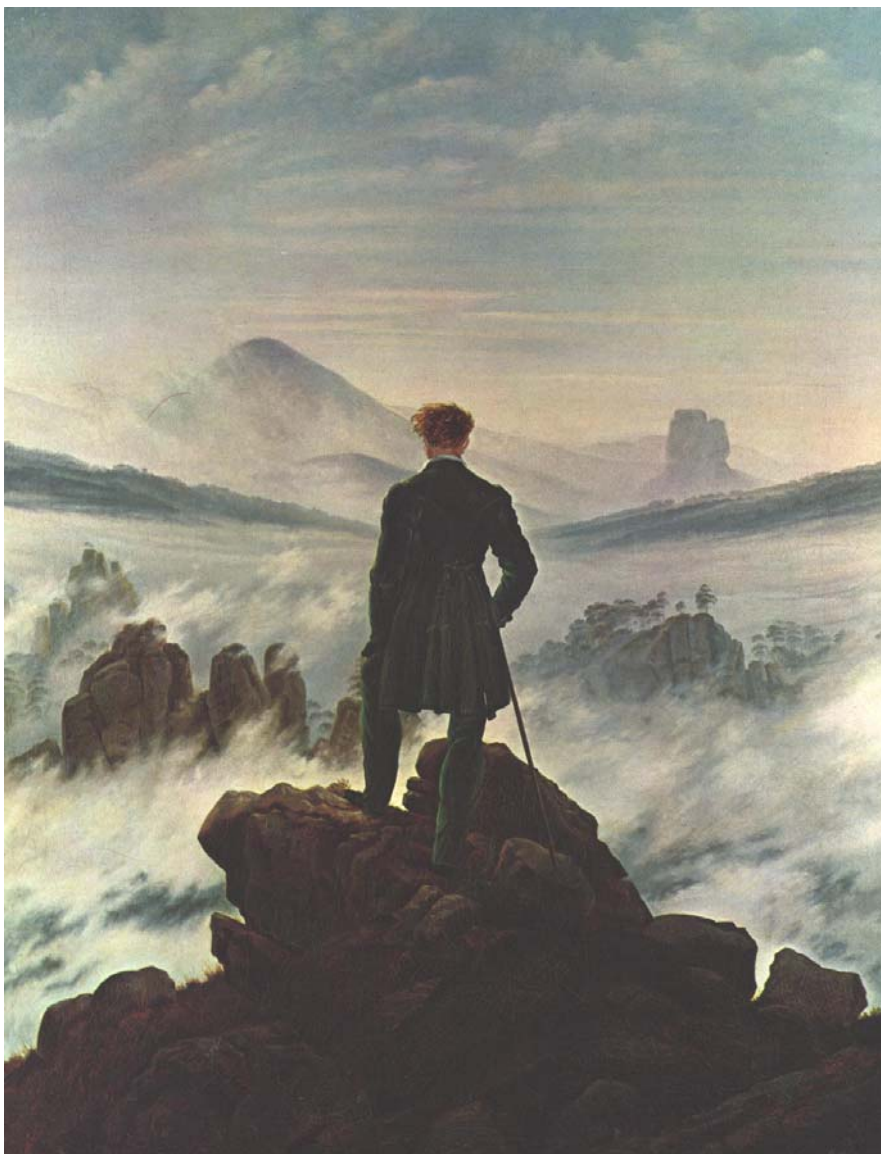


Istituto di Istruzione Superiore "E. Mattei"
Conselve

Sezione liceo scientifico

**IL ROMANTICISMO E LA NUOVA CONCEZIONE DELLA NATURA
FRIEDRICH HOELDERLIN : NATURA, FILOSOFIA, POESIA**

Materiale didattico ad uso interno
[a cura del prof. Andrea Chierogato]



IL ROMANTICISMO E LA NUOVA CONCEZIONE DELLA NATURA FRIEDRICH HOELDERLIN : NATURA, FILOSOFIA, POESIA

Materiale didattico ad uso interno
[a cura del prof. Andrea Chierigato]

Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX le scienze della natura, dalla chimica alla fisica alla biologia, fanno grandi progressi. I romantici tedeschi (che in qualche caso utilizzeranno in maniera "personale" ed abbastanza disinvolti i risultati conseguiti dalle scienze) contrappongono tuttavia a questo modo di analizzare e studiare la realtà – fondato sull'osservazione, l'esperienza e l'applicazione di strumenti matematici nello studio della natura - un diverso itinerario di ricerca.

La moderna scienza della natura, a partire da Galilei, si fonda su una considerazione quantitativa e matematizzante dei fenomeni, ma questo si allontana dall'idea, che fu propria del Rinascimento italiano e della magia cinquecentesca, che la natura sia un tutto vivente, una totalità organica. Vi è invece una affinità innegabile tra il naturalismo rinascimentale e la visione romantica della natura. L'una e l'altra ci danno una immagine vitalistica, animata, del mondo, che traduce in termini psicologici le forze e i rapporti della natura fisica. Ma bisogna indicare anche una differenza notevole, e cioè che mentre per il naturalismo rinascimentale il rapporto tra la natura e l'uomo può essere espresso mediante una analogia, e cioè dall'immagine secondo cui l'uomo è un microcosmo che riassume in sé i principi del macrocosmo e ne rispecchia staticamente i principi e i caratteri, la concezione romantica della natura, sin dagli inizi, è dinamica e genetica: il mondo umano non è distinto da quello naturale, ma si tratta di un unico mondo concepito secondo la dimensione dello svolgimento, dello sviluppo.

