

Friedrich Hölderlin: *Prose, teatro e lettere*. A cura e con un saggio introduttivo di Luigi Reitani, traduzioni di Mauro Bozzetti, Elsbeth Gut-Bozzetti, Andreina Lavagetto, Cesare Lievi, Adele Netti, Luigi Reitani. Milano: Mondadori 2019. 1763pp. ISBN 978-88-04-51341-4.

Presentare questo lavoro impone innanzitutto un supplemento di riflessione che esula dai confini severi della recensione. Genere dialettico per eccellenza, la recensione non sembra in effetti lo strumento più adatto a definire i meriti di un'opera come quella di cui qui ci si accinge a parlare, se non altro perché qualsiasi recensione dovrebbe partire dal presupposto di una possibilità di replica, mentre nel caso specifico, purtroppo, la precoce e dolorosa scomparsa di Luigi Reitani non lascia spazio a tale possibilità. Perciò, prima di recensire quella che a buon diritto può essere considerata la maggiore tra le sue ultime fatiche editoriali (insieme alle curatele del carteggio tra il poeta svevo e Susette Gontard e di *Anrufung des Großen Bären* per la Salzburger Bachmann Edition), mi pare opportuno enucleare gli esiti più alti e peculiari del metodo filologico di Reitani, collocandoli all'interno del contesto in cui si sono sviluppati, al fine di porne in rilievo il carattere esemplare.

Il volume in questione contiene, in traduzione italiana, la raccolta dei principali scritti in prosa di Hölderlin: l'*Iperione* (insieme al *Fragment* e ai paralipomeni), l'*Empedocle* (nelle sue diverse stesure), gli scritti teorici e le lettere. Assieme al noto – e ampiamente recepito – Meridiano del 2001, dedicato alla lirica, esso costituisce un dittico ormai imprescindibile negli studi hölderliniani: i due volumi presentano, nel complesso, l'edizione dell'opera del poeta svevo più completa mai realizzata al di fuori della Germania. Ma quest'edizione costituisce anche e, in primo luogo, un modello esemplare di incontro fra le prerogative della filologia d'autore e le esigenze del transfer letterario – un modello prezioso non solo per la germanistica, all'interno della quale è nato, ma per la stranieristica in generale.

Il suo valore paradigmatico è dato dal fatto che l'edizione italiana di Reitani si basa su di un testo criticamente rivisto, il che implica sia un confronto attento e scrupoloso con le principali edizioni precedenti in lingua originale, sia un ulteriore controllo del lascito manoscritto e dei materiali d'archivio. A ciò si collega l'onere di scelte precise e motivate sul piano ecdotico, che possono quindi risultare divergenti rispetto alle lezioni accolte dagli altri editori. È noto come il caso particolare di Hölderlin abbia posto per lungo tempo la filologia di fronte a un'alternativa, dietro alla quale non è difficile intravedere contrapposizioni di scuola e di pensiero: da un lato la grande edizione di Stoccarda, curata da Friedrich Beißner, pone in risalto la compiutezza formale e l'integrità dell'opera d'arte letteraria, mentre invece, dall'altro lato, l'edizione di Francoforte a cura di Dietrich Eberhard Sattler, valorizza le varianti e, nonostante imprecisioni ed arbitri, fa emergere una concezione più complessa della dinamica del testo.

Reitani, a mio avviso, raccoglie l'eredità di questi due approcci divergenti, ma per certi aspetti speculari, operando tra di essi una sintesi. Ed è attraverso questa sintesi che egli sviluppa il suo metodo innovativo, un metodo tale da non ledere il principio dell'intenzione finale dell'autore, pur non perdendo mai di vista la complessità della pagina manoscritta. Come scrive lo studioso, «diverso deve essere infatti l'approccio del lettore verso testi non 'autorizzati' e sovente ancora *in fieri*» (CXLIV), rispetto alle opere licenziate per la pubblicazione. Tuttavia, nelle note introduttive all'edizione italiana si legge anche che «persino quando una parola o una frase risulta biffata, il suo senso continua a essere rilevante per la piena comprensione del testo» (CXXXVIII-CXXXIX). Queste ultime due frasi contengono *in nuce* i principi fondamentali del metodo filologico seguito da Reitani.

A ciò si collegano gli aspetti metodologici relativi al transfer letterario, che consiste, in primo luogo, nella scelta di proporre al pubblico italiano traduzioni inedite o sostanzialmente nuove, in quanto basate su testi ricostruiti filologicamente dal curatore e da lui stesso riviste, come la versione di Cesare Lievi dell'*Empedocle*, che si aggiunge a quella proposta dallo stesso Lievi nei primi anni Ottanta. Le traduzioni sono accompagnate da un commento accurato, rigoroso e bibliograficamente aggiornato, da cui emergono

con estrema nettezza di contorni i principali percorsi della ricerca intorno all'opera di Hölderlin in Italia e all'estero. In breve, nel Meridiano del 2019, così come in quello del 2001, edizione, traduzione e commento si configurano come parti di un unico progetto editoriale in stretto dialogo reciproco.

Importanti chiavi di lettura sono fornite dal saggio introduttivo, in cui Reitani illustra lo sviluppo della parabola creativa del poeta in rapporto alla sua epoca e al suo pensiero. La chiave più significativa, a mio avviso, è quella che riconduce la produzione hölderliniana a una poetica del frammento analogo, sebbene per certi versi contrapposta, a quella dei coevi romantici. Dal saggio emerge che, a distinguere la scrittura del poeta svevo da quella di Friedrich Schlegel e di Novalis, i maggiori frammentisti del Primo Romanticismo tedesco, sarebbe il suo stesso processo generativo, derivante da una visione più tesa e sofferta della classicità greca, e allo stesso tempo da un rapporto più critico con l'idealismo di Fichte. Al di là di questi aspetti, tuttavia, il vero correlato dell'incompletezza di molti testi hölderliniani è la loro apertura, in virtù della quale, in termini schlegeliani, «i progetti del poeta appaiono come straordinari 'frammenti del futuro', che reclamano il coinvolgimento attivo del lettore, la sua capacità di integrarli e di 'portarli in sé a compimento'» (XV) – non a caso il riferimento, implicito nel saggio, è al frammento n. 22 dell'«Athenaeum».

