

El progreso y los límites del planeta: algunas lecciones para el siglo XXI del debate entre Godwin y Malthus

Ernest Garcia

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

ernest.garcia@uv.es

Recibido: 29/11/2017

Aceptado: 11/01/2018

RESUMEN

En las postrimerías del siglo XVIII se produjo un debate que, en sustancia, es el mismo que hoy discute los límites al crecimiento. Condorcet (1793-1794) mantuvo que el perfeccionamiento humano no se pararía nunca. Descartó la posibilidad de que la finitud del planeta se convirtiera en una barrera con argumentos que, en el lenguaje de hoy, se expresarían como esperanza de que las amenazas se sitúan en un futuro lejano, así como en términos de ecoeficiencia, desmaterialización y postmaterialismo. Como un tipo de segundos pensamientos, ¡Condorcet inventó el desarrollo sostenible! Godwin (1793) presentó su propia versión de la idea, añadiendo que el progreso interminable solo sería posible mediante la abolición del gobierno, de la propiedad, del matrimonio y de las asociaciones con el fin de liberar el individuo; se crearía así un mundo sin guerras, crímenes, tribunales de justicia ni gobiernos, sin enfermedad, angustia o resentimiento, sin muerte ni sexo. (No sorprende que este paraíso sobre la Tierra, a la vez anarquista e individualista, se asemeje tanto al cielo de los cristianos: el dominio del espíritu sobre la materia ha sido una creencia persistente de la sociedad industrial desde sus inicios). Malthus (1798) se alzó contra estos sueños, afirmando que la naturaleza obstaculiza su realización de manera insuperable; que la necesidad, la «ley imperiosa de la naturaleza», apremia a todos los organismos, incluyendo los humanos, «dentro de límites determinados» (una idea con la cual se ganó el elogio de Darwin y la hostilidad de casi todos los filósofos sociales). Malthus sostuvo que, desgraciadamente, la visión de la sociedad de Godwin, pese a su gran belleza, dependía de tres errores: que todos los males sociales son creados por las instituciones, que la abolición de la propiedad tiene que dar lugar a una riqueza ilimitada y que la comunidad de bienes puede resolver siempre la escasez material. Incluso en su literalidad, aquel debate anticipa muchos de los aspectos que se discuten hoy sobre desarrollo sostenible y decrecimiento, y también a propósito de la relación entre ecología y equidad.

Palabras clave: progreso, límites del planeta, Godwin, Malthus.

ABSTRACT. *The progress and limits of the planet: lessons for the 21st century from the debate between Godwin and Malthus*

A debate emerged at the end of the 18th century; essentially, the same one we are now discussing regarding the limits of growth. Condorcet (1793–1794) asserted that human improvement would never stop. He ruled out the possibility of the finitude of the planet becoming a barrier with arguments that, in today's language, refer to hopes that threats are distant in the future and of ecoefficiency, dematerialisation, and postmaterialism. Condorcet invented sustainable development as a side thought! Godwin (1793) supported the idea and added that unending progress would be possible only by abolishing government, property, marriage and their associations in order to liberate the individual, thus creating a world without war, crimes, law courts and government, disease, anguish, melancholy, resentment, death, or sex. It is hardly surprising that this anarchist and individualist paradise on earth is similar to the Christian concept of heaven: the dominance of spirit over matter has been a basic belief of industrial society since its very beginning. Malthus (1798) rose against these dreams, saying that nature represents an insurmountable obstacle to their realisation, that necessity and the "imperious law of nature" restrains every organism, even humans, "within the prescribed bounds"—an idea that earned him Darwin's praise and the enmity of many social philosophers. Malthus argued that Godwin's vision of society, although beautiful, was unfortunately based on three errors: (1) that all social ills come from institutions; (2) that eliminating property would give rise to unending wealth; and (3) that equal sharing will always solve material shortages. Even in its literal terms, this debate anticipated a lot of today's current discussion about sustainable development and degrowth, as well as the ecology–equity relationship.

Keywords: progress, limits of growth, Godwin, Malthus.

