



Citation: Menin, M. (2024). Un ideologo sentimentale: Stendhal, Rousseau e la nascita dell'amore. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 51-61. doi: 10.36253/ds-15030

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Laura Nicoli.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

Un ideologo sentimentale: Stendhal, Rousseau e la nascita dell'amore

MARCO MENIN

Università degli Studi di Torino

Abstract. This article aims to analyse Stendhal's theory of love as formulated in *Filosofia nova* and *De l'amour*, with the objective of highlighting Henri Beyle's complex attempt to reconcile two rival epistemological paradigms: the sensational-ideological tradition (particularly Condillac, Cabanis, and Destutt de Tracy) and the sentimental tradition (Rousseau). The cross-examination of the texts reveals how Stendhal's philosophical reflection sought to refute a purely physical view of love—informed by the concept of 'unproductive imagination'—and aimed for a middle ground between the 'coldness of geometry' and the 'sentimental ardour'. Specifically, this article suggests the philosophical centrality of Rousseau's theorization of a dynamic and subjective imagination, often overlooked in critical literature on Stendhal, which emphasizes the programmatic 'scientific' foundation of his theory of affectivity.

Keywords: Stendhal (Henri Beyle), Jean-Jacques Rousseau, Ideologues, Love, Imagination.

Ce qui dit Jean-Jacques est vrai; lu dans mes sensations
Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, vol. II, p. 230.

Stendhal è stato non solo uno dei massimi narratori della passione amorosa negli anni del regime della Restaurazione borbonica (basti pensare alle vicissitudini di Julien Sorel o a quelle di Fabrizio del Dongo, accomunate proprio da un'inesausta ricerca di tale sentimento), ma ha anche sviluppato una teoria filosofica sull'amore. Questa teoria viene esposta e 'sistematizzata' – con tutti i limiti che una simile espressione può assumere in riferimento a un pensiero magmatico come quello di Marie-Henri Beyle – prevalentemente in due scritti, distanti tra di loro sia cronologicamente sia stilisticamente: i due quaderni della *Filosofia nova*, vergati fra il 1804 e il 1805, e il saggio filosofico (per quanto *sui generis*) *De l'amour*, dato alle stampe nel 1822¹.

¹ Lasceremo consapevolmente fuori dalla nostra analisi, incentrata sugli scritti 'teorici' sull'amore, il breve racconto *Ernestine ou La naissance de l'amour*, composto nel 1825 e pubblicato in appendice al *De l'amour* nell'edizione postuma del 1853, che ne costituisce una sorta di *case study*.

La teoria sull'amore che emerge da questi testi dello Stendhal *essayiste* – eclissato nell'immaginario collettivo dallo Stendhal romanziere – non è priva d'interesse per la storia della filosofia e, in una prospettiva più ampia, per la storia delle idee. Essa consente infatti di far emergere, dal punto di vista privilegiato degli anni del *tournant des Lumières*, alcune delle alternative concettuali determinanti delineate dai *philosophes* nel tentativo di comprendere la passione amorosa che, a causa della sua fuggevolezza, rappresenta una delle sfide più ardue per la scienza dell'uomo settecentesco².

La letteratura critica su Stendhal, in cui ha prevalso e prevale tuttora con nettezza l'approccio degli studi letterari, non ha sempre concesso a questi scritti l'attenzione che meritano. Da un lato, essi sono stati interpretati attraverso chiavi di lettura, come quella autobiografica o romanzesca, che, pur essendo indubbiamente legittime, depotenziano o minimizzano la loro portata concettuale³. Dall'altro lato, quando le velleità filosofiche di Stendhal sono state prese più puntualmente in considerazione, esse sono state prevalentemente ricondotte a una sorta di trasposizione della spiegazione delle passioni fornita dagli *idéologues*, in particolar modo da Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy⁴. Questa interpretazione, che ha trovato in ambito italiano il suo più significativo sostenitore in Sergio Moravia⁵, è costruita a partire da una celebre nota a piè di pagina del terzo capitolo del *De l'amour*, in cui lo stesso Stendhal inquadra la propria riflessione sulla dimensione passionale nella cornice dell'ideologia: «J'ai appelé cet essai un livre d'idéologie. Mon but a été d'indiquer que, quoiqu'il s'appelât l'Amour, ce n'était pas un roman, et que surtout il

n'était pas amusant comme un roman»⁶. Tuttavia, l'autore pone una importante limitazione a questa filiazione nell'immediato prosieguo del testo: «Je demande pardon aux philosophes d'avoir pris le mot *idéologie*: mon intention n'est certainement pas d'usurper un titre qui serait le droit d'un autre. Si l'idéologie est une description détaillée des idées et de toutes les parties qui peuvent les composer, le présent livre est une description détaillée et minutieuse de tous les sentiments qui composent la passion nommée *l'amour*»⁷.

La contrapposizione tra la comprensione della passione amorosa a partire dalle idee e quella a partire dai sentimenti (operazione sostanzialmente estranea all'ideologia) rivela la doppia fascinazione, sotto molti aspetti contraddittoria, che anima l'intera riflessione sull'amore di Stendhal, il quale si sforza arditamente di coniugare, o almeno di far dialogare tra loro, due paradigmi epistemologici e morali rivali: la tradizione sensistico-ideologica e quella sentimentalista, incarnata dalla figura di Jean-Jacques Rousseau, una sorta di 'padre' intellettuale nei confronti di cui Beyle nutrì sempre un misto di rispetto e risentimento.

L'obiettivo del presente contributo è quello di mostrare la presenza costruttiva del pensiero di Rousseau – troppo spesso ridotto a un modello negativo⁸ – nella spiegazione beyliana della passione amorosa. Una simile operazione consente di fare emergere al contempo il peculiare interesse filosofico degli scritti di Stendhal, che non risiede tanto nell'invenzione di concetti nuovi, ma nella specifica torsione concettuale a cui egli riesce a sottoporre le eterogenee nozioni che s'intrecciano nella tessitura del suo pensiero.

1. LA FILOSOFIA NOVA: ROUSSEAU CONTRO I SENSISTI

Benché, per ovvie ragioni, si tenda a prendere le mosse dal *De l'amour* per ricostruire la riflessione di Stendhal sulla dimensione passionale in generale e sull'amore in particolare, le coordinate fondamentali di tale indagine sono rintracciabili nel piano di un'opera filosofica di largo respiro, intitolata *Filosofia nova*, a cui il giovane Stendhal lavora tra il giugno 1804 (quando è appena ventunenne) e il dicembre 1805. I due quaderni che compongono questo progetto, che vengono pubbli-

² Uno studio quantitativo sul tema dell'amore nell'immaginario settecentesco è offerto da J.-L. Flandrin, *Amour et mariage*, «Dix-Huitième Siècle», 12, 1980, pp. 163-176. Cfr. inoltre Ph. Stewart, *La masque et la parole: Le langage de l'amour au XVIIIe siècle*, Corti, Paris 1973; E. Landgraf, *Romantic Love and the Enlightenment: From Gallantry and Seduction to Authenticity and Self-Validation*, «The German Quarterly», 77, 2004, 1, pp. 29-46; L. Messina, *Lamour au Siècle des lumières*, «Revue des sciences sociales», 58, 2017, pp. 40-45. Sul ruolo dell'amore nel pensiero filosofico, si veda in particolare R.P. Hanley, *Love's Enlightenment: Rethinking Charity in Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2017. Come studio generale sull'amore in Stendhal si rimanda a M. Gerlach Nielsen, *Stendhal théoricien et romancier de l'amour*, E. Munksgaard, Copenaghen 1965.

