



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA
Dipartimento Civiltà e Forme del Sapere

SCUOLA DI DOTTORATO IN DISCIPLINE UMANISTICHE
Percorso di studio in Discipline Filosofiche
Sdd. M-FIL/06

**Il problema dell'individuazione
nella fenomenologia
di Hedwig Conrad Martius**

Relatore:
Prof. Adriano Fabris

Candidata:
Dott.ssa Irene Ginanni

Ad Andrea e a Teresa

“Quando la truppa che ha marciato in fila lungo la strada rompe le righe, ognuno di quelli che prima marciava con il medesimo passo alla stessa cadenza, e forse quasi inconsapevole di sé, diventa un piccolo mondo in sé concluso.

E se i curiosi prima vedevano solo una massa amorfa, la madre o la sposa ne aspettavano uno solo, l'unico quello al quale nessuno assomiglia; il segreto della sua essenza, che in parte il loro amore sente, lo conosce solo l'occhio di Dio che penetra ovunque, e dinanzi la quale le misure umane «grande», «piccolo», «significativo», «insignificante» si annullano.”

E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*

INDICE

Il problema dell'individuazione nella fenomenologia di Hedwig Conrad Martius

INDICE	1
INTRODUZIONE	4
CAPITOLO UNO: HEDWIG CONRAD-MARTIUS: VITA E PENSIERO	9
1. La formazione universitaria: lettere, psicologia, storia dell'arte	9
2. Gli anni di Monaco e la maturità speculativa 1920-1966	12
3. L'incontro con la fenomenologia: la <i>Philosophische Gesellschaft</i> e la nascita del <i>Circolo di Bergzabern</i>	16
3.1. Il circolo dei fenomenologi a Bergzabern (1921-1928)	22
3.2. Il circolo di Bergzabern: una piccola comunità filosofica	25
4. "La mia amica Edith Stein"	29
CAPITOLO DUE: LINEAMENTI DI UNA FILOSOFIA ONTOLOGICA	39
1. Dalla fenomenologia all'ontologia: discussione sul metodo fenomenologico e approdo ad un sistema metafisico	39
1.1. Il metodo d'indagine fenomenologico come momento iniziale della ricerca e strumento di conoscenza	39
1.2. La riduzione eidetica e la rivalutazione del momento esistenziale: il confronto con il metodo fenomenologico husserliano	46
2. La filosofia medievale: la lezione di Duns Scoto e Tommaso d'Aquino	51
3. La fenomenologia ontologica come "pregnanza del reale"	57
4. Brevi conclusioni intermedie	64
CAPITOLO TRE: L'APPROCCIO ALLE SCIENZE DELLA VITA E ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO: BIOLOGIA E METAFISICA PER UN'ANTROPOLOGIA ONTOLOGICA	66
1. L'incontro di filosofia e scienza: l'interpretazione della natura	66
2. Il concetto di entelechia	73
3. Vitalismo ed evolucionismo	79
4. L'approccio alle scienze dello spirito: spirito e anima nell'essere vivente	87
4.1. L'anima nelle piante e negli animali	94
4.2. L'anima nell'essere umano	99

CAPITOLO QUATTRO: L'URSPRUNGSSELBST COME PRINCIPIO D'INDIVIDUAZIONE: ORIGINALITÀ SPECULATIVA NEL PENSIERO DI HEDWIG CONRAD-MARTIUS.....	104
1. Introduzione	104
2. Caratteristiche ontologiche del principio d'individuazione e analogie con il pensiero di Duns Scoto.....	110
3. <i>Die Geistseele des Menschen</i> : individuazione qualitativa e quantitativa dell'anima spirituale dell'uomo.....	115
3.1. Premesse	115
3.2. La costituzione dell' <i>Ursprungselbst</i> all'interno della fonte dell'essere	119
3.3. Individuazione qualitativa e quantitativa dell'anima spirituale. Considerazioni storico filosofiche	125
3.4. L'individuazione qualitativa dell'anima spirituale dell'uomo all'interno del "substanzielle <i>Ursprungselbst</i> "	129
3.5. Il rapporto fra anima spirituale e corpo nell'essere umano	141
4. Temi fondamentali nell'opera <i>Die Geistseele des Menschen</i>	148
CONCLUSIONI	153
BIBLIOGRAFIA	156

*Il problema dell'individuazione nella fenomenologia
di Hedwig Conrad Martius*

INTRODUZIONE

1. Scopo generale della ricerca

La ricerca intende cogliere a partire dall'opera *Die Geistseele des Menschen*¹ pubblicata nel 1960 gli aspetti salienti e originali del pensiero di Conrad Martius, riconducibili soprattutto a “un accordo straordinario”² tra la ricerca scientifica e la filosofia. Il lavoro approfondisce alcuni temi fondamentali della fenomenologia realista di Conrad Martius, in particolare l'ontologia e l'antropologia declinate secondo il metodo fenomenologico, per far emergere il tema dell'individuazione come elemento connettivo fra le scoperte scientifiche della prima metà del Novecento e la riflessione filosofica sul senso ultimo delle cose.