Come anticipato in apertura, la raccolta degli scritti in prosa si presenta idealmente suddivisa in quattro parti. La prima contiene il romanzo *Iperione* ed è divisa, a sua volta, in due sezioni, contenenti rispettivamente i testi licenziati dall'autore per la pubblicazione – il *Frammento* pubblicato nella «Neue Thalia» di Schiller e i volumi stampati da Cotta tra il 1797 e il 1799 – e, separatamente, quelli pervenuti dal lascito manoscritto, in ossequio al principio secondo cui il lettore dev'essere messo nelle condizioni di distinguere chiaramente i testi autorizzati da quelli non autorizzati dallo scrittore. La seconda parte è occupata dall'*Empedocle*, e contiene le diverse stesure e annotazioni relative alla tragedia incompiuta. Un elemento di novità è dato dal fatto che, in questo caso, Reitani propone un testo rivisto sulla base di una comparazione critica delle precedenti edizioni tedesche di Katharina Grätz e di Susanne Zwiener, adottando un metodo di resa delle varianti più

significative (metodo peraltro già sperimentato con successo nel Meridiano del 2001) molto efficace sotto il profilo visuale: i passi alternativi particolarmente rilevanti per la comprensione del testo sono presenti, sulla pagina, su sfondo grigio, qualora essi, pur se sostituibili, non siano stati soppressi; oppure biffati, nel caso in cui si tratti di cancellazioni di mano dell'autore.

Nella terza parte sono raccolti gli scritti teorici del poeta svevo, i cui titoli redazionali risultano spesso modificati rispetto alle edizioni precedenti, al fine di rendere trasparenti i principali nuclei tematici al loro interno (cfr. le concordanze dei titoli, 1526-1527). In tutto ciò assume particolare rilievo la proposta di datazione del frammento filosofico qui intitolato *Giudizio / essere*: esso non è più datato agli ultimi mesi del soggiorno jenese di Hölderlin, cioè all'aprile o maggio del 1795, ma al dicembre dello stesso anno, o addirittura ai primi mesi dell'anno successivo, il che conferisce alle intersezioni con il pensiero fichtiano e schellinghiano presenti nel testo un carattere assai più stringente che in precedenza (cfr. il commento, 1474-1476). È da rimarcare, in questa sezione, l'assenza del 'più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco', la cui presenza, nonostante la dubbia attribuzione, avrebbe sicuramente arricchito il quadro dell'evoluzione della filosofia hölderliniana di un tassello fondamentale. Ma è altresì vero che questo genere di scelte risultano inevitabili all'interno di progetti editoriali di ampio respiro, come quello qui discusso. Per ovvie ragioni di spazio non hanno trovato posto nel volume nemmeno le traduzioni, le dediche e le annotazioni presenti negli album privati di amici e conoscenti.

L'ultima sezione comprende le lettere del poeta, che sono riprodotte a gruppi di sette unità, corrispondenti alle fasi fondamentali della biografia di Hölderlin, secondo una suddivisione autorevolmente inaugurata dall'edizione di Stoccarda, e in seguito ripresa da Jochen Schmidt per il corrispettivo volume hölderliniano del Deutscher Klassiker Verlag. Nell'adottare la medesima suddivisione, Reitani si discosta però dalla disposizione cronologica di diverse missive, riordinandole sulla base di congetture proprie riguardanti le caratteristiche materiali, lo stile e la struttura tematica dei singoli testi. In seguito a quest'operazione, ancora una volta genuinamente filologica, in particolare, la successione delle cosiddette 'lettere della torre' risulta profondamente rivista.

Più in generale, la scelta di pubblicare le lettere implica un riconoscimento del loro valore intrinseco di testimonianze di riflessione, e non di semplici documenti biografici, né di vuoti esercizi retorici da parte del poeta. Questo perché, come è noto, lo scambio epistolare privato ha spesso costituito per Hölderlin occasione di altissime considerazioni su temi di carattere poetico, filosofico e finanche politico. «È la stessa forma stilistica e concettuale delle lettere», sostiene giustamente Reitani nell'introduzione al volume, «che porta al cuore della poetica dell'autore» (LXXXII). Un cuore che, in questa nuova edizione italiana delle prose di uno dei massimi poeti di ogni tempo, si sente pulsare in ogni pagina.

Francesco Rossi

Hegel y Hölderlin, una amistad estelar. Eds. Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor, Valerio Rocco Lozano. Madrid: Ediciones Pensamiento 2021. 319pp. ISBN 978-84-949700-8-5.

Sfidando anche le avversità della pandemia, grazie al 'Círculo de Bellas Artes' di Madrid, la cultura spagnola ha reso un degno omaggio al duecentocinquantenario della nascita di Hölderlin e di Hegel, organizzando nel dicembre 2020 un convegno internazionale di studi – svoltosi in parte in presenza e in parte *on line* – sul tema *Una amistad estelar. Hegel y Hölderlin 1770-2020*, le cui relazioni sono poi state pubblicate nel 2021 in un volume intitolato *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar*. Gli autori di questa bella e alta impresa scientifica sono Luciana Cadahia, Ana Carrasco-Conde, Félix Duque, Antonio Gómez Ramos, Giulio Gorla, Laura Anna Macor, Roberto Navarrete Alonso, Berta M. Pérez, Valerio Rocco Lozano, Alejandro Rojas Jiménez, Nuria Sánchez Madrid, Vicente Serrano, Marcela Vélez León, José Luis Villacasañas Berlanga, Eduardo Zazo. Li citiamo tutti volentieri sia per il valore dei loro contributi sia perché potremo qui renderne

conto soltanto in minima parte. Il titolo del libro fa riferimento all'apoforisma 279 dell'opera di Friedrich Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in cui è in questione, in termini assai problematici e travagliati, la *Sternen-Freundschaft* tra Wagner e Nietzsche¹. Prima di vedere le loro strade dividersi dolorosamente e irrimediabilmente, presso il *Tübinger Stift* i giovani Hegel, Hölderlin e Schelling festeggiarono insieme la Rivoluzione francese e le sue idee di libertà, eguaglianza e fraternità piantando un 'albero della libertà'. In quegli anni tubinghesi, dal 1788 al 1793, essi vissero insieme, nel dialogo e nello scambio continuo di idee, nella comune passione per le varie questioni di filosofia, religione, politica, poesia e letteratura.

