

I *DIALOGHI METAFISICI* DI HEDWIG CONRAD-MARTIUS di Nicoletta Ghigi

La traduzione dei *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad-Martius¹, condotta in maniera magistrale da Anselmo Caputo, offre la possibilità per riaprire uno scenario significativo sull'orizzonte della storia della filosofia e del pensiero scientifico contemporanei e, allo stesso tempo, per ripensare da una nuova prospettiva le più importanti analisi della scuola fenomenologica.

Come sostiene da tempo Ales Bello nei suoi numerosi, nonché essenziali, studi sulle opere e sul pensiero dell'autrice, la sua impostazione originale e il suo peso all'interno della scuola fenomenologica di Husserl –di cui era allieva– ed anche nel panorama della filosofia occidentale del XX secolo, è di indubbio valore². Conrad-Martius ha infatti proposto una fenomenologia della vita e della natura che, pur allontanandosi dalla fenomenologia husserliana per il mancato uso dello strumento privilegiato dell'analisi fenomenologica, vale a dire dell'epoché trascendentale, conserva –come in Edith Stein, sua amica e compagna di ricerche³– il carattere dell'analisi dell'essenza proprio della fenomenologia eidetica. «La soglia del *fenomenologicamente rilevante*, nota Caputo, così, si amplia sino a includere, per esempio, anche le fiabe e gli spiriti che le animano, allo scopo di arrivare alla chiarificazione di ciò che è spirituale» (ib., p. 19).

Differenziandosi dunque sostanzialmente dalla fenomenologia del Maestro, la filosofia di Conrad-Martius, pur sempre nella sua assoluta originalità, si propone come una fenomenologia, come cioè un'analisi dell'essenza e del “senso” delle cose con cui si trova a fare i conti. Da questa prospettiva, la sua filosofia della vita può dirsi orientata verso una descrizione di tipo *realistico*, vale a dire, concernente propriamente la realtà delle cose che animano il mondo della vita. E di ausilio ad una simile ricerca è la biologia che è utile a chiarire la struttura dei viventi e la loro insita finalità vitale che li guida verso un unico senso. «Le piante, gli animali, gli esseri umani, scrive nella *Prefazione* Ales Bello, sono indagati mostrando che non è possibile comprenderli separandoli; essi manifestano una mirabile gradualità e interconnessione, che culmina negli umani...l'esame degli organismi compiuto dalla biologia dimostra che questa storia ha un senso e una finalità»⁴. In questo orizzonte di ricerca i *Dialoghi* si costituiscono come una sorta di fenomenologia del mondo naturale e umano e si propongono di delineare l'entelechia, l'anima, che muove contemporaneamente la natura vegetale e quella animale.

Le tre sezioni in cui si articola l'opera, scritta sotto forma di dialogo tra due personaggi realmente esistiti, Montano e Psilandro, sono dedicate a tre fondamentali aspetti di questa fenomenologia, vale a dire: *Pianta e animale*, *L'anima*, *Dell'uomo*, quest'ultima suddivisa a sua volta in: *Dell'animale e della sua*

fonte, *Demoni e angeli, spirito e spiriti, L'evoluzione – L'uomo*. Tali dialoghi sono detti metafisici sulla base del concetto aristotelico di metafisica per cui l'argomento principale è l'essere, concepito in tutte le sue forme e varietà. Parlare dell'essere significa dunque parlare di metafisica come *ontologia reale*, ovvero come una disciplina che ha per oggetto la realtà dell'essere delle cose⁵. In questo senso, la fenomenologia, intesa come descrizione dell'essere delle cose, per Conrad-Martius conduce in ultima analisi alla metafisica. Proprio nel condurre l'analisi fenomenologica, scrive infatti a proposito, ci si spinge «infine completamente nelle braccia della metafisica»⁶.

Nella prima sezione, *Pianta e animale*, allo scopo di rintracciare i fondamenti della realtà nell'essere della vita, i due interlocutori prendono in considerazione la possibilità che la pianta abbia un'anima. L'essere che promana dalla pianta è appunto la sua vita, l'anima, che attraversa tutta la sua estensione dall'interno all'esterno, rendendo così la pianta un'unità vivente dotata di un suo motore vitale, l'anima. Anche l'animale ha questa virtù, ma proprio per il fatto che non è immobile ma è in grado di muovere e dominare il proprio corpo (l'estensione in cui si manifesta il suo vivere, ovvero il suo essere animato), esso possiede l'anima ad un grado superiore. In misura ancora maggiore tale possesso è proprio dell'uomo, poiché egli ha anche la consapevolezza di possedere un'anima.

