

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

Instituto de Ética y Política Económica

20 de octubre de 2004

EL PENSAMIENTO ÉTICO DE JOHN MAYNARD KEYNES

Profesor Dr. Ricardo Crespo¹

La preocupación fundamental de Keynes y de los demás miembros de la Sociedad de los Apóstoles, sus amigos más íntimos de Cambridge, fue ética: este es el tema que más les importaba y se empeñaron en estudiarlo. Estaban plenamente insertos en la era eduardiana, crítica de la anterior, la victoriana. En estos momentos de cambio se producen incoherencias y se conservan rasgos de la posición rechazada, pues uno es hijo de su época y la primera educación – en la familia y la escuela- dejan una huella tan profunda que muchas veces no es advertida ni por uno mismo. El rechazo eduardiano tenía un tópico central, el ético. La victoriana era una posición ante la vida con un sustrato ético muy fuerte. El cambio, por consiguiente, debía ser ético también.

Además, desde un punto de vista familiar, ha de tenerse en cuenta que Keynes provenía de una familia en la que abundaron los predicadores. Como bien dice Skidelsky, Keynes “perteneció a la primera generación de no creyentes atribulados por las “dudas”, pero llevaba la teología en los huesos (...)”². Él y sus amigos habían perdido la Fe en lo que les enseñaba la religión de sus padres. Mucho tuvo que ver con esta pérdida el triste espectáculo de la hipocresía moral victoriana, víctima, precisamente, de una Fe relajada. Sin embargo, ellos estaban conformados de modo tal que no podían no creer en algo. Debían reemplazar la religión con otro credo. Este credo debía descartar los falsos pudores victorianos. Aunque George Moore, el mentor de todos ellos, fue un “santo varón”, su ética les permitió quebrantar los códigos sociales y sexuales de sus padres. Su necesidad de creer está muy bien expresada por Robert Skidelsky, magnífico biógrafo de Keynes:

¹ U. Austral y CONICET. Leído en una sesión del Instituto de Ética y Política Económica de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, el 20-X-04.

² R. Skidelsky (1996) 1998, p. 21.

“estaba lo bastante próximo a la generación de los creyentes como para sentir también la necesidad de tener creencias verdaderas. Esta es, tal vez, la característica de su época que nos separa más radicalmente de la nuestra. No se trata sólo de que nosotros hayamos perdido nuestras creencias, sino de que ya no creemos en la posibilidad de tener creencias verdaderas³. Y esto significa que nuestras convicciones son menos importantes para nosotros. La importancia que Keynes atribuía al descubrimiento de creencias auténticas, la magnitud de atención intelectual que dedicó a la conexión entre creencias y actos, la constante necesidad que sentía de justificar sus acciones refiriéndolas a sus creencias, todo esto presupone una perspectiva mental que prácticamente ha desaparecido excepto entre los marxistas. Era una perspectiva que también capacitaba a Keynes para ejercer una autoridad moral. Sus cálculos y sus actos estaban al servicio de fines en los que creía”⁴.

Es decir, está significando Skidelsky, estos anti-victorianos fueron mucho más victorianos que los que vinimos después, ya que perdimos toda referencia posible al victorianismo. La concepción antropológica de Keynes y, sobre todo, su visión del ideal para el hombre, termina siendo clásica. Estos reformistas no renunciaron a su aristocracia: fueron más conservadores que los actuales conservadores. ¿Quién podría sospechar algo así, por ejemplo, de un personaje irónico y libertino como Lytton Strachey? Sin embargo, André Maurois, al finalizar su finísimo estudio sobre la obra de Strachey *Eminentes Victorianos*, concluye: “Casi siempre, después que ha tratado con severidad a un eminente victoriano, lo rehabilita. ¿Me atreveré a decirlo? Era él mismo, en gran parte, un victoriano eminente”⁵.

“Ética especulativa”

³ Esta afirmación de Skidelsky resulta, a mi juicio, patética.

⁴ R. Skidelsky (1983) 1986, p. 143.

⁵ André Maurois, 1936, p. 172.

Cuenta Skidelsky que en su trabajo “Miscellanea Ethica”, expuesto ante la Sociedad de los Apóstoles en 1905, Keynes planeó un tratado completo de ética⁶. Éste, seguía los lineamientos de Moore y se dividía en dos grandes apartados, Ética Especulativa y Ética Práctica. La primera contiene, en palabras de Keynes, “algunos temas lógicos o cuasimetafísicos”. Temas fundamentales como la definición de los términos, la noción de bien, “en palabras de Moore, los ‘prolegómenos de cualquier Ética futura que aspire a ser científica’”: se trata de una meta-ética o una teoría ética. La Ética Práctica, por su parte, se ocuparía de la conducta, la virtud, la educación y la política. Siguiendo el espíritu de Keynes, dividiré este trabajo en estos dos apartados. En el primero conectaré la teoría ética de Moore con la de Keynes. En el segundo me dedicaré a concreciones prácticas individuales y sociales del pensar ético de Keynes. Obviamente, la división no será estricta.

¿Cuánto incidió Moore sobre los apóstoles? La fuente mooreana escrita principal de la que bebieron los Apóstoles fueron los *Principia Ethica -PE-*. Keynes los recuerda en “My Early Beliefs”, una conferencia-memoria que expuso en 1938 –más de 30 años después- ante la misma Sociedad de los Apóstoles:

“Fui a Cambridge en los *Michaelmas* de 1902 y los *Principia Ethica* aparecieron al fin de mi primer año. (...) Sin duda su efecto en nosotros, y las charlas que lo precedieron y procedieron, dominaron, y quizás aún dominan, todo lo demás (...) la influencia no fue sólo irresistible (...); fue apasionante, estimulante (...)” (CW, X, p. 435).

Esta influencia fue duradera. En las mismas memorias, Keynes dice que releyó la semana anterior a la conferencia el capítulo del libro de Moore sobre el ideal y concluye: “Aún es mi religión bajo la superficie” (id., p. 442).

¿Qué les enseñó Moore? Ellos tomaron lo que Keynes denominaba su “religión” (no su “moral”). Su religión era pura, prescindía absolutamente de los intereses utilitaristas. No importaban las consecuencias exteriores, sino la actitud interna respecto a uno mismo y a los ideales últimos:

⁶ Cfr. Skidelsky (1983) 1986, pp. 155-6.