Già la visione degli esponenti dello *Sturm und Drang* è caratterizzata da un potente sentimento della natura: non la *natura naturata*, geometricamente definita ed ordinata, ma la *natura naturans*, vitalità creatrice, dispensatrice di vita e di morte, il cui attributo essenziale è appunto questa vitalità infinita, che pervade tutte le cose e incessantemente le agita dall'interno. L'unità cosmica si spiega con questo impulso proveniente dal centro e dal profondo, e non come risultato di un razionale e consapevole disegno, che ordini la

distribuzione e l'armonia delle parti. Il mondo non è una architettura, un "orologio", ma una forza generatrice incessante.

Di questo nuovo sentimento della natura, che troverà nella riscoperta di Spinoza (e nel conseguente *Pantheismus streit*, il dibattito sul panteismo) una prima opportunità di sistemazione filosofica, il documento più significativo è probabilmente un frammento di Goethe dal titolo *Die Natur (La natura)*¹.

Spinoza, che pur avendo esercitato un sotterraneo influsso sulla cultura tedesca fu ufficialmente ignorato per più di un secolo per la accuse di ateismo che pesavano sulla sua opera, venne riscoperto dalla filosofia tedesca nel 1785, quando Jacobi pubblicò un libro polemico sul filosofo olandese, intitolato *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che però ottenne un risultato precisamente opposto a quello che Jacobi si era ripromesso: il dibattito che ne seguì spinse molti a leggere ed interpretare i testi spinoziani, che risulteranno decisivi per la formazione della prima generazione romantica. Questo libro è importante perché le confuse intuizioni degli *Sturmer* cominciano a prendere una qualche fisionomia dottrinale. Come abbiamo detto, la concezione scientifica della natura non soddisfa i romantici, che vedono nella cieca necessità e nel rigido meccanicismo dei fenomeni naturali un segno forte della separazione tra l'uomo e la natura, tra la libertà morale e la necessità meccanicistica. In effetti Spinoza offriva la possibilità di fissare specularmente le mobili immagini di una *natura naturans* che si realizza in una infinità di creature, a tutte restando legata in un Tutto animato. L'interpretazione dei romantici non è però pacificamente sovrapponibile al pensiero del filosofo olandese: l'autore dell'*Ethica* ha una concezione matematizzante e meccanicistica della natura, cioè una concezione incompatibile col vitalismo e l'organicismo della visione romantica. Dunque questo spinozismo è qualcosa di originale², un prodotto proprio del primo romanticismo (si pensi tra l'altro che fino al 1802 – anno della prima edizione tedesca dell'*Ethica* - il pubblico filosofico tedesco conobbe Spinoza solo nella interpretazione che ne aveva dato Jacobi).

I romantici hanno sottolineato l'unità tra il principio assoluto del mondo (che Spinoza aveva chiamato sostanza, o natura, o Dio) e la realtà dei corpi e dei pensieri, secondo la celebre formula spinoziana: "l'ordine e la connessione delle idee si identifica con l'ordine e la connessione delle cose". Elaborano dunque la celebre formula dell'*en kaèi pa%n [en kài pàn]* dell'*Uno-Tutto*, che consente di interpretare la vita dell'uomo in chiave cosmica, come manifestazione della vivente forza della natura, unica energia vitale che si manifesta insieme come materia e come spirito. Allo stesso modo permette di

¹ Scritto tra il 1781 e il 1782, benché qualcuno ne contesti l'autenticità: il testo si trova nel manuale in uso, ABBAGNANO – FORNERO, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. 3°, p.36.

² Scrive GUIDO DE RUGGIERO (*L'età del Romanticismo*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1974) che "la diffusione dello spinozismo per opera di Jacobi è uno dei più curiosi esempi di 'eterogeneità dei fini' che ci offre la storia".

concepire la natura come totalità organica e non meccanica, vivente e non priva di spiritualità. Solo più tardi questa dottrina prenderà una fisionomia filosofica, grazie al pensiero degli idealisti: in questo momento è ancora una visione particolarmente soggettivizzata ed intima del rapporto dell'uomo con la natura, molto vicina alla sensibilità degli *Sturmer*. Come abbiamo visto nel brano citato, è Goethe a dare una prima definizione di questo atteggiamento, in termini organicistici per quanto riguarda la natura, panteistici per quanto riguarda la divinità. Questa concezione è molto vicina ad una forma mistica di panteismo, ad un misticismo della natura: la vita dell'uomo è la vita stessa della natura, è espressione della stessa forza del Tutto. In altre parole, i romantici sono convinti che natura ed uomo condividano la stessa struttura spirituale, e questo autorizza una speculare interpretazione in chiave psicologica dei fenomeni fisici ed in chiave fisica dei fenomeni psichici. Anche Dio viene concepito non come un'entità personale distinta dal mondo, spirito creatore del mondo, ma è tutt'uno con la vita del mondo. Per questo motivo l'uomo può trovare il rapporto con la divinità tanto nella profondità del proprio essere (grazie ad un atto immediato di intuizione mistica), quanto nelle forze operanti e segrete della natura (grazie ad una filosofia della natura che ne valorizzi gli aspetti organicistici e spiritualistici).

In particolare i poeti (primo tra tutti Hoelderlin) insistono sulla valorizzazione di questo naturalismo panteistico e mistico, ma questa dimensione accomuna i temi della ricerca religiosa dei romantici (ad es. Schleiermacher) e della ricerca filosofica e razionale degli idealisti. La stessa concezione della ragione ne è influenzata, perché lo spirito dell'uomo viene interpretato come manifestazione dell'unica forza cosmica vitale.

La facoltà della ragione (*Vernunft*), in cui Kant vede l'impulso dell'uomo a spingersi oltre i limiti sensibili della conoscenza, è esaltata dai romantici per questi stessi aspetti antiintellettualistici: mentre l'intelletto (*Verstand*) si ferma alla superficie visibile degli oggetti, la ragione ne ricerca l'essenza, postula la libertà nella natura, la forza vitale dietro i fenomeni apparentemente meccanici della materia. La ragione dunque è la facoltà dell'unità, contrapposta all'intelletto, che è la facoltà della distinzione superficiale.