Nell'opera *Metaphysische Gespräche*³, scritta nel 1921, possiamo trovare traccia dello scopo con il quale Conrad Martius porta avanti il suo lavoro, quello cioè di cercare “gli ultimi fondamenti dell'essere. [...] Ma da intendere qui non in un senso metafisico/trascendente, ma nel senso dello stesso fondamento di datità immanente”⁴. Ella appartiene al gruppo dei fenomenologi allievi di Husserl, i quali dopo la pubblicazione del primo volume delle *Ideen* nel 1913 decidono di allontanarsi dall'impostazione idealista per continuare a volgere lo sguardo verso le cose stesse. In questa ottica deve essere letta l'intera opera di Conrad Martius: un'indagine che, grazie al metodo fenomenologico, si fa sempre più vicina alla realtà per giungere alla scoperta dei fondamenti ultimi che la strutturano. Una riflessione condotta “*a phaenomeno ad fundamentum*”⁵, che conferisce significato all'essenza e all'esistenza della datità.

In tal senso il tema dell'individuazione rappresenta il punto d'incontro dei capisaldi della filosofia della Conrad Martius: i fondamenti dell'essere e i contributi della scienza, della biologia e della fisica in particolare. La convinzione che sta alla base della riflessione della nostra autrice è la presenza in tutti gli esseri viventi di un nucleo personale che fonda e guida lo sviluppo di ogni singolo individuo in modo teleologico. Questo nucleo che determina l'individuo sia secondo la specie, sia nella propria

¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, Kösel Verläg, München 1960

² A. Ales Bello, *Prefazione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, Besa Editrice, Nardò 2006 (ed. or. *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921)

³ H. Conrad Martius, *Metaphysische Gespräche*, cit.

⁴ H. Conrad Martius, *Metaphysische Gespräche*, cit., p. 6 (ed. it., p. 52)

⁵ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 83, EDB, Bologna 1998, p. 70

singularità essenziale è definito dalla Conrad Martius “il sé stesso originario [Ursprungsselbst]”⁶. Esso possiede la capacità di formare in senso fisico, psichico e spirituale l’intero organismo vivente, in grado diverso a seconda che si tratti delle piante, degli animali o dell’uomo; questo nucleo “misterioso ma per nulla mistico”⁷ viene stabilito, nel caso dell’essere umano in una condizione biologica determinata, cioè nella cellula uovo fecondata. Quella che porta avanti Conrad Martius è un’indagine che a partire dal dato fenomenico, giunge ad una descrizione della fonte dell’essere che non è ideale, ma incarnata; la sua proposta, per questo motivo, risulta aperta e inclusiva nei confronti dei risultati della ricerca scientifica.

Nei testi di Conrad Martius emerge la volontà di creare una riflessione nella quale la scienza e l’indagine filosofica collaborano ad una ricomposizione del sapere: solo da questa conoscenza integrale può scaturire una giustificazione della straordinaria complessità del vivente ed è possibile avvicinarsi alle strutture di senso della realtà naturale e dell’uomo. È presente un dialogo continuo, un incontro interdisciplinare fra la scienza e la filosofia: contro ogni meccanicismo e ogni tipo di chiusura solipsistica della filosofia, l’autrice pensa e promuove una comprensione del reale a partire da una interpretazione sapienziale della natura e dell’uomo. L’apertura del discorso filosofico al metodo e al linguaggio scientifico porta ad un intreccio fra le due discipline che non è solo teorico, ma concreto e autorevole: i frutti di questa inclusione sono ad esempio visibili nel corso del Novecento nei risultati delle teorie della fisica quantistica, nella biologia sperimentale e nella medicina, nella paleontologia. Questa unità del sapere rimanda ad una *sapientia* tipica della filosofia aristotelica e medievale per la quale la comprensione del reale è possibile solo nella visione complessiva scaturita dalla molteplicità delle discipline.

