ante un autor que predicase la indolencia con el ejemplo, sino todo lo contrario. Para Godwin, el trabajo físico que realiza el hombre para pagar su supervivencia podría ser reducido al mínimo pues, afirma, una buena parte de ese trabajo se dedica a sostener la holganza de otros ya que el trabajador recibe una ínfima parte del sueldo que realmente le pertenece, y además, el hombre necesita para vivir mucho menos de lo que la sociedad exige. Con esto no hace Godwin una apología del estado primitivo sino que, siendo consciente de la buena influencia de las comodidades en la vida de las personas, apela a una reorganización del sistema económico establecido, una reorganización que permita garantizar la satisfacción de las necesidades mínimas a toda la población. El trabajo de todos contribuiría a la disponibilidad de una mayor cantidad de tiempo para la realización del verdadero trabajo que tiene encomendado el hombre: su autoperfeccionamiento por medio del desarrollo de la razón. Para ello ha de tener tiempo para dedicarse al ocio, a un ocio constructivo que le permita estudiar y debatir las ideas con otros seres humanos para ejercitarse en el uso de la razón.

El tercer pilar que sostiene el edificio del pensamiento de Godwin es su exacerbado individualismo. Desde el punto de vista de muchos especialistas, éste es uno de los puntos más débiles de su argumentación, pues anula la capacidad de movilización de sus ideas; sin embargo, el individualismo alcanza pleno sentido en el conjunto de su obra. Dado que el perfeccionamiento humano es el objetivo a alcanzar, ésta se convierte en una tarea que sólo puede realizar cada hombre por sí mismo. Ninguna instancia superior puede decirnos qué es lo que demanda la razón, pues todos los hombres disponen de ella y, dejados a su propia tarea de reflexión, llegarán a descubrirlo. Con esto asesta Godwin un golpe a aquellas filosofías que obligan a

los individuos a aceptar los dictados de quienes han sido iluminados, ya sea por Dios, ya sea por algún gurú de la revolución política. Evitando no caer en anacronismos, pero destacando el avance que supuso el pensamiento godwiniano al respecto, se observa en estas afirmaciones de nuestro autor una vacuna contra las doctrinas totalitarias de todo pelaje que tanto han hecho sufrir a la humanidad. El individualismo a ultranza preconizado por Godwin no tiene como contrapartida un aislamiento del hombre del entorno en el que vive. Godwin afirma que el individuo está inserto en un ambiente lleno de prejuicios que le condicionan, pero será a través del desbrozamiento de esos prejuicios como llegue a conocer la razón. El hombre está obligado a desprenderse de los prejuicios sociales viviendo dentro de ellos, conociéndolos y sabiendo cómo actúan sobre su derecho a la autonomía. En última instancia, de lo que se trata es que cada individuo sea consciente de que los condicionamientos sociales son imposturas, es decir, falacias sobre las que se ha construido un sistema de opresión que tiene en los gobiernos su máxima expresión. De los gobiernos se desprende todo un sistema de leyes y de sujeciones políticas, así como de sanciones de las injusticias sociales. Por eso, desde la perspectiva de Godwin todo gobierno es malo, pues en realidad no procede de los dictados de la razón sino de los deseos de unos grupos sociales por imponerse a otros mediante la fuerza. La expresión política de esa fuerza es el gobierno y la autoridad que de él se deriva, cuyo designio se halla siempre encaminado a acabar con la independencia y autonomía del ser humano.

Ideas políticas de Godwin

El pensamiento político de Godwin está orientado completamente hacia la dimensión ética. Su objetivo básico es desmitificar el significado del sistema de derechos y deberes establecido por el liberalismo para ofrecer una perspectiva distinta, basada en la moralidad, cuyo fundamento es, desde la óptica godwiniana, la justicia. En esta cuestión juega un papel destacado el componente utilitarista que contiene la reflexión de Godwin, tal y como ha sido señalado por algunos especialistas⁴. Sin embargo, hay que hacer notar que si bien el utilitarismo es elemento clave para entender las ideas godwinianas sobre los conceptos de derecho y deber, sus propuestas no entroncan con el utilitarismo clásico, a la manera de Bentham, pues la

diferenciación estricta que establecerá Godwin entre Estado y sociedad, hará innecesario el primero y, por tanto, su expresión máxima: la ley, algo en que se desvía completamente del benthamismo. Desde el punto de vista de nuestro autor, el deber constituye un determinismo ético que conduce a que cada individuo haya de ser empleado en la sociedad en función de sus más elevadas disposiciones para la realización de una determinada tarea. El deber es, por tanto, una obligación moral: “El deber es la forma según la cual cada individuo puede ser empleado del mejor modo para el bien general” (*Political Justice*).