³ A titolo esemplificativo, si può ricordare l'interpretazione di Victor Del Litto, che riconduce l'intera riflessione sull'amore di Stendhal a una sorta di confessione intima. Cfr. V. Del Litto, *Introduction*, in Stendhal, *De l'amour*, Gallimard et Librairie générale française, Paris 1966, pp. 7-16, in particolare p. 15.

⁴ Cfr. *infra*, § 2.

⁵ S. Moravia, *Introduzione*, in Stendhal, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bertelà, Garzanti, Milano 1976, pp. VII-XXIII. Il testo è stato poi ripubblicato con il titolo *Stendhal, l'amore e la scienza dell'uomo*, in Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 392-405.

⁶ Stendhal, *De l'amour*, éd. par X. Bourdenet, Flammarion, Paris 2014, p. 68.

⁷ *Ivi*, pp. 68-69.

⁸ Cfr., a tale proposito, F. Spandri, *Jean-Jacques Rousseau, un contre-modèle pour Stendhal?*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 115, 2015, 3, pp. 543-557.

cati per la prima volta soltanto nel 1931 a cura di Henri Martineau⁹, avevano l'ambizione di gettare le basi della 'teoria interiore' del filosofo-scrittore, come lo stesso Stendhal racconta, una trentina di anni dopo, nella *Vie de Henry Brulard*: «J'avais une théorie intérieure que je voulais rédiger sous le titre de *Filosofia nova*, titre moitié italien, moitié latin»¹⁰. Lo scritto, che non vide mai la luce, avrebbe dovuto consentire al giovane Beyle di soddisfare il desiderio di gloria che già all'epoca egli considerava la propria passione dominante.

Nonostante i pensieri abbozzati nella *Filosofia nova* siano estremamente distanti da un lavoro sistematico – e rappresentino per lo più riflessioni estemporanee, inframmezzate da osservazioni autobiografiche e progetti di letture sia letterarie sia filosofiche – essi testimoniano inequivocabilmente come la centralità dell'analisi della dimensione passionale e dell'amore fosse già avvertita prima dell'incontro decisivo con il pensiero di Destutt de Tracy e Maine de Biran. Dopo aver osservato che «la passion la plus forte est l'amour»¹¹, Stendhal ne intraprende una sorta di analisi 'algebraica':

Le difficile est de décrire exactement la manière dont l'âme agit sur la tête. Les noms sont seulement liés dans notre tête avec les images ou conceptions... Une tête éclairée par une passion découvre dans les choses que cette passion lui a ordonné de considérer bien des choses qui n'ont été connues que par les têtes obéissantes à des passions aussi fortes.

Plus une passion devient forte, plus elle a été éprouvée rarement. Si par exemple je prends l'amour le plus fou qui ait jamais existé pour unité, si je trouve mille personnes qui l'éprouvent aujourd'hui (dimanche 5 messidor XII) à Paris au degré 5/10, je n'en trouverai que six cents qui l'éprouvent au degré 6/10 et probablement pas un qui l'éprouve au degré 10/10.

La majeure partie des hommes ont la folie de croire qu'ils ont éprouvé tout ce qu'on peut sentir. Par conséquent si un homme qui n'a éprouvé que 5/10 d'amour voit une pièce où le poète en ait montré dans ses personnages 6/10, intérieurement il le trouvera hors de nature, parce qu'il prend sa propre nature pour celle de l'homme en général»¹².

In questo brano ben si ritrova quello che lo stesso Stendhal definisce lo «squelette»¹³ della *Filosofia nova*, ossia una ripartizione triadica delle principali facoltà della natura umana, ripresa apertamente da Thomas Hobbes: «L'homme est composé 1° d'un corps; 2° d'une

tête ou centre de combinaisons; 3° d'un cœur ou âme, centre de passions»¹⁴. Mentre il corpo è semplicemente il luogo di formazione delle sensazioni e la testa quello della loro combinazione, il cuore appare il vero centro propulsivo dell'essere umano: «La tête est absolument le valet de l'âme (l'ensemble de tous nos désirs et passions). L'âme fait obéir la tête comme le corps»¹⁵. La preminenza del cuore discende dal fatto che l'immaginazione, che è una facoltà della testa, è messa tuttavia in moto dalle passioni, che sono una facoltà dell'anima.

Queste osservazioni fanno emergere come, in questa fase precoce della sua riflessione, Stendhal guardi con diffidenza, e in larga parte rifiuti, la riduzione sensista-materialista del sentimento alla sensazione, delle passioni alla testa, del *cœur* all'*esprit*. Si tratta infatti di un periodo in cui il modello filosofico fondamentale è ancora quello di Rousseau, alle cui opere Stendhal era stato iniziato dal nonno materno Henri Gagnon, che aveva assistito al soggiorno del Ginevrino a Grenoble, nel 1768. Egli scopre così sin dall'adolescenza *La Nouvelle Héloïse* e *l'Émile*, che legge prima del suo ingresso all'École centrale di Grenoble. Nel 1800, ormai sotto-luogotenente dei dragoni in marcia per raggiungere la sua armata a Milano, si reca a visitare la casa natale di Jean-Jacques a Ginevra e fantastica sui personaggi della *Julie* passando per Vevey e Meillerie, mentre l'amata Italia gli fa tornare alla mente alcuni dei più celebri episodi delle *Confessions*. Questa influenza decisiva è stata efficacemente sottolineata da Michel Crouzet: «Tout commence à Rousseau [...]. C'est donc de Rousseau dans Stendhal qu'il faut parler: comme si ces deux univers si singuliers se recoupaient, et se confondaient parfois. Rousseau, c'est le "tuf" de l'univers beyle»¹⁶.

Il merito principale che la *Filosofia nova* riconosce a Rousseau, che proprio nella *Nouvelle Héloïse* aveva fatto osservare alla sua eroina che «l'amour sera la grande affaire de notre vie»¹⁷, risiede nella sua capacità di dipingere con una vividezza senza precedenti la passione amorosa:

¹⁴ Ivi, p. 120.

¹⁵ Ivi, p. 121.

¹⁶ M. Crouzet, *Nature et Société chez Stendhal: La révolte romantique*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq 1985, p. 21. Come altri studi canonici sulla questione, cfr. V. Del Litto, *La vie intellectuelle de Stendhal: genèse et évolution de ses idées, 1802-1821* (1962), Slatkine Reprints, Genève 1997; R. Trousson, *Stendhal et Rousseau: continuité et ruptures* (1986), Slatkine Reprints, Genève 1999.

¹⁷ J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, in *Ceuvres complètes*, 5 voll., éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1959-1995, vol. II, p. 109. La frase di Rousseau è ripresa quasi letteralmente nella *Vie de Henry Brulard*: «L'amour a toujours été pour moi la plus grande des affaires, ou plutôt la seule» (*Ceuvres intimes*, cit., vol. I, p. 767).

⁹ Stendhal, *Pensées: philosophie nova*, 2 voll., éd. par H. Martineau, Le Divan, Paris 1931.

¹⁰ Id., *Vie de Henry Brulard*, in *Ceuvres intimes*, 2 voll., éd. par V. Del Litto, Gallimard, Paris 1981-1982, vol. I, p. 911.