“nada importaba salvo los estados de la mente (...) no estaban asociados a la acción, al logro o a las consecuencias. Consistían en estados apasionados de contemplación y comunión atemporales (...) Los sujetos apropiados (...) eran una persona amada, la belleza y la verdad, y los primeros objetos en la vida eran el amor, la creación y el gozo de la experiencia estética y la prosecución del conocimiento (...) En términos generales todos sabíamos con certeza cuáles eran los estados buenos de la mente y que consistían en la comunión con objetos de amor, belleza y verdad” (CW, X, pp. 436-7-8).

Nuestra religión, aclara Keynes, seguía la tradición puritana de estar dirigida a la salvación de las almas propias. No tenía nada que ver con esas pseudo-religiones que se ocupan del servicio social (cfr. id., p. 437). Repudiaban fuertemente la idea de que el conocimiento útil fuera preferible al inútil; pero “flirteaban” con la idea de que perseguir un conocimiento “interesante” podría ser mejor que alcanzar uno no interesante. O algo importante mejor que algo no importante, siempre que importante no significara útil (cfr. id., pp. 439 y 440). Algo es clarísimo, si algo no eran -y Keynes nunca lo fue- era utilitaristas: “estuvimos entre los primeros de nuestra generación, quizás los únicos de nuestra generación, que escapamos de la tradición benthamita” (id, p. 445)⁷. De allí proviene, precisamente la división entre la religión y la moral de Moore y su apartamiento de la última. Más aún de allí proviene su interés por la probabilidad. Pero antes de entrar en este interesantísimo asunto, ¿qué decía el mismo Moore? Keynes cita en “My Early Beliefs” un pasaje clave del capítulo sobre el Ideal de los *Principia Ethica*:

“Sin duda, una vez que el sentido de la cuestión se ha entendido claramente, darle respuesta, en sus principales rasgos, parece tan obvio que corre el riesgo de parecer una trivialidad. Las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden, *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. Nadie, probablemente, que se

⁷ Dice en una carta a Arthur Saler, uno de los tantos que lo aconsejó para que atemperara sus afirmaciones del manuscrito de *Las consecuencias económicas de la Paz*: “(...) [E]l intento de calcular los efectos psicológicos de las acciones propias constituye una empresa imposible, y he llegado a la conclusión de que lo mejor que uno puede hacer en cualquier circunstancia es afirmar la verdad tan rotundamente como sea posible” (18-X-1919), citado por Skidelsky (1983) 1986, p. 369.

haya planteado la cuestión ha dudado nunca de que el afecto personal y la apreciación de lo que es bello en el arte o la naturaleza sean buenos en sí. Ni, si consideramos estrictamente qué cosas merecen tenerse *puramente por mor de ellas*, parece probable que haya alguien que piense que algo tiene *casi* un valor tan grande como las cosas que están incluidas bajo estos dos nombres” (PE, n. 113, p. 178).

Para Moore esta verdad es universal, “la verdad última y fundamental de la filosofía moral” (ibíd.). ‘Bueno’, que Moore previamente ha caracterizado -no definido, pues es indefinible por ser simple (n. 7)- (n. 6) es una propiedad (n. 7), no natural. Confundir bueno con lo bueno, una entidad compleja, supondría caer en lo que él denomina “falacia naturalista”, quizás la expresión por la que Moore pasa a la historia de la ética: la noción simple de bueno no equivale a las cosas buenas, a *lo* bueno (nn. 10-1-2). El ideal, en cambio, no es simple sino complejo (n. 113): son las cosas que son buenas o fines en sí (n. 110). Según Keynes, el ideal era muy exigente. El espíritu *precisian* y puritano, a la vez que riguroso de Moore los llevaba a una absorción platónica en el bien en sí, a disquisiciones escolásticas que superaban las de Santo Tomás (de Aquino), ... (cfr. CW, X, p. 442). El Nuevo Testamento era un manual para políticos comparado con la espiritualidad del Ideal de Moore (cfr. id., p. 444).

¿Cómo conocemos lo bueno y el ideal? Moore propone la intuición como modo de conocer qué es ‘bueno’. Esta noción mooreana impacta en la paralela de Keynes. Sólo conociendo qué es ‘bueno’ podemos conocer luego qué es *lo* bueno. Para esto, “es necesario considerar qué cosas son de tal índole que, si existen *por sí*, en aislamiento absoluto, debamos, no obstante juzgar buena su existencia” (n. 112). Usando este método de aislamiento se llega a la conclusión de la cita larga previa: “Las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden, *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos” (n. 113). Keynes les agrega el amor al conocimiento. Pero en cuanto al método, lo toma. Dice en “My Early Beliefs”:

“¿Como conocíamos cuáles estados de la mente eran Buenos? Esta era una cuestión de inspección directa, de intuición directa no analizable acerca de aquello que era inútil e

imposible argumentar (...) Nuestra aprehensión de bueno era exactamente la misma que nuestra aprehensión de verde” (CW, X, pp. 437-8).

Para ellos, recuerda Keynes, esto era algo absolutamente científico, la simple aplicación de la lógica y del análisis racional a datos sensoriales (cfr. id., p. 438). Sin embargo, se da cuenta de que era una fe, por ello la llama “religión”. Pero, como ya citamos, en 1938 seguía siendo su religión bajo la superficie (cfr. id., p. 442). Es decir, Keynes siempre confió, creyó o le resultó evidente el poder de la intuición. Por eso, precisamente, tiene problemas con lo que denomina la “moral” de Moore. Oigámoslo de sus propias palabras:

“Ahora bien, lo que tomamos de Moore no fue de ningún modo todo lo que nos ofrecía. Él tenía un pie puesto en el umbral del nuevo cielo, pero el otro en Sidgwick y el cálculo benthamita y las normas generales para una conducta correcta. Había un capítulo de los *Principia* del cual no tomamos ni la menor noticia. Aceptamos la religión de Moore, para decirlo de algún modo y descartamos su moral (CW X, p. 436). Era un objetivo importante del libro de Moore distinguir entre la bondad como atributo de los estados de la mente y la corrección como un atributo de las acciones. También tenía una sección sobre la justificación de las reglas generales de la conducta. El extenso papel jugado por consideraciones de probabilidad en su teoría de la conducta correcta fue ciertamente una importante causa que contribuyó a que dedicara todo el tiempo libre de varios años al estudio de este asunto” (p. 445).