Desde esta perspectiva, los derechos de los individuos no pueden ser más que facultades discrecionales que el hombre puede desarrollar en sociedad, y que necesariamente colisionarán en la vida comunitaria mientras los individuos no hayan alcanzado un grado de desarrollo moral lo suficientemente elevado como para ser conscientes de que en realidad, tales facultades discrecionales de acción no existen. Lo que realmente existe es el deber moral que conoce cuál es el camino de la justicia; y sólo hay un camino, que es el de la justicia moral. El hombre consciente seguirá inevitablemente ese camino, que es el camino establecido por la razón. Por lo tanto, no existen los derechos, sólo los deberes que marca la justicia moral. Este párrafo de *Political Justice* puede contribuir a entender mejor las aseveraciones de Godwin: “La moralidad no es nada más que el sistema que nos enseña a contribuir en toda ocasión a la extensión de nuestro poder, al bienestar y a la felicidad de cada existencia intelectual y sensible. No hay acción de nuestras vidas que no afecte, en alguna medida, a la felicidad. Nuestra propiedad, nuestro tiempo, y nuestras facultades pueden contribuir a este fin. Los períodos en los que la producción activa no puede ser fomentada, pueden ser empleados en su preparación. (...) Si, por tanto, cada una de nuestras acciones tiene repercusiones morales, se sigue que no tenemos derecho a elegir las. Nadie puede mantener que tenemos un derecho a traspasar los dictados de la moralidad” (*Political Justice*).

Contemplando esta reflexión, puede afirmarse que para Godwin la libertad como derecho, no tiene ningún sentido. Sólo existe la libertad de elegir el camino trazado por la razón o de no elegirlo. La única libertad posible es la del conocimiento. Quien no conoce los designios de la razón y la justicia, no puede elegir nada. Quien conoce, puede elegir, pero sabiendo

que sólo hay un camino verdadero. Es lo que Godwin llama la doctrina de la necesidad.

Partiendo de este punto, a Godwin le resulta fácil deslegitimar el origen del Estado y del gobierno según los principios del liberalismo y, en particular, del contractualismo. Si no existen los derechos, nadie puede ceder nada a instancias superiores para que ejerzan el gobierno en su nombre. Por otra parte, y aquí entran en juego sus alegatos a favor del individuo, no puede exigirse obediencia a quien no sancionó el pacto de cesión de soberanía: “Si el gobierno está fundado en el consentimiento del pueblo, no puede tener ningún poder sobre ningún individuo que haya rechazado tal consentimiento” (*Political Justice*). El debate acerca de las mayorías y las minorías, que también estuvo presente en los padres del pensamiento liberal, como Locke, alcanza en Godwin un sentido determinante para su rechazo del contractualismo. No es suficiente, como apuntó Rousseau tratando de justificar su teoría del contrato social, la renovación del pacto mediante la celebración de plebiscitos o mediante la representación política. La aceptación tácita de los fundamentos del pacto, y no sus manifestaciones externas, son la razón que para Godwin invalidan su funcionamiento. La representación y la aceptación de las decisiones por mayoría son falacias, pues “la verdad no puede ser más verdadera en razón del número de sus adeptos”, dirá en *Political Justice*. Su propuesta para la toma de decisiones en la comunidad pasa por lo que llamó la “common deliberation”, es decir, la deliberación colectiva, a modo de asamblea, en la que se discutieran las cuestiones de convivencia, siempre en función de los criterios de la justicia moral y del ejercicio del juicio privado de los individuos.

De aquí se desprende, obviamente, que tanto el contractualismo como otras formas de regulación de la práctica del poder, no son más que formas de autoridad que legitiman el ejercicio de la fuerza, por cuanto todas ellas restringen el margen de maniobra de los hombres concretos y, sobre todo, el proceso de desarrollo de la razón en cada individuo. Todo gobierno, escribió Godwin, se basa en la fuerza, y no en el consentimiento. El gobierno no se creó para proteger las vidas y las libertades de los individuos, como dice el liberalismo, sino para controlarlos:

“El gobierno fue instituido porque los individuos eran susceptibles de caer en el error y tenían reticencias hacia la justicia, decantándose en favor

de si mismos. La guerra se introdujo porque las naciones eran susceptibles de una debilidad similar y no pudieron encontrar un árbitro al que apelar. Los hombres fueron inducidos deliberadamente a atacar las vidas de los demás hombres y a comportarse en las controversias entre ellos, no de acuerdo con los dictados de la razón y la justicia, sino como si cada uno quisiera aparecer ante los otros como el más hábil en la devastación y el asesinato” (*Political Justice*).

De entre las formas de gobierno que analiza en su obra, sólo salva Godwin la democracia, pues en ella cada individuo es considerado igual a los demás, y “restablece en el hombre la conciencia de su propio valor”. Sin embargo, presenta numerosas desventajas a la hora de la relación entre las mayorías y las minorías. El grado de evolución moral de las personas es diferente en la sociedad, por lo tanto, no conocen de la misma forma el camino hacia la justicia política los más sabios y los que están en un grado inferior de desarrollo ético. Pero como Godwin jamás aceptaría la imposición de unos hombres sobre otros, los más sabios quedan relegados a tratar de influir en la conducta ajena mediante el ejemplo, y nunca mediante la imposición. De hecho, constituye un rasgo característico de su forma de entender el mundo de la política el rechazo de todo tipo de asociaciones, grupos dirigentes o élites que pretendan dirigir el pensamiento o la acción del resto de los individuos⁵.