¹¹ Id., *Pensées: philosophie nova*, cit., vol. II, p. 121.

¹² Ivi, pp. 122-123.

¹³ Ivi, p. 119.

*Jean-Jacques a rendu la peinture de l'amour impossible en roman. On lit les nouveaux romans mais c'est par amour pour l'amour. Comme Rousseau a peu d'événements et qu'ils sont simples son livre ne vieillira pas de dix ou douze siècles*¹⁸.

*Les passions viendront. Je n'en regrette qu'une: le parfait amour. Cependant Jean-Jacques le meilleur peintre de cette passion ne l'avait pas tant éprouvée que moi*¹⁹.

Il pregio di Rousseau coincide tuttavia anche con il suo più grande difetto. Nell'analisi delle passioni egli è troppo poeta e troppo poco geometra e non si rende conseguentemente conto di come la descrizione dell'interiorità fornita dalla tradizione sensista e materialista possa rivelarsi a sua volta efficace: «J.-J. Rousseau était plus près du poète que du philosophe. Helvétius peut-être dans le milieu désirable pour un philosophe, Duclos trop près du géomètre»²⁰. L'autentica analisi filosofica della passione amorosa dovrebbe insomma restare equidistante dall'ardore sentimentale e dalla freddezza della geometria.

Mentre la posizione sentimentalista s'identifica in maniera pressoché granitica con la riflessione di Rousseau, nel novero dei 'geometri' e degli autentici 'filosofi' (tra cui la distinzione non è sempre chiara) rientrano una pletora di autori riconducibili alla tradizione sensista-materialista: da Hobbes a Locke, passando per Condillac, Helvétius e Cabanis, senza dimenticare alcuni autori oggi considerati 'minori' quali Pierre-François Lancelin e Jacques Pierre Brissot de Warville²¹. Stendhal aveva certamente avuto modo di conoscere il pensiero di Condillac ed Helvétius durante la frequentazione dell'École centrale. Entrambi erano citati sia nelle lezioni di grammatica e logica dell'abbé Gattel sia in quelle di *belles-lettres* di Dubois-Fontenelle. Mentre l'autore del *Traité des sensations* non sembra suscitare eccessivo entusiasmo – a tal punto da spingere Stendhal a «[se] condamner chaque mois à lire un volume du sec Condillac et faire un extrait des vérités que je trouverai dans ses ouvrages»²² – l'autore del *De l'esprit* appare l'alternativa più credibile a Rousseau: «Tâcher de me défaire des préjugés que m'a

donnés J.-J. Rousseau et il m'en a donné beaucoup. Un mot d'Helvétius dans l'Homme m'a éclairé»²³.

È dunque evidente come sia già in atto, nei pensieri frammentari della *Filosofia nova*, quel processo di emancipazione da Rousseau che spingerà Stendhal, il 21 novembre del 1804, a formulare nel suo *Journal* il celebre proposito di «dérusseauter mon jugement en lisant Destutt [de Tracy], Tacite, Prévost de Genève, Lancelin»²⁴. Questo auspicio si risolve tuttavia in una tensione mai risolta, paragonabile – per riprendere un'efficace metafora di Raymond Trousson – alla tela di Penelope: «Ses efforts de "dérusseautisation", pendant une dizaine d'années, ressemblent souvent à la tâche de Pénélope: entreprise sans fin, où chaque mois défait le travail du précédent»²⁵.

Sebbene *de jure* il giovane Beyle manifesti nella *Filosofia nova* la volontà di costruirsi – attingendo alla tradizione sensista e materialista – un armamentario metodologico e concettuale che gli consenta di andare al di là della teoria della sensibilità di Rousseau, *de facto* si serve di presupposti rousseauiani per fare emergere i limiti della spiegazione della dimensione passionale fornita proprio dalla tradizione sensista. L'aspetto in cui questa sorta di cortocircuito emerge con più evidenza è l'insufficienza della spiegazione fisica dell'amore, sottolineata a più riprese nei quaderni della *Filosofia nova*: «Helvétius et Buffon disent qu'il n'y a que l'amour physique de bon»²⁶. L'autore del *De l'esprit* riconduceva effettivamente l'amore alla semplice sensazione trasformata: «L'amour ne nous étant donné par la nature que comme un besoin, deviendra, en se confondant avec la vanité, une passion factice, qui ne sera, comme les autres, qu'un développement de la sensibilité physique»²⁷. La stessa tesi, qualche anno prima, era già stata sostenuta da Condillac, apripista del materialismo prima e dell'ideologia poi, attraverso il famoso esperimento mentale della statua animata: «La statue ne peut aimer qu'elle-même. Au reste, l'amour, dont notre statue est capable, n'est que l'amour d'elle-même, ou, ce qu'on nomme l'amour propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle; puisque les choses qu'elle aime, ne sont que ses propres manières d'être»²⁸.

¹⁸ Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. I, p. 157.

¹⁹ Ivi, pp. 125-126.

²⁰ Ivi, p. 149.

²¹ Pierre-François Lancelin (1768-1808) fu membro della Società Accademica delle Scienze di Parigi e della Società Galvanica, nonché corrispondente di Stendhal. Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793) fu filosofo e politico, tra i fondatori della Société des amis des Noirs. Leader dei girondini, morì ghigliottinato durante il Terrore. Sull'influenza di questi due intellettuali su Stendhal cfr. J.C. Alciato, *Stendhal and Lancelin*, «Modern Philology», 40, 1942, pp. 71-102; Id., *Stendhal et Brissot de Warville*, «Modern Philology», 50, 1952, pp. 116-129.

²² Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, p. 206.

²³ Ivi, vol. I, p. 291. Sull'influenza di Helvétius sul pensiero di Beyle, si rimanda a J.C. Alciato, *Stendhal et Helvétius: Les sources de la philosophie de Stendhal*, Droz, Genève 1952.

²⁴ Stendhal, *Journal*, 21 novembre 1804, dans *Œuvres intimes*, cit., vol. I, p. 152.

²⁵ R. Trousson, *Stendhal et Rousseau: continuité et ruptures*, cit., p. 39.

²⁶ Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, p. 213.

²⁷ C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, in *Œuvres complètes*, vol. I, éd. par G. Stenger et J. Steffen, Champion, Paris 2016, p. 256.

²⁸ E.B. de Condillac, *Traité des sensations*, in *Œuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes*, 23 voll., éd. par G. Arnoux, Gratiot, Houel, Guillaume et Gide-Levrault, Paris-Strasbourg 1798, vol. III, p. 93.

Sia nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* sia nella *Nouvelle Héloïse*, Rousseau oppone a questa visione esclusivamente fisica dell'amore quella di un amore morale, che non è ridicibile alle semplici sensazioni, e dunque alla sensibilità fisica e passiva, ma implica il sentimento tipico della sensibilità attiva e morale²⁹. Mentre l'amore fisico, che s'identifica con l'accoppiamento sessuale sotto la spinta dell'istinto, accomuna l'essere umano agli altri animali, l'amore morale ne rappresenta una differenza specifica. Esso nasce solo con la progressiva uscita dallo stato di natura e prevede, grazie all'innata presenza del pudore, la formazione della coppia, intesa come un nuovo soggetto etico: «Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre; le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie»³⁰. È dunque esclusivamente questa seconda forma di amore, a causa della sua connotazione sociale, a essere un degno oggetto di studio del filosofo secondo Rousseau. Egli, in tal modo, dissocia amore fisico e amore morale, svalutando in una prospettiva etica l'atto sessuale (le avventure erotiche più ardite di Jean-Jacques terminano non a caso con un baciamento³¹), che rimane finalizzato alla mera procreazione, e non alla *juissance* né, tanto meno, al *bonheur*.