E' vero allora che questo modo di intendere la ragione è molto lontano dalla visione cartesiana, è però infondato sostenere semplicisticamente che i romantici in filosofia esaltano il sentimento contro la razionalità illuministica. La conoscenza della natura non è un prodotto del sentimento, ma di una particolare razionalità: la ragione non va contrapposta al sentimento, perché entrambe le facoltà vanno viste nella loro profonda unità. La natura va sentita intuitivamente attraverso un atto di intuizione intellettuale.

FRIEDRICH HOELDERLIN
(Lauffen, Wurttemberg, 1770 – Tubinga, 1843)

Nel periodo 1794/’95 Hoelderlin è a Jena (dove frequenta Schiller e segue nel semestre invernale le lezioni universitarie di Fichte), nel momento e nel luogo in cui prendono corpo le grandi opposizioni concettuali, le parole-chiave, le metafore con cui romantici ed idealisti cercano di pensare un’epoca di grandi mutamenti, di profonde contraddizioni, di radicali conflitti. Sono appunto Schiller e Fichte, in questi anni, i codificatori del nuovo linguaggio filosofico, e tra i margini fissati dai due pensatori si muove, momentaneamente, Hoelderlin.

Di fronte al tema della scissione dell’Io (io-soggetto, io-oggetto/non-io), che egli stesso ha annunciato, Fichte propone l’azione, il rifiuto della passività, la lotta per superare continuamente la durezza e l’opacità del non-Io: la sua filosofia è anche una scelta di vita per la libertà, per la tensione, lo *streben* etico e teoretico. Per Hoelderlin tuttavia la tensione fichtiana è troppo violentemente unilaterale perché privilegia la lotta, troppo in contraddizione con il mondo, troppo in inimicizia nei confronti della natura, la quale anzi nel sistema di Fichte è umiliata ed asservita.

Diversa la posizione di Schiller, secondo il quale la scissione, conseguenza della divisione del lavoro, della separazione netta delle classi sociali, va superata ricomponendo armonicamente l’insieme delle facoltà e ispirandosi, per quanto possibile, all’esperienza greca: nei Greci la natura era variamente articolata senza essere mutilata (i Greci hanno saputo unire “in una splendida umanità la giovinezza della fantasia e la virilità della ragione”), mentre nei moderni le facoltà sono talmente sminuzzate che “per formare un uomo intero bisognerebbe mettere insieme le capacità di molti”. La *Kultur*, che nel suo aspetto immediato è separazione di intelletto intuitivo ed intelletto speculativo, è il risultato di questa scissione; nello stesso tempo, la maggior parte degli uomini è troppo sfinita dalla lotta col bisogno per poter impegnarsi nell’azione di ricomposizione armonica delle facoltà. Ai più dunque è tolta la possibilità di sviluppare armoniosamente le proprie potenzialità; le poche “anime belle”³ devono percorrere un lungo cammino, ma deviando verso il *sentimento* (“la via che conduce alla mente deve aprirsi attraverso il cuore. L’educazione del sentimento è dunque il bisogno più urgente del tempo”).

Due proposte sono dunque di fronte ad Hoelderlin: quella di Fichte⁴ (che appare al poeta come un “titano” in lotta contro la realtà e la

³ Nel saggio *Grazia e dignità* (1793) Schiller definisce “anima bella” la caratteristica di chi realizza una perfetta moralità per ispirazione spontanea, senza alcuna lotta con le passioni: l’“anima bella” pratica la virtù senza sforzo, per inclinazione. Il concetto, che si riferisce criticamente all’etica kantiana (nella quale ci si sottomette alle leggi morali, agli imperativi della ragione, ma in contrasto con le proprie tendenze naturali), legandosi al clima romantico, ebbe grande fortuna nella cultura tedesca del primo Ottocento.

⁴ Vedi in particolare *Lezioni sulla missione del dotto*.

natura), e cioè un'educazione per tutti mediante la ragione, singola facoltà che prevale su tutte le altre, e quella di Schiller⁵ (fautore di una impossibile riconciliazione delle scissioni dell'epoca), di un'educazione mediante il sentimento e per l'equilibrio delle facoltà, conseguibile da pochi. Lo stesso Hoelderlin cerca di fissare la sua posizione nello scritto (forse dell'aprile 1795) intitolato *Giudizio, possibilità, essere*⁶. Il termine "giudizio", in tedesco *Urtheil*, viene interpretato etimologicamente da Hoelderlin come "separazione originaria" (*Ur-Theilung*), nel senso che la separazione del soggetto dall'oggetto si è verificata all'origine dell'autocoscienza, come origine dell'autocoscienza, allorché l'uomo ha abbandonato la sua immediata naturalità, la sua immedesimazione totale con la natura. Questa separazione non può essere cancellata, pena la perdita della stessa coscienza: né superata dalla pura identità riflessiva della coscienza (l'io = io, io sono io di Fichte), né recuperata tramite una identità originaria senza contrasti (Schiller). Questa unità primigenia è irrevocabilmente perduta.