¿Qué sucede con la conducta correcta? Que para Moore en este campo no sirve la intuición. En cambio, acude al cálculo utilitarista. “Correcto (...) es (...) idéntico a útil”, dice Moore (n. 89). Las reglas de acción no son evidentes en si (cfr. n. 90). Debemos determinar los efectos de las acciones a lo largo de un futuro infinito, algo por supuesto imposible (n. 91). Caemos entonces en el campo de la probabilidad que termina imponiendo la obligatoriedad de la observancia universal de las reglas generales (n. 99). Esta conclusión le repele a Keynes, tanto por que supone caer nuevamente en el utilitarismo, como por significar un sometimiento a reglas generales. Nos dice:

“No puede ser parte de esta memoria tratar de explicar porqué el haber escapado de la tradición benthamita fue una ventaja tan grande para nosotros. Pero ahora la veo claramente como el gusano que había estado corroyendo por dentro nuestra civilización y que es responsable de nuestra actual decadencia (...) Más aún, fue este escape de Bentham, unido al insuperable individualismo de nuestra filosofía, lo que sirvió para protegernos a todos nosotros de la *reductio ad absurdum* final del benthamismo conocida como Marxismo. (...) Esto es lo que ganamos. Pero dejamos de lado no sólo aquella parte del capítulo quinto de Moore sobre ‘La ética en relación con la conducta’ que trata sobre la obligación de actuar de modo de producir por conexión causal el máximo posible de bien eventual a través de toda la procesión de las eras futuras (una discusión ciertamente plagada de falacias), sino también la parte que discute la obligación del individuo de obedecer reglas generales. Repudiábamos completamente una responsabilidad personal de obedecer normas generales. (...) Repudiábamos completamente la moral consuetudinaria, las convenciones y la sabiduría tradicional. Es decir, éramos, en el sentido estricto de la palabra, inmoralistas” (CW, X, pp. 445-6).

Keynes piensa que la clave del error está en que Moore está aplicando una teoría frecuentista de la probabilidad. Esto obliga a Keynes a desarrollar su teoría lógica de la probabilidad en la que el papel definitorio lo tiene la intuición. En efecto, en el *Treatise on Probability* dedica un capítulo, el XXVI, a “La aplicación de la probabilidad a la conducta”⁸. Allí cita y ataca el argumento de Moore de la imposibilidad de conocer las consecuencias de la acción. Su razonamiento, dice Keynes, lleva a descartar una probabilidad mostrando que no hay certeza (cfr. *TP*, p. 309). Puede haber probabilidad, sostiene Keynes, aunque el bien sea en parte orgánico (cfr. *TP*, p. 310). Para Keynes la cuestión de la acción correcta debe ser encarada en “virtud de un juicio intuitivo” (*TP*, p. 312). La solución de Keynes evoca notablemente a la de Brentano, cuyo libro de moral, había leído poco antes (en 1905)⁹. Según Keynes, la probabilidad es clave para determinar cuál es la acción correcta:

⁸ Según Bateman 1996, p. 57 este capítulo tuvo su forma definitiva ya en 1907.

⁹ Cfr. Brentano (1889/1902 – 1934) 1969, p. 33, nt. 44 o Brentano (1889) 1927, pp. 125-6.

“La importancia de la probabilidad sólo puede derivarse del juicio de que es *racional* guiarse por ella en la acción; y la dependencia práctica de ésta sólo puede justificarse por el juicio de que en la acción debemos actuar para tomarla en cuenta. Es por esta razón que para nosotros la probabilidad es ‘guía de vida’ puesto que para nosotros, como dice Locke, ‘en la mayor parte de nuestros intereses, Dios nos ha provisto sólo con el crepúsculo, como podría decirlo, de la probabilidad, adecuado, presumo, al estado de mediocridad y condicionalidad en el que Él se ha complacido en colocarnos aquí’” (TP, p. 323).

Esto nos sugiere una concepción de la ética como ciencia práctica.¹⁰ Keynes siempre defendió la lógica, la razonabilidad, de decidir bajo estado de probabilidad o en incertidumbre. El término “razonable” aparece numerosas veces en sus escritos. Su ética, claramente, no es ni utilitarista ni kantiana: detesta tanto la utilidad como los principios éticos. Defiende contra estos últimos el “derecho a juzgar cada caso individual por sus propios méritos, y la sabiduría, experiencia y auto-control para hacerlo exitosamente (...) Reclamábamos ser nuestros propios jueces en nuestros propios casos delante del cielo” (CW, X, p. 446). Sin declararlo explícitamente se parece mucho más a una ética de las virtudes, con un fuerte tinte subjetivista¹¹.

Volviendo al problema del utilitarismo de Moore, la crítica de Keynes, sino la solución, fue incluso previa a la primera versión del capítulo XXVI del *Treatise*. El 23 de enero de 1904 leyó a los apóstoles su “Ética en relación a la conducta” (el mismo título del capítulo controvertido de los *Principia Ethica*). Ya entonces declaraba que Moore confundía probabilidad (que es lógica) con frecuencia de hechos¹². Skidelsky señala otras diferencias de detalle de Keynes respecto a Moore, en las que no nos vamos a entretener¹³. Lo rescatable aquí es que en el Keynes joven de los escritos para los apóstoles ya hay un genuino interés ético. A pesar de las diferencias con

¹⁰ Esta visión de la moral se remonta a Aristóteles. Keynes leyó y alabó enfáticamente la *Ética Nicomaquea*. Sin embargo, la “filosofía práctica de Keynes”, como la llama Skidelsky, pudo desarrollarse al margen de influencias aristotélicas. Es decir, no pretendo argumentar por este motivo que Keynes era un aristotélico.

¹¹ Suzanne Helburn 1991 la llama una “ética deontológica de la virtud” (p. 43) y la afilia a la racionalidad práctica (p. 50). Esto último lo comparten de modo algo diverso Athol Fitzgibbons 1988 –en una línea clásica- y Anna Carabelli 1988 –en una línea posmoderna-. No todos los comentaristas lo ven de este modo. Para Skidelsky, fue utilitarista.

¹² Cfr. Skidelsky (1996) 1998, p. 70. Sobre este mismo tema, cfr. Davis 1994, pp. 24-6, 73-4 y Bateman 1996, pp. 44-5.

¹³ Cfr. Skidelsky (1996) 1998, pp. 64-79 y (1983) 1986, pp. 157-161. Cfr. también Davis 1994, pp. 77-80, 83-5, Bateman 1996, pp. 27-33, Coates 1996, p. 74.