SUMARIO*

- Condorcet y los elementos de la idea moderna de progreso
- La versión de Godwin: fe ilustrada más retórica antisistema
- La réplica de Malthus: los límites del planeta y sus efectos sociales
- Referencias bibliográficas

Autor para correspondencia / Corresponding author: Ernest Garcia. Facultat de Ciències Socials. Universitat de València. Av. dels Tarongers, 4b, 46022 Valencia.

Sugerencia de cita / Suggested citation: Garcia, E. (2018). El progreso y los límites del planeta: algunas lecciones para el siglo XXI del debate entre Godwin y Malthus. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 132(1), 145-153. doi: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.132-1.11>

La multiplication des hommes s'appelle Population.
L'augmentation du produit de la terre s'appelle Agriculture. Ces
deux principes de richesses sont intimement liés l'un à l'autre.
(Mirabeau, *L'Ami des hommes*, 1759)

Nature! —no!
Kings, priests and statesmen blast the human flower
(Shelley, *Queen Mab*, 1813)

En los últimos años del siglo XVIII y en los primeros del XIX, Godwin y Malthus discutieron sobre el alcance y los límites del progreso: Godwin (1793) mantuvo que el perfeccionamiento de la humanidad no tendría límites siempre que no se pusieran trabas a la verdad y se abolieran la propiedad, el gobierno, el matrimonio y otras construcciones artificiales. Malthus (1798) replicó que Godwin erraba al suponer que la causa de las calamidades sociales se hallaba solo en las instituciones, y que la combinación de las leyes de la naturaleza y la propensión humana a reproducirse implicaba que la pobreza y la desigualdad no podrían nunca ser completamente eliminadas.

Tras un intercambio de textos que no excluyó algunas reuniones entre ambos (Avery, 1997: 69), Malthus matizó su punto de vista derivándolo hacia una solución de compromiso que se concretó en la segunda

y sucesivas ediciones de su ensayo sobre la población (Malthus, 1989 [1803-1826]). Mantuvo a partir de entonces que si bien la propiedad, el gobierno y el matrimonio no podrían ser abolidos, ni la pobreza completamente eliminada, un control demográfico consciente, unido a leyes adecuadas, podría conducir a una situación social con una amplia clase media, pocos ricos y también pocos pobres, que permitiría mantener el progreso sin que este acabara chocando con los límites de la naturaleza.

Un crudo anacronismo resulta sugerente aquí: la posición revisada de Malthus podría describirse hoy como moderadamente ecosocialista. O, si se quiere, ecorreformista. Ecologista, porque mantiene que es necesario controlar la presión ejercida sobre el planeta si se quiere evitar que aquella supere la capacidad de este para suministrar recursos. Reformista, porque

* Este texto reproduce, con mínimas modificaciones, la contribución al libro colectivo homenaje a Joan Oleza, catedrático de literatura española en la Universitat de València. Se publica aquí con la amable autorización de sus editores.

considera deseable que se tomen medidas orientadas a reducir la desigualdad e incrementar el bienestar, aunque rechaza que tales medidas lleguen al extremo de abolir la propiedad y el gobierno. Ecorreformista, porque sostiene que el exceso (la translimitación, el *overshoot*) arruina incluso las mejores intenciones; y que solo si esto se tiene en cuenta resulta posible que los cambios introducidos en la organización social produzcan mejoras reales de la vida. De hecho, algunos marxistas de los años sesenta y setenta del siglo pasado describieron estas ideas como la última treta del «*astuto cura*» —el epíteto es una herencia de Marx—, y lo presentaron como un antecesor de Keynes y un heraldo de la socialdemocracia y del estado de bienestar, es decir, de las más refinadas argucias que el capitalismo ha sido capaz de tramar para perpetuarse —según el punto de vista de quienes formulaban esa crítica (Dangeville, 1978).

Por su parte, Godwin (1801) admitió que, en algún momento de un futuro sin duda remoto, la amenaza de superpoblación podría convertir en imprescindible el establecimiento obligatorio de un número máximo de hijos, a fin de mantener estable la población, aunque imaginó que el predominio de los placeres espirituales sobre los carnales que se derivaría del progreso haría que esta restricción no fuera penosa.