L'alternativa suggerita da Hoelderlin è l'identità in senso forte, non riflessiva, di un essere in assoluto, l'>en kaèi pa%n, l'Uno-Tutto, il legame di soggetto ed oggetto:

"La beata unità, l'essere nell'unico senso della parola, è per noi perduto. E abbiamo dovuto perderlo per poi agognare a riconquistarlo. Noi ci siamo strappati via dal quieto εν και παν per ricostruirlo con noi stessi. Siamo venuti in dissidio con la natura, e ciò che una volta, come è da credere, era *Uno*, recalcitra ora, e alterna signoria e servitù da ambo le parti. Spesso è per noi come se il mondo fosse tutto e noi nulla, spesso però anche come se noi fossimo tutto e il mondo nulla. ... Porre fine a quell'eterno conflitto fra noi stessi e il mondo, riconquistare la pace di tutte le paci – che è più alta di ogni ragione - unirci con la Natura ad un Tutto Infinito, questo è lo scopo di ogni nostro tendere ... Ma né il nostro sapere, né il nostro agire giungono mai là, dove cessa ogni contrasto, dove Tutto è Uno ... Non avremmo nemmeno un presentimento di quella infinita pace, di quell'essere nell'unico senso della parola, non tenderemmo affatto ad unire la natura con noi, non penseremmo, non agiremmo, nulla affatto esisterebbe, anzi penseremmo il nulla, se per mezzo di quella infinita unificazione, quell'essere nell'unico senso della parola non esistesse"⁷.

Dunque: non dominio del soggetto sul mondo (idealismo), né dominio del mondo sul soggetto (realismo), né indifferenza di soggetto ed oggetto (Schelling), ma rapporto di eguaglianza e compenetrazione;

⁵ Vedi *Dell'educazione estetica dell'uomo* .

⁶ In F.HOELDERLIN, *Sul tragico*, a cura di Remo Bodei, Milano, Feltrinelli, 1994 (del quale abbiamo seguito il ragionamento ed utilizzato in alcuni casi le citazioni).

⁷ Abbozzo di Prefazione all' *Iperione* , scoperto nel 1920 ma oggi di solito compreso nelle edizioni della stessa opera . *Iperione o L'eremita in Grecia* è un romanzo epistolare già iniziato da Hoelderlin nel 1793, ma la cui stesura definitiva va datata al 1797-99 .

non titanismo (violenza dell'uomo sulla natura) né sottomissione dell'uomo alle sue forze incontrollabili, ma >en kaèi pa%on.

A questo essere in assoluto si giunge esclusivamente con l'intuizione intellettuale, la facoltà di conoscenza istantanea ma articolata del tutto (che Kant aveva negato). L'intuizione intellettuale è

“quell'unitezza con tutto ciò che vive, che deriva dalla impossibilità di una separazione e di un isolamento assoluti ... L'oggettivo come tale e il soggettivo come tale sono soltanto uno stato di ciò che è originariamente unito, in cui esso viene a trovarsi perché è costretto ad uscire da se stesso ... Essere uno con tutto ciò che vive, ritornare nel Tutto della natura in beata dimenticanza di sé, questo è il culmine dei pensieri e della gioia”.

Forse in polemica con Schelling e con il suo annullare la coscienza nell'indistinto, per Hoelderlin l'essere dell'assoluto si coglie attraverso la separazione delle sue parti ed all'interno della molteplicità stessa. Quanto più radicali e dolorose sono le scissioni, tanto più si manifesta in esse “l'unitezza di tutto ciò che vive”.

L'uomo avverte un legame non meccanico con tutto ciò che lo circonda, con la vita fluente del tutto. Questo legame infinito del vivente può essere inteso con il pensiero, ma non risolto od esaurito nel pensiero: la vita non è un prodotto del pensiero, ma il suo presupposto ineducibile. Il pensiero riproduce le leggi della vita, ma non esprime “l'infinito nesso”, lo Spirito, il legame vivificante del Tutto ancora avvertito dagli antichi, ma che noi abbiamo sbriciolato in frammenti concettuali. Il senso della vita non si può cogliere mediante il pensiero discorsivo, che procede per scissioni ed opposizioni:

“Un dio è l'uomo quando sogna, un mendicante quando riflette”.

Il pensiero e l'autocoscienza saranno magari una potenza, e fra le più alte, della natura, ma sono solo una parte dell'essere. Solo l'intuizione intellettuale si pone come “vivente” della vita della natura; al culmine della contraddizione e della scissione lascia trasparire l'unità dell'io con la Natura infinita nell'atto poetico, nell'autocoscienza dell'io poetico.

HOELDERLIN E L'IDEALISMO CLASSICO TEDESCO⁸.

Il sentimento della natura, che per Hoelderlin non smise mai di coincidere con la poesia dell'essere, è l'intuizione fondamentale della sua intera concezione, e ciò che lo separa nettamente da Hegel, con cui pure aveva avuto, ai tempi dello *Stift* di Tubinga, un fervido e fecondo rapporto personale e intellettuale. Per Hegel l'unità dello spirito con la natura era un fatto esclusivo del mondo greco degli dei, che apparteneva ad un periodo storico passato, irripetibile. Dopo i Greci, la natura aveva perso l'incanto della sua unione con lo spirito poetico dell'umanità, e ora "giaceva fra l'uomo e la sua coscienza come un cadavere sconosciuto". Solo logicamente, solo nel concetto, l'uomo ritroverà la sua unità. Per Hoelderlin invece l'unità dell'uomo deve realizzarsi con la natura, con la sua parte istintiva, sensibile, comunicante con l'anima. Rapporto con la natura conciliata nell'unità significa anche rapporto con le forze cosmiche ed esprimibile solo con la poesia, perché in essa Hoelderlin vede l'organo dell'assoluto, la conciliazione degli elementi, il ritrovamento dell'"essere nell'unico senso della parola" (vedi la citazione *supra*). In uno dei suoi ultimi scritti⁹ il poeta afferma:

"La successione della rappresentazione, del sentimento e del ragionamento si sviluppa secondo una logica poetica. Mentre la filosofia si vale sempre di una sola facoltà dell'anima, in modo che la rappresentazione di questa unica facoltà viene denominata Logica, la poesia invece si vale delle diverse facoltà dell'uomo, in modo da formare un tutto con la rappresentazione di queste diverse facoltà. Il nesso delle parti indipendenti delle diverse facoltà può essere denominato Ritmo nel più alto senso".