Moore, en el esquema que traza para un tratado de ética en “Miscellanea Ethica” de 1905, Keynes sigue esencialmente, en su división entre ética especulativa o meta-ética (el ideal de Moore) y ética práctica, la doctrina de su maestro¹⁴.

Hay otro asunto que debe ser aclarado. Dije, citando a Keynes, que uno de los motivos por los que rechaza la “ética en relación a la conducta” de Moore es –además de sus consecuencias utilitaristas- su rechazo a las normas. Repito la parte relevante de la cita: “Repudiábamos completamente una responsabilidad personal de obedecer normas generales. (...) Repudiábamos completamente la moral consuetudinaria, las convenciones y la sabiduría tradicional. Es decir, éramos, en el sentido estricto de la palabra, immoralistas” (CW, X, pp. 445-6). Agrego otra cita pertinente:

“Estábamos entre los últimos utópicos, o melioristas, como a veces se les llama, que creen en un progreso moral continuo gracias al cual la raza humana está constituida por personas confiables, racionales y decentes, influidas por la verdad y por normas objetivas, eximibles sin temor alguno de las restricciones externas de las convenciones, de las normas tradicionales y de las reglas inflexibles de conducta, y libradas de ahora en más a sus propios recursos, a sus móviles puros y a sus intuiciones fidedignas del bien. (...) [R]epudiábamos todas las versiones de la doctrina del pecado original que sostienen la existencia de resortes de maldad insanos e irracionales en la mayoría de los hombres” (CW, X, p. 447).

Keynes luego cambiará de opinión sobre la naturaleza racional del hombre. Una consecuencia de la que considerará su primitiva visión ingenua del hombre es, según afirma, que “No éramos conscientes de que la civilización era una costra fina y precaria erigida por la personalidad y voluntad de muy pocos, y sólo mantenida por las reglas y convenciones establecidas hábilmente y preservadas astutamente” (p. 447). Este apoyo en las normas también se hace presente en su artículo “The General Theory of Employment” de 1937 (*QJ E/37*). ¿Cómo hacemos para decidir racionalmente cómo obrar cuando no hay base alguna para un cálculo sobre acontecimientos futuros, cuando “simplemente no sabemos”? Ofrece tres técnicas: 1. confiar más

¹⁴ Cfr. Skidelsky (1983) 1986, pp. 155-6.

en el presente que en el pasado, 2. tomar el estado de opinión actual como bueno y 3. guiarnos por el juicio de los demás, por un “juicio convencional” (cfr. *QJE/37*, p. 214). En efecto, las convenciones aparecieron también en la misma *Teoría General* con esta función. Algunos ven un cambio en Keynes en este punto, del rechazo a la aceptación de las convenciones¹⁵. Por mi parte considero que lo que puede haber habido es un cambio, pero no radical, sólo de énfasis. El mismo Keynes, aún declarado inmoral y apreciadas sus desventajas, declara: “Sin embargo, en cuanto a mi se refiere, es demasiado tarde para cambiar. Sigo y siempre seguiré siendo un immoralista” (*CW*, X, p. 447). Se debe tener en cuenta que la referencia de esta inmoralidad suya es la ética victoriana y utilitarista. Por otra parte, deben considerarse dos factores más. Primero, que para Keynes es razonable tener en cuenta la convención. Segundo, que el mismo Keynes ya había considerado que en el ámbito de lo humano, cuando los fenómenos son orgánicos, la capacidad de la intuición queda disminuida para el conocimiento directo de la naturaleza implicada: por eso se requiere la convención. Esta consideración, a su vez, tiene estrecha relación con el tema que abordo en la próxima sección.

“Ética Práctica”

Al explicar la “ética especulativa” de los primeros años intelectuales de Keynes hemos visto que su ideal ético se concretaba en sus aspiraciones de alcanzar estados de ánimo consistentes en el amor a la belleza, a la verdad y el trato con los amigos. Estos renacen en el estado ideal que sueña para sus descendientes en su escrito “Las posibilidades económicas de nuestros nietos” de 1930¹⁶. Su detección del amor al dinero como uno de los principales males de nuestra época, tema recurrente en los escritos de esa época, va en la línea de su descubrimiento del utilitarismo como el “gusano que ha corroído por dentro nuestra civilización”.

Ante todo, digamos que el ideal de Keynes –al igual que el de Moore- no era político, en el actual sentido de la palabra. Sí lo es en su sentido clásico de praxis de perfeccionamiento humano

¹⁵ Por ejemplo Davis 1994, Winslow 1990.

¹⁶ Recogido en los *Ensayos de Persuasión –EP–*. Ahora faltarían sólo unos 30 años para que se cumpla el plazo mínimo que Keynes puso para el cumplimiento de su profecía: me animo a profetizar yo ahora que en esto se equivocó.

en la sociedad. El “ideal” era una sociedad que es civilizada porque está compuesta por hombres virtuosos y por corporaciones inspiradas por un espíritu de servicio público.

Obviamente, parte fundamental de la ética práctica es la política, en este sentido clásico. Keynes, según afirman algunos autores, fue utilitarista en política. Uno de éstos es Skidelsky, cuya autoridad es muy grande¹⁷. Sin embargo, me inclino por seguir la opinión contraria de Fitzgibbons (e.g., 1988, especialmente capítulo 4), quien ve a la política keynesiana como parte de su ética, obviamente no utilitarista. Suzanne Helburn 1991 corrobora la visión de Fitzgibbons. Yo mismo, sin haberlo profundizado, encuentro un tono ético tan elevado en los escritos políticos de Keynes que me parece absurdo pensar que fuera utilitarista, o más aún que pudiera haber un quiebre en el pensamiento de Keynes, como si dijera “la ética está bien para la conducta personal, pero, seamos realistas (como dijo Maquiavelo), olvidémonos de ella en el ámbito político”. Keynes no necesitaba ofrecer incoherencias o rendir pleitesía a nadie¹⁸. Por sus mismas afirmaciones, parecería que tiene una visión utilitarista de Burke. Helburn analiza a fondo esta cuestión y desmiente esa presunción. En cualquier caso los comentaristas que ven al Keynes utilitarista en política también dicen que Burke lo fue. No sé a ciencia cierta si Keynes habrá sido o no utilitarista en política, pero decir que Burke lo fue es una afirmación propia de un ignorante acerca de las ideas políticas. No hay que confundir la “expediency” de Burke (que significa no ceder ante los dogmatismos) con el utilitarismo. En el capítulo XXVI del *Treatise on Probability* (“La aplicación de la probabilidad a la conducta”) –que, como ya dijimos, data de 1907- se plantea que, aceptando una teoría de la bondad orgánica, no tiene sentido el razonamiento matemático que podría estar detrás de un cálculo utilitarista.