L'ideale del «parfait amour»³² che doveva essere al centro dell'analisi della *Filosofia nova* è chiaramente più vicino all'amore morale di Rousseau che a quello fisico dei sensisti o dei materialisti, poiché – per riprendere il lessico dello stesso Stendhal – è il cuore, e non il corpo, a far nascere l'amore nella testa («il n'y a que la passion qui fasse travailler la tête»³³). Questa idea appare confermata sia dalla definizione attiva della sensibilità fornita da Stendhal³⁴, sia dal fatto che l'esempio più ricorrente di passione amorosa è tratto dalla *Nouvelle Héloïse*:

*L'amour que Saint-Preux avait pour Julie lui faisait rendre une infinité de jugements sur le pouvoir qu'il avait de la rendre heureuse*³⁵.

*Remarquons en passant que ces passions sacrifiées sont celles d'une grande âme chez Héloïse*³⁶ (c'est-à-dire d'une âme très passionnée, jointe à une excellente tête) celles d'une âme commune chez Julie. Les hommes n'aiment jamais (d'amour) une tête meilleure que la leur, elle les force à l'admiration, les humilie, rend l'amour impossible entre eux³⁷.

La scena del «baiser mortel»³⁸, immortalata nella quattordicesima lettera del romanzo epistolare di Rousseau, si può non a caso considerare come una delle più riuscite confutazioni di una spiegazione riduzionista dell'amore. Se questa passione fosse esclusivamente il meccanico risultato di sensazioni fisiche trasformate, non sarebbe possibile spiegare l'effetto così diverso – in un caso l'indifferenza e nell'altro il più folle innamoramento – che un casto bacio giocosamente donato da Saint-Preux sulla guancia di Claire e su quella di Julie suscita nel giovane precettore:

*Sans rien comprendre à ce mystère, j'embrassai cette charmante amie [Claire]; et, tout aimable, toute piquante qu'elle est, je ne connus jamais mieux que les sensations ne sont rien que ce que le cœur les fait être. Mais que devins-je un moment après quand je sentis... la main me tremble... un doux frémissement... ta bouche de roses... la bouche de Julie... se poser, se presser sur la mienne, et mon corps serré dans tes bras! Non, le feu du Ciel n'est pas plus vif ni plus prompt que celui qui vint à l'instant m'embraser. Toutes les parties de moi-même se rassemblèrent sous ce toucher délicieux. Le feu s'exhalait avec nos soupirs de nos lèvres brûlantes, et mon cœur se mouroit sous le poids de la volupté, quand tout à coup je te vis pâler, fermer tes beaux yeux, t'appuyer sur ta cousine, et tomber en défaillance*³⁹.

2. DE L'AMOUR: L'IDEOLOGIA CONTRO ROUSSEAU

Nella *Filosofia nova* la critica alla spiegazione rousseauiana dell'amore è in conclusione più stilistica che contenutistica o metodologica, come pare rendersi conto lo stesso Stendhal quando intraprende il suo difficile progetto di 'derousseauizzazione'.

²⁹ Sulla concezione rousseauiana della sensibilità cfr. *infra*, § 2.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 157-158. Come studi generali sul ruolo antropologico della passione amorosa in Rousseau, cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990; A. Bloom, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York 1993.

³¹ «Ceux qui liront ceci ne manqueront pas de rire de mes aventures galantes, en remarquant qu'après beaucoup de préliminaires, les plus avancées finissent par baiser la main. O mes lecteurs, ne vous y trompez pas. J'ai peut-être eu plus de plaisir dans mes amours en finissant par cette main baisée, que vous n'en aurez jamais dans les vôtres en commençant tout au moins par là» (J.-J. Rousseau, *Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 139).

³² Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. I, p. 125.

³³ Ivi, vol. II, p. 229.

³⁴ «*Activité sensitive contradiction entre ces deux mots, il fallait sensibilité*» (ivi, p. 368).

³⁵ Ivi, p. 222.

³⁶ Stendhal si riferisce qui a Eloisa (1092 circa-1164), la sfortunata innamorata del filosofo Pietro Abelardo, entrata a far parte dell'immaginario collettivo europeo anche grazie al romanzo di Rousseau che rievoca la sua figura.

³⁷ Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, pp. 49-50.

³⁸ Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, cit., p. 63.

³⁹ Ivi, p. 64.

Una svolta decisiva nella biografia intellettuale di Beyle è tuttavia rappresentata dall'incontro con le opere di Destutt de Tracy, in particolare gli *Éléments d'idéologie*, che vengono pubblicati tra il 1801 e il 1815. Stendhal si procura la prima parte dell'opera alla fine del 1804 e la legge con avidità nei mesi inaugurali del 1805. L'ideologia di Destutt de Tracy, che non aveva lasciato, per ragioni biografiche, alcuna traccia esplicita nella *Filosofia nova*, è destinata a influenzare profondamente la dottrina dell'amore esposta nel saggio del 1822. Non solo, a partire dal 1817, Stendhal si reca regolarmente a far visita la domenica all'anziano filosofo, «petite âme étioyée par la politesse de Paris»⁴⁰, e ha modo di conversare con lui sull'analisi delle facoltà umane in generale e sul ruolo specifico delle passioni, ma è legittimo ipotizzare che proprio il padre dell'ideologia fu all'origine della decisione di Stendhal di ritornare, a quasi vent'anni di distanza, sulla propria teoria dell'amore. Destutt de Tracy aveva infatti a sua volta scritto un saggio intitolato *De l'amour*, che doveva costituire il secondo capitolo del quinto tomo degli *Éléments d'idéologie*, dedicato alla morale. Questo capitolo, di cui Stendhal ebbe modo di leggere il manoscritto, non fu poi inserito (con ogni probabilità per ragioni di prudenza, viste le pesanti critiche alla morale religiosa tradizionale) nell'edizione francese, salvo venire pubblicato in italiano nel 1819, nella traduzione di Giuseppe Compagnoni⁴¹. Il testo originale di Destutt de Tracy, a lungo creduto perduto, è stato riscoperto solo nel giugno del 2003⁴².

Negli *Éléments d'idéologie*, la passione amorosa riveste un ruolo di primo piano nel passaggio dell'umanità dalla condizione di animalesca ignoranza originaria ai lumi della società civile. Com'è noto, Destutt de Tracy scompone il sentire (che per lui coincide anche con il pensare) in quattro facoltà primordiali: la sensibilità, che consiste nel provare le sensazioni; la memoria, che consente di 'sentire' i ricordi; il giudizio, che permette di articolare il ragionamento cogliendo i rapporti tra le sensazioni; e infine la volontà, che è la facoltà fondata sulla percezione dei desideri. In quanto «sensation d'un désir»⁴³, la volontà è necessariamente accompagnata o da dolore o da piacere, nei rispettivi casi in cui il desi-

derio resti insoddisfatto o venga appagato; essa inclinerà naturalmente verso i desideri del secondo tipo e rifuggerà i primi, per garantire il massimo grado di felicità al soggetto. In quanto esprime i bisogni dell'essere umano, non solo la volontà accompagna inevitabilmente l'impiego delle forze fisiche e intellettuali di ogni individuo, ma essa diviene altresì il principale oggetto di studio della morale, a cui è dedicata la seconda parte della seconda sezione degli *Éléments d'idéologie*, intitolata *Application de nos moyens de connaître à l'étude de notre volonté et de ses effets*. La 'morale' di cui si parla non ha ovviamente nulla a che spartire con un'etica di tipo normativo, fondata su regole di condotta, ma s'identifica con «la connaissance des effets de nos penchants et de nos sentiments sur notre bonheur»⁴⁴. Lo stesso Destutt de Tracy, il 25 settembre 1821, chiarisce questo aspetto in una lettera indirizzata proprio a Stendhal: «La morale ne doit pas être un paquet de préceptes tombés du ciel; elle doit être déduite de l'observation scrupuleuse de notre être. Alors seulement elle sera une science dont il pourra naître un art moins erroné que celui dont on nous berce si sottement et si inutilement depuis tant de siècles»⁴⁵.