Con estas premisas, difícilmente podía ofrecer Godwin una estrategia de transformación social radical. Ésa es la razón por la que ha sido considerado por algunos especialistas como un filósofo poco operativo, utópico, sin opciones reales para la acción. Incluso se le ha llegado a considerar un inmovilista⁶. Sólo establece Godwin dos vías para el cambio social: la reforma y la educación. Dado el papel de esta última en el conjunto de su pensamiento, será analizada de forma independiente. Por lo que respecta a la reforma, habría que señalar que desde la filosofía godwiniana, y tras lo que hasta aquí se ha ido viendo, no deja de tener su coherencia cualquier empleo de la violencia para cambiar un régimen político por otro, no deja de responder más que a un uso arbitrario del derecho a la resistencia al poder. Huir de la violencia, dice Godwin, evita caer en el despotismo que se quiere combatir. Toda revolución es obra de demagogos y pretende acelerar un proceso que ha de llevar su propio ritmo, que es el ritmo de la transfor-

mación de las mentalidades individuales: “La revolución se engendra por indignación contra la tiranía, pero ella misma está incluso más cargada de tiranía” (*Political Justice*). De este modo, no queda más camino que la formación integral de los ciudadanos y el uso de la palabra, que es concebida por Godwin como una estrategia de acción⁷. La sociedad en su evolución hacia el conocimiento de la razón camina por las rutas del convencimiento y del aprendizaje de los individuos que componen la sociedad política. Se trata de una evolución que progresa continuamente, y aunque a veces su camino parezca ralentizarse, los avances de la razón son imparables, se abren paso por sí mismos. No hay estatismo en la sociedad tal y como la contempla Godwin, pues ésta es cambiante, en progreso continuado, y ni siquiera puede detenerse en un punto concreto pues, como se decía al principio de estas páginas, el hombre se halla en perpetuo desarrollo. En esta cuestión Godwin difería enormemente de muchos de quienes eran sus compañeros de tertulias o quienes se habían situado en su mismo bando en la controversia sobre la Revolución francesa, como Thomas Paine, Thomas Spence o William Ogilvie.

Pensamiento económico

Los planteamientos económicos de William Godwin se configuraron en un panorama intelectual de gran riqueza, en el que se mezclaron las ideas del liberalismo económico, la fisiocracia francesa y el desarrollo de las ya antiguas ideas igualitarias que iban a dar lugar a nuevas formas de plantearse la transformación de la realidad económica. Entre estos últimos pensadores destacan sobre todo, por su relación con nuestro autor, Thomas Paine, precursor de lo que años después sería conocido como estado del bienestar; o Charles Hall, en cuyo libro *The Effects of Civilization on the People in European States* (1805) es posible encontrar análisis acerca del papel de la plusvalía en la obtención de beneficios por parte de los patronos. Todo este movimiento intelectual se halla inmerso en un contexto histórico en el que el desarrollo de la revolución industrial se acelera en Gran Bretaña hasta convertir a este país en el motor económico del mundo.

En el caso de Godwin, vuelven a mezclarse las reflexiones morales con las económicas, para dar a la luz una forma de entender la justicia política que ha de pasar necesariamente por la justicia económica. Diseminó sus

reflexiones al respecto a lo largo de toda su obra, aunque fue en *Political Justice* donde con más claridad quedaron expuestas sus ideas al respecto, en particular en el capítulo titulado “Of Property”. En efecto, es la propiedad el elemento sobre el que Godwin hace girar su interpretación económica de la sociedad, y escribirá sobre ello que “la revolución se engendra por indignación contra la tiranía, pero ella misma está incluso más cargada de tiranía” (*Political Justice*)⁸. Por lo tanto, no puede haber justicia política sin justicia económica, y el fundamento de la justicia económica está en la propiedad. La distribución desigual de la propiedad y la existencia de individuos poseedores de bienes que no se corresponden con su trabajo atacan directamente al resto de los individuos de la sociedad que no son poseedores a causa de la desigualdad que impone la propiedad porque les impiden emprender el camino del perfeccionamiento y del conocimiento de la razón, viéndose obligados a realizar un trabajo agotador y mal pagado. Los humanos que se hallan en estas condiciones se ven forzados a perpetuar su condición de explotados pues difícilmente se encuentran en condiciones de ser ni siquiera conscientes de su situación, y mucho menos de salir de ella. Godwin parece aquí preludiar, aunque en ningún momento utiliza la palabra, el concepto de alienación, que tan importante papel iba a desempeñar en años posteriores. El componente ético de la reflexión es, pues, evidente: la propiedad impide el desarrollo moral de los individuos. De este modo para Godwin, como otros tantos pensadores radicales de su tiempo, la propiedad ni es un derecho natural, ni se constituye, como decía Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, en “sagrado derecho”, en la extensión de la personalidad humana y garante de los derechos de libertad y seguridad. La propiedad aparece para Godwin como una mera convención que se sostiene por la fuerza empleada por los gobiernos, quienes a su vez se apoyan en la ley. No es, por tanto, un derecho natural.