2. L’itinerario della tesi

La ricerca si sofferma sull’analisi del principio d’individuazione a partire dall’opera *Die Geistseele des Menschen* per trarne i nuclei essenziali all’interno della fenomenologia realista di Conrad Martius. Viene pertanto seguito l’intero corso dell’opera per metterne in evidenza sia il metodo usato, sia i contenuti specifici

⁶ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 17

⁷ *Ivi*, p. 16

dall'autrice attentamente vagliati. Per comprendere i punti fondamentali del testo, che possono essere riassunti nella scoperta del “se stesso originario” come principio d'individuazione e dell'anima spirituale dell'uomo come *telos* del suo intero sviluppo, è stato necessario un approfondimento di alcune opere, in particolare i *Metaphysische Gespräche, Bios und Psyche*⁸ e *Das Sein*⁹. Queste infatti sono indispensabili per contestualizzare il linguaggio e i concetti ontologici e antropologici, alla base anche dello scritto *Die Geistseele des Menschen*. Una questione che è necessario sottolineare riguarda il senso di incompiutezza presente negli scritti: essi, generalmente, non giungono ad una conclusione ma, dai risultati ottenuti, traggono motivo di ulteriore indagine. In questo modo – sebbene i nodi essenziali permangono quasi del tutto invariati nell'itinerario speculativo – non è possibile cristallizzare in formule definitive il pensiero di Conrad Martius: il motivo principale è da ricercare nel dialogo e nell'aggiornamento continuo con le proposte del mondo scientifico, che ella intrattiene per tutta la sua vita.

La ricerca non intende pertanto presentare sistematicamente la riflessione filosofica di Conrad Martius, ma vuol cogliere il tema del principio d'individuazione nell'essere vivente come elemento di originalità all'interno del panorama culturale a lei contemporaneo. La tesi permette di conoscere in maniera dettagliata una fonte importante per la comprensione della filosofia di Conrad Martius: l'approfondimento dell'opera *Die Geistseele des Menschen*, con la traduzione dei brani più significativi, consente di cogliere un aspetto, quello dell'individuazione, non molto indagato. La ricerca presenta in tal modo non soltanto gli aspetti più noti legati alla filosofia della natura, ma cerca di far emergere l'intreccio indissolubile fra questi e l'indagine ontologica e antropologica. L'itinerario speculativo preso in considerazione, sottolinea come sia nata e si sia sviluppata l'idea del sé stesso originario, cioè di quel centro personale all'interno di ogni essere vivente a cui pertiene lo sviluppo in senso teleologico dell'intero organismo. Il lavoro di ricerca ha avuto inizio con la lettura delle opere fondamentali di Conrad Martius e successivamente sono stati approfonditi i testi di carattere più filosofico. L'analisi del testo *Die Geistseele des Menschen* ha rappresentato l'interesse maggiore del lavoro: un confronto serrato con i momenti speculativi dell'autrice, la ricerca dei riferimenti a opere o autori eterogenei, l'esigenza, dettata dal testo, di vagliare ogni passaggio per confermare le ipotesi fatte.

⁸ H. Conrad Martius, *Bios und Psyche*, Classen und Goverts, Hamburg 1949

⁹ H. Conrad Martius, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957

La ricerca è dunque articolata in quattro capitoli. Il primo capitolo descrive le tappe fondamentali dell'itinerario esistenziale e speculativo di Conrad Martius, i suoi studi determinati dalla scoperta della fenomenologia, l'appartenenza ad una comunità filosofica nel primo ventennio del Novecento a Gottinga: la collaborazione fra gli studiosi che si venne a creare prima nella *Philosophische Geselleschaft* e successivamente nel Circolo di Bergzabern, testimonia come la riflessione fu caratterizzata da una ricerca comunitaria, collettiva, nella quale ogni membro condivideva i risultati del proprio lavoro. In questo ambiente culturale nacque e si sviluppò l'amicizia con Edith Stein, senza la quale non sarebbe stata possibile una riflessione sul tema dell'individuazione così articolata. È questo un capitolo che ho potuto elaborare a partire dagli studi storici su Conrad Martius e dal confronto con alcune opere della Stein: in particolare dal carteggio fra le due pensatrici presente nel saggio *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*¹⁰, e dai libri *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*¹¹, nel quale è presente una sezione interamente dedicata al confronto con i *Metaphysische Gespräche* di Conrad Martius e *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*¹².

