

UN EPISODIO DEL PENSAMIENTO FRANCÉS DE LA AUTONOMÍA

Benjamin Constant y las *idées très ingénieuses*

FRANCISCO GELMAN CONSTANTIN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Abstract – This paper attempts a consideration of the significance of Benjamin Constant’s aesthetic thoughts within the context of the history of the concept of “aesthetic autonomy”. With that in mind it reevaluates his transformation of the German tradition, by way of its binding to the social theory corresponding to the cultural and historical analysis of early French Romanticism. Taking the coinage of the expression “art for art’s sake” as a starting point, this paper reconstructs the whole of Constant’s thought-system, as well as its exchanges with some of his contemporaries – namely Mme de Staël and Henry Crabb Robinson – in the means of understanding the proper reach of the conceptual novelties brought in by him, as can be seen from the standing point of Begriffsgeschichte.

The paper deals not only with his postulates referring specifically to a negative relationship towards the mercantile society, but also with the analogies he establishes between art, love, religion and morality, while it furthermore examines his theory of social autonomy. The reflexive setting together of this different elements, assembled from his political essays, his journals, the novel *Adolphe* and other writings, brings to the light a general form of a thought of the autonomous, which explains the manner in which Constant understands aesthetic autonomy in particular, by way of his collaboration and dissent with his European colleagues.

Keywords: autonomy, Constant, art for art’s sake, Begriffsgeschichte, religion.

1. Historiar la autonomía

La pregunta respecto de la necesidad de desterrar el pensamiento de la autonomía a la historia de la estética o la conveniencia de preservarlo para la reflexión sobre las artes contemporáneas persiste entre nosotros (Ludmer 2010; Link 2009; Kohan 2008 entre otros). Mientras así sea, seguirá siendo de vital importancia para la fundamentación de esa discusión la escritura de esa historia de la estética. Un paso decisivo en este sentido en el ámbito latino lo ha dado Marcelo Burello con su *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía* (Burello 2012). En el marco de la *Begriffsgeschichte*, el libro esboza una historia general del concepto de autonomía en Occidente, con foco en el idealismo alemán, que sienta bases fundamentales para el estudio sistemático de la cuestión.

Compartiendo varias de sus premisas, este trabajo aspira a reconstruir la especificidad del momento francés de esa serie histórica. Para ello, recurre al estudio de la recepción de la teoría kantiana en la obra de Benjamin Constant y de los fragmentos teóricos afines, de modo de configurar su particular posición en las transformaciones del concepto en el ámbito europeo. En ese contexto, la adscripción geográfica implica en realidad una ponderación del papel de las revoluciones burguesas en la constitución del pensamiento de la autonomía, supuesto que dejará de ser tal con el avance de la investigación.

Al adoptarse el punto de vista de la historia de los conceptos, no se presupone una definición esencialista del concepto de autonomía; toda categoría del pensamiento existe en su dispersión histórica. La obra de Benjamin Constant no se toma como un episodio en la constitución progresiva de una idea adecuada, o en la degeneración de una comprensión originaria. Se trata aquí, en cambio, de investigar las notas que la circulación por estos textos franceses enlaza al concepto, dentro de la serie más amplia de transformaciones que conforman su historia continental. Asimismo se trata de comprender de qué modo un horizonte más amplio de construcción de sentido –el pensamiento de Constant– puede alojar una configuración particular del concepto y no otra. El análisis considera qué modificaciones de la noción kantiana resultan necesarias dentro de la nueva trama cognitiva en la que se la introduce.

La incorporación de esta investigación en el legado de la *Begriffsgeschichte* autoriza, por otro lado, el análisis de una unidad semántico-pragmática –precisamente, el concepto– más allá de las discontinuidades onomasiológicas (Koselleck 1972, p. XXIII). Como se verá, la obra de Constant utiliza raramente la palabra ‘autonomía’, pero en cambio su papel en la historia del *concepto* de autonomía es mayúsculo, por la vía de la utilización de toda otra serie de expresiones, entre las que su celeberrimo “art pour l’art” es sólo un ejemplo.

2. Más acá de lo anecdótico

Benjamin Constant ha contado en la historia del problema de la autonomía en virtud de un acontecimiento lingüístico. Se le atribuye (hasta donde puede verse, con razón) la acuñación del término “art pour l’art” en la entrada de sus diarios del once de febrero de 1804:

Dîner avec Robinson, écolier de Schelling. Son travail sur l’esthétique de Kant. Idées très ingénieuses. L’art pour l’art, et sans but; tout but dénature l’art. Mais l’art atteint au but qu’il n’a pas. (Constant 1994, p. 58)

El dato circula en la bibliografía universitaria específica al menos desde su mención en el *Modern Language Review* en 1910.¹ Sin embargo, por esa vía el evento fue devaluado a anécdota erudita; desde que en la historia del concepto de autonomía –escrita en lengua alemana e inglesa– la participación francesa es reducida a los nombres de Stéphane Mallarmé y Paul Valéry, la intervención de Constant en la serie pasa por ser una mera contingencia, de parte de alguien a quien se supone ajeno a las cuestiones artísticas y mero político de carrera o teórico liberal.²

¹ Se trata de una breve carta de lector del historiador de la crítica literaria Joel E. Spingarn, que se dirige a la redacción para corregir la atribución convencional de la expresión a Victor Cousin (Spingarn 1910, p. 95).

² Probablemente el ejemplo más extremo de este tipo de postura es el de John Wilcox, para quien Constant “wrote nothing about art or philosophy”, así como “he was never more than casually interested in aesthetics and philosophy” (Wilcox 1953, p. 363). De aquí la caída automática en el análisis estereotipado de l’art pour l’art: “the l’art pour l’art movement grew out of the misreading of Kantian aesthetic theory, a fantastically careless and incompetent misreading” (*ibid.*, 361). Más adelante quedará claro hasta qué punto resulta desacertada esta clase de reducción del movimiento francés al producto de un error de lectura. Por el momento, por extensión, puede contrastarse sus igualmente despreciativos comentarios hacia Mme de Staël como lectora de Schelling con el mucho más incisivo trabajo de Margaret R. Higgonnet (1986). Las tres décadas que median entre los trabajos de Wilcox y Higgonnet pueden granjear algo de comprensión para la inexactitud de aquél, siquiera en atención a la tardía publicación de los

Para quien atribuye a Constant sólo la escritura de la historia del estatuto social de la religión (Constant 1999) o de especulaciones abstractas sobre la naturaleza del estado comentando a autores ‘mayores’ (Constant 2010, 2001, 1997a, 1997b) y un papel en la conspiración contra Napoleón, “L’art pour l’art” habría salido por pura casualidad de su pluma. Si se considerara de ese modo su trayectoria, poco habría de interesar situar todo ello en serie con la publicación del melodrama novelesco *Adolphe*, con la escritura de una versión francesa del *Wallenstein* y los escritos introductorios que pasan por uno de los primeros episodios del romanticismo francés, o con su posición de interlocutor de Madame de Staël (a quien, por otra parte, se olvida como tema principal de los diarios personales).