La concepción godwiniana acerca de la propiedad no se queda en una simple condena, sino que trata de ir más allá, buscando una mayor precisión, pues nuestro autor que como ya se ha podido ver es un férreo defensor de la individualidad, no era partidario de la comunidad de bienes o propuestas de similares características. Desde su punto de vista, el concepto de propiedad, al ser demasiado genérico, dificulta la comprensión de los matices. Detrás de esos matices se esconden exigencias que vienen marcadas

por la propia naturaleza humana. Es decir, Godwin es consciente de que el hombre tiene determinadas necesidades para el mantenimiento de su propia existencia, de ahí que considere que los elementos que pueden garantizar la subsistencia han de formar parte ineludible de lo que él llama posesiones. Dichas necesidades no son sólo físicas, sino que, al contemplar al hombre desde una perspectiva integral, el individuo ha de satisfacer también unas necesidades morales e intelectuales que son las que le constituyen como hombre individualizado, las que permiten su desarrollo ético y las que le significan como individuo único con capacidad para aportar una contribución distintiva al conjunto social. Por lo tanto, el hombre tendrá derecho a la propiedad que se derive del fruto de su trabajo para desarrollarse como persona física y moral. Toda propiedad que sobrepase estas necesidades, procede de la usurpación del trabajo de otros, y así, la acumulación de capital, que acaba desembocando en el lujo y en la herencia, perpetúa la opresión y la condena a una existencia moralmente infrahumana de una buena parte de la población.

Pese a la modernidad de algunas de sus aseveraciones, la propuesta de Godwin para la transformación social resulta bastante arcaica, pues se sustenta en una sociedad de pequeños artesanos y productores, basada en la reciprocidad en el intercambio y en la participación colectiva en las tareas de la comunidad (lo que no deja de entrar en contradicción con su defensa acendrada del individualismo). En el contexto de la transformación económica de su tiempo, Godwin no parece tener demasiado en cuenta el papel del industrialismo y si bien no se manifestó nunca radicalmente en contra de la maquinización, no vio en la máquina un camino a la liberación del trabajo humano. Lo que sí entró dentro de sus cavilaciones fue la división del trabajo, elemento clave dentro del pensamiento liberal que permite mayor eficiencia y, por tanto, unos beneficios económicos superiores.

Desde la perspectiva de Godwin, la división del trabajo es censurable por dos razones: por ser expresión de la desigualdad social y por contribuir al desequilibrio moral del ser humano. La desigualdad reflejada en la división del trabajo es un indicador de que en la sociedad hay individuos que trabajan para otros, quienes se benefician del trabajo ajeno, contribuyendo de este modo a incidir en los elementos perjudiciales de la organización social. Creer que la división del trabajo ha de convertirse en un pilar del

sistema económico orientado a la consecución del máximo beneficio implica sancionar la injusticia: “Es desde este punto donde la desigualdad de las fortunas tiene su comienzo. Aquí empiezan a exhibirse la insensata opulencia de unos y la insaciable avaricia de otros” (*The Enquirer*). Moralmente, los males de la división del trabajo son aún más perniciosos, pues la labor diaria, realizada mecánicamente, es, como escribió en su libro *Thoughts on Man*, “the deadliest foe to all that is great and admirable in the human mind”. La degradación moral a la que conduce afecta no sólo al trabajador, cuya capacidad para progresar en su racionalidad queda embotada, sino también al mismo empresario, que, cautivado por la consecución de más beneficios, se desvía del único camino que tiene trazado la mente humana: el conocimiento de la ley racional. De ahí que Godwin afirme que el sistema económico que estaba construyendo el industrialismo conducía al hombre a su mínima expresión: “El hombre se ha transformado desde su capacidad para una excelencia ilimitada hasta la más vil y más despreciable cosa que la imaginación puede concebir cuando es constreñido y no puede actuar en función de los dictados de su entendimiento” (*Political Justice*). Evidentemente, Godwin no era un iluso, y sabía que en el funcionamiento social se hace necesaria una mínima división del trabajo, pero su extremado individualismo le impedía ver con buenos ojos el trabajo en cadena que empezaba a imponerse en las fábricas británicas. Por otra parte, discrepaba profundamente de la santificación del trabajo que la moral protestante había impreso en las mentes de los ingleses decimonónicos, pues, como ya se dijo, consideraba que “the genuine wealth of man is leisure”. No se trata, repetimos, de la vuelta al estado salvaje, sino de que el trabajo manual ocupe la menor parte del tiempo del hombre para que éste pueda dedicarse a la consecución de la felicidad, es decir, el conocimiento: “Cuando el trabajo sea hecho voluntariamente, cuando cese de interferir en nuestro programa, es más, cuando entre a ser una parte de él, o en el peor caso, se convierta en una fuente de diversión y variedad, no será ya más una calamidad, sino un beneficio. De ahí se deduce que un estado de igualdad no necesita de simplicidad estoica, sino que es compatible con un alto grado de comodidad e, incluso, en cierto sentido, de esplendor; al menos si por esplendor entendemos una abundancia de comodidades y una variedad de invenciones para tales propósitos” (*Political Justice*).