Lamentablemente, este espacio inicial de compromiso no fue ulteriormente ampliado y consolidado ni por sus autores ni por sus respectivos seguidores. El propio Godwin escribió, décadas más tarde, un grueso volumen con el propósito de descalificar la teoría de la población malthusiana, esta vez sin matices ni intención alguna de alcanzar compromisos. El largo ensayo sobre la población de Godwin (1820) es teóricamente débil y está casi olvidado, pero los malentendidos e incomprensiones que contiene han tenido una larga vida y se prolongan hasta hoy.

Me parece interesante, en este sentido, señalar que numerosos aspectos del mencionado intercambio de ideas siguen presentes en los debates abiertos en el contexto de la crisis económica iniciada en 2008 (en 2007 en España, con el *pinchazo* de la

burbuja inmobiliaria). Debates que, por otra parte, están lejos de haberse cerrado con la *recuperación económica* apuntada en el período más reciente, muy precaria y llena de hirientes desigualdades. Lo que podríamos llamar *segundos pensamientos de Malthus* son repetidos ahora por los dispersos supervivientes del ecologismo político, cada vez más escasos en número y crecientemente marginados. Las convicciones de Godwin, en cambio, han resonado en muchos de los eslóganes de la protesta, social y política, frente a las dificultades económicas. Y sus ideas, en más de una ocasión incluso su lenguaje, reaparecen en los contextos más inesperados: desde algunas sofisticadas propuestas académicas que invitan a reconciliar a Marx con Spencer (al comunismo con el liberalismo individualista) hasta una jerga de moda en la que términos como *lo común*, *la gente*, *las personas* o *la multitud* se presentan como novedades conceptuales sin que, al parecer, haya clara conciencia de sus numerosos, complejos y conflictivos precedentes. Algunas observaciones y comentarios, a continuación, sobre todo ello.

CONDORCET Y LOS ELEMENTOS DE LA IDEA MODERNA DE PROGRESO

El objeto de la discusión entre Godwin y Malthus fue el progreso social, su alcance y sus límites. Una esperanza que Condorcet había expresado de forma extraordinariamente clara en el *Esquisse*, su gran manifiesto, escrito en 1793-1794 mientras se ocultaba tratando de eludir la guillotina. En este texto sintetizó la teoría social del Siglo de las Luces, la que había desembocado en la Revolución francesa, con una inequívoca declaración de fe en un futuro mejor. Mantenía que, examinando la historia universal podía mostrarse, por el razonamiento y los hechos «que la naturaleza no ha fijado ningún límite al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esta perfectibilidad [...] no tienen más límite que la duración del globo en que la naturaleza nos ha lanzado». Y añadía: «Sin duda, esos progresos podrán seguir una marcha más o

menos rápida, pero no será nunca retrógrada mientras la Tierra ocupe el mismo lugar en el sistema del universo». En el futuro, eso comportaría, sobre todo, tres cosas: «la destrucción de la desigualdad entre las naciones; los progresos de la igualdad dentro de un mismo pueblo; y finalmente el perfeccionamiento real del hombre». De acuerdo con la primera, «todas las naciones han de alcanzar un día el estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, más libres, más descargados de prejuicios, como los franceses o los anglo-americanos». Y, así, hasta llegar al momento «en que el sol únicamente iluminará sobre la Tierra a hombres libres, que no reconocerán más señor que la propia razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos existirán solo en la historia y en los teatros». Más adelante, el texto considera la posibilidad de que la finitud del planeta llegara un día a frenar la expansión y el avance de la humanidad, de que se alcanzara un punto en el que «sobrepasando el número de hombres al de los medios a su alcance, de ello resultara necesariamente, si no una disminución continua de bienestar y de población, una marcha verdaderamente retrógrada, sí al menos una especie de oscilación entre el bien y el mal». Condorcet conjuró este desagradable fantasma con tres argumentos. En primer lugar, que esa era en todo caso una posibilidad bien lejana en el tiempo. En segundo lugar, que en ese remoto futuro, el conocimiento habría avanzado de forma inimaginable, pero muy grande en todo caso, de tal manera que el incremento de la productividad permitiría mantener a una población creciente, obteniendo cada vez más medios de subsistencia y más satisfacción con menos terreno, menos recursos y menos esfuerzo. Y, en última instancia, que aunque tal momento llegara, la razón habría avanzado tanto como las ciencias y las artes, de modo que la sociedad estaría preparada para controlar espontáneamente la natalidad, comprendiendo que su obligación respecto a los seres humanos aún por nacer no consiste en darles la existencia, sino la felicidad, y rechazando la idea pueril de cargar la tierra de seres inútiles y desdichados: «Así pues, podría haber un límite a la masa posible de las subsistencias, y por tanto