"Ritmo", scrive Hoelderlin, "logica poetica", intesa come rapporto di tutte le facoltà spirituali dell'uomo che solo nella poesia raggiungono l'intera possibilità del loro accordo. La poesia allora non è, come la filosofia, singola facoltà scissa dalle altre, ma il fluire e l'alternarsi, l'armonia di tutte le altre. Scrive sempre il poeta:

⁸ L'originalità delle posizioni filosofiche di Hoelderlin è oggi un dato acquisito dalla critica, mentre nel passato – messe a confronto con quelle di Schelling ed Hegel e subordinate ad esse – venivano appiattite su un generico idealismo e/o considerate irrilevanti poiché espresse da un poeta e non da un filosofo di professione e, comunque, considerate poco significative in rapporto agli esiti della sua poesia. [E' interessante notare che questi pregiudizi hanno pesato a lungo anche su Leopardi, fino a quando alcuni saggi hanno fatto giustizia di alcune interpretazioni limitative (che risalivano a Croce, ma anche a Tommaseo) e riaperto in altri termini la discussione su Leopardi: vedi soprattutto C.LUPORINI, *Leopardi progressivo* e W.BINNI, *La nuova poetica leopardiana*, entrambi del 1947; S.TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, 1965; B.BIRAL, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, 1974].

Proponiamo su questo argomento le riflessioni contenute nel *Saggio introduttivo* alle *Poesie* di Hoelderlin, tradotte e curate da GIORGIO VIGOLO per le edizioni Einaudi (Torino, 1958 e 1963, pp. VI - LXVII).

⁹ *Le Osservazioni sull'Antigone*.

“l’Uno in sé diverso è l’essenza della bellezza, e prima che ciò fosse trovato, non esisteva alcuna filosofia ... La poesia è il principio e la fine di questa scienza. Come Minerva dal capo di Giove, essa balza dalla poesia di un infinito divino essere”¹⁰.

La poesia è allora fondatrice della realtà, dell’esistente, strumento della perenne conciliazione ed unificazione, che assegna l’essere all’esistente, riporta l’esistente all’essere e risolve l’infinita tragicità del mondo nella “pace di tutte le paci”.

E’ abbastanza evidente il modo in cui Hoelderlin sussume la filosofia nella sfera della poesia, anzi, per il poeta poesia e filosofia si fondono per divenire coscienza in atto della poesia stessa, come se il rigoroso tirocinio filosofico del sodale di Hegel e di Schelling lo avesse condotto a riconoscere l’essenziale identità dello spirito nella poesia. Dunque, se è vero (come peraltro sostenuto in modo convincente da ricerche storiche) che Hoelderlin fu l’ispiratore dell’idealismo, va detto però che il suo era un autonomo idealismo centrato sul significato della poesia come linguaggio dell’essere, diretta manifestazione dello spirito, “lingua degli dei”. Perciò la poesia si pone come attività assoluta che tende a potenziare ad un più alto grado la stessa filosofia, sintetizzandone il valore teoretico e speculativo nella parola del poeta.

Sia Schelling che Hegel subirono l’attrazione di questo “idealismo poetico assoluto”, senza però poter aderirvi pienamente, pena la rinuncia al loro essere filosofi, ed anzi Hegel in particolare confinò la poesia in uno stato “di minore età” rispetto al Concetto, pur riconoscendo che la filosofia ha in sé quella perfezione e quella totalità che sono proprie di un’autentica opera d’arte¹¹.

L’idea centrale del pensiero di Hoelderlin è quella di una natura vivente e divina, in cui la vita e la morte si generano incessantemente l’una dall’altra, ed in cui i due opposti principi, di generazione e di distruzione, sono in perpetua lotta tra loro. Come abbiamo detto, al pensiero di Hoelderlin, stretto tra Schelling ed Hegel, è stata riconosciuta una generica affiliazione all’idealismo, ma solo recentemente si è colta l’originalità con cui il poeta collega alcune remote correnti di pensiero alla filosofia di Schiller ed all’idealismo.

¹⁰ Nel *Discorso di Iperione*.

¹¹ Negli anni di Francoforte (1797-1800) Hegel dedicava all’amico e coetaneo Hoelderlin una sua poesia, ma negli anni della maturità prese un definitivo congedo dal compagno degli studi giovanili, parlando sempre in negativo –per es. nella *Fenomenologia dello Spirito*- della *Begeisterung*, della entusiastica ispirazione poetica, vedendola come conoscenza immediata ed irrazionale, l’esatto contrario del Concetto, ed arrivando al vero e proprio sarcasmo nei confronti di Hoelderlin. Vigolo sostiene che gli artefici dei sistemi dell’idealismo occultano il principio poetico, l’intuizione originaria condivisa con Hoelderlin, ma su di esso costruiranno “architetture estetiche”, “poemi di idee”: sostiene che l’idealismo in origine sarebbe nato come una Poetica, come una “Fenomenologia dello Spirito poetante”. Mi sembra singolare, ancora una volta, un collegamento con Leopardi, sul quale Antonio Prete ha pubblicato nel 1980 (Milano, Feltrinelli) un saggio dal significativo titolo *Il pensiero poetante*.

Forse qualcosa sulla “generazione degli opposti” Hoelderlin aveva già trovato nel *Fedone* platonico; parti di questa teoria circolarono all’interno del *Pantheismus-Streit*; Hoelderlin la conferma infine con la conoscenza della filosofia di Empedocle. Ma l’idea della natura come ciclo eterno della vegetazione e della rigenerazione risale anche al panteismo eretico e “maledetto” di Giordano Bruno e di Giulio Cesare Vanini, così come possono essere rintracciate delle relazioni anche con il deismo inglese ed il concetto di *Glorious nature, all-divine*. Scrive Hoelderlin nell’*Iperione*:

“Lascia trapassare ciò che trapassa ... trapassa per ritornare, invecchia per ringiovanire ... muore per diventare più vivente”.