La polémica malthusiana

Godwin participó en una de las grandes polémicas del mundo intelectual inglés de principios del siglo XIX: la llamada polémica malthusiana⁹. En 1798, Thomas Malthus publicó su libro *Primer ensayo sobre la población*, en cuyo subtítulo advertía de las observaciones que pensaba hacer a “Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers”. En efecto, en su obra Malthus arremetía contra el optimismo de estos autores, que auguraban un autocontrol de la humanidad que, según Malthus, poco tenía que ver con la realidad, pues la población crecía a un ritmo geométrico, mientras que los alimentos lo hacían aritméticamente¹⁰. El libro tuvo un gran éxito y se reeditó en 1803. En su segunda versión, Malthus incidía en los argumentos de 1798, ampliando las pruebas documentales en las que se apoyaba. Era necesario, afirmaba, controlar el crecimiento de la población para evitar la miseria y este control se hacía aún más necesario en aquellas clases sociales incapaces de mantener a sus hijos, las clases bajas y los menesterosos. A propósito de este debate, algunos especialistas han incidido en el cambio de ambiente que se había producido en Gran Bretaña en la transición de un siglo a otro, pues al optimismo del XVIII, presente no sólo en los filósofos franceses, sino también en muchos radicales ingleses, le había sucedido el pragmatismo y el pesimismo antropológico del XIX, con una desalentadora desconfianza en el ser humano¹¹.

Godwin fue objeto de las críticas de Malthus sobre todo en las observaciones que sobre la cuestión de la población dejó escritas entre los capítulos 10 a 14 de *Political Justice*. Para Malthus, las ideas expuestas por Godwin presentaban un mundo ilusorio, tanto por sus observaciones acerca de la posibilidad de que el hombre ocupara partes del globo terráqueo hasta ese momento deshabitadas, como por las previsiones acerca de las mejoras que se podían obtener en los sistemas de trabajo de la tierra. Por otra parte, Malthus tampoco aceptaba las ideas de Godwin acerca de la propiedad, pues consideraba que la propiedad estaba intrínsecamente unida al desarrollo humano y que, por tanto, “en virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza, algunos seres humanos deben necesariamente sufrir escasez”¹². Este debate acerca de la pobreza se enmarcó, además, en la gran polémica acerca de las leyes de pobres en Inglaterra, tan duramente

criticadas por los liberales, quienes pensaban que la ayuda estatal a los más desfavorecidos conducía a la desincentivación del trabajo y al incremento de los más pobres, que eran, por otra parte, quienes menos medios tenían para mantener a sus hijos.

Godwin se decidió a contestar a Malthus en su libro *Of Population. An Enquiry concerning the Power of Increase in the Numbers of Mankind, Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject* (Londres 1820). En él lleva a cabo un gran trabajo de análisis y erudición para presentar ante su contrario ideológico pruebas de la parcialidad de sus observaciones. El argumento que se encuentra detrás de la exposición de Godwin gira alrededor de la idea de que Malthus ha tratado de dar una explicación del comportamiento de la población en función de dos únicos parámetros: el crecimiento de ésta y el de los alimentos. En ese trabajo Malthus, dirá Godwin, ha dejado de lado otras cuestiones que determinan el comportamiento de la población en su crecimiento o disminución, como son las emigraciones, las guerras, las hambres, las enfermedades y las condiciones de trabajo y hacinamiento en las que vive una buena parte de la población, lo que reduce irremediablemente sus expectativas vitales. De este modo, no es cierto que el crecimiento de la población sea exponencial, sino que por el contrario “La población, si la consideramos históricamente, aparece como un principio discontinuo, que opera de forma intermitente y oscilante” (*Of Population*).

Partiendo de estas premisas, desde el punto de vista de Godwin, lo que se esconde detrás de los argumentos de Malthus y de los demás economistas liberales no es tanto la explicación de una ley natural, sino la legitimación de la injusticia. Las tesis malthusianas no responden, por tanto, más que a argumentos ideológicos que apoyan un sistema de opresión del que se beneficia una clase social determinada: “El señor Malthus ha dado aquí un gran paso (...) en favor de la parte más favorecida de la comunidad” (*Of Population*). Por otra parte, y aquí entran en juego sus concepciones acerca de la naturaleza humana, pensaba Godwin que la filosofía moral que se esconde detrás de los planteamientos malthusianos va encaminada a subyugar la libertad y espontaneidad de las personas, pues disfraza bajo el antifaz de la ciencia lo que en realidad no es más que el deseo de control de los cuerpos y las mentes de las personas para conseguir el conformismo social: “La principal y más directa lección del *Ensayo* [Primer ensayo sobre

la población, de Malthus] sobre la población es la pasividad. Las criaturas humanas deben pensar que son desafortunadas e infelices, y así su sensatez les conduce a permanecer quietos y a soportar los problemas que tienen, en lugar de exponerse a otros que les son desconocidos” (*Of Population*).