a la población más grande posible, sin que de ello resultara esa destrucción prematura, tan contraria a la naturaleza y a la prosperidad social de una parte de los seres que han recibido la vida» (Condorcet, 2005 [1793-1794]: 40, 194, 198 y 207). Vale la pena retener esos tres argumentos (el del planeta grande y vacío, el de la ecoeficiencia y el del postmaterialismo), pues han sido reiterados una y otra vez por todos aquellos que han tratado de minimizar la amenaza de los límites naturales al desarrollo, desde Marx y Proudhon hasta el papa de Roma, pasando por los sociólogos de la modernización, por los economistas del desarrollo y por toda una variada panoplia de apologetas de todas las variantes, capitalistas o socialistas, del industrialismo (García, 2016).

LA VERSIÓN DE GODWIN: FE ILUSTRADA MÁS RETÓRICA ANTISISTEMA

Más o menos al mismo tiempo que Condorcet escribía su *Esquisse*, al otro lado del Canal de la Mancha, Godwin desarrollaba su propia doctrina sobre el progreso social interminable. Por una parte, esa doctrina destila hasta su más pura esencia la fe racionalista de la Ilustración, postulando un «axioma de omnipotencia de la verdad» que se concreta en un programa político sumaráisimo: «El camino de mejora de la humanidad es en máximo grado simple: decir y hacer la verdad» (Godwin, 1793: 886; 494-495). Por otra parte, explora una posible interpretación de algunas ideas de estirpe rousseauiana sobre la bondad de la naturaleza y la corrupción derivada de la cultura. Según esa interpretación, para hacer posible el despliegue de la verdad bastaría con destruir los obstáculos que se le oponen, haciendo así posible la reconciliación de los humanos con su verdadera naturaleza. Todo pasa por suprimir las principales instituciones, por abolir el gobierno, la propiedad, el matrimonio y las asociaciones. Se crearía entonces el paraíso en la Tierra, un mundo bastante parecido al cielo de los cristianos, donde ya no habría guerras, ni crímenes, ni ministros, ni tribunales, ni enfermedad, ni angustia, ni tristeza, ni resentimiento, ni muerte, ni sexo (Godwin, 1793: 871-872).

Puesto que el ideal es que cada hombre se autogobierne sin ninguna restricción externa, puesto que incluso el mejor gobierno es un mal, el objetivo principal debería ser que hubiera tan poco gobierno como fuese compatible con el mantenimiento de la paz social, sostuvo Godwin (1793: 185-186). Esta opinión ha permitido que muchos anarquistas le consideren como uno de sus predecesores. También le ha hecho simpático, en general, para los partidarios de la mínima intervención estatal en los asuntos económicos y morales, para los *libertarians* y no pocos neoliberales. En su visión acerca del gobierno hay también un punto de desconfianza en la democracia pluralista: ¿Para qué hacer elecciones si alguien más sabio puede decir la verdad y los demás reconocerla? (Godwin, 1793: 578-579).

Godwin es también un referente no demasiado lejano del comunismo. En particular del comunismo libertario, pero no solo para este (numerosas y significativas trazas son detectables, por ejemplo, en la obra de Engels). Tanto el establecimiento de una «cultivada igualdad» (Godwin, 1797: 157) como la puesta en común de todos los bienes se harían posibles una vez que todo el mundo hubiera comprendido que tal situación responde inmejorablemente al propio interés, y una vez que la abundancia, gracias al progreso del conocimiento, hubiera hecho posible que cada cual reciba según sus necesidades. El progreso de la razón hará que nadie pueda encontrar placer en el exceso, el poder o la fama, y todos aceptarán entonces sin reservas que la única justificación para apropiarse de algo será la de necesitarlo realmente. Nadie tendrá interés en acumular riquezas, argumentaba Godwin, cuando llegue el tiempo en el que todo lo que haya que hacer al experimentar el deseo de algo sea pedirselo al vecino (Godwin, 1793: 835-836). Ese estado de cosas será aún más fácilmente aceptado porque, una vez garantizada la subsistencia material, lo que no requerirá más de media hora diaria de trabajo, nadie buscará otra cosa sino el cultivo del espíritu (Godwin, 1793: 833-836).