Il secondo capitolo cerca di individuare i nuclei essenziali della riflessione filosofica di Conrad Martius. A partire dalla riflessione fenomenologica, ho messo in evidenza i punti di contatto con il metodo husserliano e le distanze da esso, riconducibili soprattutto alla rivalutazione del momento del reale e dell'esistenza. Ho dedicato una sezione all'approfondimento della filosofia medievale presente nel pensiero di Conrad Martius, facendo riferimento in particolare a Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Ho cercato inoltre, soffermandomi sull'opera *Das Sein*, di sottolineare il significato dell'essere e dell'ontologia che a partire dalle opere di Franz Brentano su Aristotele propone la nostra autrice.

Il terzo capitolo si sofferma sui temi dedicati all'originale interpretazione della filosofia della natura che sviluppa Conrad Martius, mettendone in evidenza la volontà di proporre una riflessione che sappia tenere unita la filosofia e il pensiero scientifico. La

¹⁰ E. Stein, *La ricerca della Verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. Ales Bello (edd.), Città Nuova, Roma 1993

¹¹ E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, H. R. Sepp, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; (tr. it., E. Stein, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a c. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003)

¹² E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, ESW II, Herder Louvain-Freiburg-Basel-Wien 1950; adesso in ESGA 11-12, A. U. Müller, Herder, Louvain-Freiburg-Basel-Wien 2006; (tr. it., *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, a c. di L. Vigone, revisione e presentazione A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁴

rivalutazione del reale, l'osservazione diretta verso le "cose stesse" porta a riconoscere "una realtà configurata «sostanzialmente» in una pluralità di modi tutti riconducibili ad alcuni fondamentali «principi»"¹³. Per percorrere questo itinerario, secondo Conrad Martius, è necessario mettere da parte un approccio scientifico tipicamente moderno, per recuperare una dimensione scientifica aristotelica e medievale. Questa intuizione viene confermata proprio in quel periodo dalla novità della teoria della relatività, che superando di fatto il rigido meccanicismo della fisica galileiana, "consente di recuperare una visione organica, quale era sostenuta nell'antichità e nel medioevo e apre, infine la via a un intreccio fecondo fra scienza e metafisica"¹⁴. Concentrando l'attenzione sugli elementi cardine di tale riflessione è stato messo in evidenza il concetto di entelechia e il rapporto fra la corrente del vitalismo e dell'evoluzionismo. Il capitolo si sofferma infine sulle scienze dello spirito, in particolare sul concetto di anima nell'essere vivente: in Conrad Martius infatti l'interpretazione della natura e la riflessione sull'anima non possono essere distinte ma, rispecchiando la duplice costituzione dei viventi – una biologica e una psichica-spirituale – convergono per fondare un'antropologia ontologica.

Il quarto capitolo approfondisce le caratteristiche ontologiche del principio d'individuazione, seguendo il testo *Die Geistseele des Menschen*. Ho messo in evidenza la presenza di un'unica fonte dell'essere all'interno del singolo individuo e di due fondamenti di potenza, l'entelechia e la materia essenziale, la costituzione del sé stesso originario [*Ursprungselbst*] – vero principio d'individuazione – le caratteristiche e il ruolo che rappresenta. Ho esaminato inoltre l'individuazione qualitativa dell'anima spirituale dell'uomo, centro interiore e *telos* del suo intero sviluppo teleologico. Infine mi sono soffermata sul rapporto fra il corpo e l'anima spirituale nell'essere umano. Nel quarto capitolo una sezione è stata dedicata a far emergere la presenza della riflessione sul *principio individuationis* di Duns Scoto negli scritti di Conrad Martius.