In questa prospettiva, l'analisi della passione amorosa, che è il sentimento più forte, diviene l'oggetto di studio privilegiato della morale. Se già Cabanis, nei *Rapports du physique et du moral de l'homme*, si era soffermato sulla «grande influence des sexes sur la formation des affections morales et des idées»⁴⁶ e aveva evidenziato gli «effets prodigieux de l'amour sur les habitudes de l'esprit»⁴⁷, Destutt de Tracy si spinge oltre. Egli descrive infatti la passione amorosa come «le résultat du besoin de reproduction joint à celui de la sympathie»⁴⁸. Una simile definizione ingloba certamente quella di amore fisico avanzata da Condillac ed Helvétius⁴⁹, senza rinunciare a mettere in rilievo quella componente sociale, e dunque autenticamente morale, su cui aveva insistito – pur in un quadro epistemologico differente – Rousseau. Dal momento che l'amore è fondato sulla simpatia, ossia il «penchant qui nous porte à nous associer aux sentiments de nos semblables et même à ceux de toute la nature animée, qui fait que le spectacle de la douleur est une peine pour nous et celui de la joie un

⁴⁰ Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, in *Ceuvres intimes*, cit., vol. II, p. 464.

⁴¹ Cfr. A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Dell'Amore*, in *Elementi di ideologia del conte Destutt di Tracy*, 10 voll., a cura di G. Compagnoni, Stamperia di Giambattista Longozo, Milano 1817-1819, vol. X, pp. 64-163. Il testo italiano era stato poi tradotto in francese con il titolo: *De l'amour, publié pour la première fois en français avec une introduction sur Stendhal et Destutt de Tracy*, éd. par G. Chinard, Les belles lettres, Paris 1926.

⁴² A.-L.-C. Destutt de Tracy, *De l'amour (1813). Texte original en langue française*, éd. par C. Jolly, Vrin, Paris 2006. Tutte le nostre citazioni sono tratte da questa edizione.

⁴³ C. Jolly, *Introduction*, in Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., pp. 9-49, qui p. 17.

⁴⁴ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple?*, in appendice al *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, Desoer, Paris 1819, p. 459. Traiamo la citazione da C. Jolly, *Introduction a Destutt de Tracy, De l'amour*, cit., p. 18.

⁴⁵ Lettera di Destutt de Tracy a Stendhal del 25 settembre 1821, in Stendhal, *Correspondance générale*, 3 voll., éd. par V. Del Litto, Honoré Champion, Paris 1997-1999, vol. III, p. 349.

⁴⁶ P.J.G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Ceuvres philosophiques de Cabanis*, éd. par C. Lehec et J. Cazeneuve, Presses universitaires de France, Paris 1956, p. 360.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., p. 69.

⁴⁹ Cfr. *supra*, note 27 e 28.

plaisir»⁵⁰, esso diviene la garanzia fondamentale dell'umana socievolezza.

L'analisi dell'amore condotta attraverso l'ideologia sfocia così in una vera e propria apologia, secondo cui esso è «le sentiment par excellence auquel concourt toute notre organisation»⁵¹, «le chef d'oeuvre de notre être»⁵², capace di «perpétue[r] l'espèce et fonde[r] la société»⁵³. Tale passione è infatti in grado non solo di riunire – come mostrato dagli studi di Rose Goetz et Claude Jolly⁵⁴ – l'aspetto più elevato della nostra natura fisica (il bisogno della riproduzione) e di quella morale (il bisogno di simpatia), ma può altresì rigenerare la società, a patto di conciliarsi con l'istituzione del matrimonio – sulla cui importanza aveva insistito anche Rousseau.

Stendhal accoglie con sincero entusiasmo la lezione di Destutt de Tracy⁵⁵ (assieme a quella di Cabanis, di cui conosceva a menadito i *Rapports*⁵⁶), ripromettendosi di scrivere – come osserva Xavier Bourdenet in apertura alla più recente edizione critica del *De l'amour* – «un traité philosophique qui passera le torrent passionnel au crible impartial de la loi générale et de l'analyse philosophique»⁵⁷. La ripresa metodologica dell'*approche idéologique* è manifesta: non solo Stendhal considera a sua volta apertamente l'amore un fatto naturale che può essere osservato e analizzato, ma si sforza di inserire la sua trattazione all'interno di una più ampia 'scienza del sentimento'. Un simile intento è già visibile nella tassonomia quadripartita della passione amorosa proposta nel primo capitolo del saggio⁵⁸, ed è confermato dalla struttura in due libri dell'opera, dedicati rispettivamente all'analisi del fenomeno amoroso dall'interno (cioè la genesi e lo sviluppo di questa passione nel cuore umano) e dall'esterno (vale a dire lo studio delle condizioni ambientali in grado di influenzare o modificare il sentimento amoroso).

Questo impianto marcatamente 'scientifico', unitamente alla già menzionata confessione di una filiazione ideologica, hanno spinto troppo spesso a prendere in

considerazione nel *De l'amour* solo il suo livello filosofico più manifesto (per l'appunto quello ideologico), trascurando l'apporto di Rousseau, più dissimulato (vista la volontà di Beyle di prenderne le distanze) ma non per questo meno significativo. Nonostante lo stesso Stendhal abbia suggerito in qualche modo una genesi rousseauiana del suo scritto – raccontando di averlo cominciato a vergare sotto forma di appunti su carte da gioco, esattamente come le *Rêveries du promeneur solitaire*⁵⁹ – uno studio organico della presenza del pensiero del Ginevrino in *De l'amour* non è ancora stato intrapreso, a nostra conoscenza. Un grande specialista dell'ideologia come Sergio Moravia, ad esempio, nella sua introduzione a una delle più diffuse traduzioni italiane del *De l'amour*, liquida sbrigativamente la questione osservando che «Stendhal non ama molto l'autore del *Contratto sociale*»⁶⁰. Anche in anni più recenti, gli studiosi e le studiose che hanno analizzato *De l'amour* in una prospettiva più strettamente teorica hanno ignorato o minimizzato l'influenza di Rousseau, come dimostrano i contributi (peraltro notevoli) di Angela N. Hunter e del già citato Xavier Bourdenet⁶¹. Per converso, coloro che hanno sottolineato l'influenza di Rousseau sul saggio stendhaliano del 1822, lo hanno fatto in una prospettiva strettamente letteraria o autobiografica piuttosto che filosofica⁶².