Godwin es, por último, un individualista extremo. Un rasgo que se hace patente, por una parte, en una peculiar filosofía que identifica la utilidad personal con la justicia y con la verdad (Godwin, 1793: 121 y 495). Por otra parte —y sobre todo— en una crítica sin matices de la asociación, descrita como «un instrumento de naturaleza muy peligrosa» (Godwin, 1793: 212). Una crítica que anuncia la eliminación, en la sociedad ideal del futuro, del trabajo en común, de las comidas en común, de los juicios con jurado, de los conciertos dados por más de un músico, de todo teatro excepto el monólogo de propia creación, del matrimonio y de los apellidos. Curiosamente, o no tanto, los ataques a la cooperación se combinan con una defensa del control coercitivo ejercido por la comunidad, en una inquietante (y, por cierto, actualísima) mezcla de individualismo rabioso y elogio del chismorreo y la delación.

Enfrentado a la obvia objeción de que un mundo tan atomizado tendría dificultades para funcionar, Godwin apela a la deliberación sin restricciones en pequeños círculos, generadora de consensos entre las personas ya movilizadas para la búsqueda de la verdad.

La desconfianza hacia lo colectivo hace de Godwin un pensador extrañamente actual. Detallar todas las connotaciones de este rasgo requeriría otro artículo, pero me parece oportuno al menos apuntar algunas propuestas actuales con las que más o menos directamente tendría sentido emparentarle. Es el caso de la reivindicación del egoísmo ácrata que en los últimos años está haciendo salir del olvido, entre otros, a Stirner; de algunas sofisticadas elaboraciones académicas que plantean la conveniencia de explorar una fusión de Marx con Spencer; del individualismo característico de algunos grupos alineados en la facción más extremista y violenta del animalismo; de algunas especulaciones postestructuralistas, más o menos foucaultianamente inspiradas; o de una jerga de moda en la que menudean términos como *las personas*, *la gente* o *la multitud*; términos que se refieren siempre a individuos, o agregados de individuos, mejor o peor amontonados, y nunca a sujetos colectivos.

No me parece, ni mucho menos, que todo esto sea lo mismo, aunque me intriga su simultaneidad. Es como si se tratase de expresiones divergentes de una mutación antropológica reciente, herencia imprevista del estado del bienestar y de la sociedad de consumo, que ha generado un tipo humano que, a falta de un término más preciso, vengo denominando el *individualista postdemocrático*. Es posible que, ahora que el socialismo de los siglos XIX y XX, el de las clases trabajadoras y los movimientos sociales organizados, está en vías de extinción,¹ se esté tendiendo un puente ideal que conecta el antes y el después de esa fase histórica. En ese viaje de regreso al pasado, no siempre consciente, resurgen del olvido las palabras de Godwin. No todas sus reencarnaciones son coherentes, pues no pocas de ellas son abiertamente irracionalistas, lo que no concuerda con la incondicional fe en la verdad del filósofo inglés. Pero tampoco es tan raro que sus huellas se detecten en muchas direcciones diferentes. Ocurre algo similar con otros autores del final del Antiguo Régimen y los primeros pasos del mundo industrial. En ellos hay, *in nuce*, muchas de las manifestaciones posteriores de la sociedad entonces naciente, incluso algunas que han terminado siendo muy contrapuestas entre sí. Por eso, quizás, hay una interpretación de Rousseau compatible con cada ideología moderna. Por eso, Saint-Simon pudo iniciar a la vez el socialismo, el positivismo y la tecnocracia. Etc.

LA RÉPLICA DE MALTHUS: LOS LÍMITES DEL PLANETA Y SUS EFECTOS SOCIALES

La aversión a lo colectivo no es el único rasgo que permite descubrir huellas de Godwin en varios de los movimientos actuales que se pretenden alternativos al sistema. Al individualismo de Godwin habría que añadirle, en el mismo sentido, su cruda inconsciencia ecológica.