El escrito de Keynes sobre el que basé la gran división de este trabajo, “Miscellanea Ethica” incluye en la ética práctica a “la teoría y métodos de la política”¹⁹. Pero, antes de relatar las ideas políticas de Keynes, me parece pertinente e interesante contar qué pensaba de sus “operadores”.

¹⁷ Cfr. por ejemplo en su trabajo 1988. También Rod O’Donnell, e.g., en su 1989, Capítulo 6 y en 1991, sostiene que la racionalidad práctica de Keynes es consecuencialista y acerca de los medios, no de los fines.

¹⁸ Podemos agregar a la cita de la nota 8 que en su irónica crítica a Lloyd George dice que él puede considerar que “[u]na preferencia por la verdad o por la sinceridad como método puede ser un prejuicio basado en algún patrón ascético o personal, inconsecuente en política con la utilidad práctica” (*EP*, p. 45). Estas frases no parecen tener nada de utilitarista; todo lo contrario.

¹⁹ Citado por Skidelsky (1983) 1986, p. 156.

Keynes tenía una visión muy negativa de los políticos. Quizás lo más fuerte que escribió sobre ellos está en una carta privada a Duncan Grant, del 3 de octubre de 1911, relatándole sus experiencias en una gira con algunos de ellos:

“Son *horribles*. Sospecho que algunos de los que me han tocado constituyen las heces, pero en todo caso he descubierto algo que antes pensaba que era imposible; los políticos hablan y se comportan en privado exactamente del mismo modo que en público. Su estupidez es inhumana”²⁰.

Escribe también a su madre, el 24 de diciembre de 1917: “dado que nuestros dirigentes son tan incompetentes como locos y malvados, es natural que termine una era especial de una clase particular de civilización”²¹. A pesar de todas las matizaciones surgidas de las sugerencias de los lectores previos del manuscrito de *Las consecuencias económicas de la Paz*, es célebre su descripción de las *dramatis personae* de la Paz de Versailles, especialmente de Clemenceau, Wilson y Lloyd George²². Precisamente su experiencia de Versailles y su libro consiguiente me parece que constituyen quizás un punto de inflexión entre la frivolidad de Keynes, compatible con la creencia en una ética apoyada en una antropología poco realista, y su acción e interés públicos. Los ideales siguen siendo prácticamente los mismos; los que cambian son los medios necesarios para alcanzarlos y, con éstos, su vida. La Primera Guerra, que había sido el acta de defunción de la *Belle époque* fue también algo muy fuerte para Keynes y sus amigos de la Sociedad de los Apóstoles y Bloomsbury. Keynes, sin necesidad de hacerlo, pues era funcionario público y no hubiera sido convocado, presentó la objeción de conciencia a la convocatoria a las armas. Skidelsky, quien ha estudiado este hecho histórico a fondo, considera que Keynes se estaba negando a participar en una guerra cuya continuación le parecía inmoral²³. Keynes tenía entonces 33 años; cuando aparece éste, su primer libro, 36. Aunque los cambios no son de un día para el otro, es obvio que este suceso es clave para su maduración.

²⁰ Citada por Skidelsky (1983) 1986, p. 257.

²¹ Citado por Skidelsky (1983) 1986, p. 335.

²² Cfr. Skidelsky (1983) 1986, Cap. 16.

²³ Cfr. Skidelsky (1983) 1986, pp. 308 y ss.

El móvil de este libro *-Las consecuencias económicas de la Paz-* es moral: aboga por una actitud moral, por la paz del mundo. Se pregunta:

“¿[N]o debemos basar nuestras acciones en esperanzas de algo mejor y creer que la prosperidad y la felicidad de un país engendran la de los otros, que la solidaridad del hombre no es una ficción y que aún pueden las naciones tratar a las otras naciones como semejantes?” (*EP*, p. 32).

Los frutos se verán en sus obras siguientes, particularmente en los *Ensayos de Persuasión* y en la propuesta de la *Teoría General –TG–*. Comienza el capítulo final de esta última diciendo:

“Los principales inconvenientes de la sociedad económica en que vivimos son su incapacidad para procurar la ocupación plena y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza y los ingresos” (*TG*, p. 357).

Aunque estamos en el marco de una obra económica ya vemos que las preocupaciones económicas de Keynes son éticas al mismo tiempo. Keynes buscará diseñar políticas e instituciones que reconcilien la prosperidad con el bien, no con la utilidad. El ideal social soñado por Keynes es el siguiente:

“Nos vemos libres, por lo tanto, para volver a algunos de los principios más seguros y ciertos de la religión y virtudes tradicionales: que la avaricia es un vicio, que la práctica de la usura es un delito y el amor al dinero es detestable, que aquellos que siguen verdaderamente los caminos de la virtud y la sana sabiduría son los que menos piensan en el mañana. Una vez más debemos valorar los fines por encima de los medios y preferir lo que es bueno a lo que es útil. Honraremos a todos cuantos puedan enseñarnos cómo podemos aprovechar bien y virtuosamente la hora y el día, la gente deliciosa que es capaz de disfrutar directamente de las cosas, las lilas del campo que no trabajan ni hilan (*EP*, p. 332).

Y también:

“Paz, confianza y un equilibrio económico armonioso para todos los países del globo íntimamente interrelacionados, es el único objetivo que vale la pena proponerse” (EP, p. 253)²⁴.

Para llegar a esto, Keynes piensa que aún no estamos preparados, porque se debe reunir un capital mayor. Por eso debemos soportar al menos por 100 años más el reino del amor por el dinero. Keynes festeja esta pasión irónicamente durante esta transición. La estrategia que Keynes relata en su “Clissold” –reseña al libro de H. G. Wells, *The World of William Clissold*- (1927), y que retoma en “Las posibilidades económicas de nuestros nietos”, es efectivamente usar la creatividad del hombre de negocios: “A menos que podamos utilizar esta clase de inteligencia, carácter y temperamento, no podremos concluir la tarea pendiente, porque presenta inmensa complejidad práctica y dificultad intelectual” (EP, p. 321). Apuesta a “convertirlos”: “Debemos persuadir al tipo de hombre al que ahora divierte crear un negocio, que le están esperando todavía cosas más grandes, que le divertirán más” (EP, p. 321).