Eppure pare innegabile come l'antropologia filosofica rousseauiana abbia lasciato tracce significative e talvolta evidenti sia da un punto di vista quantitativo, sia, soprattutto, qualitativo. Per quanto concerne il primo aspetto, è opportuno rilevare che, mentre Destutt de Tracy e Cabanis sono menzionati in maniera esplicita rispettivamente cinque e due volte, il nome di Rousseau presenta almeno venti occorrenze, senza contare i numerosi riferimenti alle sue opere, in particolare *La nouvelle Héloïse*, *l'Émile* e le *Confessions*. Già nella seconda prefazione, il trattato sull'educazione di Rousseau viene citato come esempio di opera che obbliga il lettore a riflettere: «Et vous demanderai si vous avez lu dans l'année quelqu'un de ces ouvrages insolents qui forcent le lecteur à

⁵⁰ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, vol. V, *Morale*, cap. I, p. 589.

⁵¹ Id., *De l'amour*, cit., p. 56.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, p. 106.

⁵⁴ Cfr. R. Goetz, *Eros Idéologue: l'amour dans la philosophie de Destutt de Tracy*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 179, 1989, 1, pp. 3-13; C. Jolly, *Introduction a Destutt de Tracy, De l'amour*, cit., p. 22.

⁵⁵ Cfr. in particolare modo Y. Du Parc, *Destutt de Tracy, Stendhal et "De l'amour"*, «Stendhal Club», 8, 1960, pp. 335-340.

⁵⁶ Cfr. Del Litto, *La vie intellectuelle de Stendhal*, cit., pp. 169-171.

⁵⁷ X. Bourdenet, *Présentation*, in Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 9-50, qui p. 14.

⁵⁸ «Il y a quatre amours différents: 1. L'amour-passion, [...] 2. L'amour-goût, [...] 3. L'amour physique, [...] 4. L'amour de vanité» (Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 61-62).

⁵⁹ «J'ai réuni sous ce titre, que j'aurais voulu rendre encore plus modeste, un choix fait sans trop de sévérité parmi trois ou quatre cents cartes à jouer sur lesquelles j'ai trouvé des lignes tracées au crayon» (Id., *Fragments divers*, in *De l'amour*, cit., p. 263).

⁶⁰ S. Moravia, *Introduzione*, in Stendhal, *Dell'amore*, cit., p. VIII.

⁶¹ Cfr. A.N. Hunter, *Signs of Reading and the Subject of Love in Stendhal's "De l'amour"*, «Nineteenth-Century French Studies», 36, 2008, 3/4, pp. 205-220; X. Bourdenet, *Stendhal essayiste: "De l'Amour"*, «Romantisme», 164, 2014, 2, pp. 51-62.

⁶² Cfr., tra i contributi più recenti, Ch.W. Thompson, *Désinvolture et sacralisation ludiques dans "De l'Amour"*, «French Forum», 25, 2000, 1, pp. 43-53; N. Dames, *Reverie, Sensation, Effect: Novelistic Attention and Stendhal's "De l'Amour"*, «Narrative», 10, 2002, 1, pp. 47-68; T. Todorov, *Stendhal, amour et égotisme*, «Nouvelles Études Francophones», 22, 2007, 1, pp. 115-126.

penser? Par exemple, l'*Émile* de J.-J. Rousseau»⁶³. Nonostante questo riconoscimento, unito alla constatazione della straordinaria popolarità di Rousseau all'inizio dell'Ottocento, soprattutto presso i giovani⁶⁴, Stendhal non risparmia al Ginevrino né una serrata critica stilistica (già presente d'altronde nella *Filosofia nova*) né una precisa obiezione teorica. Al di là della frammentazione argomentativa e narrativa, dovuta all'introduzione di vari personaggi, 'maschere' fittizie utili a oggettivare i fatti passionali da studiare, il nocciolo della critica coincide con l'imputazione a Rousseau di un eccesso di sensibilità, che conduce a un indebito predominio del cuore sulla ragione:

*L'amour à la Werther ouvre l'âme à tous les arts, à toutes les impressions douces et romantiques, au clair de lune, à la beauté des bois, à celle de la peinture [...]. Ces âmes-là [...] deviennent folles par excès de sensibilité comme Rousseau*⁶⁵.

*Le sanguin, le Français véritable (le colonel M[ath]is), au lieu de se tourmenter par excès de sentiment comme Rousseau, s'il a un rendez-vous pour demain soir à sept heures, se peint tout en couleur de rose jusqu'au moment fortuné*⁶⁶.

*Rousseau avait trop de sensibilité et trop peu de raison [...] pour pouvoir juger le principe d'Helvétius*⁶⁷.

Il cambio di rotta rispetto alla *Filosofia nova* è evidente. Se nei quaderni vergati agli albori del diciannovesimo secolo Stendhal appare disposto a riconoscere – con Rousseau – un'indipendenza, almeno relativa, del cuore dalla testa, nel saggio del 1822 egli si propone apertamente di sostituire la visione della *sensibilité* del Ginevrino con quella di Destutt de Tracy. Mentre per quest'ultimo, come si è visto, la sensibilità s'identifica esclusivamente con la sensazione, Rousseau aveva proposto, nei *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, una vera e propria 'scomposizione' della sensibilità umana in due livelli distinti, benché interdipendenti. A un primo livello, che accomuna l'essere umano agli altri animali, esiste «une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps [...] par les directions du plaisir et de la

douleur»⁶⁸. A fianco, e al tempo stesso al di là, di questo livello fisiologico, esiste tuttavia una sensibilità «active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers»⁶⁹. Questo 'genere' di sensibilità, irriducibile alla semplice conformazione organica o al meccanismo corporeo, è dominato da leggi analoghe a quelle magnetiche:

*Celle-ci [la sensibilité active et morale], dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connaissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps. Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et, selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses pôles*⁷⁰.

È in questo livello della sensibilità morale che risiede il valore normativo dell'emozione: «L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit. De la première naissent toutes les passions aimantes et douces, de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles»⁷¹. È proprio il riconoscimento della categoria del sentimento come principio autonomo delle emozioni che consente a Rousseau di liberare queste ultime dalla loro primitiva dimensione di necessità fisica e di attribuire di conseguenza all'amore un ruolo decisivo nella condotta morale dell'essere umano.

Stendhal sembra rifiutare questa autonomia del sentimento, poiché essa conduce a una visione totalmente soggettiva (sia in ambito epistemologico sia in ambito morale) della dimensione passionale. Il suo grande obiettivo, al contrario, è quello di fondare, da buon discepolo degli *idéologues*, una scienza oggettiva delle passioni, in grado non solo di portare alla comprensione dell'emozione provata dal soggetto, ma anche di cogliere gli stati mentali degli altri individui sulla base del loro comportamento e dei segni fisici delle loro emozioni. La tensione, mai del tutto risolta, tra la concezione sentimentale (Rousseau) e quella ideologica (Destutt de Tracy) dell'amore emerge a più riprese nel testo, e trova probabilmente la sua testimonianza più efficace nella dichiarazione che apre il nono capitolo: «Je fais tous les efforts possibles pour

⁶³ Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 252-253.

⁶⁴ «La plupart des jeunes Français de dix-huit ans sont élèves de J.-J. Rousseau; cette condition de bonheur est importante pour eux»; «Plusieurs jeunes gens ont pris un autre parti, c'est de se faire de l'école de J.-J. Rousseau et de Mme de Staël. Puisque l'ironie est devenue une manière vulgaire, il a bien fallu avoir du sentiment» (ivi, pp. 82 e 179).