Nel *Prólogo. Constelaciones al volume Hegel y Hölderlin, una amistad estelar* (9-17), uno scritto introduttivo che non ha un mero carattere esteriore e di circostanza, ma entra già nel merito di alcune questioni essenziali, i curatori Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor e Valerio Rocco Lozano rilevano sul rapporto giovanile tra Hegel e Hölderlin:

Sin buscarlo, se conocieron en el convictorio de Tubinga, en octubre de 1788, y con voluntad decidieron que sus vidas se entretajeran en tensiones e intercambios de ideas, pasiones y reflexiones para dejar atrás la mera coincidencia y forjar, desde la pasión por la filosofía, una parecida forma de interpretar el mundo y una preocupación común por la política y la religión. (12)

In comune ebbero soprattutto la passione rivoluzionaria per interpretare nuovamente il mondo in vista della sua possibile radicale trasformazione. Nel suo saggio *La aurora republicana (o el despertar de la fraternidad)* (19-34), Luciana Cadahia si riallaccia agli studi di György Lukács in *Goethe und seine Zeit* (1947) e di Pierre Bertaux sul rapporto tra Hölderlin e la Rivoluzione francese² per sottolineare nei giovani Hegel e Hölderlin «las profundas raíces republicanas», al punto che essi giunsero a immaginarsi una sorta di

¹ Cfr. Friedrich Nietzsche: *La gaia scienza*. Trad. di Ferruccio Masini, a cura di Gianni Vattimo. Torino 1979: 156-157.

² Cfr. György Lukács: *Goethe e il suo tempo*. In: *id.*: *Scritti sul realismo*. Vol. 1. A cura di Andrea Casalegno. Torino 1978: 181-420; Pierre Bertaux: *Hölderlin und die Französische Revolution*. Frankfurt/M. 1969.

«aurora republicana». Ora, questi «ideales republicanos» – al contrario di quanto avvenne in Schelling (che assunse in seguito posizioni apertamente oscurantiste e reazionarie) – non rimasero per i due amici soltanto «ensñaciones de juventud» (23), perché essi rimasero sempre in cuor loro repubblicani «in spirito e verità», consapevoli che le virtù pubbliche possono e debbono affermarsi soltanto contro ogni tipo di oppressione e di dispotismo. In *Goethe und seine Zeit* Lukács scrive che, a differenza di Schelling,

Hegel e Hölderlin tennero fede al loro giuramento rivoluzionario, ma, quando si trattò di realizzarlo, lo interpretarono diversamente: questa diversità mostra chiaramente quali vie potesse e dovesse seguire la preparazione ideologica della rivoluzione borghese in Germania. [...]

Né Hegel né Hölderlin cadono nella reazione romantica. Ma, nello scontro reale con la situazione postermidoriana, prendono vie diametralmente opposte: Hegel si adatta ad essa, si adatta alla fine del periodo rivoluzionario borghese e costruisce la sua filosofia proprio sul riconoscimento di questa svolta nuova nella storia mondiale; Hölderlin rifiuta ogni compromesso con la realtà postermidoriana, resta fedele all'antico ideale rivoluzionario di rinnovamento della democrazia ellenica e viene schiacciato da una realtà in cui per quell'ideale non c'era più posto, nemmeno sul piano filosofico e poetico.³

L'*amistad estelar* resta comunque centrale nel titolo quanto mai indovinato del volume spagnolo in questione: un'amicizia stellare, nel duplice senso dell'elevatezza dello spirito degli amici e della tensione in avanti, critico-utopica che li caratterizzava in quella fervida età. Furono stelle facenti parte della medesima costellazione, condividenti il medesimo cielo stellato, brillanti ciascuna di luce propria, ma pure sulla scia e in compagnia della luce delle altre stelle.

Sullo scritto *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco), ispirato da Hölderlin, elaborato da Schelling e steso da Hegel tra la fine del 1796 e l'inizio del 1797, si sofferma, nel già citato saggio *La aurora republicana (o el despertar de la fraternidad)*, Luciana Cadahia, considerandolo come un momento breve ma intenso

³ Lukács: Goethe e il suo tempo (cit. nota 2): 302. Cfr. anche 301.

di «entusiasmo de la modernidad», in cui possiamo incontrare «ciertas claves para desenterrar el futuro» (22). Il *Systemprogramm* da un lato vuole ricondurre kantianamente la metafisica alla morale (concepita ora come *ein vollständiges System aller Ideen*, un compiuto sistema di tutte le idee) e intende sottrarre l'idea di umanità e di mondo morale ad una fondazione nello stato (ritenuto qui come qualcosa di meccanico che tende a trattare gli uomini come ruote di una macchina) o nella religione (la quale non comprende che le idee di un mondo morale vengono dalla ragione stessa). D'altro lato, nella parte centrale e finale il *Systemprogramm* mostra indubbiamente una forte consonanza di pensiero tra le concezioni di Hölderlin e di Hegel nel sottolineare la centralità dell'idea di *bellezza* (*Schönheit*), assunta nel suo «più alto senso platonico» e in grado di unire tutte le altre idee. Viene qui affermata la preminenza dell'estetica, la filosofia è considerata *ein ästhetischer Akt* e in essa «verità e bene (*Wahrheit und Güte*) sono affratellati solo nella bellezza. Il filosofo deve possedere tanta forza estetica (*ästhetische Kraft*) quanto il poeta; gli uomini privi di senso estetico sono filosofi solo di nome (*Buchstabenphilosophen*). La filosofia dello spirito è una filosofia estetica (*Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie*)». Senza senso estetico, senza l'adeguata considerazione della *Schönheit*, non restano che *Tabellen und Register* e uomini aridi, impoveriti, dimezzati. In tale filosofia estetica la poesia riacquista la sua dignità e torna ad essere *Lehrerin der Menschheit* (maestra di umanità). Nella sua ultima parte il breve scritto pone l'esigenza di una *sinnliche Religion* (religione sensibile), di cui hanno bisogno sia il popolo sia i filosofi: «Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, è questo ciò di cui abbiamo bisogno!». Si tratta di una 'nuova mitologia', da intendersi come *Mythologie der Vernunft*, «al servizio delle idee», capace di sviluppare – contro ogni oppressione – *tutte* le facoltà (*Kräfte*) umane nei singoli e nella società.

La nuova 'mitologia della ragione' proposta nel *Systemprogramm* non ha evidentemente soltanto un significato filosofico, estetico-mitologico e culturale, ma vuole avere pure un respiro emancipativo, un aspetto di possibile concreta trasformazione antropologica e politica, una incidenza nella società e sul corso della civiltà, perché l'esigenza di tale 'nuova mitologia' viene così argomentata:

«Prima di elaborarle esteticamente, cioè mitologicamente, le idee non hanno interesse per il popolo, e viceversa prima che la mitologia sia razionale, il filosofo deve vergognarsene; ma alla fine l'illuminato e il non illuminato (*Aufgeklärtes und Unaufgeklärtes*) devono darsi la mano, la mitologia deve diventare filosofica per rendere il popolo razionale, e la filosofia deve diventare mitologica per rendere i filosofi sensibili. Allora un'eterna unità dominerà tra noi (*Dann herrscht ewige Einheit unter uns*)».