Leggendo la poesia che segue¹² si vede bene che, per coloro che si liberano di una coscienza che considera la natura semplicemente come limite negativo da superare, la potenza della vivente natura si mostra in modo inarrestabile:

*Senza assilli il petto è in sopore, hanno pace gli acerbi pensieri.
Esco sul prato, ove l'erba dalle radici
fresca, come sorgiva, mi germina, dove il fiore apre il gentile
suo labbro, alitandomi tacito il dolce fiato,
e ai mille rami del bosco, come su candele accese,
la fiammella della vita brilla, il fiore rossiccio,
dove nella sorgente al sole si muovono i pesci contenti,
la rondine coi folli suoi piccoli vola sul nido
e le farfalle s'allegnano e le api; là vado vagando
in mezzo al loro piacere; resto nel placido campo
come un amante olmo, e in grappoli e tralci
mi si avvolgono attorno i dolci giochi della vita.*

E ancora¹³:

*Intanto lasciami vagare
e cogliere bacche selvagge
per estinguer l'amore di te,
sui tuoi sentieri, o terra.
Qui dove
e i dolci tigli odorano accosto
ai faggi, a mezzodì, quando nel fulvo grano
la crescita croscia, nel diritto stelo,
e il capo la spiga piega da un lato
all'autunno simile, ma or sotto l'alta
volta dei querci, dove io medito
e interrogo in alto, il rintocco della campana*

¹² La prima strofe de *Gli ozi* (periodo 1797-1799), nella traduzione di Giorgio Vigolo (come tutte le altre poesie riportate) .

¹³ *Intanto lasciami vagare* (periodo 1803-1805).

*a me ben cognito
di lungi risuona come oro tinnula nell'ora
che l'uccello si sveglia. Così va bene.*

Ma tale natura rasserenatrice, unificante i sensi e lo spirito, ha il suo necessario rovesciamento nel "sacro caos", nell'"antico spirito di disordine", nell'"incoercibile, antico eversore":

*Ma nel lunare chiarore si levano le colonne spezzate
e le porte dei templi, cui un tempo colpì il tremendo, l'occulto
spirito di turbolenza, che in petto alla terra e agli uomini
fermenta iroso, l'incoercibile, antico eversore,
che le città come agnelli fa a brani, che una volta l'Olimpo
assalì, che ferve nei monti e fiamme ne scaglia,
che sradica le foreste e attraverso l'oceano inoltra
mandando in frantumi le navi, eppure nell'ordine eterno
mai ti sommuove, o natura, né muta una sillaba sola
alle tavole delle tue leggi; perché anch'esso è tuo figlio,
con lo spirito della quiete nato ad un unico grembo.¹⁴*

La totalità della natura è governata da due forze contrapposte: una forza che unisce, che ordina la struttura, che è principio d'ordine, forma, l'organico, il particolare, il limitato; un'altra che divide, che coincide con la potenza infinita della natura, estranea e ribelle ad ogni organizzazione datale dalla coscienza umana, priva di ogni forma, l'aorgico, l'illimitato, l'informe, l'infinito¹⁵.

Hoelderlin è convinto che la sua epoca sia l'epoca del caos rigeneratore, della scissione, dell'aorgico ma, per questo, anticipatore del rinnovamento: perché proprio nel momento in cui il dolore e la scissione diventeranno intollerabili, quando la contraddizione tra coscienza e natura, tra uomo e dio avrà raggiunto il grado estremo, allora sarà possibile il superamento, sarà possibile la ricomposizione:

*Vicino
e difficile ad afferrare è il Dio.
Ma dove è il pericolo,
cresce anche ciò che ti salva.¹⁶*

E se i Greci non conobbero la scissione, questo significa che la discordia, il *neikōs* [nèikos], non è eterno. Scrive Mittner¹⁷ che

¹⁴ *Gli ozi*, quarta ed ultima strofe .

¹⁵ Gli opposti principi di Hoelderlin non sono poi molto dissimili dal *neikōs* [nèikos] e dal φιλοέτης [philòtes] di Empedocle, così come esiste analogia tra l'aorgico e la ἀταξία [ataxia] dell'antico filosofo di Agrigento .

¹⁶ *Patmo* (1800-1801), vv. 1 – 4 .

¹⁷ L.MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, II, *Dal pietismo al romanticismo*, t. 3°, Torino, Einaudi, 1978. Può risultare interessante per un ulteriore e molto particolare approfondimento ricordare che Martin Heidegger, dopo la "svolta", ha trovato in

Hoelderlin precisò e completò l'insegnamento di Schiller spiegando che l'uomo moderno in genere, ma in particolare il tedesco, non è più in grado di armonizzare le forze della propria anima perché ha perduto il senso del divino, che è appunto senso dell'armonia. Compito del poeta è dunque secondo Hoelderlin far rinascere in mezzo all'empia umanità moderna il "culto degli dei", cioè il sentimento della divina armonia che è diffusa nell'universo, ma non vive più nelle anime, annunciare il ritorno degli dei.