¹³ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, p. 72

¹⁴ *Ivi*, p. 76

CAPITOLO UNO

Hedwig Conrad Martius: vita e pensiero

1. La formazione universitaria: lettere, psicologia, storia dell'arte

Il 28 febbraio 1888 Hedwig Elisabeth Margarete Martius nasce a Iserlohn nella Renania settentrionale, figlia di Friedrich Martius e Martha Leonard. Trascorre la sua infanzia a Rostock, dove suo padre lavora come medico presso l'ospedale universitario, divenendone prima capo reparto e consulente medico e, successivamente, Professore e Direttore. Dal 1894 Hedwig frequenta una scuola per ragazze in Rostock dove dimostra fin dall'inizio una predilezione per gli studi e per il pensiero speculativo. L'interesse per la filosofia è così manifesto che per il suo quindicesimo compleanno le viene regalato *La critica della ragione pura* di Immanuel Kant, lettura che fortifica il desiderio di proseguire gli studi. Per poter accedere ai corsi universitari deve ricevere un'istruzione superiore e, così, dal 1903 si trasferisce a Berlino dove frequenta la scuola superiore Helena Lange, conseguendo nel 1907 il Diploma presso il Sophien-Realgymnasium. Si iscrive alla facoltà di Medicina all'Università di Rostock, auspicando di seguire la professione paterna: ben presto però si rende conto che tale tipo di studi non corrisponde alla sua intima vocazione. Preferisce gli studi umanistici, letteratura, storia e filosofia, che intraprende dall'autunno del 1907 all'estate del 1909 sia all'Università di Rostock sia, per un breve periodo, all'Università di Friburgo. Qui conosce i filosofi Heinrich Rickert¹⁵ e Theodor Lipps¹⁶, dai quali riceve un ulteriore stimolo per l'approfondimento negli studi filosofici. Per seguire le lezioni di Theodor Lipps si trasferisce all'Università di Monaco nell'autunno del 1909, dove vi rimane fino al 1911 frequentando i corsi di filosofia, psicologia e storia dell'arte. Questi anni rappresentano per Hedwig Martius uno spartiacque intellettuale: ella conosce alcune personalità di grande valore dell'ambiente

¹⁵ Heinrich Rickert (1863-1936), allievo di W. Windelband, fu professore di filosofia a Friburgo e a Heidelberg.

¹⁶ Theodor Lipps (1851-1914), fu professore di filosofia e psicologia a Bonn, Breslavia e Monaco, dove fondò l'Istituto psicologico.

monacense, come Max Scheler¹⁷ e Moritz Geiger¹⁸, che la introducono nel gruppo degli allievi di Theodor Lipps. Grazie a questi incontri ella si accosta al pensiero fenomenologico di Edmund Husserl descritto nelle *Logischen Untersuchungen*, e matura l'idea di dedicarsi completamente alla filosofia. La sua scelta, sviluppata nel corso degli anni, è dettata però in primo luogo dal forte richiamo dell'insegnamento husserliano, da quel nuovo modo di fare filosofia diretto verso le cose stesse [*die Sachen selbst*], che si distingueva sia dalla corrente del Neokantismo sia da quella dello psicologismo. A Monaco, Theodor Lipps nel 1895 aveva riunito i suoi studenti nel *Psychologischer Verein*: facevano parte di questa associazione Moritz Geiger, Alexander Pfander¹⁹, Dietrich von Hildebrand²⁰, Theodor Conrad²¹, Johannes Dauber²²; proprio quest'ultimo introdusse nel 1903 la lettura delle *Logischen Untersuchungen* di Husserl e, l'anno successivo, Husserl stesso partecipò ad un incontro del *Psychologischer Verein*. Da questo fertile scambio di idee, a partire dall'estate del 1905, nasce il progetto per alcuni studenti di Lipps di partecipare alle lezioni di Husserl all'Università di Gottinga. Grazie a questi piccoli gruppi di lavoro che viaggiavano tra Monaco e Gottinga il pensiero di Husserl fu apprezzato nella sua peculiarità e diffuso. A Hedwig Martius nel 1911, viene offerta la possibilità di trasferirsi per qualche semestre all'Università di Gottinga per seguire le lezioni di Husserl, grazie all'interessamento e alla presentazione fatta da Moritz Geiger ad Adolf Reinach²³, allora principale collaboratore di Husserl. Ella viene accettata nel gruppo di studenti del Professore – prima di tre donne insieme a Edith Stein²⁴ e, più tardi a Friburgo, a Gerda

¹⁷ Max Scheler (1874-1928), allievo di W. Dilthey, G. Simmel e di Husserl, fu coeditore dello *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, ricoprì la carica di direttore dell'Istituto di Scienze Sociali a Colonia. Il suo interesse maggiore riguarda la riflessione etica affrontata secondo il metodo fenomenologico.

¹⁸ Moritz Geiger (1880-1938), fu coeditore dello *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, allievo di W. Wundt e di Husserl, fenomenologo e professore di filosofia a Gottinga dal 1923 al 1933, anno in cui emigrò negli Stati Uniti per sfuggire alla persecuzione nazista.

¹⁹ Alexander Pfander (1870-1941), fu un fenomenologo, professore straordinario all'Università di Monaco

²⁰ Dietrich von Hildebrand (1889-1977), fu un fenomenologo cattolico.