Lo scritto insiste sull'esigenza di uno scatto in avanti della maturità delle coscienze, della penetrazione della razionalità nel popolo e della fine di ogni oppressione, del «cieco tremare del popolo» (*das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern*) dinanzi alle varie forme di autoritarismo allora esistenti.

Il *Systemprogramm* rinvia così, illuministicamente, alla *allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister* («universale libertà ed eguaglianza degli spiriti»): «Uno spirito più alto inviato dal cielo deve fondare tra di noi questa nuova religione (*neue Religion*), che sarà l'ultima più grande opera dell'umanità»⁴. In seguito Hegel cambierà orientamento, soprattutto in riferimento alla centralità dell'estetica e dell'idea di bellezza, ma il rilievo dato allo sviluppo di tutte le facoltà umane in nome dell'universale libertà ed eguaglianza rimarrà sempre fondamentale.

Come ha osservato Sergio Givone nella sua *Introduzione* all'edizione italiana delle *Vorlesungen über die Ästhetik* di Hegel, quest'ultimo non cambierà idea su un punto: della proposta di *Mythologie der Vernunft* avanzata nel *Systemprogramm*⁵. Lo splendore dei due 'fratelli dell'anima' Hegel e Hölderlin si dà comunque nella medesima costellazione dell'amore per la verità, la libertà e la giustizia, per quanto le due stelle siano diverse, l'una più rivolta alla filosofia, l'altra alla poesia e alla letteratura. Le varie stelle, come ha ben

⁴ Tutte le citazioni riportate dal cosiddetto *Systemprogramm* sono tratte da Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. In: *id.*: *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, Bd. 1. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 2016: 234-236; *id.*: *Scritti giovanili*. A cura di Edoardo Mirri. Napoli; Salerno 2015: 697-698.

⁵ Sergio Givone: *Introduzione*. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Estetica*. Tomo I. Trad. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro. Einaudi 1997: XXIII-XXIV.

intravisto anche Dieter Henrich, non vanno considerate nella loro separazione e nel loro isolamento, ma essendo «conscientes del intricado y profundo plexo de relaciones en el que se encuentran» (15)⁶.

Come Dieter Henrich i curatori di *Una amistad estelar* invitano a studiare le influenze e mutue trasformazioni – che talvolta possono essere inavvertite, sorprendenti e insospettabili, in ogni caso non facilmente individuabili – tra gli *amigos estelares*:

Por utilizar la imagen de Einstein sobre la relatividad, Hegel y Hölderlin se asemejan a cuerpos masivos cuya gravedad afecta, en su mutua imbricación, los caminos de ambos en niveles que quizá no sospechamos. Sin Hölderlin, Hegel no hubiera sido, seguramente, el mismo, al igual que, sin Hegel, Hölderlin tampoco habría escrito del mismo modo. Sin Schelling, sin Neuffer, Magenau, Billing o Fallot, o sin amigos comunes como Leo von Seckendorf o Isaak von Sinclair, sería otro el universo filosófico que hoy estudiamos. (15)

Studiare e approfondire «la relación de mutua influencia filosófica, nunca estudiada en profundidad» (17) tra Hegel e Hölderlin è lo scopo del volume dedicato alla *amistad estelar*. È impossibile qui rendere compiutamente conto della ricchezza tematica di spunti e di motivi di questo libro, a cui possiamo in questa sede solo accennare. I vari contributi del volume sono da considerare come preziosi spunti per ulteriori ricerche e riflessioni, aprono nuove prospettive di interpretazione e di approfondimento. In questo senso mi sento di affermare che le pagine di questo libro e l'impegno dei suoi autori raggiungono il loro scopo, ci rendono consapevoli della grande posta tuttora in gioco circa il rapporto fra Hegel e Hölderlin, che non può essere ridotto a mero oggetto di indagine storiografico-filosofica. Questi studi fanno luce e favoriscono un orientamento su di «un mapa estelar» (17) di inesauribile ricchezza. La luce si proietta così sino al nostro presente e al nostro futuro culturale e storico-politico.

Nel suo saggio *Contra la nostalgia. Hegel huyendo de Hölderlin* (195-210)

⁶ Cfr. Dieter Henrich: *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung*. In: *Konstellationsforschung*. Hrsg. von Martin Mulrow und Marcelo Stamm. Frankfurt/M. 2005: 15-30.

Valerio Rocco Lozano, riprendendo una tesi già avanzata dallo studioso statunitense George Armstrong Kelly in *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, 1978, afferma: «puede decirse sin exageración que toda la obra madura de Hegel puede explicarse como una fuga da Eleusis»⁷. Questa poesia di Hegel, l'ultimo testo del periodo bernese (1793-1796)⁸, dell'agosto 1796, è dedicata a Hölderlin. Qui, nella quiete di una notte estiva sul lago presso villa Steiger di Tschugg, lontano dai rumori e dalle faccende del giorno, il futuro autore della *Phänomenologie des Geistes* inizia col ricordare commosso il viso dell'amico caro (*Geliebter*) e «la gioia di giorni fuggiti», nella speranza di rivederlo presto (ciò che avverrà di lì a poco negli anni trascorsi insieme a Francoforte, tra il 1796 e il 1798). Hegel immagina la scena del loro incontro, del loro «caloroso desiato abbraccio», dello scrutarsi e dell'interrogare (*Fragen*) reciproco; la «gioia» (*Wonne*) della «certezza» (*Gewißheit*) di ritrovare la fedeltà all'antico patto stabilito fra gli amici. Ma il desiderio stride con la realtà, la strada per la «libera verità» è piena di ostacoli, l'amico poeta è ancora lontano e allora, nella notte estiva, lo sguardo contemplante e profondo dello scrivente si alza verso la luna (*o glänzendes Gestirn der Nacht!*), nell'abbandono più totale all'immenso (*das Unermeßliche*), all'infinito (*das Unendliche*). Nella *Phantasie* che avvicina «l'eterno» (*das Ewige*) al senso e gli dà «forma» (*Gestalt*), Hegel dà il benvenuto agli «spiriti sublimi, nobili ombre», da cui raggia la «perfezione» (*Vollendung*), circondati da gravità (*Ernst*) e splendore (*Glanz*). E il pensiero vola ad Eleusi, dove troneggiava il santuario di Cerere, la greca Demetra (terra-madre, γῆ μήτηρ), dea della terra, protettrice dell'agricoltura e di tutti i frutti della terra, una delle grandi divinità degli antichi greci. *Begeisterung trunken* («d'entusiasmo ebbro»), Hegel auspica di sentire il brivido della vicinanza di Cerere e di intendere le sue rivelazioni, ma i vestiboli della dea sono «muti»; vanamente gli scienziati –

⁷ Cfr. George Armstrong Kelly: *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*. Princeton 1978.