1 Dado que la producción manufacturera se ha trasladado a Asia, tal vez el movimiento obrero organizado lo esté haciendo también. La enorme huelga general del 2 de septiembre de 2016 en la India podría interpretarse en este sentido. En tal caso, la apreciación formulada en el texto sería de aplicación solo, o sobre todo, en el ámbito geográfico del Atlántico Norte. Creo que este es un punto que es necesario debatir.

Casi todas las filosofías sociales formuladas en el marco de la civilización industrial han compartido la tesis de que todos los problemas colectivos de los seres humanos se deben a limitaciones tecnológicas o a desajustes organizativos. Han creído, por tanto, que si hay un problema social, sea el que sea, o bien un invento o bien una reforma de las instituciones (o una revolución, que para el caso es lo mismo) se encargarán de ponerle remedio. Esto implica que la idea de que la naturaleza puede imponer límites no susceptibles de ser superados ni mediante el desarrollo tecnocientífico ni mediante la acción política, ha sido sencillamente inconcebible. Godwin no es especial en esto; la suya es, si acaso, una visión primigenia, especialmente pura, de esa fe:

Bajo una administración sabia y honesta de los asuntos humanos, no tengo ninguna duda de que el poder de los hombres para multiplicarse, aun siendo muy grande, podrá durante siglos convertirse en fuente de un inconmensurable aumento de la felicidad sobre la faz de la tierra (Godwin, 1820: 453).

Un cuadro idílico, que nadie dejaría de abrazar con entusiasmo si fuese viable, pero que desgraciadamente no lo es, replicó Malthus. Señaló en este sentido que Godwin había asumido tres creencias erróneas: que todos los males sociales tienen su causa en instituciones creadas por los hombres; que la propiedad en común garantiza la satisfacción de todas las necesidades; y que la distribución igualitaria suprime siempre la escasez.

En el capítulo X de la primera edición del *Essay*, Malthus (1798: 173-209) recordó que Godwin mantenía que las regulaciones políticas y las formas establecidas de la propiedad son la fuente de todos los infortunios y el semillero de todos los crímenes que degradan a la humanidad. Y apuntó que, si eso fuese verdad, entonces sería razonable esperar una completa erradicación del mal social; pues lo que ha sido construido por los seres humanos, puede también ser derribado por ellos. (Con el mismo criterio que Godwin, Marcuse [1968] inspiró a los estudiantes rebeldes de los años sesenta del siglo XX: ningún proyecto de reorganización de la vida social es ya

utópico en la sociedad de la abundancia material y el dominio sobre la naturaleza; todo lo que no viene impuesto por la necesidad natural es posible; sí se puede...; el subjetivismo tiene una larga vida). «No hay pan *pa* tanto chorizo», gritaron en las calles los indignados durante la crisis que cerró la primera década del siglo XXI. La implicación, raramente verbalizada, era que metiendo en cintura a los chorizos, volvería el pan (o, más precisamente, salvo quizás para algunas minorías más reflexivas, volverían a correr los ríos de leche y miel, como en los buenos tiempos del consumo). Malthus (1798: 13-17), el escéptico naturalista, sin discutir el criterio, remarcó que la necesidad natural tiene la mano larga e impone costes que resisten incluso a la voluntad más decidida. Con esta finalidad polémica introdujo la tesis de que la población, si los recursos disponibles lo permiten, tiende a crecer por encima de estos, generando una tensión no eliminable entre la sociedad y la naturaleza (una afirmación que le valió el elogio de Darwin y le convirtió en odioso a ojos de casi todos los sociólogos).