Il dio ritornerà a dimorare presso gli uomini :

*Vieni e placami questo Caos del tempo, come una volta,
delizia della celeste musa, gli elementi hai conciliato!
Ordina la convulsa lotta coi tranquilli accordi del cielo,
finché nel petto mortale ciò ch'è diviso si unisca,
finché l'antica natura dell'uomo, la placida, grande,
fuor dal fermento del tempo, possente e serena si levi.
Torna nei miseri cuori del popolo, bellezza vivente,
torna all'ospite mensa, nei templi ritorna!
Ché Diotima vive come i teneri bocci d'inverno,
ricca del proprio spirito, pure ella cerca il sole.
Ma il sole dello spirito, il mondo felice è perito
e in glaciale notte s'azzuffano gli uragani¹⁸.*

Benché Hoelderlin stia con la Grecia in un rapporto di valore analogo a quello del poeta "sentimentale" rispetto alla "natura", secondo la feconda definizione di Schiller, la sua adorazione della natura non è da confondere con una quieta identità e conformità con la natura stessa che è propria del poeta "ingenuo" che, secondo Schiller, è natura, coincide con la natura e quindi non cerca la natura, non si accorge nemmeno di essa¹⁹. Hoelderlin avverte invece profondamente la frattura della vita naturale.

Hoelderlin una apertura verso una disperata salvezza dal dominio della tecnica, un annuncio del divino. Due citazioni da Heidegger, che sul poeta "saettato da Apollo" ha scritto alcuni saggi, raccolti nell'edizione italiana col titolo *La poesia di Hoelderlin*, Milano, Adelphi, 1988: "Che cosa dice la poesia di Hoelderlin? La sua parola è: il sacro. Questa parola dice della fuga degli dei. Dice che gli dei fuggiti ci risparmiano. Fino a quando siamo pensosi, e capaci, di abitare nella loro vicinanza". "Ormai solo un dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del dio".

¹⁸ *Diotima* (1797-1799). Diotima (la figura femminile del *Simposio* di Platone) è la trasfigurazione della donna amata dal poeta, Suzette Gontard, che egli conobbe a Francoforte nel 1796.

¹⁹ F.SCHILLER, *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795), Roma, Il Melograno, 1981. Qualche citazione: "Il poeta, dicevo, o è natura, o la cercherà. Nel primo caso ne nascerà il poeta ingenuo, nel secondo il poeta sentimentale ... Finché l'uomo è ancora natura pura, e quindi, si capisce, non rozza, egli agisce come un'unità sensibile ed indivisibile, un tutto armonico. Sensi e ragione, capacità di ricezione e di riproduzione non vi sono ancora separati nella loro attività, e ancor meno si contraddicono reciprocamente ... Ma quando l'uomo entra nello stadio della cultura, e cade fra le braccia dell'artificio, ecco che quest'armonia *dei sensi* scompare, ed egli può esprimersi solo in quanto unità *morale*, ovvero tendendo verso l'unità. La

Scrive Giorgio Vigolo²⁰:

“La Grecia è per Hoelderlin un miraggio della poesia, sublimato in una icona favolosa di allontanamento nel tempo e nello spazio; ed è perciò una trascendenza della Poesia, trasferita fascinosamente nell’Ideale e nell’Assenza: è un’ebbrezza di visione profetica rovesciata alle origini, in cui l’età dell’oro di Rousseau viene proiettata sui marmi dell’Acropoli, sui templi di Delfo o sulle isole dell’Arcipelago. Tutto ciò corrisponde particolarmente allo stato d’animo romantico, poiché il Romanticismo, nella sua essenza più sottile, è struggimento di lontananza, è evasione dal reale e dal presente, dall’oggi e dal qui”.

Il tempo di Hoelderlin è dunque dominato dalla forza cosmica disgregatrice, dall’*aorgico*, rispecchia e riproduce il momento di transizione dall’equilibrio greco tra natura e attività umana (τέχνη [téchne], l’“artificio”) allo squilibrio e al dissidio, quando gli uomini sono troppo avanzati nella “cultura”, ormai distaccati e scissi dal tutto vivente. Con il passaggio dal sentimento alla conoscenza inizia il conflitto, di cui è simbolo Empedocle, il protagonista della tragedia²¹, che capovolge l’eccesso di interiorità da lui conseguito nella volontà in uno sforzo di penetrazione dell’essenza dell’oggettivo, della natura. Nel *Fondamento dell’Empedocle*²² Hoelderlin scrive:

“L’organico – che si era troppo abbandonato alla natura e aveva dimenticato la sua essenza, la coscienza- passa all’estremo della attività autonoma, dell’arte e della riflessione; la natura invece – almeno nei suoi effetti sull’uomo riflettente - passa nell’estremo dell’aorgico, dell’incomprensibile, del non percepibile, dell’illimitato; finché con il susseguirsi delle azioni reciproche opposte i due elementi originariamente uniti s’incontrano come all’inizio, ma la natura è diventata più organica a causa dell’uomo plasmatore e civilizzatore, in generale a causa delle forze e degli impulsi formativi, mentre l’uomo è diventato più aorgico, più universale, più infinito”.

Compito di Empedocle, di fronte al rifiuto dei suoi concittadini, gli agrigentini, di “pensare all’ignoto”, inchiodati come erano al “negativo ragionare”, fu allora quello di “venire a capo dell’ignoto”:

“[Empedocle]...doveva volersi assicurare di se stesso, il suo spirito doveva tanto ribellarsi alla soggezione che egli doveva cercare di abbracciare la natura sopraffattrice, di intenderla fino in fondo e di diventarne consapevole, come poteva essere consapevole e certo di se stesso e lottare per l’identità

corrispondenza tra sensazioni e pensiero, che nel primo caso esisteva *davvero*, balena ora solo *idealmente*; non è più in lui ma fuori di lui, come un pensiero che debba essere ancora realizzato, e non più come avvenimento della sua vita”.

²⁰ Nel saggio introduttivo alle *Poesie* di F. Hoelderlin, già citato . Il rapporto quanto mai complesso della cultura europea, ed in particolare tedesca, con la classicità greca, a cavallo tra Settecento ed Ottocento, esorbita dai circoscritti intenti di questa scheda didattica .

²¹ *La morte di Empedocle*, tragedia in versi, composta tra il 1797 e il 1799, ci è giunta in tre redazioni diverse ed incomplete .