⁸ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Eleusis. An Hölderlin*. In: *id.*: *Frühe Schriften* (cit. nota 4): 230-233; *id.*: *Eleusis*. In: *id.*: *Scritti giovanili* (cit. nota 4), 407-409. Le citazioni di *Eleusis* che seguiranno nel testo sono tutte tratte dalle pagine qui segnalate di questi due volumi.

definiti con durezza *die ewig Toten!* («gli eternamente morti!») – ricercano la «parola delle sacre iniziazioni», ma essi trovano soltanto «polvere e cenere», nessun «amore della saggezza» (*Liebe zur Weisheit*), «nessun segno delle tue feste, nessuna traccia del tuo volto». L'autore di *Eleusis* avverte la «povertà delle parole» (*der Worte Armut*) quando l'anima, «nel presagio dell'infinito immersa» (*in Abndung der Unendlichkeit / versunken*), è tesa alla «perfezione delle alte dottrine» e invasa dalla «profondità dell'inesprimibile sentimento» (*des unaussprechlichen Gefühles Tiefe*). L'ineffabilità del divino e la profonda tensione ad esso sono qui ribadite con nettezza. Né «l'iniziato» (*der Geweihte*) né tantomeno i «più poveri spiriti» (con la «loro vuota chiacchiera», *ibr bohler Wörterkram*) possono attingere il sacro (*das Heilige*), che non può divenire «giocattolo e merce del sofista», «mantello dell'ipocrita eloquente». I «figli gelosi» della dea Cerere (*geizig deine Söhne*) non portarono la sua «maestà» (*Ehre*) «nella strada o nel mercato», ma la fecero vivere nei loro atti, la custodirono nel silenzio e nella discrezione, «nell'intimo santuario del cuore» (*im innern Heiligtum der Brust*). Come *heilige Gottheit* (*santa divinità*), infatti, la dea resta come un saldo riferimento, pur nel decadere e tramontare di tutte le cose. La poesia di Hegel *Eleusis*, che abbiamo qui rapidamente ripercorso, è per tanti aspetti sorprendente, se pensiamo alla elaborazione successiva del pensiero dell'autore. Per i suoi numerosi tratti mistici e romantici, *Eleusis* allude probabilmente a temi cari a entrambi, di cui i due amici dello *Stift* dovevano avere lungamente discusso. Forse la poesia segna il punto di massima vicinanza fra le posizioni dei due che, dopo gli anni francofortesi, vedranno il loro cammino separarsi irrimediabilmente, per molteplici ragioni. Nel suo posteriore percorso di pensiero, Hegel perderà via via ogni tonalità mistica e rafforzerà la vena razionalistico-sistematica.

Alejandro Rojas Jiménez nel suo saggio *Los amigos del Stift. «El espíritu elevado no está lejos de la amistad»* (211-230), si sofferma sulle poche lettere del carteggio Hölderlin-Hegel, sottolineando come si tratti di una amicizia *im Geist*, profondamente e genuinamente intima e spirituale, ossia una *Freundschaft* «en lo más humano e incalculable de nosotros mismos que sin el colectivo nunca llegaría a ser» (230). In una delle 'poesie della torre', Hölderlin-Scardanelli scrive che *der hohe Geist ist nicht der Freundschaft ferne* («l'alto

spirito non è lontano dall'amicizia») e che la conoscenza più intima e profonda propria degli amici, insomma l'amicizia *im Geist* fa sì che gli uomini trovino la vita più affascinante, gioiosa e attraente⁹. Alejandro Rojas Jiménez sottolinea, con un riferimento essenziale innanzitutto alla concezione dell'amicizia in Platone e in Aristotele, che l'amicizia *im Geist* ha pure un rilevante significato sociale e politico, perché è alla base della possibile formazione di una società migliore, di una comunità di uomini liberi: «La amistad es esa fuerza especial sin la que no podemos entender en qué sentido el conjunto de los individuos no es una mera suma de individuos, sino una comunidad de hombres libres, de hombres que se unen libremente» (222). Il saggio di Antonio Gómez Ramos «*El libre uso de lo propio es lo más difícil. Traducción y dialéctica entre Hegel y Hölderlin (79-97)*» si sofferma sulla nota lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801 – nota soprattutto per le sue riflessioni su *das Nationelle*, *das Eigene*, il 'libero uso' del 'tratto proprio', da intendersi come 'la cosa più difficile' (*das schwerste ist*) –, in cui Hölderlin rende esplicito anche un grande e genuino senso dell'amicizia, della solidarietà tra amici, da lui sempre coltivato: «i progressi dei miei amici sono un così buon segno per me. Abbiamo un solo destino. Se l'uno va avanti, anche l'altro non resterà indietro»¹⁰.

Il motto in cui Hölderlin e Hegel si riconobbero in gioventù e nel quale promisero di riconoscersi sempre si riferiva al *Reich Gottes!* («regno di Dio!»). In una lettera del 10 luglio 1794 (da Waltershausen, presso Meiningen) al «fratello caro» Hegel (allora precettore a Berna), Hölderlin gli rammenta subito il motto da essi condiviso e scrive con spirito di fraterna amicizia, rendendosi pienamente conto, nella lontananza, del grande valore della loro concreta esperienza vissuta di *Freundschaft*:

Da quelle parole, credo, ci riconosceremo dopo qualsiasi metamorfosi. Ne sono certo, qualsiasi cosa Ti accada, mai il tempo cancellerà in Te quel tratto. Credo che ciò varrà anche per me. È principalmente

⁹ Cfr. Friedrich Hölderlin: Tutte le liriche. A cura di Luigi Reitani. Milano 2001: 1276-1277.