Corresponde aquí más bien, por tanto, retroceder sobre “L’art pour l’art” para evitar su conversión en mera anécdota y recuperar la discontinuidad histórica introducida por la invención terminológica. Para ello es preciso reconstruir el proyecto intelectual de Constant en el que la acuñación se inserta, de forma de poder percibir qué transformaciones conceptuales supone el breve comentario de la teoría kantiana de la autonomía y poder captar allí la particularidad del momento francés en la historia de la categoría.

3. Qué es una teoría de los fines

Lo enigmático en la expresión “l’art pour l’art” no parece referirse a qué sea el arte en cualquiera de los dos casos, sino que, según todo indicio, es la preposición “pour” el momento más delicado en la interpretación del lema. Contra la ambigüedad del ‘por’ español, a continuación del “pour” francés sólo cabe una direccionalidad, una finalidad o una consecuencia intencionada (Robert 1977, pp. 1499-1500; Peeters, Magnus 2012, p. 8). Detrás de la frase “pour l’art” debe buscarse una teoría de los fines, lo cual explica la centralidad del concepto de “but” en el resto del pasaje de los diarios.

En el ámbito alemán, una teoría de los fines es por sobre todas las cosas un constructo de teología natural o metafísica. Allí se ubica la reivindicación leibniziana de la perspectiva teleológica (Leibniz 1982, pp. 301-310) o su ataque en la tradición spinozista alemana,³ y –mucho más cerca del foco de este trabajo– la perspectiva trascendental en la *Crítica del juicio* kantiana. Dada la intención presente de analizar un caso de recepción de la estética de Kant, pueden concentrarse los esfuerzos en su texto.

La tercera *Crítica* se ocupa de la fundamentación trascendental de los juicios reflexionantes de tipo estético y teleológico como sustento para el tránsito entre la filosofía teórica y la filosofía práctica –y entre las jurisdicciones gobernadas por el concepto de naturaleza y el concepto de libertad– (Kant 2005, pp. 13-24). En ese marco, el texto kantiano ubica el problema de los fines en términos de qué relación debe tener lugar entre

inéditos estéticos de Schelling y los cuadernos de Crabb Robinson en la década de 1960 (Higgonnet 1986, p. 163). Para una crítica de Wilcox en el mismo sentido, ver el artículo de Frederick Burwick (1999 [esp.] p. 121n).

³ Los ataques de Baruch Spinoza al punto de vista final en filosofía pueden buscarse por ejemplo en su “Apéndice” a la parte I de la *Ética* (Spinoza 2004, pp. 75-81), y ocupan una posición privilegiada en la rica tradición de spinozismo alemán de fines del siglo XVIII al siglo XIX. Tanto Constant como Mme de Staël testimonian aquel predominio filosófico entre sus contemporáneos; aquel, por caso, escribe haber obtenido, luego de una conversación con el mismo Henry Crabb Robinson, “Confirmation que la philosophie actuelle est au fond le spinozisme, et qu’ils veulent en venir là” (Constant 1994, p. 53). Cfr. sobre tema del spinozismo alemán los trabajos de Jimena Solé (2010, 2011).

el campo de la experiencia y los principios morales suprasensibles para que los fines humanos puedan realizarse en la tierra con acuerdo a la libertad del hombre (*ibid.*, p. 19).

Se haga del afán kantiano una crítica a la metafísica o el basamento de una metafísica crítica (Thisted 2009, p. 85), en todo caso el tratamiento de la cuestión teleológica en el texto pertenece enteramente a la especulación filosófica en el sentido más estricto, que sólo el comentarista posterior puede conectar a un análisis social. El acuerdo a fin no remite a un cálculo menos o más pragmático de un agente social, sino a la potestad de una voluntad sobre la base de su relación con imperativos formales.

Tal es el contexto propositivo en el que se hace de la belleza la “Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird” (Kant 1922, p. 77). Se trata de la tercera definición de lo bello, en términos de la forma general de finalidad de un objeto con perjuicio de una adecuación a cualquier fin específico. La perspectiva trascendental postula un sujeto cualquiera que no puede representarse ciertos objetos de su experiencia –de una flor a una escultura– como producidos por mero azar natural, pero tampoco adjudicarles una funcionalidad particular cualquiera.

Todo objeto bello se sitúa en esa situación paradójica, para cuya explicación es necesario atribuir su creación al genio. Sólo siendo creados por un genio pueden los productos estéticos ostentar una “Zweckmäßigkeit” análoga a la que presentan las bellezas naturales y a un tiempo carecer de “Zweck” en sentido propio. La obra de arte bello poseerá en virtud de las facultades del genio una cierta organicidad, y a la vez se sustraerá tanto a la realización inmediata del fin último (la dignidad humana) como a la de los fines contingentes *meramente* subjetivos.⁴ La posición media de la belleza entre conocimiento y praxis requiere de la obra de arte bello la exclusión indistinta de cualquier fin, sea moral o puramente pragmático. El motivo reside en que desde el punto de vista trascendental ambos tipos de fines coinciden en su referencia a un concepto determinado y la intervención de un concepto en el juicio de gusto pierde cualquier percepción de belleza (Kant 2005, pp. 53-54).⁵

⁴ Se destaca aquí el adverbio “meramente” en atención a los usos kantianos: no debe confundirse aquello relativo al sujeto (‘subjetivo’ sin más, por cuanto es característico de la empresa idealista trascendental la referencia de las circunstancias del conocimiento y la acción a las facultades que cabe presuponer en un sujeto cualquiera, que habrán de ser necesarias) con aquello reconocible en un sujeto empírico particular como consecuencia de sus experiencias individuales (‘*meramente* subjetivo’, por completo contingente, arbitrario).