Tale questione, *l'anima*, è l'oggetto della seconda sezione, nei cui riguardi Conrad-Martius afferma che l'uomo ha uno spirito, ma lo spirito non ha la "pesantezza" dell'anima; mentre cioè l'anima mira a mantenersi in sé in una materia, lo spirito, scrive a proposito, «non giunge mai in se stesso ad un'autentica fissità, non giunge mai ad una rigida ed essenziale determinazione»⁷. Lo spirito resta cioè "in sospeso", e non si materializza fisicamente pur essendo in senso proprio appartenente ad una fisicità: lo spirito infatti diviene "estasi" (ossia si manifesta come tale) per l'appunto nell'anima. La sua struttura è poi differente negli spiriti elementari (quali le creature del mondo fantastico delle fiabe), negli angeli o nello spirito umano.

Mentre infatti l'uomo, come si sostiene nella terza sezione *Dell'uomo*, non è legato ad alcuna sfera dell'essere in particolare, grazie alla sua natura spirituale, i demoni non avendo uno spirito non possono giungere ad un'esteriorizzazione e, quindi, sono condannati a restare privi di una reale esistenza. Poiché egli è dotato di un'anima ed anche di un Sé, ovvero di uno spirito, si distingue dagli angeli decaduti e dai puri spiriti per la sua medietà tra lo spirituale e il materiale. L'uomo è cioè illuminato dalla sua fonte, vale a dire da Dio, come di un'entelechia che abita l'intero universo e lo plasma secondo una sua propria intima legge (*logos*). L'evoluzione del vivente determina così un passaggio dalla sfera materiale, pesante, a quella dello spirito, leggera, secondo un senso che pervade ogni ente⁸. E questa ontologia del mondo, la cui esistenza è un processo continuativo che aumenta con l'aumentare del suo elemento fondamentale, vale a dire, della luce, rappresenta il significato stesso dell'essere nella sua concretezza. Tutto è dunque materiale, perché attraverso la quantità di luce presente negli essenti si determina lo stato della materia che li forma individualmente⁹.

La differenza con Husserl così come con Heidegger è a questo punto quanto mai evidente. Se infatti per il padre delle fenomenologia è impossibile trattare la materialità come reale al di fuori della vera realtà che è quella risultata dall'*epoché*, allo stesso modo è impossibile per Heidegger comprendere l'essere in maniera così tanto esplicita come realtà "in carne ed ossa" di uno spirito incarnato in un corpo. La posizione di Conrad-Martius si staglia perciò all'infuori delle due differenti ontologie proposte dai suoi celebri contemporanei, proponendo una ontologia che dell'oggetto riconosce la realtà esistenziale e non soltanto soggettivamente costituita, ma, allo stesso tempo, dà dell'essere una connotazione teleologica e spirituale, nell'uomo, come reale e tangibile presenza. La sua rilettura del pensiero tomista, così come in Edith Stein, permette dunque a Conrad-Martius, per così dire, di materializzare l'essere heideggeriano e, al contempo, di realizzare l'*eidos* husserliano come essenza di un essente reale. Da una tale prospettiva, come già aveva anticipato Hering allontanandosi da Husserl con la sua distinzione tra *eidos* e *Wesen*, per Conrad-Martius l'essere ideale quanto quello reale sono *esistenze* (è riferibile loro la copula "è"), di cui l'essere umano è un "portatore" reale (*upocheimenon*). «Ciò che caratterizza la realtà, scrive a proposito Ales Bello, è l'esistenza di un "sostrato" (*Träger*) che è "caricato" di una quiddità (*Washeit*) per cui una entità reale è la totalità dei due momenti»¹⁰.

98

Come in *Das Sein* ed in *Realontologie*, l'intento dei *Dialoghi* è così quello di restituire al mondo reale la sua imprescindibile preminenza, poiché il mondo ideale delle essenze è comunque esistente solo in virtù di un soggetto reale che è portatore della realtà dell'ideale. In questo senso l'esistenza, come in Heidegger, in Conrad-Martius ha la priorità sull'atto costituente. È l'essere reale, l'essere cioè delle cose e del mondo naturale della vita, a precedere l'atto di pensiero e non viceversa, come sosteneva l'idealismo trascendentale della fenomenologia husserliana¹¹. L'ontologia reale di Conrad-Martius, in contrasto con la filosofia idealistica, intende dunque dire che «dobbiamo porci al di fuori del "cogito" e collocarci dentro il "sum" in qualità di un espressivo "io sono". Il momento d'essere presente nel "sum" coglie e comprende l'io nella sua fondatezza ontico-sostanziale, nella quale esso non è solo una *res cogitans*, bensì una *res cogitans*»¹².