¹⁰ Cfr. Friedrich Hölderlin: Prose, teatro e lettere. A cura di Luigi Reitani. Milano 2019: 1215-1217. In questa raccolta le *Lettere* sono tradotte da Andreina Lavagetto.

quel tratto, che amiamo l'uno nell'altro. E così siamo certi dell'eternità della nostra amicizia. Del resto ho desiderato spesso esserTi vicino. Tante volte sei stato il mio genio. Ti ringrazio molto. Ne sono interamente consapevole solo da quando ci siamo separati. Vorrei imparare da Te ancora tanto, e a tratti comunicare anche qualcosa di mio. Scrivere lettere è solo un ripiego, certo, ma è meglio di niente. Per questo non dovremmo smettere del tutto. Dobbiamo rammentarci a vicenda, ogni tanto, che abbiamo grandi diritti l'uno sull'altro.¹¹

Col riferimento al *Reich Gottes!*, non si deve intendere tanto una pura trascendenza metafisica, ma la sintesi del programma millenaristico del loro pensiero, un programma insieme religioso e politico, un regno immanente dello spirito, il piano della realizzazione della ragione nel mondo.

Nel *Prólogo. Constelaciones* al volume citato sulla *amistad estelar*, i curatori Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor e Valerio Rocco Lozano riflettendo sulla concezione del divino in Hegel e Hölderlin rilevano giustamente che «tanto para Hegel como para Hölderlin se trataba de volver a componer el mundo de otra manera que diera cuenta de otra noción de Dios y de religión (lat. *religare*). Un reino immanente en el que poder religar el mundo de nuevo» (12).

Nel già citato saggio Luciana Cadahia insiste sul fatto che Hegel e Hölderlin volevano *religare* (termine latino da cui deriva religione) il mondo in un altro modo, ben diverso dal *religare* politico-religioso dispotico. Per i due amici, la filosofia e la poesia dovevano concorrere a immaginare e a formare una 'chiesa militante invisibile' che – coi suoi profeti (Eraclito, Spinoza, Rousseau) e il suo messia (Kant), tramite la filosofia kantiana e la Rivoluzione francese, la ripresa e la stretta congiunzione delle figure di Socrate e di Gesù – potesse contribuire alla formazione di un mondo diverso, all'insegna dell'eguaglianza, libertà e fraternità del genere umano (cfr. 29).

Scrivo a questo proposito Valerio Rocco Lozano nel suo libro *La vieja Roma en el joven Hegel* (2011):

no hay que dejarse desencaminar por esta última expresión, y creer que se trata de una noción meramente religiosa: muy al contrario, en

¹¹ Ivi: 919.

páginas hermosas del *Espíritu del Cristianismo*, Hegel se ha preocupado por subrayar el carácter genuinamente político, republicano y vigente en nuestros días de esta expresión: de echo, en la conclusión de esta obra se critica como principal insuficiencia del mensaje de Jesús la idea de que ‘El reino de Dios no es de este mundo’ (Juan, 18, 36), sin consecuencias políticas, a una separación del mundo, tanto físico como político.¹²

Insomma, qui è fuori gioco qualsiasi interpretazione spiritualistico-metafisica astratta del ‘regno di Dio’ che ‘non è di questo mondo’. Può essere considerato una forma di militanza culturale nel senso indicato in precedenza anche il proposito hölderliniano, formulato in una lettera a Hegel da Jena del 26 gennaio 1795, di una «educazione del popolo»: «Da tempo mi occupa la mente l’ideale di un’educazione del popolo, e siccome Tu Ti occupi ora di una parte della stessa, la religione, sceglierò forse la Tua immagine e la Tua amicizia come *conductor* dei pensieri verso il mondo sensibile esterno e *in tempi buoni* scriverò in alcune lettere a Te, che Tu giudicherai e correggerai, quello che forse avrei scritto più tardi»¹³. L’«educazione del popolo» è rivolta a valorizzare l’umanità in sé stessa degna di rispetto, la dignità umana e la sua capacità di libertà ed eguaglianza (cfr. 29-30).

I curatori di *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar* colgono pure in modo penetrante alcune differenze tra i due *amigos estelares* sul tema del *Reich Gottes*: «en un caso, qué se puede construir desde la integración de lo que se cree perdido, pero que, en realidad, es constitutivo (Hegel) y, en otro, qué puede elevarse sobre una ausencia y un vacío (Hölderlin)» (13). Anche a noi sembra proprio così, basti pensare alla rilevanza in Hölderlin del tema dell’assenza di Dio e degli «dei fuggiti», tema che poi sarà ampiamente ripreso da Martin Heidegger (*die Götter und der Gott sind entflohen*) nella sua interpretazione dell’opera poetica hölderliniana. In sintesi, il volume si propone come uno studio collettaneo che affronta la relazione Hölderlin-Hegel da una pluralità di prospettive e che porta il lettore a numerose riflessioni e a indagare

¹² Valerio Rocco Lozano: *La vieja Roma en el juven Hegel*. Madrid 2011: 116. Cfr. anche il saggio di Luciana Cadahia nel volume oggetto della presente recensione (29); Hegel: *Scritti giovanili* (cit. nota 4): 597-598.

¹³ Hölderlin: *Prose, teatro e lettere* (cit. nota 10): 949.

ulteriormente un'amicizia proficua non solo per la produzione dei due autori ma per tutto il pensiero filosofico che dall'Idealismo giungerà fino al Novecento, a Heidegger e oltre.

Franco Toscani

Barbara Santini: *Morale e religione. Hölderlin interprete di Kant*. Napoli; Salerno: Orthotes Editrice 2023. 156pp. ISBN 978-88-9314-387-5.

Quella del tessere è forse un'immagine capace di esprimere il gesto alla base del confronto di Barbara Santini con il pensiero hölderliniano e la specificità della sua tematizzazione. Hölderlin e Kant, seguendo questa metafora, rappresentano rispettivamente la trama e l'ordito di un tessuto, dove il filo della prima, condotto all'interno del secondo, giunge ad una propria resa figurale, ma solo a condizione del rispetto della regola che l'intelaiatura concettuale e sistematica kantiana ordina a questo intreccio. *Hölderlin interprete di Kant*, sotto questo aspetto, è una dicitura che rivela, molto più che l'oggetto di uno studio, un modo di procedere, un metodo o un programma di lavoro; il cui obiettivo non è quello di rilevare in Hölderlin la restituzione di un tema kantiano, al fine di vagliarne il grado di coerenza o distanziamento, quanto piuttosto di mostrare come, nello sviluppo di un confronto con Kant svolto in maniera assolutamente critica, emerga progressivamente il problema che lo orienta e che, pertanto, rende pienamente legittima l'assunzione di un tale punto prospettico.