⁵ La inserción en este contexto de la *Filosofía del arte* y el *Sistema del idealismo trascendental* de Friedrich von Schelling y su posición relativa al problema de la finalidad requiere algunas salvedades. La paradoja kantiana de la finalidad sin fin se reescribe aquí como la conjunción en la belleza de “máxima libertad” y “absoluta necesidad” (von Schelling 2006, p. 39), que singularizan al arte de entre el conjunto de los productos de la conciencia. Por oposición a los artefactos, el arte carece de un “fin fuera de sí” y “[de] esta independencia respecto de los fines externos nace esa santidad y pureza del arte que va tan lejos que rechaza no sólo la afinidad con todo lo que es placer meramente sensible [...] o con lo útil –*exigir esto del arte sólo es posible en una época que pone el supremo esfuerzo del espíritu humano en invenciones económicas*–, sino que incluso rechaza la afinidad con todo lo que pertenece a la moralidad, y hasta deja muy atrás a la ciencia...” (von Schelling 2005, p. 420; la cursiva es mía). La ausencia de “fines externos” en el arte, por tanto, se asocia ya en algunos pasajes de su filosofía –marginales, es cierto, pero explícitos– con una relación negativa específica con el utilitarismo económico. Habría que apuntar, con todo, a) que este tipo de referencias sociales no desplazan a estos textos de su condición de monumentos metafísicos; b) que el pasaje recién citado asigna implícitamente al arte un fin inmanente; y c) que tanto la moralidad como la utilidad son interpretados como ordenados a fines externos. Con ello, las relaciones que establece Marcel Françon entre Schelling y Constant iluminan sobradamente lo que distingue a aquél de Kant, pero oscurecen las diferencias entre el filósofo nacido en Leonberg y el hombre de letras suizo-francés (Françon

La formulación fragmentaria de una teoría de los fines a lo largo de la producción teórica y literaria de Benjamin Constant es totalmente independiente de la tradición metafísica; se trata de un análisis social y moral- psicológico, sobre la base de una hipótesis histórica de cambio epocal. Su formulación debe rastrearse a partir de su artículo de teoría política “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”.

En ese artículo, Constant promueve la conciliación de la libertad en un sentido antiguo, entendida como la capacidad de ejercer el gobierno por medio de la representación institucional, y la libertad en un sentido moderno, que refiere a la seguridad en el disfrute de los placeres privados. Si bien en la explicación de ambas nociones recurre a la palabra “but”, sólo en el segundo caso el foco está puesto en la realización de ciertos fines: la libertad de los antiguos es un tipo de praxis política, que no implica de manera directa alguna clase de objetivos, mientras que la libertad de los modernos supone la liberación de la *contrainte sociale* para el cumplimiento de los objetivos egoístas individuales, los intereses (Constant 2001, pp. 447-459).

La libertad buscada espontáneamente por los modernos debe ser reunida con la libertad a la que aspiraban los antiguos porque la esfera de los fines en sentido estricto no basta para dar forma a una sociedad. Contra el fin –entendido como una intencionalidad práctica individualista, característica del resguardo de lo privado que define la experiencia moderna– ha de elevarse el deber, visto como aquella orientación en la acción que se sustrae a todo interés o cálculo, en el que subsiste más allá de su tiempo la inclinación hacia la libertad en el sentido comunitario de los antiguos. Reconstruyendo algunas de sus experiencias inmediatas, Constant escribe en su diario al respecto:

C'est une chose bien admirable que le devoir. [...] Quand je compare mon impression d'aujourd'hui, triste, mais paisible et décidée, à ce que j'ai éprouvé plusieurs fois en faisant des choses beaucoup moins contraires à mes calculs et mes projets, je sens que toute la différence vient de ce que, dans ce choses, il n'y avait devoir ni d'un côté ni de l'autre, et que, dans la situation actuelle, le devoir est clair. [...] Quand on ne calcule que son intérêt, le résultat seul décide si l'on ne s'est pas trompé, et si l'on s'est trompé, on n'a aucun sentiment qui adoucisse la peine qu'on en éprouve. Mais en obéissant le devoir, on ne peut pas se tromper, car le résultat, quel qu'il soit, ne change pas ce qu'on a dû faire. (Constant 1994, p. 78)

De acuerdo con el autoanálisis relatado en este pasaje, la sensación interna de disminución del pesar sugiere al sujeto que hay un bien en el cumplimiento del deber tanto más perceptible cuanto mayor es su contradicción respecto de los intereses particulares.

Ningún resultado afecta la consistencia del deber, porque éste se sustrae a todo cálculo de fines, y sin el deber el individualismo moderno puede conducir a la disolución del lazo social (Todorov 1997, pp. 6-7). La teoría de los fines formulada por Constant se conecta inmediatamente con su confianza en el *ethos* democrático rousseauiano, como contrapartida de los principios liberales, y con su crítica al espíritu mercantil (Constant 1994, p. 70): sólo la salida de la esfera de los fines asegura la cohesión de la comunidad.

Ciertamente –en virtud de la transformación histórica recién descrita– todo puede ser considerado desde la perspectiva de los fines, al punto de que a la hora de juzgar la poesía pueda concebirse a la belleza o a la moral como *but*. Los problemas a la hora de traducir a Goethe para un público francófono residen en una

1946, p. 16). Adviértase también que Crabb Robinson entra en contacto con la obra y la enseñanza de Schelling en este período de su producción, su llamada “filosofía de la identidad” (Crabb Robinson 1869, pp. 126-128; Giner Comín y Pérez-Borbujo 2004, p. 20).

Difficulté de faire entrer la poésie allemande dans une tête accoutumée à la poésie française. La poésie française a toujours un but autre que la beauté poétique. C'est de la morale, ou de l'utilité, ou de l'expérience ou de la finesse, ou du persiflage, enfin toujours de la réflexion. En conséquence, la poésie n'y existe que comme véhicule ou comme moyen. (*ibid.*, p. 88)

Pero el carácter paradójico de la afirmación se percibe inmediatamente. La belleza poética característica de la poesía alemana aparece como un fin alternativo a aquellos fines (externos) en los que suele incurrir su par francesa; sin embargo, sólo cuando la creación procede con acuerdo a éstos últimos es la poesía un medio. Habría que imaginar un *but* disociado de todo *moyen*, o bien aceptar que la poesía a un tiempo tenga y no tenga fines. La paradójica segunda posibilidad conduce de modo directo a la recepción de la estética kantiana contenida en el diálogo con Robinson (“l’art atteint au but qu’il n’a pas”), que por tanto Constant parece haber hecho suya. Además, se encuentra en perfecta consonancia con el enunciado –más adelante en los mismos diarios– del peligro propio de medir todo valor en proporción a la utilidad (*ibid.*, p. 175).