⁶⁵ Ivi, p. 268.

⁶⁶ Ivi, p. 356.

⁶⁷ Ivi, p. 290.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, in *Ceuvres complètes*, cit., vol. I, p. 805. Sulla dottrina rousseauiana della sensibilità si rimanda a M. Menin, *Il calice dolce e amaro della sensibilità*, in Id., *Rousseau, un illuminista inquieto. Opere, contesti, problemi*, Carocci, Roma 2021, pp. 195-198.

⁶⁹ Rousseau, *Dialogues*, cit., p. 805.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

être sec. Je veux imposer silence à mon cœur, qui croit avoir beaucoup à dire. Je tremble toujours de n'avoir écrit qu'un soupir, quand je crois avoir noté une vérité»⁷².

3. AMORE-MALATTIA E CRISTALLIZZAZIONE: LA RIVINCITA DI ROUSSEAU

In linea di principio, la spiegazione stendhaliana della nascita dell'amore s'inscrive nella visione 'scientifica' delle passioni tipica dell'ideologia. Nell'effettivo procedere dell'argomentazione, tuttavia, non solo riaffiorano costantemente problematiche riprese dal pensiero di Rousseau, ma le analogie si fanno più strette nei punti cruciali del testo. Se è vero, come osserva Bourdenet, che «c'est bien à la science que "l'idéologue" Stendhal emprunte les deux principales images pour définir l'amour: la cristallisation et la maladie»⁷³, è altrettanto vero che proprio questi due punti segnano un'incolmabile distanza tra Stendhal e Destutt de Tracy.

Per quanto riguarda l'impiego della metafora dell'amore come malattia, topos letterario sin dall'Antichità, è particolarmente evidente lo iato tra un metodo ideologico e un esito anti-ideologico. Da un lato Stendhal rivendica infatti, sulla scia di Cabanis, l'originalità filosofica della sua operazione, che risiederebbe proprio nell'inserire l'analisi dell'amore all'interno di una scienza delle passioni: «On fait depuis deux mille ans des madrigaux sur l'amour; c'est pour la première fois qu'on s'est avisé de l'examiner et de le décrire, comme Cabanis eût décrit et examiné la fièvre ou toute autre maladie»⁷⁴. Dall'altro lato, tuttavia, il risultato di questa disamina 'scientifica' è incompatibile con quello ottenuto dai maestri *idéologues*. Sia Cabanis sia Destutt de Tracy, come si è accennato, consideravano l'amore un agente di benessere e felicità universale, che necessitava sì di essere indirizzato attraverso i costumi e le leggi, ma che rimaneva comunque sempre sotto il controllo della volontà. Per Stendhal, al contrario, l'amore si manifesta effettivamente come una malattia che sfugge al dominio della testa: «L'amour est comme la fièvre, il naît et s'éteint sans que la volonté y ait la moindre part»⁷⁵. Inoltre, e

si tratta di un aspetto fondamentale, mentre Destutt de Tracy si sforzava di armonizzare la dimensione affettiva e quella legislativa, l'emozione e la ragione, attraverso il matrimonio⁷⁶, Stendhal insiste sull'incompatibilità tra questa istituzione e l'*amour-passion*, che è chiaramente la tipologia di amore fondamentale tra le quattro da lui individuate, a tal punto da identificarsi con l'amore per antonomasia.

Sia la visione 'interiore' della malattia amorosa – contrapposta alla prospettiva 'esteriore' dell'ideologia, che la inseriva nella dinamica tra vita animale e società – sia la tensione irrisolta tra l'amore passione e quello coniugale, avvicinano con decisione l'analisi di *De l'amour* a quella portata avanti da Rousseau nella *Nouvelle Héloïse*:

*Que ton absence me rend amère la vie que tu m'as rendue! Quelle convalescence! Une passion plus terrible que la fièvre et le transport m'entraîne à ma perte*⁷⁷.

*Où sont-ils ces hommes grossiers qui ne prennent les transports de l'amour que pour une fièvre des sens, pour un désir de la nature avilie? Qu'ils viennent, qu'ils observent, qu'ils sentent ce qui se passe au fond de mon cœur; qu'ils voyent un amant malheureux éloigné de ce qu'il aime [...]*⁷⁸.

Ancora più evidente è tuttavia il debito, filosofico prima ancora che letterario, che Stendhal contrae nei confronti di Rousseau quando formula la sua dottrina della *cristallisation*; dottrina che ha garantito a *De l'amour* il suo successo presso la posterità, penetrando profondamente nell'immaginario collettivo. L'analogia adottata è nuovamente di ascendenza scientifica, tratta più precisamente dalla mineralogia e da un'usanza osservata, una dozzina di anni prima, durante un soggiorno austriaco: «Aux mines de sel de Hallein, près de Salzbourg, les mineurs jettent dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver; deux ou trois mois après, par l'effet des eaux chargées de parties salines, qui humectent ce rameau et ensuite le laissent à sec en se retirant, ils le trouvent tout couvert de cristallisations brillantes [...]. On ne peut plus reconnaître le rameau primitif»⁷⁹. Similmente a quanto accade nel processo di cristallizzazione dei minerali, durante il processo d'innamoramento l'innamorato proietta tutta una serie di perfezioni sull'oggetto del suo amore a tal punto da non scorgerne più l'autentica natura.

⁷² Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 78. Sull'ossessione di Stendhal per la 'secchezza' sono altresì interessanti le annotazioni affettuosamente ironiche dell'amico Mérimée. Cfr. C. Ginzburg, *Laspra verità. Una sfida di Stendhal agli storici*, in *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 167-184, in particolare pp. 180-181.

⁷³ X. Bourdenet, *Présentation*, in Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 29.

⁷⁴ Stendhal, *De l'amour*, cit., *Annexes, Puff-article*, pp. 526-527. La metafora patologica è utilizzata con insistenza; basti pensare all'aneddoto dei 30 giovani ammalati di amore: «J'ai connu dans ma tribu trente jeunes gens que la mort a enlevés, et qui n'avaient d'autre maladie que l'amour» (ivi, p. 221).

⁷⁵ Ivi, p. 71.

⁷⁶ Cfr. A. Deneys-Tunney, *La République des femmes dans "De l'amour" de Destutt de Tracy*, «Dix-huitième Siècle», 36, 2004, 1, pp. 71-86.

⁷⁷ Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, cit., p. 94.

⁷⁸ Ivi, p. 229.

⁷⁹ Stendhal, *De l'amour*, cit., *Le rameau de Salzbourg*, p. 369.

Il vigore dell'immagine di Stendhal – che per primo si sforza di dare un preciso nome a un fenomeno da sempre al centro della narrazione dell'amore – affonda le proprie radici in un quadro epistemologico squisitamente rousseauiano. È possibile scorgere nell'aneddoto del ramoscello di Salisburgo un'applicazione *a contrario* della metafora della statua di Glauco di cui Rousseau si era servito, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, per descrivere la differenza tra natura originaria e natura 'seconda' dell'essere umano: «Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes [...] a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable»⁸⁰. Nonostante il processo d'incrostazione ed erosione implicato nell'immagine rousseauiana sia di segno negativo (ma si tratta di una negatività storica ed accidentale, e non ontologica), mentre quello presupposto dalla cristallizzazione sia positivo (ma anche in questo caso non necessariamente, dal momento che l'amore conduce spesso alla disperazione), entrambe le metafore implicano un supplemento di artificialità, che è esattamente lo spazio di possibilità in cui si colloca il valore morale dell'emozione in generale e dell'amore in particolare.