El término *común* ha reaparecido en las ideologías más contemporáneas, adquiriendo en ocasiones un aura casi mágica. Tiene cierto interés, pues, visitar algunos trozos de su historia. Godwin argumentó su propuesta de abolir la propiedad privada manteniendo que esta solo podría estar justificada sobre objetos que fuesen *necesarios* para el bienestar de cada persona: «mi derecho existe al mismo tiempo que mi necesidad» (Godwin, 1793: 856). Así, la tierra debería estar abierta para ser cultivada por quien tuviera la voluntad de hacerlo. El progreso llevaría a una situación en la que la misma noción de propiedad se convertiría en un anacronismo, pues quien deseara algo, no tendría más que pedirselo a su vecino, obteniéndolo así sin más trámites. «A cada cual según sus necesidades», ha repetido la tradición comunista desde entonces, más o menos matizadamente. En la versión godwiniana no hubo muchos matices. Dicha versión descansa en un doble argumento. Por una parte, que la puesta en común de los bienes ha de generar abundancia material: tierra para todos y así hasta que, con el trabajo estrictamente repartido, con media hora diaria fuese más que suficiente. Por otra parte, que el progreso

moral e intelectual llevaría a la autocontención, a que la gente eligiese voluntariamente una vida sencilla. (La suma de la comunidad de bienes y el *mejor con menos* ha tenido, como se sabe, una larga vida en tanto que ideal alternativo). Malthus replicó que la aplicación irrestricta del principio *todo el mundo tiene derecho a todo lo que necesite* conduce inevitablemente a que lo que hoy abunda se torne escaso mañana y, a la postre, a que la miseria se reproduzca y se agrave. Su réplica, la «tragedia de los bienes públicos no regulados», ha resultado asimismo ser muy duradera.

El origen políticamente nada progresista de la idea (en Townsend, 1817 [1786] y en otros) ha determinado que la existencia de la tragedia de los bienes públicos en las tradiciones ideológicas de izquierdas haya sido casi clandestina. Pero siempre ha estado más o menos presente, imponiendo matices y restricciones al descontrolado idealismo godwiniano. Hasta un comunista libertario como Kropotkin, analizando la experiencia de la Comuna de París, matizó la fórmula «a cada cual según sus necesidades» y propuso interpretarla de este modo: «poner en un montón lo que abunda y racionar lo que escasea» (Kropotkin 1887: 12-13). Lo que, en cualquier caso, supone aceptar la presencia de la escasez y requiere una autoridad capaz de establecer el racionamiento.² La autoridad puede ser estatista o autogestionaria, pero ha de existir. Y la regla de que cada cual tome lo que quiera, o se lo pida al vecino, deja de ser concebible. En la segunda mitad del siglo XX, observando teórica y empíricamente los límites al crecimiento, los ecologistas se dieron cuenta de que sin un sistema eficaz de regulación y control, la tragedia de los bienes comunes sería efectivamente inevitable. Con independencia de que su orientación política simpatizase más con el liberalismo (Hardin, 1968) o con el socialismo (Harich, 1978), la conclusión fue compartida: la escasez de recursos solo puede ser gestionada, no eliminada. Harich mantuvo que los límites del planeta hacían necesario el comunismo de Babeuf, no el de Marx. Y Manuel Sacristán lo dijo de este modo: la crisis

2 Szuba (2014) explora las implicaciones de este criterio para las políticas contra el cambio climático.

ecológica implica que el comunismo no puede ser un libertarismo de la abundancia, sino un igualitarismo de la escasez.

En su reaparición más reciente, la invocación de *lo común* parece haber perdido todo rastro de la prevención que, más o menos confusamente, ha acompañado al movimiento alternativo durante la mayor parte de su historia. Es como si la exasperación hubiese vuelto impensable toda restricción no puramente política. «No es una crisis, es una estafa». Acabemos con los estafadores, pues, y la crisis se desvanecerá en el aire.

El problema es que no es exactamente así. El escenario abierto en 2007 —muy lejos aún de haberse cerrado— contiene una estafa, bien cierto; pero también una crisis. Es una más de las convulsiones cíclicas del capitalismo, especialmente irritante debido al protagonismo de gánsteres del casino global, banqueros saqueadores y políticos corruptos. Pero también es la primera de las crisis de translimitación, de las consecuencias

del exceso ecológico de la civilización industrial que van a impregnarlo todo en el siglo XXI. Perder de vista esto invoca al más sombrío de los fantasmas malthusianos: la ética del bote salvavidas (Hardin, 1974); la eventualidad no solo de que el racionamiento resulte ineludible, sino de que las raciones lleguen a ser demasiado escasas. La advertencia del ecologismo en este sentido fue siempre más preventiva que represiva: ¡Más nos valdría actuar antes de que sea demasiado tarde! (García, 2015).