²² In F.HOELDERLIN, *Sul tragico*, cit.

con essa; il suo spirito doveva dunque assumere forma aorgica nel senso più alto, strapparsi da se stesso e dal suo punto centrale, penetrare sempre il suo oggetto in modo così eccessivo da perdersi in esso come in un abisso; mentre a sua volta l'intera vita dell'oggetto doveva afferrare l'animo abbandonato...e in esso diventare individualità...; e così l'oggetto appariva a lui in forma soggettiva, come egli aveva assunto la forma oggettiva dell'oggetto. Egli era l'universale e l'ignoto, l'oggetto era il particolare. Così il conflitto tra arte, pensiero, attività ordinatrice, carattere plasmatore dell'uomo, e la natura incosciente sembrava risolto, ricondotto ad unità negli ultimi estremi, fino allo scambio della reciproca forma distinguente. Questa fu la magia con cui Empedocle apparve al suo mondo"²³.

L'Empedocle di Hoelderlin e lo stesso Hoelderlin vorrebbero arrivare ad esprimere l'ignoto, a dire l'impensabile²⁴: il soggetto si sprofonda nell'abisso dell'oggetto, assumendo la forma aorgica. Impresa immane, quella di voler abbandonare il *centro della coscienza*, che conduce non tanto all'indicibile, ma alla follia ed alla morte (Empedocle precipitato nel cratere dell'Etna, Antigone impiccata nel fondo del cieco carcere, Hoelderlin folle poco dopo i trent'anni).

Riportiamo altre due liriche di Hoelderlin, in primo luogo per la loro straordinaria intensità poetica, poi per poter verificare altri temi affrontati nella scheda .

Lo spirito del tempo (periodo 1797 – 1799)

*Già da troppo tempo tu domini sopra il mio capo,
tu nella oscura nuvola, dio del Tempo!
Troppo furore è intorno e angoscia, ovunque
io guardi tutto va in frantumi o vacilla.*

*Ah! Come un fanciullo mi affiso al suolo sovente,
cerco uno scampo da te nella grotta e vorrei,
stolto, trovare un luogo
dove non fossi tu che tutto sconvolgi!*

*Concedimi infine, o padre, d'affrontarti
con fermo ciglio! Non hai dunque, per primo, lo spirito
suscitato in me col tuo raggio, non m'hai
splendidamente alla vita portato, o padre!
Ci germoglia da giovani viti sacro vigore;*

²³ Sempre nel *Fondamento dell'Empedocle* .

²⁴ *La morte di Empedocle*, seconda stesura: "Scambiano in me / le forze e l'anima a un vivente / i mortali e gli dei. / Più caldo abbraccio stringe al cuore ansioso / le forze eterne e più potente cresce / in quel libero spirito l'umano / sentire, e desto è il tutto! / Perch'io congiungo lo straniero, / la mia parola nomina l'ignoto, / e l'amore dei vivi in ogni luogo / io porto; ciò che manca all'uno / l'altro mi presta, ed unisco / animando; e dispenso / gioventù al mondo esitante, / ed a tutti son simile e a nessuno".

*in mite aura si fa incontro ai mortali,
quando silenti errano nel boschetto,
rasserenante un dio; ma tu, più potente, ridesti*

*la pura anima nei giovinetti e insegna
sagge arti agli anziani; solo il malvagio
si fa più malvagio, per finire più presto,
quando tu, o Scuotitore, lo ghermisci.*

Ricordo (datata Primavera 1803)

*Soffia il nord-est,
a me fra i venti il più caro,
perché focoso spirito
e buona rotta ai naviganti promette.
Ma ora va e saluta
la bella Garonna
e i giardini di Bordeaux
là, dove rasente alla riva
ripida va il sentiero e nel fiume
precipita a fondo il torrente, ma di lassù
guarda una nobile coppia
di querce e di argentei pioppi.*

*Ancora me ne ricordo bene, e come
le larghe vette inclina
l'olmeto, sopra il mulino,
mentre nel cortile cresce il fico.
Nei dì festivi là vanno
le brune donne
su serico suolo
al tempo di marzo,
quando uguale è notte e giorno,
e su lenti sentieri,
carichi di sogni d'oro
cullanti zefiri spirano.*

*Mi porga però,
d'oscura luce pieno,
qualcuno, il bicchiere odoroso,
perché m'addorma; ché dolce
sarebbe all'ombra assopirsi.
Non è bene
senz'anima di mortali
pensieri restare, ma bene
è un colloquio, e dire
l'avviso del cuore, ascoltare molto*

*dei giorni dell'amore
e di fatti, che sono accaduti.*

*Ma dove sono gli amici? Bellarmino²⁵
con il compagno? Più d'uno
porta timore di andare alla sorgente;
certo comincia la ricchezza
sul mare. Essi,
come pittori fanno accolta
del bello sulla terra e non isdegnano
l'alata guerra, e
vivere soli, per anni, sotto
la schiomata antenna dove di notte non giungono
i bagliori della città in festa,
né accordi, né del paese la danza.*

*Ma ora sono per l'India
gli uomini partiti,
là sull'arioso promontorio
fra le vigne, dove giù
la Dordogna scende
e insieme con la magnifica
Garonna larga qual mare
la fiumana sfocia. Ma toglie e dà
memoria il mare,
e l'amore anche affisa assidui occhi.
Ma ciò che resta fondano i poeti.*

Nella pagina di copertina:
Caspar David Friedrich, *Viandante sul mare di nebbia*, 1818,
Amburgo, Kunsthalle .

²⁵ Bellarmino, l'amico del giovane Iperione, protagonista dell'omonimo romanzo, compare come destinatario non solo delle lettere del romanzo, ma anche di alcune liriche di Hölderlin .