La creatividad está en la derecha (Brahma); la izquierda (Siva) es sólo destructiva: los de izquierda son sentimentales y pseudo-intelectuales que sólo tienen sentimientos, no ideas (cfr. p. 320). Por eso teme que una posible reacción socialista ponga el proceso en peligro:

“La remodelación del mundo necesita el toque del creativo Brahma. Pero en el actual momento Brahma está sirviendo a la ciencia y a los negocios, no a la política o al gobierno. El extremo peligro del mundo radica, en palabras de Clissold, en que ‘antes de que el creativo Brahma pueda ponerse a trabajar, Siva, en otras palabras el espíritu apasionado de destrucción del trabajo, tomando conciencia de las limitaciones y privaciones ahora innecesarias que le son impuestas, pueda hacer imposible la tarea de Brahma’. Creo que todos sentimos esto. Sabemos que necesitamos urgentemente crear un *milieu* en el que Brahma pueda ponerse a trabajar antes de que sea demasiado tarde.

²⁴ Obsérvese que son los países “íntimamente interrelacionados”, no todos. Este “elitismo” de naciones aparece varias veces en Keynes. Lambert (1963)1983, p. 357 hace notar este punto.

Por tanto, hasta cierto punto, muchos temperamentos activos y constructivos en cada campo político están dispuestos a adherirse a la conspiración pública” (*EP*, p. 321).

Pero hay algo que los frena y que hace que los creativos prefieran hacer dinero. La misma razón por la que prefieren jugar al *bridge* en vez de ir a la iglesia: “Carecen de la clase de motivo cuya posesión, si fuera el caso, podría expresarse diciendo que tenían un credo” (*EP*, p. 321). Keynes quiere convertir a los hombres de negocio. Quiere, como dice en su ensayo sobre Rusia, volver a unir los negocios con la religión (cfr. *EP*, p. 271). Estamos frente a una carencia de espíritu público propio del capitalismo moderno, absolutamente irreligioso (cfr. *EP*, p. 270). Pero, para él el socialismo no es una solución mejor. Se requiere una renovación del liberalismo. Keynes, decía, diseña instituciones que puedan facilitar que se obre esta reforma. La reforma debe apuntar a resolver los problemas del desempleo y de las injusticias en la distribución. Keynes expresa muchas veces su preocupación por la justicia social (cfr., e.g., *EP*, pp. 67, 69, 153, 307-8, 368, 374, 388-9, 391-3, 396; *TG*, pp. 257). Ahora bien, justicia no es igualdad estricta. Acepta la desigualdad, pero en una proporción razonable.

¿Cómo, entonces, vamos a promover el espíritu público faltante en el capitalismo? Según Keynes la tarea de transmutar la naturaleza humana no es manipularla (cfr. *TG*, p. 359). Con su fantástico realismo reconoce las grandes hazañas y virtudes de la que es capaz, pero también advierte sus humillantes debilidades. El hombre quiere ser bueno, pero hay que ayudarlo. Los que son buenos son los hombres, no las instituciones²⁵. Estas últimas, diseñadas por hombres sabios y buenos, deben ayudar al hombre a ser bueno. El estado debe actuar, pero el estado no es un ente impersonal. Son los hombres buenos del estado, una elite inteligente y proba, la que ayudará²⁶. Supuesto lo cual, debe actuar. Intervendrá en la inversión de un modo directo (cfr. *TG*, p. 162) y de otros modos para disminuir las desigualdades. Para aproximarse a la ocupación plena, por su parte, por motivos que derivan también de sus ideas económicas, “una socialización bastante completa de las inversiones será el único medio” (*TG*, p. 362). Pero esta intervención ¿supone

²⁵ “[S]ólo los individuos son buenos y todas las naciones son deshonradas, crueles e intrigantes” (*EP*, p. 55).

²⁶ Dice: “La solución correcta implicará elementos intelectuales y científicos que no estarán al alcance de la ingente masa de votantes más o menos analfabetos” (*EP*, p. 299). Hace falta una elite dirigente de los partidos ilustrada. Esta se encuentra, dice, en el partido conservador, menos en el liberal y “el partido laborista está en una posición mucho más débil”. Suzanne Helburn 1991 también hace notar el elitismo conservador de Keynes en su estudio sobre Keynes y Burke.

acaso que Keynes era socialista o que propugnaba medidas socialistas? Nada de eso, que proviene de una deficiente comprensión –y lectura también insuficiente- de sus escritos. Lo que él precisamente busca es defender al liberalismo de una caída en regímenes marxistas o socialistas. Keynes elogia reiteradamente al individualismo y la libertad.

Precisamente encontramos una explicación más extensa de esa socialización de la inversión en su conferencia “¿Soy un liberal?” (1925), pronunciada once años antes de la publicación de la *Teoría General*:

“Creo que en el futuro el gobierno tendrá que ocuparse de muchas obligaciones que ha evitado en el pasado. Para estos propósitos, los ministerios y el Parlamento serán inútiles. Nuestra tarea debe ser descentralizar y traspasar todo lo que podamos, y en particular establecer corporaciones semi-independientes y órganos de administración a los que se les deberá confiar tareas de gobierno, nuevas y viejas” (*EP*, p. 304).

Dice también en “el fin del Laissez-faire” –aproximadamente de la misma época:

“Creo que en muchos casos la medida ideal para la unidad de control y organización está situada en algún punto entre el individuo y el estado moderno. Sugiero, por tanto, que el progreso radica en el aumento del reconocimiento de los cuerpos semi-autónomos dentro del estado –cuerpos cuyo criterio de acción dentro de su propio campo es únicamente el bien público tal como ellos lo entienden, y de los cuales están excluidos los motivos de reflexión de interés privado; aunque todavía pueda ser necesario dejarles algún lugar, hasta que el ámbito del altruismo de los hombres se amplíe al interés de grupos particulares, clases o facultades-, cuerpos que en el curso ordinario de los negocios son principalmente autónomos dentro de sus limitaciones prescritas, pero que están sujetos en último término a la soberanía de la democracia expresada a través del Parlamento” (*EP*, p. 291).