²¹ Theodor Conrad, (1881-1969) studiò a Monaco fisica e matematica; successivamente, sotto la guida di Theodor Lipps, studiò psicologia e filosofia. Si trasferì all'Università di Gottinga per seguire le lezioni di Husserl, diventando subito dopo uno dei suoi più vicini allievi. Fu membro del Circolo di Gottinga e fondò, dopo il 1910, la *Philosophische Gesellschaft*. Insieme a sua moglie Hedwig Martius furono i coordinatori del Circolo di Bergzabern. La sua riflessione è riferibile all'estetica fenomenologica.

²² Johannes Dauber (1877-1947) conobbe il pensiero di Husserl già dal 1902; il suo interesse si spostò dallo psicologismo imparato da Lipps a Monaco, un allievo di Husserl a Gottinga.

²³ Adolf Reinach (1883-1917), fu un fenomenologo e un teorico del diritto. All'Università di Gottinga fu il principale collaboratore di Husserl; morì al fronte durante la Prima Guerra Mondiale.

²⁴ Edith Stein (1891-1942) dopo gli studi in psicologia e germanistica a Breslavia, nel 1912 si trasferì a Gottinga anch'ella per seguire le lezioni di fenomenologia Husserl, del quale nel 1916 divenne assistente contribuendo notevolmente a riordinare i manoscritti per *Ideen*. Fece parte del Circolo di Gottinga e della *Philosophische Gesellschaft*; fu, con i coniugi Conrad, promotrice del Circolo di Bergzabern.

Walter²⁵ – incontra Reinach e inizia a frequentare un gruppo di giovani filosofi che, fin dal 1907, formano il circolo fenomenologico di Gottinga; nel 1910 viene fondata la *Philosophische Geselleschaft*, della quale Conrad Martius inizierà a farne parte divenendone, già in quell'anno, uno dei principali membri. Nell'estate del 1912, a soli ventiquattro anni, vince con il saggio filosofico *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*²⁶ il Premio della Facoltà di Filosofia di Gottinga²⁷. Dopo poche settimane lo stesso saggio, viene accettato da Alexander Pfander come dissertazione per il suo Dottorato, che consegue il 20 luglio 1912 all'Università di Monaco. Con questa tesi ella imposta le basi future per un lavoro di ricerca ma a Hedwig Conrad Martius – che nell'agosto dello stesso anno aveva sposato Theodor Conrad – viene preclusa ogni

Durante l'estate del 1921, proprio a Bergzabern nella Casa del Frutteto di Hedwig e Theodor Conrad lesse *Il libro della vita* di Santa Teresa d'Ávila. Dopo pochi mesi, nel gennaio del 1922, convertita al cattolicesimo, ricevette nella chiesa parrocchiale di Bergzabern il Battesimo: le fece da madrina Hedwig Conrad-Martius. Nel 1933 venne accolta nel Carmelo di Colonia. Nelle sue opere ella approfondisce la fenomenologia dell'essere umano, in particolare il problema dell'empatia. «E' un lungo cammino quello che percorsi da quel giorno di aprile del 1913, nel quale per la prima volta mi recai a Gottinga [...] Penso che solo coloro che hanno studiato là negli anni tra il 1905 e il 1914 – la breve fioritura della scuola fenomenologica di Gottinga – può capire che cosa faccia vibrare in questo nome per noi. [...] Con ciò, dalle numerose divagazioni, arrivo finalmente al motivo principale che mi aveva condotto a Gottinga: la fenomenologia e i fenomenologi. A Breslavia Mos mi aveva detto: "Quando si arriva a Gottinga, prima di tutto si va da Reinach; egli procura poi tutto il resto". Adolf Reinach era libero docente in filosofia. Lui e i suoi amici Hans Theodor Conrad, Moritz Geiger e qualche altro erano originariamente allievi di Theodor Lipps a Monaco di Baviera. Dopo la pubblicazione delle *Ricerche Logiche* avevano insistito perché Lipps discutesse con loro di quest'opera durante il suo seminario. Dopo che Husserl venne chiamato a Gottinga, loro lo raggiunsero nel 1905, per farsi iniziare dal maestro stesso ai misteri della nuova scienza. Fu l'inizio della "scuola di Gottinga". Tra i componenti di questo circolo, Reinach era stato il primo ad ottenere la libera docenza ed ora era il braccio destro di Husserl, soprattutto faceva da anello di congiunzione tra lui e gli studenti, poiché era eccellente nel trattare con le persone, mentre Husserl ne era quasi del tutto incapace.» Cfr. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, ESGA 1, H.-B. Gerl-Falkovitz, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002; (ed. it., E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, B. Venturi (rev. M. D'Ambra), A. Ales Bello, M. Paolinelli (edd.), Città nuova Editrice-Edizioni OCD, Roma 2007, p. 288 e pp. 288-289)

²⁵ Gerda Walter (1897-1977) è stata una filosofa tedesca, esponente della scuola fenomenologica. Inizio i suoi studi all'università di Monaco nel 1916, seguendo corsi sulla fenomenologia con Alexander Pfänder. Nel 1917 si trasferì a Friburgo in Brisgovia per studiare con Edmund Husserl, dove seguì anche i corsi di Edith Stein.