La analogía entre el modo como Constant comprende la estética kantiana a través de Robinson y las posiciones que declara como propias no puede de ningún modo ocultar el desplazamiento introducido en el sistema nocional metafísico crítico al transponerlo a la esfera de una teoría social. Pero la transformación no se explica simplemente como una mala lectura, sino que responde al reconocimiento de una diferencia de preocupaciones entre alemanes y franceses diagnosticada por Constant. Así como registraba la diferencia entre ambas poesías nacionales, distingue con claridad climas intelectuales dispares. Los alemanes se le aparecen ostentando un “amour des idées absolues” (*ibid.*, p. 53), gobernados en todas las disciplinas por un misticismo filosófico; el pensamiento en lengua francesa, en cambio, se le presenta como teniendo siempre como referente y condición de validez las convenciones sociales particulares, bajo el modelo de *L’esprit des lois* de Montesquieu.

Mucho más elocuente y enfática al respecto es su amante Germaine de Staël en su extenso tratado de espíritu comparativo *De l’Allemagne*. Si bien no se puede asumir la coincidencia de ambos escritores a propósito de cualquier asunto,⁶ allí donde concuerdan, sus frecuentes intercambios por correo y encuentros personales autorizan a tomar muchas reflexiones de Madame de Staël como expansiones de las ideas de Constant (y viceversa).

Según declara en correspondencia inmediatamente anterior a la escritura de la obra, ella está persuadida de que la comprensión de la peculiaridad de la literatura alemana presupone el recorrido por los “nouveaux systèmes de philosophie et d’esthétique” (De Staël 1968, p. 20). En el cuerpo de la obra se comprende el motivo:

On pourrait dire avec raison que les Français et les Allemands sont aux deux extrémités de la chaîne morale, puisque les uns considèrent les objets extérieurs comme le mobile de toutes les idées, et les autres, les idées comme le mobile de toutes les impressions. (*ibid.*, p. 46)

El supuesto espiritualismo de los alemanes, interpretado por Madame de Staël como superioridad moral, presupone la necesidad de partir de cómo se representan la agencia del alma en general para luego comprender su organización social. Aunque *De l’Allemagne* se organiza según la secuencia *mœurs - littérature et arts - philosophie et morale - religion et enthousiasme* (*ibid.*, p. 47), incluso las más tempranas caracterizaciones geográfico-

⁶ Tanto como el de los propios involucrados, el testimonio de Crabb Robinson abunda suficientemente en lo recurrente de sus disputas intelectuales (Crabb Robinson 1869, p. 181).

culturales se ordenan al eje Königsberg- Weimar (vale decir, Kant- Goethe). Madame de Staël y Constant diagnostican como singularidad alemana la necesidad de captar la totalidad social a partir de universales del espíritu, por oposición a la organización enteramente material –y por ende particular– que adjudican a Francia.

Independientemente del acierto o desacierto del contraste general entre ambos horizontes culturales según lo formula la pareja francesa, de allí proviene que Constant y Madame de Staël consideren necesaria y deseable la traducción en términos sociales y morales de la estética y ética metafísicas idealistas alemanas. Hacer comprensibles los postulados kantianos para el ámbito francófono equivale inmediatamente a hacerles seguir principios que el filósofo alemán llamaría antropológicos, y de acuerdo con los cuales la no finalidad se interpreta de modo directo como una relación negativa con la esfera del cálculo mercantil.

4. Finalidad y no finalidad del amor

Según advierte con acierto Edward D. Sullivan, también en la novela amorosa *Adolphe* debe ubicarse el problema del fin en el centro del texto.⁷ En efecto, el dinamismo de la obra reside en la adopción como *but* vital por parte del protagonista del amor por su amante polaca Elléonore, luego devenido *lien* (Sullivan 1959, p. 296).

Yerra, no obstante, el crítico norteamericano cuando diagrama el recorrido de la narración como la ruta entre dos formas distintas de ser un hombre sin fines. Es preciso omitir un pasaje decisivo del primer capítulo de la novela para hacer de ese primer Adolphe “un homme sans but” (*ibid.*, p. 295). Antes del débil enamoramiento que lo ocupa a lo largo de todo el texto, el protagonista vive una vida superflua pero no por ausencia de dirección, sino por sufrir el desgarramiento entre una multitud de fines, ninguno de los cuales merece en realidad su esfuerzo. Formula una multitud de “plans solitaires” en contradicción con los intereses ajenos y vive agitado por ese afán egoísta, cuya falta de valor intrínseco reconoce:

Je n'avais point cependant la profondeur d'égoïsme qu'un tel caractère paraît annoncer: tout en ne m'intéressant qu'à moi, je m'intéressais faiblement à moi-même. Je portais au fond de mon coeur un besoin de sensibilité dont je ne m'apercevais pas, mais qui, ne trouvant point à se satisfaire, me détachait successivement de tous les objets qui tour à tour attiraient ma curiosité. (Constant 1816)

Consciente de la futilidad del pragmatismo egoísta que lo mueve, en la persecución de una infinidad de fines superfluos, el protagonista otorga poco valor a sus ocupaciones. Al utilitarismo ciego opone una sensibilidad indeterminada que lo inclina más allá de su situación actual y lo mueve pronto a la adopción del amor como *but*, lo cual a la postre demuestra ser una empresa insostenible. La experiencia del enamoramiento bajo la lógica final somete a un sufrimiento inevitable; la pasión se convierte en una árida aritmética de los medios de conservar el objeto de deseo:

Malheur à l'homme qui, dans les premiers moments d'une liaison d'amour, ne croit pas que cette liaison doit être éternelle! Malheur à qui, dans les bras de la maîtresse qu'il vient

⁷ *Adolphe* es la única novela que Constant publicó en vida, en 1811. Con carácter póstumo fue conocida *Cécile*, que comparte la adscripción genérica de la otra; por lo que a nuestro trabajo respecta, no ofrece aportes sustanciales respecto de los *Journaux*.