En resumen: vendría bien que el compromiso entre Godwin y Malthus, apuntado hace más de dos siglos, antes de quedar largamente interrumpido, estuviese de nuevo en la agenda. Facilitar el acceso a lo que abunda, racionar lo que escasea y actuar a tiempo para evitar que la escasez llegue a ser ingestionable y convierta el reparto igualitario en una receta más para el desastre. Ocurre, sin embargo, que, si alguien se adentra en ese territorio y grita «¿Hay alguien ahí?», la única respuesta que escucha es el silencio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avery, J. (1997). *Progress, Poverty and Population: Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus*. Londres: Frank Cass.
- Condorcet, N. (2005 [1793-1794]). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Chicoutimi/Quebec: Les Classiques des Sciences Sociales. [Edición digital de J. M. Tremblay, a partir de la versión revisada por O. H. Prior, París: J. Vrin, 1970]. Recuperado el 4 de abril de 2018 de http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf
- Dangeville, R. (1978). Introduction. En K. Marx, y F. Engels, *Critique de Malthus*. Chicoutimi/Quebec: Les Classiques des Sciences Sociales. [Edición digital de Claude Ovtcharenko, a partir de la versión revisada por Roger Dangeville, París: Maspero. 1978]. Recuperado el 4 de abril de 2018 de http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_de_malthus/critique_de_malthus.pdf
- García, E. (2015). Los derechos humanos más allá de los límites al crecimiento. *Ambienta*, 113, 28-41.
- García, E. (2016). Translimitación y cambio climático. *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, 50, 34-49.
- Godwin, W. (1793). *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Morals and Happiness*. Londres: G. G. J. and J. Robinson.
- Godwin, W. (1797). *The Enquirer: Reflections on Education, Manners, and Literature*. Londres: G. G. and J. Robinson.
- Godwin, W. (1801). *Thoughts Occasioned By The Perusal Of Dr. Parr's Spital Sermon, Preached At Christ Church, April 15, 1800: Being A Reply to the Attacks of Dr. Parr, Mr. Mackintosh, the Author of an Essay On Population, and Others*. Recuperado el 4 de abril de 2018 de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/godwin/thoughtsonpar.html
- Godwin, W. (1820). *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: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown. Recuperado el 4 de abril de 2018 de <http://oll.libertyfund.org/titles/1720>
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- Hardin, G. (1974). Living on a lifeboat. *BioScience*, 24(10), 561-568.
- Harich, W. (1978). *¿Comunismo sin crecimiento?: Babeuf y el Club de Roma*. Barcelona: Materiales.

- Kropotkin, P. (1887). *L'Anarchie dans l'évolution socialiste*. París: La Révolte.
- Malthus, T. R. (1798). *An Essay on the Principle of Population, As It Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of M. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*. Londres: J. Johnson. Recuperado el 4 de abril de 2018 de <https://ia902701.us.archive.org/14/items/essayonprincipi00malt/essayonprincipi00malt.pdf>
- Malthus, T. R. (1989 [1803-1826]). *An Essay on the Principle of Population; or A View of its past and present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into our Prospects respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it occasions*. Londres: J. Johnson. [Edición de P. James, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1989].
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- Szuba, M. (2014). *Gouverner dans un monde fini: Des limites globales au rationnement individuel, sociologie environnementale du projet britannique de politique de Carte carbone (1996-2010)*. Tesis doctoral. Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, París.
- Townsend, J. (1817 [1786]). *A Dissertation on the Poor Laws*. Londres: Ridgways. Recuperado el 4 de abril de 2018 de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101058836162;view=1up;seq=26>

NOTA BIOGRÁFICA

Ernest Garcia (Alicante, 1948) es catedrático de Sociología en la Universitat de València. Es autor de *El trampolí faustic: ciència, mite i poder en el desenvolupament sostenible* (1995), *Medio ambiente y sociedad: La civilización industrial y los límites del planeta* (2004) y *Transitioning to a post-carbon society: Degrowth, austerity and wellbeing* (2017).