²⁶ H. Conrad Martius, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Bergzabern 1920 (edizione privata).

²⁷ «Königliche Preisaufrage von der philosophischen Sektion der philosophischen Fakultät vorgeschlagen für das Jahr 1911». Sono giunte a noi due testimonianze che ne descrivono l'evento: la prima di E. Stein: «Un giorno, alcuni giornali illustrati pubblicarono la fotografia di una studentessa di Gottinga che aveva portato a termine un saggio filosofico che era stato premiato: era Hedwig Martius, la brillante allieva di Husserl.» E. Stein, *Dalla storia di una famiglia ebrea e altri scritti*, cit., p. 250. La seconda testimonianza proviene dall'allievo e poi assistente della Conrad Martius, E. Avé-Lallemant: «In Gottingen Husserl called for a writing competition – you submitted a paper in an anonymous envelope and could win a prize. Hedwig Martius submitted her paper and won the prize. The fact that a woman had won such a prestigious prize was so extraordinary that all the newspapers wrote about it. Everywhere her photo was published and even an American newspaper announced the fact in a quite fictionalized way. I read the article. In a German review there was Hedwig Martius's picture on the right and President Roosevelt's picture on the left.» (Cfr. F. Alfieri, *Hedwig Conrad Martius: A Philosophical Heredity, Illustrated by E. Avé Lallemant*, «Axiomathes» 18/4 (2008), p. 522

possibilità di carriera universitaria: sebbene conosciuta e apprezzata all'interno dell'ambiente di Gottinga e già a partire dal 1916 avesse iniziato la collaborazione con lo *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* con il saggio *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*²⁸ ella non riesce ad ottenere alcun riconoscimento per continuare i suoi studi.

2. Gli anni di Monaco e la maturità speculativa: 1920 – 1966

Le difficoltà che Hedwig Conrad Martius incontra nella carriera accademica sono di natura molteplice e risentono dell'ambiente politico, economico e culturale della Germania del tempo. La difficoltà più grande, all'inizio, è simile a quella incontrata da Edith Stein. Nel primo ventennio del novecento la figura femminile all'interno degli ambienti accademici risulta così inusuale, che ogni possibilità di carriera viene di fatto preclusa. Successivamente, quando il clima risulta più favorevole ad un riconoscimento del lavoro intellettuale, Hedwig si trova in una delicata situazione economica ed in una precarietà di salute che la inducono a non impiegarsi esclusivamente nel lavoro di ricerca. Nonostante ciò, ella continua a lavorare con rigore scientifico e immutata passione: nel 1921 scrive due grandi opere che rimangono centrali nella sua intera produzione filosofica, i *Metaphysische Gespräche*²⁹ e la prima parte di *Realontologie*³⁰, pubblicato nel sesto volume dello *Jahrbuch*. Insieme a suo marito e a Edith Stein ella organizza gli incontri e i lavori del Circolo dei fenomenologi di Bergzabern, dal 1921 al momento della

²⁸H. Conrad Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*. in *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, III, 1916, 345-542

²⁹ H. Conrad Martius, *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer, Halle 1921; (tr. it. *Dialoghi metafisici*, a c. di A. Caputo, Besa Editrice, Lecce 2006)

³⁰ H. Conrad Martius, *Realontologie I*, in *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* 6; successivamente *Realontologie*, Max Niemeyer, Halle 1924

chiusura nel 1928. Tiene incontri e conferenze³¹ – anche radiofoniche³² – le quali costituiscono il materiale di base per opere e saggi che vengono pubblicati in seguito, scrive articoli³³ e lavora a traduzioni di opere filosofiche³⁴.

Agli inizi del 1930 l'avvento del nazionalsocialismo fa crollare le speranze per una sua ammissione all'università: la *Reichskulturkammer* le impedisce di pubblicare libri e di candidarsi per una posizione come ricercatrice universitaria, poiché riconosciuta “mezza ebrea”, da parte del nonno materno. Non di meno, riceve incoraggiamento e aiuto da amici e professori, che ne riconoscono il meritevole impegno scientifico; nel 1934 redige una delle sue opere più note *Die Seele der Pflanze*³⁵.