Sugiere volver a las concepciones medievales de autonomías separadas, como nunca han dejado de existir en Inglaterra, y pone los siguientes ejemplos: las universidades, el Banco de

Inglaterra, el Puerto de Londres e incluso también las compañías de ferrocarril. Dice que en Alemania hay también instituciones análogas -en efecto, las hay-. ¿Estará Keynes pecando de ingenuo? ¿O será una solución sólo para sajones? Observa otro fenómeno real para abonar su postura:

“Pero más interesante que éstas es la tendencia de las instituciones capitalistas, cuando han alcanzado una cierta edad y tamaño, a aproximarse al *status* de las corporaciones públicas más que al de la empresa privada individualista. Uno de los desarrollos más interesantes e inadvertidos de las recientes décadas ha sido la tendencia de la gran empresa a socializarse. En el crecimiento de una gran institución (...) se llega a un punto en el que los propietarios del capital, es decir, los accionistas, están casi enteramente disociados de la dirección, con el resultado de que el interés personal de la última en la persecución del mayor beneficio viene a ser completamente secundario. Cuando se alcanza este estadio, la estabilidad general y el prestigio de la institución son más tenidos en cuenta por la dirección que el beneficio máximo de los accionistas. A éstos debe bastarles con percibir dividendos convencionalmente adecuados; pero una vez que esto queda asegurado, el interés directo de la dirección consiste a menudo en evitar las críticas del público y de los clientes de la empresa. Este es particularmente el caso si su gran tamaño o su posición semi-monopolista atraen la atención del público y la hacen vulnerable a los ataques de éste” (*EP*, pp. 291-2).

Keynes, decía, pone el ejemplo del Banco de Inglaterra. El amor al dinero unido al afán de lucro refuerza las tendencias que conducen al desempleo. Con esta tendencia de las grandes empresas descrita por Keynes se mitigaría el problema. Pero el mismo Keynes consideraba, según vimos, que el amor al dinero es un asunto moral: no se va a resolver tan fácil a través de estructuras; depende de la disposición de los individuos. Quienes trabajamos en una escuela de negocios, sabemos que la economía busca y encuentra el modo de alinear a los directivos de las empresas grandes hacia la obtención prioritaria de beneficios para los accionistas, a través de instrumentos por los que se les hace participar de las ganancias a ellos mismos, mediante la presión que ejercen los fondos de pensión y de inversión en las empresas que cotizan en bolsa y la que también ejercen los propietarios en muchos casos de modo muy directo. Hay honrosas

excepciones y ésta no es una regla determinista del sistema. Pero, sin duda, esta conducta está bastante generalizada²⁷.

Volviendo a Keynes, él ve con claridad la necesidad de intervenir, al menos en la *Teoría General*. Para Keynes, la inversión privada no alcanza autónomamente el nivel de equilibrio con pleno empleo. Pienso que tiene claro el origen último de este problema –más aún, considero que es el mayor aporte económico de Keynes–: “Muchos de los mayores males económicos de nuestro tiempo son la consecuencia del riesgo, la incertidumbre y la ignorancia” (*EP*, p. 294). Es claro que en esta situación se requiere un control para resolver los problemas resultantes.

Sin embargo, siempre que sea posible, es mejor que las cosas se arreglen por su cuenta. Esto es claro en la época de los *Ensayos de Persuasión*. La libertad, que tanto aprecia, ordinariamente actúa y sus resultados son fructíferos la mayoría de las veces. Por eso, señala, “debemos preferir organizaciones semiautónomas a órganos del gobierno central” (*EP*, p. 293). Keynes no cree en el *laissez-faire* en absoluto, pero sí en las ventajas de la libertad en muchos campos: “no creo en la filosofía política que acompañó a la doctrina del libre comercio. Creo en el libre comercio porque, a largo plazo y en general, es la única política técnicamente sana e intelectualmente coherente” (*EP*, p. 301). Hay que distinguir, dice citando a Edmund Burke, “lo que el estado debe asumir para dirigir por la sabiduría pública, y lo que debe dejar, con tan poca interferencia como sea posible, al esfuerzo individual” (*EP*, pp. 290-1). Hay que saber distinguir –tal vez sea ésta la principal tarea de los economistas– la *agenda* de la *no-agenda* del gobierno. Así ensaya la formulación de una especie de principio de subsidiariedad:

“La agenda del estado más importante no se refiere a aquellas actividades que los individuos privados ya están desarrollando, sino a aquellas funciones que caen fuera de la esfera del individuo, aquellas decisiones que *nadie* toma si el estado no lo hace. Lo importante para el gobierno no es hacer las cosas que ya están haciendo los individuos, y hacerlos un poco mejor o un poco peor, sino hacer aquellas cosas que en el actualidad no se hacen en absoluto” (*EP*, p. 293).

²⁷ Agradezco los comentarios de mis colegas Alejandro Carrera y Guillermo D’Andrea en este sentido.

Esto lo escribía en 1927. En 1929, lo ejemplificaba con el caso de las carreteras (cfr. *EP*, p. 123). Es llamativa su carta de 1944 a Hayek acerca de su recientemente publicado *The Road to Serfdom* (*Camino de servidumbre*). Le dice: “Moral y filosóficamente estoy de acuerdo con virtualmente todo el libro”²⁸. Sin embargo, le dice que no coincide con su rechazo absoluto del planeamiento, que subestima demasiado la vía intermedia. Ahora bien, agrega, el planeamiento tiene como condición una posición moral compartida por líderes y seguidores.

Keynes sigue pensando que el capitalista es el mejor sistema a la vista, pero que debe apoyarse en algunas circunstancias y corregirse a tiempo para no caer debido a la acción opositora del socialismo que pone el dedo en sus llagas. Son peores los males del socialismo como para dejar que derroque al capitalismo. Del socialismo, especialmente el marxista, habla realmente pestes (cfr., e.g., *EP*, p. 288). Pero el capitalismo debe reformarse para evitar caer. Las mejoras posibles en la técnica del capitalismo moderno provienen de una acción colectiva (cfr. *EP*, p. 295). “Tenemos que descubrir una nueva sabiduría para una nueva época” (*EP*, p. 308): la sabiduría de saber descentralizar en corporaciones que busquen el bien público, de controlar sin coartar la buena acción de la libertad. Pero, agrega, tal como está planteado actualmente, el capitalismo se basa en la vigencia de algunos principios que no son buenos en sí mismos, como el criterio prioritario del afán de lucro, o la creencia metafísica infundada en un orden automático. El capitalismo requiere una dirección y una reforma.