d'obtenir, conserve une funeste prescience, et prévoit qu'il pourra s'en détacher! [...] Ce n'est pas le plaisir, ce n'est pas la nature, ce ne sont pas les sens qui sont corrupteurs; ce sont les calculs auxquels la société nous accoutume, et les réflexions que l'expérience fait naître. (*Ibidem*)⁸

Ese modo de vivenciar el vínculo resulta tanto más funesto por cuanto se opone al ideal de pureza representado por el tipo de pasión de Elléonore:

Dans ses relations précédentes, son coeur avait été froissé par une dépendance pénible; elle était avec moi dans une parfaite aisance, parce que nous étions dans une parfaite égalité; elle s'était relevée à ses propres yeux par un amour pur de tout calcul, de tout intérêt; elle savait que j'étais bien sûr qu'elle ne m'aimait que pour moi-même. (*Ibidem*)

Mientras el narrador ha rebajado a afán interesado todo movimiento de su alma, para su amada sólo las preocupaciones económicas están gobernadas por el cálculo. Cuando se enamora de un hombre con un patrimonio semejante al suyo, toda consideración pragmática se suspende y el único sufrimiento que la aqueja corresponde al desamor del otro. Él mismo alcanza a comprender gracias al ejemplo de su amada que el amor auténtico no puede comprenderse sino como “oubli de tous les intérêts, de tous les devoirs” (*ibidem*). Por mucho que sólo lo sepa a través de los sentimientos de Elléonore, las aserciones del narrador de la novela enriquecen la esfera sustraída a la consideración final que delimitaba el pasaje de los diarios de Constant tratado anteriormente: no sólo el deber libera de los sufrimientos del finalismo, sino también el amor en sentido propio, tal como lo vive el personaje de la mujer polaca.

La transformación del amor como fin en el amor como lazo de la que habla Sullivan representa una degradación únicamente para la sensibilidad embotada del narrador, que sólo del primer modo puede acceder a una experiencia cualquiera. El amor menoscabado que siente se transforma en un obstáculo en los demás objetivos cuya ambición le abre su tiempo: “les lettres, les armes, l'administration” (*ibidem*). Frente a esta interferencia recíproca de los distintos caminos en el campo de los medios y los fines para quien se jacta de que “toutes mes actions avaient un but”, el amor puro de Elléonore se levanta –con una desesperanza típicamente trágica– contra el “ordre des choses” social todopoderoso (*ibidem*) sobre el que trata la condensación pedagógica de la novela en la ficticia carta al editor que cierra la obra.⁹

Aquella estructura social de la época para la que el escándalo es más intolerable que el vicio y confunde las convenciones con las reglas legítimas se pronuncia contra las experiencias carentes de cálculo condenándolas a la desdicha; aunque aquella sensibilidad indiferenciada que lo incomoda a lo largo de toda la novela predisponga al protagonista siempre contra la sociabilidad de su tiempo, el modo degradado de amar de Adolphe no es

⁸ La edición virtual consultada carece de paginación. El lector puede utilizar en cambio el sistema de búsqueda textual para rastrear los pasajes referidos.

⁹ Puro y desinteresado son atributos de valor idéntico respecto del amor de Elléonore a lo largo de la novela, por cuanto en ella la eliminación del factor económico equivale a la entera sustracción del dominio de los medios y los fines. La exposición programática de esta equivalencia se encuentra en *De la religion*: hay una “lutte entre l'intérêt et la pureté” –en esta caso relativa al sentimiento religioso– en la que se juega el carácter genuino de la praxis gratuita (Constant 1999, p. 342). En términos más generales, entonces, en Constant habrá que comprender como coextensivas la aplicación en el terreno de la literatura de la teoría del desinterés y la doctrina de la poesía pura.

sino otra manifestación del finalismo aplastante de la sociedad, a la que la novela diagnostica un empobrecimiento moral sin medida.

5. De la religión considerada en estética, y el problema del todo, el género y la especie

Constant dedicó una enorme parte de su vida al extenso tratado inconcluso *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, cuya progresiva génesis, maduración, reformulación e ilimitada transformación atestan abundantemente los diarios. A medida que la investigación progresa, la obra no deja de expandirse, hasta que el proyecto abarque una cantidad de volúmenes que el autor nunca pudo completar. Con todo, el título con el que se conoce hoy el texto efectivamente producido es el que encabezó en las sucesivas publicaciones todos los tomos que Constant llegó a imprimir durante su existencia; las expansiones y los reordenamientos sufridos por la obra pudieron afectar el conjunto de segmentos que habrían de componer el todo, pero la terna de aspectos que nombran el libro contuvo el concepto de conjunto que anticipaba todo contenido posible: respecto del fenómeno de la religión, interesa escribir sobre *source, formes y développements*.

Desde el punto de vista de Constant, hay una fuente universal y omnihistórica de todas las manifestaciones religiosas –el sentimiento religioso– al que cada sociedad responde con la elaboración de una forma particular de religión; sólo estas modificaciones peculiares manifiestan el transcurso de la historia, el desarrollo de sucesivas religiones diferentes entre sí y pasibles de comparación. Las distintas formas son el único objeto empírico (i.e. histórico) accesible a la observación y al estudio sistemático; pero el propósito del análisis es el esclarecimiento de ese núcleo sustraído a la transformación histórica que es el sentimiento, al que los modernos tienen el deber de proteger de la crisis que afecta a las principales religiones imperantes en el contexto de la prosaica contemporaneidad. Allí se percibe la profunda influencia de Montesquieu sobre la concepción metafísico-metodológica de *De la religion*, tomada directamente del *L'esprit des lois*.