La tesi dell'Autrice è che, se per Kant «la morale conduce inevitabilmente alla religione»¹⁴, il loro rapporto risulta per Hölderlin diametralmente invertito. Morale e religione, all'interno di questa proposta, sono però i termini

¹⁴ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Vorrede zur ersten Auflage. Hrsg. von Bettina Stengneth. Hamburg 2017: 7.

che indicano soltanto gli estremi dello spazio entro cui avviene questo rovesciamento e non ne esauriscono affatto la descrizione. L'inversione del rapporto fondativo tra morale e religione è piuttosto l'esito di un processo di «erosione» (17) dell'intero impianto della filosofia kantiana, il quale avviene su un terreno solcato da Hölderlin molto più a fondo: esso coinvolge l'intera struttura della razionalità pratica nel modo in cui viene concettualizzata da Kant nella sua funzione auto-normativa, come origine assoluta di una legge in grado di fondare, grazie alla sua universalità, il legame tra i soggetti all'interno della comunità.

Da questa angolazione, anche se in modo non immediatamente evidente, il lavoro di Santini riprende ed amplia la prospettiva di quello svolto nel suo precedente studio, apparso nel 2013, su *Soggetto e fondamento in Hölderlin*¹⁵; dove l'Autrice conduce un'analisi della concezione hölderliniana della fondazione della soggettività trascendentale e del tipo di ruolo che svolge al suo interno l'esperienza estetica. Qui si articolava uno schema concettuale, messo a punto da Hölderlin nel frammento *Urtheil und Seyn*, consistente in una determinazione della dinamica del rapporto tra soggetto e fondamento capace di rendere conto tanto della struttura oppositiva della coscienza finita, quanto della sua necessaria istanza di un'unità assoluta (il *Seyn*). La ricerca di un principio di unificazione delle opposizioni costitutive della forma della coscienza, che è ancora alla base del progetto dei *Neue Briefe Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, annunciato a Niethammer nella lettera del 24 febbraio 1796, coinvolge per Hölderlin anche il conflitto «tra ragione e rivelazione»¹⁶. Il concetto di religione comprende in sé l'ambito di una conflittualità al cui interno si declina la medesima struttura oppositiva della coscienza e che, tuttavia, mantiene una propria specificità rispetto ai conflitti presentati nella lettera tra «il soggetto e l'oggetto» e «il nostro sé e il mondo»¹⁷, riferibili alla ragione teoretica e pratica. La riflessione hölderliniana sulla religione, dunque, sembra svolgersi in modo del tutto aderente

¹⁵ Barbara Santini: *Soggetto e fondamento in Hölderlin tra filosofia trascendentale e pensiero speculativo*. Trento 2013.

¹⁶ *SLA* VI: 203.

¹⁷ *Ibidem*.

al tentativo di riconfigurazione della filosofia trascendentale verso il modello di una *Vereinigungsphilosophie*, rimettendone in questione gli assetti costitutivi sotto un profilo concettuale differente ed autonomo.

Anzi, nel modo in cui l'Autrice ricostruisce il percorso di Hölderlin, essa configura una linea di indagine che, pur avendo un'origine eterogenea, finisce poi per inspessire la portata di questo tentativo. Nel primo capitolo del volume Santini rintraccia nello scambio epistolare con il fratello Karl, il cui intento pedagogico offre a Hölderlin costante occasione di svolgere riflessioni di tipo filosofico, almeno a partire dalla lettera del settembre 1793, il luogo in cui cominciano a porsi i termini del problema. L'idea di umanità, da intendersi come il fondamento della disposizione umana ad «agire in direzione dell'universale»¹⁸, si pronuncia, nel progresso della cultura e dell'educazione dell'individuo, come il dovere di trascurare il singolo per assumere come fine la realizzazione di un mondo morale in comune, retto da un vincolo di fratellanza. Le formulazioni di Hölderlin rispecchiano inizialmente la sua adesione di fondo alla proposta kantiana, secondo una traiettoria che dall'etico-teologia della *Kritik der Urteilskraft* porta alla concezione dell'ecclesiologia della *Religionsschrift*. Il concetto di Dio sta in rapporto con la legge e la volontà morale dell'uomo «come capo legislatore in un regno morale dei fini»¹⁹ ed il tema della religione viene assunto a partire dal problema della realizzazione del fine supremo (*Endzweck*) della comunità etica come 'regno di Dio' (*Reich Gottes*). Santini, seguendo le tracce dell'interpretazione di Kant offerta da Marco Maria Olivetti, individua nel problema del passaggio dall'universalità della coscienza interiore e individuale della legge (universalità distributiva) alla sua dimensione pubblica ed intersoggettiva nella Chiesa (universalità collettiva) il vero e proprio oggetto della contesa con Kant; Hölderlin, nell'arco dell'ultimo decennio del 1700, sarebbe spinto proprio dalla radicalizzazione di questo punto critico dell'ecclesiologia kantiana a metterne in discussione l'intera impalcatura, a cominciare

¹⁸ Ivi: 93.

¹⁹ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Mit Einleitung und Bibliographie. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg 2009: 372.

dalla concezione della legge morale come *factum* della ragione, che ne rappresenta l'architrave concettuale.

Una tale opera di destrutturazione comincia per Santini nei frammenti *Über das Gesetz der Freiheit* e *Über den Begriff der Straffe*, composti tra il 1794 e il 1795. Hölderlin riflette sul carattere essenzialmente prescrittivo della legge, la quale implica un comando il cui valore morale non può «mai essere affidato alla natura»²⁰, ad una disposizione naturale del soggetto, ma deve presupporne la resistenza affinché egli od ella possa divenire cosciente del proprio auto-determinarsi sottomettendosi ad esso. Questo implica un contrasto tra libertà e natura che, riportato ai suoi termini logico-trascendentali, riflette ancor prima per Hölderlin la contraddizione tra la legge ed il modo stesso del suo prescrivere. Il soggetto, infatti, non potrebbe diventare cosciente della legge prima che questa venga ad opporsi alla sua volontà, poiché questa, presupponendone la resistenza, si manifesta negativamente, come il comando «tu non devi volere una certa cosa»²¹; ma la conoscenza della legge era proprio ciò che, in primo luogo, avrebbe reso possibile sottomettersi a quel comando. Nella coscienza morale si presenta un circolo tra punizione e prescrizione, le quali si implicano reciprocamente all'infinito. Ciò porta Hölderlin a contestare l'intelligibilità della legge, la modalità del suo accesso epistemico, da cui dipende la forma negativa che questa assume per il soggetto, il suo manifestarsi «in noi per la prima volta in forma di punizione»²². La critica del concetto di legge, resa in questi termini, diviene per Santini il punto di «effrazione dall'interno» (17) del sistema kantiano, che ne risulta effettivamente destabilizzato; la stessa disposizione originaria e lo scopo ultimo dell'uomo come ente morale, che per Kant erano legati alla coscienza della legge, vengono messi in questione a partire da un gesto scettico che mette in dubbio la possibilità di intenderla come un fatto dotato di autoevidenza. Se il soggetto non può conoscere la legge prima di averla violata, questa risulta di per sé insufficiente a fungere da principio per il riconoscimento dell'ambito di una legalità morale *a priori*.