Educación para el racionalismo y la benevolencia

Páginas atrás se decía que la educación, junto a la reforma, constituían los dos pilares sobre los que Godwin construía la transformación social. La reforma, desde la perspectiva godwiniana, siempre es entendida como el resultado de la educación, elemento clave en todo el edificio intelectual del autor inglés. Tanto interés tuvo Godwin por la educación que hasta intentó poner en marcha una escuela para educar niños según su criterio. Aunque no logró ningún cliente, ha quedado para la posteridad un informe en el que nos dejó sus ideas al respecto: *An Account Of The Seminary That Will Be Opened On Monday The Fourth Day Of August, At Epsom In Surrey, For The Instruction Of Twelve Pupils In The Greek, Latin, French And English Languages* (T. Cadell, Londres 1783). También reflexionó sobre la educación en su libro *The Enquirer* (Londres 1797).

Para Godwin, la educación no es sólo la instrucción, sino que educar debe responder a un programa global que considere al hombre como un ser integral en el que han de convivir el plano moral y el plano intelectual. No se debe educar a los niños en el aprendizaje de las normas de aclimatación social, sino que el objetivo debe hallarse en desarrollar en los alumnos la capacidad para ejercer su propio juicio por medio de la razón. Para ello, hay que fomentar en ellos los valores de la autonomía y la virtud que les permitan discriminar entre la multitud de opciones morales entre las que puede elegir cada individuo. Como elementos para ejercitar estas facultades cuenta Godwin con la literatura y la historia, y en particular la historia de la Roma republicana, en la que creía ver encarnados los ideales de la virtud cívica que deben acompañar siempre a todo ciudadano. Por lo que se refiere a la literatura, representaba para nuestro autor no sólo un medio de entretenimiento, sino un estímulo a la reflexión sobre los problemas morales que plantea el escritor. Godwin utilizó muy a menudo la novela como mecanismo para la pedagogía de sus propósitos morales y políticos. Su obra *Caleb Williams* es el mejor ejemplo de ello.

Por otra parte, considera Godwin que cada persona ha nacido inserta en un entorno social determinado, que lo condiciona, ciertamente, pero no hasta tal punto que le prive de elegir una conducta u otra. El determinismo está presente en la obra de Godwin, como en la de muchos contemporáneos de similar familia ideológica, sin embargo, el peso de este condicionante no es tan fuerte como para apagar los requerimientos de la razón. El contexto determina la enorme variedad de enfoques con los que los hombres se enfrentan a los desafíos de la vida, pero no los coartan completamente, sobre todo si mediante la educación se ha desarrollado en los individuos su conciencia de racionalidad. De hecho, y como se titula el primero de los ensayos del libro *The Enquirer*, la educación es el proceso de despertar de la mente (“Of Awakening of Mind”).

Por lo tanto, y como define claramente este texto, la educación parte de un fin individual y tiene una proyección social: “El verdadero objetivo de la educación, como de cada proceso moral, es la producción de felicidad. Felicidad del individuo, en primer lugar. Si los individuos fueran universalmente felices, la especie sería feliz. En la sociedad, los intereses de los individuos están entremezclados y no pueden separarse” (*The Enquirer*). Godwin se pregunta en qué consiste esa felicidad que proporciona la educación. La respuesta es fácil de deducir si tenemos en cuenta los componentes morales que tiñen toda su obra: la educación ha de convertir al hombre en un ser virtuoso, y “to make a man virtuous we must make him wise”, escribirá. Mediante la sabiduría, el hombre se comprenderá a sí mismo y a los demás, respondiendo plenamente a la noción de benevolencia universal, tan propia del siglo XVIII. La benevolencia constituiría, por consiguiente, la conducta que facilita al individuo el camino más beneficioso para el conjunto de los demás hombres en función de los criterios que se desprenden de la virtud y de la justicia.

Obviamente, la educación se convierte así en un instrumento demasiado lento para la transformación social. Sin embargo, y como ya se dijo antes, Godwin jamás admitió que la presión de las minorías ilustradas o políticas acelerasen un proceso que sólo podía alcanzar sus más elevados frutos por medio del lento despliegue de la racionalidad en cada individuo. La razón se manifestará gradualmente, e incluso con retrocesos, pero siempre hacia adelante porque “la verdad es omnipotente. Los vicios y la debilidad

moral del hombre no son invencibles. El hombre es perfectible o, en otras palabras, susceptible de progreso perpetuo” (*Political Justice*). Por eso el progreso de los individuos no se detendrá nunca. No hay en Godwin, por tanto, paraísos futuros ni puntos de llegada, sino un continuado proceso de perfeccionamiento en el que los individuos serán cada vez más autónomos y virtuosos y comprenderán mejor los comportamientos ajenos, así como sabrán cuál es la decisión más adecuada: “A este respecto, a medida que la mente avance en su mejora progresiva, estaremos cada vez más cerca unos de otros. Pero hay asuntos en los que siempre diferiremos, y tenemos que diferir. Las ideas, asociaciones y circunstancias de cada hombre son suyas; y es la existencia de un sistema general la que nos conducirá a requerir a todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia, a actuar por una regla precisa y general. Junto a esto, por la doctrina del progreso continuado, siempre tendremos errores, aunque cada vez menos. El método más adecuado para acelerar el fin del error y producir uniformidad de juicio no es la fuerza bruta, ni la ley o la intimidación, sino, por el contrario, el impulso a cada hombre para que piense por sí mismo” (*Political Justice*).