“Sentiment religieux”, “enthousiasme” y “perfectionnement” son nombres alternativos para ese rasgo único de la naturaleza humana que la distingue de la de las demás especies, un impulso a ser más de lo que se es, que recuerda con justicia al carácter negativo de aquella sensibilidad indeterminada de Adolphe al comienzo de la novela. Es una “capacité et [...] besoin de dépassement” que fundamenta todo sacrificio del egoísmo de los fines (Todorov 1999, p. 13); de aquí la necesidad de refutar empírica y teóricamente los argumentos del linaje utilitarista, que reúne a algunos antiguos con Hume, Helvétius y Bentham (*ibid.*, p. 14). Fiel a una matriz cognitiva que ya conocemos, Constant opone el sentimiento religioso a “les calculs exacts, impassibles, invariables de l'intérêt bien entendu” con los que intentan suplantarlo algunos hombres modernos, poniendo en peligro la vida de los europeos pero preservando la propiedad (Constant 1999, pp. 29-31). Si se aspira a franquear el aislamiento de los hombres, a liberarlos de la molición presente que los deja disponibles a la esclavización,¹⁰ “[n]anéantissez donc pas en lui le seul mobile désintéressé qui lutte contre tant de causes d'avilissement” (*ibid.*, p. 33).

¹⁰ Por cierto que Constant nunca deja de aludir al régimen napoleónico, bajo cargo de tiranía.

La referencia al sentimiento religioso como “seul mobile désintéressé” –luego de que hayamos estudiado ya en ese sentido la producción y contemplación del arte bello, la experiencia del amor y el deber– puede resultar algo desconcertante; con todo, diversos pasajes de la obra esclarecen suficientemente el punto. En el contexto de *De la religion* el sentimiento religioso opera frecuentemente como una denominación genérica bajo la cual caen todas las otras formas de desinterés: la inclinación hacia el más allá de sí es el fundamento del mismo modo del culto, de la aspiración de belleza, de la devoción por otro ser humano y del deseo de actuar bien.¹¹

Ahora bien, por mucho que la distinción empírica de cada una de esas experiencias desinteresadas pueda resultar evidente, su comunidad de origen suscita la necesidad de una diferenciación conceptual. Tal como señala Tzvetan Todorov, “Constant nous a dit quel était le genre proche de la religion, mais non pas sa différence spécifique” (Todorov 1999, p. 16) y lo mismo vale para cada una de las demás especies. Ciertamente que el deber o el amor no pueden aportar la impresión de un sentido unitario de la vida que encuentra el autor en la religión; pero ¿cómo distinguir entonces la religión en sentido propio respecto de “la contemplation de la nature ou l’extase devant la beauté d’une œuvre d’art” (*ibid.*, pp. 17-18) que comparten incluso ese atributo? La cuestión parece harto delicada para esclarecer el papel de un romántico francés como Constant en la historia del concepto de autonomía (cfr. en relación con los románticos alemanes Burello 2012, pp. 151-152, 156) y sin embargo no es fácil hallar una respuesta explícita al punto ni en *De la religion* ni en el resto de sus textos.

De seguir también a este respecto las sugerencias en la obra de Madame de Staël, la importancia del problema de la diferencia retrocede (quizás en perjuicio de la relevancia de la ensayista en la historia del concepto de autonomía). La unidad del sentimiento de lo infinito –que adjudica a los alemanes haber reconocido como orientación de todos los afanes espirituales (incluida la literatura)– le permite imaginar

un développement du cristianisme qui rassemblera dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la religion plus que la morale, plus que le bonheur, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par la réunion avec les autres. (Staël 1968, p. 238)

La relevancia de la distinción de cada una de las esferas sustraídas (para Constant) de arreglo a fines perdería importancia si la perfección humana se juega (para Madame de Staël) en su reunión futura bajo una sola aspiración. La utilización del sentimiento religioso en *De la religion* como género de todas las demás experiencias antiutilitarias podría indicar una concordancia con aquella posición de su interlocutora, para quien la reunión de la naturaleza humana bajo la orientación religiosa imperante en Alemania cifraría la esperanza civilizatoria (Jossoua 1994, p. 32).

Sin embargo, no hay más que ese indicio (cuyo valor limita la obra en la que se inscribe: bien puede habersele concedido la prioridad al sentimiento religioso simplemente porque es el objeto del tratado) que sugiera la solidaridad de Constant con esta perspectiva en particular de su amante. De hecho, las más de las veces los textos de él representan la unificación de principios sociales o espirituales diferentes como una amenaza autoritaria,

¹¹ En este sentido la pertinencia durante el estudio del politeísmo homérico de considerar la contemplación de la estatua de Apolo de Belvedere. La belleza artística pertenece al problema analizado, por cuanto “la contemplation du beau en tout genre nous détache de nous-mêmes, nous inspire l’oubli de nos intérêts les plus étroits, nous transporte dans une sphère de pureté plus grande et de perfectionnement inespéré” (Constant 1999, p. 340 ; las cursivas son mías).

de aquí que sus simpatías lo ubiquen siempre más cerca de Kant que de Schelling. El desagrado que le despierta el dogmatismo religioso de Schelling (Constant 1994, p. 64), en comparación con la simpatía que le suscita la diversidad de religiones típicamente moderna (Todorov 1999, p. 18) ilustra suficientemente esta tendencia. Con ello, la cuestión de un fundamentación conceptual de la diferencia entre sentimiento religioso en sentido estrecho y aspiración de belleza permanece abierta: es poco plausible que retroceda en Constant ante una esperanza de unificación.¹²

6. A cuáles leyes le habla la autonomía

Hay experiencias que se sustraen al dominio de los medios y los fines –eminentemente pragmáticos o económicos–, es decir: existe una legalidad interna en ciertas praxis que rechaza la tendencia social hacia el puro cálculo. Tal es el diagnóstico sobre la concepción del arte en Constant del que se ha tratado hasta aquí. En las artes en general y en la literatura en particular, en analogía con otras esferas de la agencia humana, hay reglas immanentes que disputan el arreglo a fines característico del exterior de esas esferas.¹³ Ahora bien, este postulado general no excluye en principio ni –según demuestra la observación– en la práctica la competencia de esas leyes internas con leyes externas: que el arte tenga leyes propias no impide que *además* caiga dentro de la jurisdicción de otras.

La clarificación de la cuestión depende del tratamiento de otra autonomía de la que hasta el momento no se ha hablado en este trabajo: aquel fenómeno que Marcel Gauchet ha llamado “autonomisation du social”, “affirmation autonome de la société” o “autonomisation de la société civile” (Constant 1997a, pp. 74-98). El teorema de que se trata se encuentra fragmentado entre el capítulo “Une partie de l’existence humaine...” de su comentario a la obra de Gaetano Filangieri y los *Principes de politique* (Constant 2001 y 1997b).