²⁰ *StA* IV: 212.

²¹ *Ivi*: 214.

²² *Ivi*: 212.

È a questo punto che, nelle ultime sezioni del secondo capitolo, la critica del primato fondativo della legge morale si aggancia al problema sopra richiamato del conflitto tra ragione e rivelazione. Lo attesta il fatto che Hölderlin, sempre nella lettera a Niethammer, dichiara di voler trovare una loro conciliazione «senza ricorrere all'aiuto della ragione pratica»²³, ovvero senza l'utilizzo del criterio morale mediante cui Kant delimitava l'ambito di una fede razionale pura rispetto a quello della fede rivelata e storica. Questo porterebbe Hölderlin alla rielaborazione complessiva del paradigma kantiano della filosofia della religione, dopo averlo svincolato dalla funzione strumentale e subordinata che questa assumeva rispetto alla «conoscenza dei doveri come comandamenti divini»²⁴, ormai destituita di validità oggettiva. Il problema diventa quello di pensare un modello di fondazione della religione in cui la ragione sia in grado di accedere positivamente al principio di una legalità (*Gesetzlichkeit*) superiore a quella del meccanismo della natura, senza però che questo tipo di accesso (la rivelazione) porti a comprometterne il carattere di auto-normatività, cifra distintiva della libertà.

Comincia a profilarsi una soluzione che Santini, nella sua ricostruzione del paradigma holderliniano, individua nelle due lettere al fratello di marzo e giugno del 1796, dove sono riportati alcuni stralci del lavoro filosofico di quel periodo. Hölderlin enuclea una modalità di unificazione del conflitto tra ragione e rivelazione capace di fondare la legge in senso positivo, mediante un rapporto di reciproca fondazione tra l'ideale (l'essere), la ragione e le leggi dell'agire e del pensare umano. Ne risulta una riconsiderazione della stessa struttura della soggettività trascendentale, la cui autonomia non si riconosce più dalla presentazione di una legge in forma negativa, bensì dal fatto che, in un senso pieno e positivo, nella ragione «si esprime una forma di rivelazione» dell'essere (84). In altri termini, che Santini esplicherà maggiormente nel terzo capitolo del volume, la libertà dell'uomo viene a dipendere da un atto mediante cui il soggetto prende coscienza della legge attraverso una rivelazione che non dipende da lui, ma da un intervento

²³ *SLA* VI: 203.

²⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft* (cit. nota 6): 423.

esterno, che può ricondursi all'idea della «grazia» (92); e che, nel medesimo tempo, è fondata nella struttura trascendentale della ragione come una disposizione a riceverla originaria e passibile di universalizzazione, dal momento che il modo della manifestazione dell'essere consiste proprio nel suo darsi una norma come dovere.

Il terzo ed ultimo capitolo del volume è principalmente finalizzato a far emergere in che modo la rifondazione del paradigma filosofico della religione consentirebbe a Hölderlin di porre su basi diverse da quelle kantiane il problema del rapporto tra il singolo e la collettività nello spazio della comunità etica. Tra il 1798 ed il 1801 le lettere di Hölderlin al fratello segnalano la centralità di questo tema, che può ritrovarsi anche nella lettera a Sinclair del 24 dicembre 1798 e nel frammento *Über Religion*, come Santini dimostra con un lavoro di ricognizione dei nessi terminologici e concettuali presenti tra i testi. Sarà compito della religione intesa *stricto sensu* e non di una religione fondata sulla morale la realizzazione della comunità etica, poiché è soltanto questa che permette di concepire l'autonomia dei singoli all'interno della loro reciproca connessione nel 'tutto vivente' (*lebendiges Ganze*) di un'organizzazione e non indipendentemente da essa, come avviene invece nel «deserto libero e solitario»²⁵ a cui conduce il «comando filosofico»²⁶ kantiano; la legge morale, infatti, riesce tutt'al più a prescrivere la reciproca limitazione delle libertà individuali di matrice giusnaturalistica, che Hölderlin riconduce ad una concettualità di tipo giuridico-politica. Il limite dell'ecclesiologia kantiana, dunque, consisterebbe in una «precedenza strutturale» (99) assegnata ad un tipo di universalità astratta, incapace di mettere radici nella disposizione umana ad una connessione (*Zusammenhang*) «più libera e intima»²⁷. Questa può essere istituita soltanto grazie alla religione, poiché in essa l'uomo, scoprendosi interiormente implicato nel legame con l'ideale della ragione, può rappresentarsi e perciò elevarsi ad una «connessione superiore»²⁸ (uno *höherer Zusammenhang*, che rientra anche nella definizione del concetto di

²⁵ *SLA* VI: 304.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*: 307.

²⁸ *SLA* IV: 275.

Geist), la quale non solo consente, ma anche prescrive di agire nell'ordine di una legalità che impone di realizzare nello spazio della comunità un legame unificante in senso positivo. L'universale verso cui l'uomo è chiamato ad agire dalla religione non dipende più dalla struttura sintetica dell'Io, bensì, come afferma Santini con le parole di Hölderlin, da un *Gott unter uns*²⁹, da un Dio fra noi che è tanto unità, quanto principio di unificazione. Il legame con Dio fonda la possibilità di pensare e di realizzare il legame etico tra gli individui, poiché dischiude l'ambito del *Geist* come una «struttura auto-normativa della comunità» (120) che, intesa in senso trascendentale, precede il singolo ed insieme ne rivela l'implicita appartenenza come condizione della sua umanità e libertà.

Si potrà allora affermare, come l'Autrice fa in sede conclusiva del suo lavoro (119), che, se per Kant la morale conduceva inevitabilmente alla religione, per Hölderlin è invece la religione a condurre inevitabilmente alla morale. È uno degli esiti, certamente non l'unico, della densa e stratificata ricostruzione condotta in questo libro, che consente di aprire altrettante prospettive su questioni al centro del dibattito filosofico di quel periodo. In questa sede si è potuto evidenziarne soltanto alcune; esse però si muovono e scorrono tra fili soltanto apparentemente divisi tra loro, di cui lo sguardo rigoroso di Santini lascia intravedere la trama profonda.

Giuseppe Vacca

²⁹ *SLA* VI: 419.