Proyección del pensamiento de William Godwin

No puede decirse que Godwin haya creado una escuela detrás de su pensamiento, ni tampoco un movimiento social. Su huella es más bien difusa, poco nítida, aunque evidente en autores y corrientes muy distintas. Los primeros interesados en sus ideas, dejando al margen a algunos de sus compañeros del círculo radical, hay que buscarlos entre los poetas del romanticismo inglés¹³. La primera generación romántica, Southey, Wordsworth y Coleridge, se vio tan atraída por la Revolución francesa como el propio Godwin y los poetas siguieron la polémica levantada en torno a ella con gran apasionamiento, hasta el punto de que alguno de ellos llegó a cruzar el canal para presenciar los hechos de primera mano. Fue precisamente a partir de la obra que Godwin escribió en el seno de esta polémica, *Political Justice*, como tuvieron conocimiento de su existencia. Southey y Coleridge, deseosos de imitar el ejemplo norteamericano y seducidos por las ideas de Godwin, decidieron fundar lo que se llamó “pantisocracia”. La pantisocracia fue el intento de estos jóvenes poetas de crear una comunidad para llevar una vida lo más natural posible, guiada por los principios de

la virtud y benevolencia que habían bebido de la obra de Godwin. Para ello compraron un terreno en el valle del río Susquehanna, en los Estados Unidos, y se pusieron en contacto con Godwin para que les asesorase en la materia. La propia denominación de la comunidad, pantisocracia, apelaba a la idea godwiniana del gobierno de todos por medio de la deliberación comunitaria. Finalmente, el proyecto no salió adelante, aunque dejó alguna que otra huella poética. Wordsworth, por su parte, menos dado a las aventuras, se manifestó interesado por el pensamiento godwiniano por lo que éste tenía de rechazo al uso de la violencia como forma de transformación social. Wordsworth se había quedado muy impresionado de los años del terror revolucionario francés y buscó en Godwin una salida a su deseo de reforma social¹⁴.

Sin embargo, el poeta que más claramente recoge la herencia de Godwin es Percy B. Shelley. Perteneciente a la segunda generación romántica inglesa y, por tanto, más joven que los anteriormente mencionados, Shelley entró en contacto con nuestro autor cuando éste ya había perdido toda la fama de la que había disfrutado en los años finales del siglo XVIII. Shelley encontró en Godwin un guía para su poesía y para su formación ideológica, pues a pesar de los problemas que le ocasionó y de las discrepancias que mantuvieron, el poeta siempre reconoció al viejo Godwin el papel de mentor¹⁵. Se ha llegado a decir incluso que sin conocer la obra de Godwin no puede entenderse la poesía de Shelley¹⁶. Esta apreciación que, obviamente, resulta algo exagerada, no deja de llamar la atención sobre el hecho de que el pensador influyera enormemente sobre el poeta. Mediante las lecturas de *Political Justice* Shelley fue aceptando la idea de la transformación progresiva de la sociedad, aunque sus deseos de acción le condujeran en ocasiones a sentirse más cerca de autores volcados a la actividad política como Thomas Paine o James Mackintosh, o que incluso él mismo se lanzara a la aventura irlandesa en los tiempos en que el nacionalista Daniel O'Connell clamaba por la igualdad de los católicos. El aspecto que más claramente aparece en la poesía de Shelley, y que más recuerda a su maestro, es la relación entre el individuo y la sociedad, en especial el conflicto que ello plantea, que en el caso del romanticismo (pues lo mismo sucede con otro poeta como fue John Keats) se manifiesta en la dualidad entre poder y voluntad.

En el terreno de la literatura, por último, quien más claramente refleja

no sólo las influencias de Godwin, sino incluso sus contradicciones, es su propia hija Mary, autora de *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Esta novela, que tiene múltiples lecturas, muestra el reverso de la obra de su padre, la crisis de la fe en el progreso y en la racionalidad del ser humano. El protagonista, Victor Frankenstein, paradigma de la razón, será víctima de su propia obra al haber creado un monstruo cuya promesa de liberación es incapaz de cumplir.