Expuesto de manera unitaria, lo que implica la autonomización de lo social es la separación, de hecho y de derecho, de un ámbito del obrar humano dotado de un dinamismo interno, que empuja una evolución interna libre y progresiva con prescindencia de la intervención de un poder agentivo cualquiera. Una esfera de la existencia de los hombres, privada pero colectiva, se mueve de acuerdo con leyes que le son internas y no responden a la dirección de un monarca o la institución eclesiástica. Dicho de otro modo, la sociedad civil –como fenómeno eminentemente moderno, en el sentido en el que lo es la libertad de los modernos– entra a la existencia en tanto que autónoma. En las palabras de Gauchet, “un ordre se faisant, d’existence indubitable, mais ne dépendant de personne, bien que créé par les hommes, résultant de leurs entreprises et en permanence agi par eux” (Constant 1997a, p. 76).

Autonomía de lo social, entonces: he ahí el concepto cuya acuñación se atribuye a Constant; o, de otro modo, la novedad social cuyo diagnóstico inauguraría. Lo decisivo a

¹² Por demás, el problema de la diferencia conceptual no debe expresarse simplemente como el de que todas las especies sean recogidas bajo el género del sentimiento religioso. Sugerencias en otro sentido da por ejemplo la posibilidad de la subsunción del amor bajo la belleza literaria, toda vez que aquél puede ser un “langage” o un “style” (Constant 1994, p. 28, y 2012). Simplemente ocurre que *De la religion* es el espacio textual en que más nítidamente aparece el problema de la diferencia entre las múltiples praxis gratuitas, y el tema del tratado empuja a tomar a la religión como centro del desarrollo.

¹³ Por mucho que pueda resultar anacrónica, la expresión “sphère” es de Constant. Se la encuentra frecuentemente en su obra, en textos de distinta índole, siempre con el sentido de un dominio delimitado de la existencia humana que puede describirse separadamente.

los efectos de este trabajo es en todo caso que, lejos de ser un argumento antiestatalista, dicha autonomía es la explicación ofrecida por Constant de la función del Estado moderno: *porque* la sociedad civil tiene un dinamismo propio que conducen las leyes ciegas del colectivo (i.e. es autónoma), *entonces* es preciso que ese movimiento azaroso sea encauzado por las leyes inteligibles del Estado. La afirmación autónoma de la sociedad consiste en su constitución como una esfera dotada de leyes internas, pero implica también su administración externa por las leyes producidas por el gobierno.¹⁴ La formulación de esta topología binaria que opone lo interno a lo externo habilita la convivencia no contradictoria (aunque siempre conflictiva) de la autonomía y la imposición de leyes provenientes de una autoridad exterior.

De eso se tratará entonces, *mutatis mutandis*, en el dominio del arte (así como, según argumentábamos antes, en los del amor, el deber y la religión). Sobre la jurisdicción estética en sentido estrecho rige una ley interna que repugna la lógica final y muy en particular la dinámica mercantil que ella ordena, pero *a la vez* pueden regir leyes venidas desde el exterior. La superposición de este segundo tipo de normas no tiene por qué ser ilegítima, mientras se comprenda que su estatuto difiere.

La aplicación de la topología binaria originada en la teoría política en el terreno del arte es una forma elegante de explicar la convivencia en los diarios de Constant de juicios que se guían por ambos tipos de leyes,¹⁵ pero la prueba efectiva de la adecuación de esta operación hermenéutica se encuentra en *Adolphe*.

Como desarrollábamos en el capítulo de este trabajo dedicado a la novela, el cuerpo de la obra está consagrado al desarrollo de una teoría sobre la legalidad no final en la experiencia humana. El amor puro, como caso particular del obrar desinteresado, permitía ilustrar el modo en que el hombre moderno puede enfrentarse al creciente predominio del cálculo utilitario. Sin embargo, desde los umbrales de la obra –prefacios del autor a las distintas ediciones, y la correspondencia ficticia que cierra el texto entre un editor y el personaje “Constant”, que acercaría a aquél el manuscrito de un tercero– el conjunto es valorado en términos del “but plus utile”, el “intérêt”, la “utilité”. Mientras el corazón de la novela se consagra a la legalidad que repugna cualquier intromisión de los criterios finalistas, las superficies limítrofes de contacto con el exterior del texto le sobreponen la evaluación pragmática: la autonomía consagrada en el interior convive con (y combate activamente contra) la normalización externa.

¹⁴ En cierto sentido, no es más que la premisa recíproca de un principio caro al liberalismo republicano en sus manifestaciones más diversas. De acuerdo con la expresión de Todorov, “[I]a bonne politique comme la bonne religion savent se limiter elles-mêmes, elles n’aspirent pas à un règne sans partage” (Constant 1999, p. 15); así como la soberanía ilimitada del Estado describe la desviación napoleónica, la soberanía exclusiva de la sociedad civil sin la guía de las instituciones explica la barbarie revolucionaria en su forma primigenia. Fuera de la sobredeterminación recíproca de ambas fuentes de legitimidad, Constant no puede avizorar sino tragedias. Incidentalmente, una vez más estamos cerca de algunas reflexiones políticas de Kant (Marey 2010, pp. 211-260).

¹⁵ A modo de ejemplo pueden compararse la ponderación según criterios estéticos de la *Iphigénie* de Goethe (Constant 1994, p. 66) con la imputación de semejanza moral al *Candide* de Voltaire y el *Faust* o la evaluación según el interés veritativo de la *Valerie* de Krüdener (*ibid.*, pp. 59 y 62).

7. Postales del viaje

Los *Journaux intimes* de Benjamin Constant, zona de sedimentación de toda una obra, son –como es obvio a cualquier lector y como lo fue a Jacques Doillon cuando los transponía al film *Du fond du cœur*– ante todo un registro de aventuras amorosas. Pero la puntuación de esas aventuras depende, y he aquí lo que nos concierne, de los sucesivos traslados del hombre de letras, de Lausana a Baviera, de Edimburgo a París, de Zurich a Weimar, de Bruselas a Londres. El diario de los traslados de Constant supone también el diario de sus migraciones conceptuales, apuntadas brevemente en los *Journaux* y expandidas en el resto de su obra. Constant tiene ideas precisas del sentido de las fronteras que atraviesan él y sus conceptos cada vez que se trasladan y precisamente eso es lo que hace de él un lector y actor político agudo.