Al di là di un impianto epistemologico simile, inoltre, la teoria stendhaliana della cristallizzazione attribuisce un indubbio primato antropologico alla stessa facoltà che Rousseau poneva all'origine dell'amore morale, vale a dire l'immaginazione: «La cristallisation ne cesse presque jamais en amour. Voici son histoire: tant qu'on n'est pas bien avec ce qu'on aime, il y a la cristallisation à *solution imaginaire*; ce n'est que par l'imagination que vous êtes sûr que telle perfection existe chez la femme que vous aimez»⁸¹. L'immaginazione qui chiamata in causa non è ovviamente la facoltà meccanica indagata dai sensisti prima e dagli *idéologues* poi, ma una facoltà almeno in parte autonoma, dotata di un dinamismo di ordine spirituale piuttosto che fisico. Si tratta di quella visione creatrice dell'immaginazione di cui Rousseau era stato il primo partigiano: «Ma mauvaise tête ne peut s'assujettir aux choses. Elle ne saurait embellir, elle veut créer. Les objets réels s'y peignent tout au plus tels qu'ils sont; elle ne sait parer que les objets imaginaires»⁸². Proprio il potere di sottrarsi alla dimensione del sensibile e la sua sostanziale infedeltà ai dati della percezione definiscono uno dei tratti essenziali dell'immaginazione creatrice. Essa è libera non perché crea *ex nihilo*, ma perché

dispone liberamente degli elementi che la realtà le fornisce: pur partendo da quella percezione del sensibile che rimane costitutiva della condizione umana, essa costruisce un altro universo, distinto e indipendente. Rousseau è così tra i primi a teorizzare l'opposizione tra immaginazione *produttiva* e immaginazione *riproduttiva*, che riduceva la facoltà immaginativa a una semplice facoltà meccanica, pienamente controllata dal soggetto⁸³. Nel quarto libro dell'*Émile*, quando si tratta di 'insegnare' al pupillo l'amore morale, il precettore non esita – mettendo in atto un peculiare processo di cristallizzazione *ante litteram* – a farlo dapprima infatuare delle immaginarie virtù della donna ideale (Sofia, ossia la filosofia), per farglielo riscoprire solo in un secondo momento in una fanciulla in carne e ossa:

En lui peignant la maîtresse que je lui destine, imaginez si je saurai m'en faire écouter, si je saurai lui rendre agréables et chères les qualités qu'il doit aimer, si je saurai disposer tous ses sentiments à ce qu'il doit rechercher ou fuir [...]. Il n'importe que l'objet que je lui peindrai soit imaginaire [...]: et qu'est-ce que le véritable amour lui-même, si ce n'est chimère, mensonge, illusion? On aime bien plus l'image qu'on se fait que l'objet auquel on l'applique. Si l'on voyait ce qu'on aime exactement tel qu'il est, il n'y aurait plus d'amour sur la terre. Quand on cesse d'aimer, la personne qu'on aimait reste la même qu'auparavant, mais on ne la voit plus la même; le voile du prestige tombe, et l'amour s'évanouit»⁸⁴.

L'esaltazione di una tipologia di immaginazione dinamica e soggettiva – alla base del processo della cristallizzazione – appare non solo malamente conciliabile con la fondazione della 'scienza delle passioni' a cui ambiva l'ideologia, ma lo stesso utilizzo della facoltà immaginativa era apertamente sconsigliato. Destutt de Tracy sottolinea infatti a più riprese come bisognerebbe evitare, per un corretto sviluppo dell'amore, di mobilitare l'immaginazione, che ostacola l'analisi delle idee introducendo nella testa le passioni. Non stupisce, allo-

⁸³ La letteratura sul ruolo dell'immaginazione nel pensiero di Rousseau è ampia. Ci si limita a rinviare ad alcuni contributi particolarmente significativi: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire*, «Revue internationale de philosophie», 51, 1960, 1, pp. 43-67; M. Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, À la Baconnière, Neuchâtel 1962; P. Sosso, *Jean-Jacques Rousseau. Imagination, illusions, chimères*, Champion, Paris 1999; L. Sozzi, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea d'illusione nella cultura occidentale*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 135-182.

⁸⁴ J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, p. 656. Sul valore dell'immaginazione nel progetto educativo di Rousseau cfr. M. Eigeldinger, *Les fonctions de l'imagination dans l'«Émile»*, in *Rousseau after Two Hundred Years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. by R.A. Leigh, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 252-262.

⁸⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 122.

⁸¹ Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 71.

⁸² Rousseau, *Confessions*, cit., pp. 171-172.

ra, la lettera al tempo stesso scherzosa e imbarazzata che l'anziano filosofo inviò a Stendhal quando ricevette una copia omaggio del suo saggio sull'amore, confessando candidamente: «Je n'entends pas bien l'analogie de l'amour et de la cristallisation»⁸⁵. Più netta ancora è la versione dei fatti riportata da Sarah Newton, nipote dell'autore degli *Éléments d'idéologie*, secondo cui i due «se brouillèrent bientôt à cause du livre de cet écrivain [Stendhal] sur la théorie de l'amour démontrée par la cristallisation, qui était l'idéologie de M. de Stendhal. M. de Tracy essaya de lire cet ouvrage, n'y comprit rien, et déclara à l'auteur que c'était absurde»⁸⁶.

4. CONCLUSIONE

Da questa lettura incrociata della teoria sull'amore formulata nella *Filosofia nova* e in *De l'amour*, emerge come l'ambizione di abbozzare una scienza dell'affettività rimanga una delle linee direttrici dell'opera di Stendhal. Nonostante il tentativo di costruire una sorta di sinergia tra due visioni inconciliabili della passione amorosa – quella sentimentalista di Rousseau e quella 'scientifica' degli *idéologues* – si riveli sostanzialmente fallimentare, la sua analisi ha il merito di mettere in luce, da un lato, la profondità della riflessione teorica di Henri Beyle e, dall'altro lato, la rilevanza che il dibattito filosofico contemporaneo ha avuto nella sua formazione intellettuale. Ecco allora che, lungi dal risultare una sorta di appendice pedante e sterile ai capolavori romanzeschi, gli scritti filosofici sull'amore ne rappresentano al tempo stesso un'introduzione e un reagente privilegiato per saggiarne le molteplici implicazioni. Lo stesso Stendhal, in una pagina raramente citata della *Filosofia nova*, ricordava d'altronde come l'analisi teorica della passione amorosa fosse indissociabile dal suo trattamento letterario: «J'ai besoin de cet ouvrage pour faire des poèmes excellents. Il faut observer les passions dans l'homme qui existe pour pouvoir les mettre dans mes êtres plus beaux que nature. Pour observer les passions il faut savoir ce qu'est la vérité»⁸⁷.

⁸⁵ Lettera di Destutt de Tracy a Stendhal del 3 settembre 1822, in Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., pp. 117-120, qui p. 119.

⁸⁶ S. Newton, contessa Destutt de Tracy, *Essais divers: lettres et pensées de Madame de Tracy*, vol. I, Plon, Paris 1852, p. 391.

⁸⁷ Stendhal, *Pensées: philosophie nova*, cit., vol. II, p. 114.