Il ritorno all'esistenza così come al mondo-della-vita significano, dunque, per Conrad-Martius, l'affacciarsi ad un approccio metafisico e realistico di entrambi gli ambiti: metafisico perché l'esistenza deve la sua origine ad una evoluzione che si dipana biologicamente animata da un senso (la sua materialità spirituale che ci conduce direttamente a Dio); realistico perché soltanto in una considerazione della realtà come essere di ciò che è effettivamente "in carne ed ossa" è possibile comprendere il vero senso della rivoluzione fenomenologica operata da Husserl. Solo infatti rilevando il vero senso dell'*epoché* che ci riporta non ad un io trascendentale ma alla vera realtà, il mondo-della-vita e l'esistenza possono trovare una loro identità ed un loro senso all'interno della natura e di ciò che è vivente. In questo senso, quindi, la vera realtà, quella che percepiamo e che comprendiamo come rispondente alla categoria dell'essere, è il sostrato di cui l'*upocheimenon* è indiscusso portatore.

La competenza scientifica e, come si è più volte sostenuto, l'originalità delle analisi di Conrad-Martius pongono questo testo –tradotto egregiamente e sempre ricondotto alle opere parallele da parte del curatore Anselmo Caputo– al centro delle principali questioni ontologiche e fenomenologiche del nostro tempo. Di indubbio valore scientifico e di assoluta rilevanza in ambito filosofico, i *Dialoghi* richiedono attualmente di essere considerati dalla critica come un'opera di grande respiro sia all'interno della scuola fenomenologica sia in relazione al dibattito epistemologico contemporaneo.

¹ H. CONRAD-MARTIUS, *Dialoghi metafisici*, tr. it. di Anselmo Caputo, Prefazione di A. Ales Bello, Besa, Nardò (Le) 2006.

² Cf. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano – Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992; *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003; ID., *Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung*, in R.L. FETZ, M. RATH, P. SCHLUZ (Hrg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Alber, München 1993; ID., *Hedwig Conrad-Martius – Ontologia e vita*, in A. ALES BELLO, F. BREZZI (a cura), *Il filo (sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Mimesis, Milano 2001; ID., *Il problema dell'essere in Edith Stein e in Hedwig Conrad-Martius*, in «Aquinas», 3 (2002); ID., *Hedwig Conrad-Martius and the Phenomenology of Nature*, in A.T. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide. A Guide for Research and Study*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 2002.

³ Nella sua celebre opera *Potenza e atto*, Edith Stein discute ampiamente le analisi dei *Dialoghi* (cf. E. STEIN, *Potenza e atto*, tr. it. a cura di Anselmo Caputo, Città Nuova, Roma 2003).

⁴ A. ALES BELLO, *Prefazione a H. CONRAD-MARTIUS, Dialoghi metafisici*, cit., p. 9.

⁵ Da qui la differenza fondamentale con Heidegger per il quale la metafisica ha causato l'oblio dell'essere e, al contempo, con Husserl per il quale la metafisica ha un'accezione storicamente negativa e si configura come l'estrema dogmatizzazione del pensiero filosofico moderno e, quindi, come allontanamento dalla vera realtà, quella trascendentale dell'io.

⁶ H. CONRAD-MARTIUS, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 124.

⁷ *Ib.*, p. 82.

⁸ La teoria evoluzionistica si caratterizza in Conrad-Martius, a differenza di Darwin e di Bergson, come sostiene Caputo, per il fatto che «l'evoluzione non procede per linee ritte e regolari, non si distende da un unico tronco ramificandosi in rami collaterali, ma prende avvio da più sorgenti principali, soggette poi anch'esse a ramificazione» (*ib.*, p. 42).

⁹ Tali questioni sono trattate anche in: H. CONRAD-MARTIUS, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949.

¹⁰ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 192.

¹¹ Tale critica mossa da Conrad-Martius allo Husserl di *Ideen I* può essere tuttavia riconsiderata alla luce del fatto che l'essere che viene posto tra parentesi e, quindi, il significato che all'essere viene dato in relazione alla coscienza (da cui l'idealismo trascendentale) non significano *ipso facto* che l'essere sia dato per Husserl soltanto come *creazione* da parte del *cogito*. L'essere è comunque. Quello che interessa alla fenomenologia trascendentale è il processo costitutivo che porta alle *cogitationes*, vale a dire alla costituzione oggettiva, mentre l'essere, la cosa "in carne ed ossa" così come si dà al di fuori del suo darsi per la coscienza, è del tutto ininfluenza.

¹² H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957, p. 125 (tr. it. A. Caputo, *Introduzione a Dialoghi metafisici*, cit., p. 17).