Cuando en ocasión de su encuentro con Henry Crabb Robinson tiene la primera noticia de la estética kantiana, que luego conocerá más a través de Madame de Staël, su registro en los diarios ya incluye las mudanzas necesarias para importarla al modo de pensar francés, por medio del traslado del terreno de la metafísica crítica a la teoría social.

El producto de esa recepción lúcida y transformación intencionada es la elaboración de la cuestión de la “finalidad sin fin” en términos de una relación opositiva de las leyes internas del arte en general y la literatura en particular respecto del utilitarismo desbridado que atribuye a la modernidad mercantil. En el contexto de esta reelaboración antropológica de la estética kantiana, la postulación de esa legalidad autónoma del arte resulta no ser contradictoria con la aplicación segunda sobre él de juicios finalistas, mientras se comprenda la naturaleza externa de estos últimos respecto del dinamismo interno propio de la esfera artística.

En el circuito que organizan las sucesivas emigraciones y los intercambios de correspondencia, los conceptos kantianos viajan llevados por Constant a unas tierras galas en las que transcurre una estación declaradamente nueva de su vida. Imaginarlos más a gusto en París, añorando su pasado en Königsberg o celebrando su inminente regreso hacia Frankfurt am Main (acaso de camino a Bielefeld o Massachusetts) sería en este punto un puro énfasis emotivo. Vale la pena más bien detenerse en ese momento francés que tiene la noción de autonomía de la mano de Constant y apreciar lo que en ellas está en juego de novedoso, que dista de ser insignificante.

Bibliografía

- Burello M. 2012, “L’art pour l’art: instrucciones de uso”, en *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Burwick F. 1999, “‘Art for Art’s Sake’ and the Politics of Prescinding: 1790s, 1890s, 1990s”, en “Pacific Coast Philology”, 34[2], pp. 117-126.
- Crabb Robinson H. 1869, *Diary, Reminiscences, and Correspondence*, Macmilland & Co, Londres. Ed. de Th. Sadler.
- De Staël G. (Mme de) 1968, *De l’Allemagne* [1810], Garnier Flammarion, Paris.
- Constant B. 1816, *Adolphe*, en <http://www.gutenberg.org/cache/epub/13861/pg13861.txt> (04.08.12).
- Constant B. 2010, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz, Madrid. Trad. de V. Goldstein.
- Constant B. 2001, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” [1819] y “Une partie de l’existence humaine est de droit hors de toute compétence sociale” [1822], en Manent P., *Les libéraux*, Gallimard, Paris.
- Constant B. 1999, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Actes Sud, Arles. Pról. y notas de T. Todorov y E. Hofmann.
- Constant B. 1997a, *Écrits politiques*, Folio, Paris. Pról. de M. Gauchet.
- Constant B. 1997b, *Principes de politique* [1810], Hachette, Paris. Pról. de T. Todorov.
- Constant B. 1994, *Journaux intimes* [1803-1816], Gallimard, Paris.
- Constant B. 1967, *Reflexiones sobre el teatro alemán* [Prólogo a “Wallenstein”, 1809], Kraft, Buenos Aires. Trad. de J. A. García Martínez.
- Françon M. 1946, “Poésie pure et art pour art”, en “The French Review”, 20[1] (octubre de 1946), pp. 14-17.
- Giner Comín I. y Pérez-Borbujo F. 2004, “Estudio preliminar”, en von Schelling, Friedrich W. J., *Del Yo como principio de la filosofía*, Trotta, Madrid.
- Higonnet M. 1986, “Madame de Staël and Schelling”, en “Comparative Literature”, 38[2] (primavera de 1986), pp. 159-180.
- Jossoua J. 1994, “Bible et protestantisme dans la littérature française entre Lumières et Romantisme (Rousseau, Staël, Constant)”, en *Pour une histoire religieuse de l’expérience littéraire*, Beauchesne, Paris.
- Kant I. 2005, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires. Trad. de J. Rovira Armengol.
- Kant I. 1922, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Leipzig.
- Kohan M. 2008, “Cómo funciona el sistema literario”: <http://m.blog.pucp.edu.pe/mAbrirArticulo.php?%20item=29227&datoBusca> (16.09.2013).
- Koselleck R. 1972, “Einleitung”, en — et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Ernst Klett, Stuttgart, pp. XIII-XXVII.
- Leibniz G. 1982, “Discurso de metafísica”, en *Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires. Trad. de E. Olaso.
- Link D. 2009, “Cartas” y “1519”, en *Fantasmas. Imaginación y sociedad*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- Ludmer J. 2010, “Literaturas postautónomas”, en *Aquí América Latina. Una especulación*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- Marey M. 2010, “El principio del derecho y el argumento contractualista”, en *El derecho en Kant. Una investigación de sus fundamentos*: <http://memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.351/te.351.pdf> (02.05.13).
- Peeters I. et Magnus I. 2012, “Le Système prépositionnel français”, en *Le français moderne*, 2 (julio de 2012), pp. 5-10.
- Robert P. 1977, *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*, Société du Nouveau Littre, Paris.
- Solé J. 2011, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Brujas, Córdoba.
- Solé J. 2010, “La polémica del spinozismo: muerte y resurrección de la Ilustración alemana”, en — y J. Rearte (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo*, Prometeo/UNGS, Buenos Aires.
- Spingarn J. 1910, “L’art pour l’art”, en “Modern Language Review”, 25[3] (marzo de 1910), p. 95.
- Spinoza B. 2004, “Apéndice” a la “Primera parte”, en *Ética* [1677], Editorial Nacional, Madrid. Trad. de V. Peña García.
- Sullivan E. 1959, “Constraint and Expansion in Benjamin Constant’s Adolphe”, en “The French Review”, 32 [4] (febrero de 1959), pp. 293-299.
- Thisted M. 2009, “Kant y la distinción entre límite (*Grenze*) y limitación (*Schrank*)”, en López, D. (comp.), *Experiencia y límite*, UNL, Santa Fe.
- Todorov T. 1999, prólogo a B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses*

développements, Actes Sud, Arles.

Von Schelling F. 2006, *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid. Trad. de V. López Domínguez.

Von Schelling 2005, “Deducción de un órgano general de la filosofía”, en *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona. Trad. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez.

Wilcox J. 1953, “The beginnings of l’art pour l’art”, en “The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 11[4] (junio de 1953), pp. 360-377.