De forma menos clara es posible hallar rastros de Godwin en autores del siglo XIX como el filántropo y empresario Robert Owen. Ambos pensadores se empezaron a tratar a partir de 1813, momento en que Owen estaba redactando su obra *A New Vision of Society, or Essays on the Principle of the Formulation of Human Character*. En este libro, pese a que los rastros godwinianos se combinan en el mismo grado con los de otros autores, se halla muy presente la preocupación por la educación como medio para la liberación de los hombres. Por lo que se refiere a su huella en el anarquismo, habría que decir lo mismo. En el continente europeo, su influencia ha sido muy escasa y en todo caso, llegó de la mano de Kropotkin, quien divulgó sus principales ideas en el artículo que escribió para la *Enciclopedia Británica* titulado “Anarquismo”¹⁷. Más fuerte es su presencia, como por otra parte resulta lógico, en el movimiento libertario británico y norteamericano. Josiah Warren (1798-1874) es, tal vez, su más directo heredero. Warren participó en la comunidad New Harmony, que Owen había fundado en los Estados Unidos, así como en otros experimentos comunitaristas. Una de sus grandes preocupaciones fue la responsabilidad de cada individuo para transformar el mundo a partir de su propio perfeccionamiento moral, idea que recuerda a Godwin plenamente. Otros autores que manifestaron rasgos, ya no tan evidentes, de nuestro autor fueron Stephen Andrews y Lysander Spooner, así como Benjamin Tucker, el poeta Joel Barlow o, más modernamente, Herbert Read .

Notas

1.- Las principales biografías de Godwin son las siguientes: C. K. Paul, *William Godwin: his friends and contemporaries* (Henry S. King and Co., Londres 1876); G. Woodcock, *William Godwin. A biographical study* (The Porcupine Press, Londres 1946); F. K. Brown, *The life of William Godwin* (Folcroft Library Editions, Folcroft 1972); P. H. Marshall, *William Godwin* (Yale University Press, Londres 1984); D. Locke, *A Fantasy*

of Reason: the life and thought of William Godwin (Routledge and Kegan Paul, Londres 1980). En la colección *The Pickering Masters* (Pickering and Chatto, Londres 2002) se ha publicado la biografía de Mary Shelley sobre su padre.

2.- En español contamos con la traducción, incompleta, de D. Abad de Santillán titulada *Investigación acerca de la justicia política* (Júcar, Madrid 1985), y *De la impostura política* (FAL, Madrid 1994) que recoge los comentarios introductorios de Abad de Santillán a la obra de Godwin y ofrece uno de los capítulos de *Political Justice*.

3.- Esta novela se ha traducido a nuestro idioma con el título de *Las aventuras de Caleb Williams o Las cosas como son* (Valdemar, Madrid 1996).

4.- J. P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton University Press, Princeton 1977); D. Locke, *A Fantasy of Reason*, op. cit.; D. H. Monro, *Godwin's Moral Philosophy* (O.U.P., Oxford 1953). Leer a Godwin desde el paradigma utilitarista ha sido rechazado, sin embargo, por otros autores, como M. Philp, *William Godwin's Political Justice* (O.U.P., Oxford 1983).

5.- Para J. P. Clark, en su *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, nuestro autor se muestra también aquí como un crítico adelantado de las teorías totalitarias del siglo XX.

6.- I. Kramnick, "On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England": *American Political Science Review* 66 (marzo 1972), p.114-128.

7.- A. Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge University Press, Cambridge 1980), p.90.

8.- Acerca de esta cuestión, puede consultarse el artículo de G. Claeys, "The Effects of Property on Godwin's Theory of Justice": *Journal of the History of Ideas* 22 (1984), p.81-101.

9.- Sobre la polémica en general: K. Smith, *The Malthusian Controversy* (Routledge, Londres 1951); M. Turner, *Malthus and his time* (Macmillan, Londres 1986).

10.- R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población* (Alianza, Madrid 1988), p.56.

11.- J. Avery, *Progress, poverty and population. Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus* (Frank Cass, Londres 1997), p.63.

12.- R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, p.166.

13.- R. Sánchez, "La influencia de William Godwin en el romanticismo inglés": *EPOS. Revista de Filología* XV (1999), p.365-378.

14.- N. Roe, *Wordsworth and Coleridge. The Radical Years* (Clarendon Press, Oxford 1988), p.197.

15. Shelley se enamoró de la hija de Godwin, Mary, y se fugó con ella de la casa paterna en 1814. El problema es que Shelley ya estaba casado con otra mujer. El disgusto que ello ocasionó a Godwin fue la razón de que durante un tiempo mantuviera tantas reticencias hacia quien habría de ser su yerno.

16.- N. H. Brailsford, *Shelley, Godwin y su círculo* (F.C.E., México 1986), p.168.

17.- P. Kropotkin, "Anarquismo", en *Folletos revolucionarios* (Tusquets, Barcelona 1977), edición, introducción y notas de R. N. Baldwin. Sobre la presencia de Godwin en los clásicos del anarquismo: G. Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin* (Clarendon Press, Oxford 1991).

18.- Sobre estos autores: P. Avrich, *Anarchist voices: an oral history of anarchism in America* (Princeton University Press, Princeton 1996); W. Bailie, *Josiah Warren. The first American Anarchist* (Boston 1906); D. De Leon, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism* (John Hopkins University Press, Baltimore 1978); W. Reichert, *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism* (Bowling Green University Popular Press, Bowling Green 1976).