“el mundo *no* se gobierna desde arriba, de manera que no siempre coinciden el interés privado y el social. *No* es dirigido aquí debajo de manera que coincidan en la práctica. *No* es una deducción correcta de los principios de la economía que el interés propio ilustrado produzca siempre el interés público. Ni es verdad que el interés propio *sea* generalmente ilustrado;” (*EP*, p. 290).

Por eso,

“Pienso que el capitalismo, dirigido con sensatez, puede probablemente hacerse más eficiente, para alcanzar fines económicos, que cualquier sistema alternativo a la vista,

²⁸ Citado por Lambert (1963)1983, pp. 354-5.

pero que en sí mismo es en muchos sentidos cuestionable. Nuestro problema es construir una organización social que sea lo más eficiente posible sin contrariar nuestra idea de un modo de vida satisfactorio” (*EP*, p. 296).

En el mismo sentido afirma lo siguiente:

“el individualismo es la mejor salvaguarda de la libertad personal si puede ser purgado de sus defectos y abusos, en el sentido de que, comparado con cualquier otro sistema, amplía considerablemente el campo en el que puede manifestarse la facultad de elección personal. También es la mejor protección de la vida variada, que brota precisamente de este extendido campo de la facultad de elección, cuya pérdida es la mayor de las desgracias del estado homogéneo o totalitario” (*TG*, p. 364).

Es decir, nuevamente: Keynes no era socialista sino liberal. Pero quería un “nuevo liberalismo” que apuntara a canalizar las fuerzas económicas hacia la justicia y estabilidad social (cfr. *EP*, p. 307)²⁹.

Termino con una cita suya en que se resumen muy bien los requerimientos de su política:

“El problema político de la humanidad consiste en combinar tres cosas: eficiencia económica, justicia social y libertad individual. La primera necesita sentido, prudencia y conocimiento técnico; la segunda, un espíritu desinteresado y entusiasta, que ame al hombre corriente; la tercera, tolerancia, amplitud de miras, apreciación de las excelencias de la variedad y de la independencia, que prefiere, ante todo, dar oportunidades libres a lo excepcional y a lo ambicioso. El segundo ingrediente es el mejor patrimonio del gran partido del proletariado. Pero la primera y la tercera requieren las cualidades del partido que, por sus tradiciones y sus antiguas simpatías, ha sido el hogar del individualismo económico y de la libertad social” (*EP*, p. 313).

²⁹ Esta es, según Rod O’Donnell 1991, una posición frecuente en la Gran Bretaña de 1870 a 1914. Señala: “El nuevo liberalismo representó un viraje significativo de los liberales hacia la izquierda. Rechazaron el viejo liberalismo del *laissez-faire*, enfatizaron la naturaleza social de los individuos, abogaron por el colectivismo y una actividad significativa del estado y poseían un fuerte compromiso con la justicia social” (p. 19). Keynes, en efecto, comparte algunas de estas características.

Referencias:

- Bateman, Bradley W., 1996. *Keynes's Uncertain Revolution*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Brentano, Franz, (1889) 1927. *El origen del conocimiento moral*, Revista de Occidente, Madrid (Versión original *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Duncker & Humblot, Leipzig, 1889), traducida por Manuel García Morente).
- Brentano, Franz, (1889/1902 - 1934) 1969. *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, ed. by Oskar Kraus, English ed. by R. Chisholm, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969. Versión original *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Duncker & Humblot, Leipzig, 1889), traducida por Cecil Hague (Constable, Londres, 1902).
- Carabelli, Anna, 1988. *On Keynes's Method*, New York: St. Martin's Press.
- Coates, John 1996. *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, John B., 1994. *Keynes's Philosophical Development*, Cambridge University Press.
- Fitzgibbons, Athol, 1988. *Keynes's Vision. A New Political Economy*. Oxford: Clarendon Press.
- Helburn, Suzanne, 1991. "Burke and Keynes", en Bateman, Bradley W. y John B. Davis, (1991)(eds.). *Keynes and Philosophy*, Aldershot, UK.: Edward Elgar.
- Keynes, John Maynard, *Las consecuencias económicas de la Paz*, Calpe, 1920.
- Keynes, John Maynard, (1936) 1963. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México-Buenos Aires: FCE (trad. E. Hornedo).
- Keynes, John Maynard, 1937. "The General Theory of Employment", *Quarterly Journal of Economics*, pp. 209-23.
- Keynes, John Maynard, [1972] 1988. *Ensayos de Persuasión*, Crítica: Barcelona.
- Keynes, John Maynard, 1972. *Essays on Biography, The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Volume X, London: MacMillan.
- Lambert, Paul (1963) 1983. 'The Social Philosophy of John Maynard Keynes,' in *John Maynard Keynes. Critical Assessments*, (ed. John Cunningham Wood), Cross Helm: Kent, pp. 342-72 (or.: en *Annals of Public and Co-operative Economy*, 34.1963, pp. 483-515).

- Maurois, André, 1936. *Nueve maestros ingleses*, Ercilla: Santiago de Chile (tít. or.: *Magiciens et Logicien*, Grasset: Paris, 1935, trad. de Hernán del Solar).
- Moore, George Edward, (1903) 1959. *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, (Cambridge: Cambridge University Press, trad.: Adolfo García Díaz) y (1903) 2002, Barcelona: Crítica, trad. de Esperanza Guisán.
- O'Donnell, Rod M. 1989. *Keynes: Philosophy, Economics and Politics*, New York: St. Martin's Press.
- O'Donnell, Rod M., 1991. "Keynes's political philosophy", en William J. Barber (ed.), *Perspectives on the History of Economic Thought. Volume VI. Themes in Keynesian Criticism and Supplementary Modern Topics*, Elgar, pp. 3-28.
- Skidelsky, Robert, (1983) 1986. *John Maynard Keynes: Esperanzas frustradas. 1883-1920*, Alianza, Madrid (*John Maynard Keynes: Hopes Betrayed. 1883-1920*, London: McMillan, trad. Juan Carlos Zapatero).
- Skidelsky, Robert, (1996) 1998. *Keynes*, Alianza, Madrid (*Keynes*, Oxford: Oxford University Press, trad. Carlos Rodríguez Braun).
- Skidelsky, Robert, 1988. "Keynes's Political Legacy", en Omar F. Hamouda y John N. Smithin (eds.), *Keynes and Public Policy After Fifty Years. Volume I: Economics and Politics*, Aldershot: E. Elgar, pp. 3-28.
- Winslow, E. G., 1990. "Bloomsbury, Freud and Vulgar Passions", *Social Research*, Winter, pp. 785-819.