Alla fine del 1937, dopo la vendita del frutteto di Bergzabern, i coniugi Conrad si trasferiscono a Monaco, città nella quale Hedwig torna ad occuparsi esclusivamente di filosofia, con l'aiuto di alcune borse di studio messe a disposizione dall'Università Statale. Negli anni che precedono lo scoppio della seconda guerra mondiale, ella entra in contatto con l'ambiente culturale della città, grazie al quale amplia il proprio orizzonte di ricerca: conosce Wilhelm Hausenstein³⁶ e sua moglie Margot, appassionata nello studio dei testi di Teilhard de Chardin³⁷, fondatrice di un circolo culturale a lui dedicato e Edgar

³¹ Durante l'estate del 1935 tiene tre conferenze sul tema *Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie* le quali divengono materiale per l'articolo *Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Theologie* pubblicato in «Die Schildgenossen» 15 (1936), 194-210, 300-320, 426-433. Nell'anno successivo tiene presso il Castello di Rothenfel alcune conferenze dal titolo *Natürliche Schöpfungsgeschichte und Schöpfung* che vengono rielaborate in seguito nel libro *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938; seconda edizione completata *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949.

³² Nel 1932 tiene alcune conferenze per una trasmissione radiofonica sul tema *Hat die Pflanze eine empfindende Seele* (in Id., «Natur und Kultur» 30 (1930), pp.370-373, 403-406 che costituiscono la base per l'opera *Die Seele der Pflanze* pubblicata nel 1934.

³³ H. Conrad Martius, *Bemerkungen über metaphysik und ihre methodische Stelle* (contenente la discussione di “Kritische Ontologie” di N. Hartmanns) in «Philosophische» 3 (1932), pp. 101-124. Sempre a questi anni appartengono due manoscritti, il primo dei quali viene rielaborato e inserito nell'opera *Das Sein* (Kösel Verlag, München 1957), il secondo viene pubblicato con il titolo *L'existence, la substantialité et l'âme*, in «Recherches Philosophiques» 2 (1932), pp. 148-181

³⁴ Hedwig Conrad Martius insieme a Edith Stein traducono dal francese *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* di Alexander Koyré. La traduzione fu pubblicata nel 1923 con il titolo *Descartes und die Scholastik* dall'editore Cohen di Bonn; l'opera si trova in E. Stein, H. Conrad Martius, *Übersetzung von Alexandre Koyré. Descartes und die Scholastik*, Einführung, Bearbeitung u. Anmerkungen v. H.-B. Gerl-Falkovitz (ESGA, 25), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005

³⁵ H. Conrad Martius, *Die Seele der Pflanze*, Frankes Verlag Otto Borgmeyer, Breslau 1934

³⁶ Wilhelm Hausenstein (1882-1953) fu uno storico dell'arte tedesco, ma anche un politico, impegnato nelle vicende diplomatiche fra Germania e Francia nel periodo della seconda guerra mondiale, e, successivamente, un giornalista.

³⁷ Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) è stato un padre gesuita, filosofo e paleontologo francese. Se fu conosciuto in vita soprattutto come scienziato evoluzionista, ebbe notorietà come teologo soltanto dopo la pubblicazione postuma dei suoi principali scritti, tra i quali ricordiamo *Il fenomeno umano*, considerato il suo principale lavoro. Come paleontologo fu presente alla scoperta del cosiddetto Uomo di Pechino nel 1923.

Dacqué³⁸, paleontologo e storico di geologia. Questi incontri segnano l'esistenza intellettuale di Hedwig così come, quasi vent'anni prima, era accaduto con Theodor Lipps e la fenomenologia: ella si trova davanti ad un nuovo ambito della conoscenza, quello della biologia, dell'antropologia e della paleontologia, ad una diversa – ma non antitetica – prospettiva dalla quale poter indagare in maniera più completa la realtà. L'approfondimento delle tematiche scientifiche, in particolare della biologia e della teoria evoluzionistica, la sintesi fra questi nuovi dati e il sapere filosofico, rappresenta l'origine della ricerca di carattere scientifico filosofico, che segnano la fortuna del pensiero della Conrad Martius nel dopoguerra. Nel 1938, grazie all'aiuto di Alois Dempf³⁹, ella infatti ottiene la possibilità di pubblicare in Austria una monografia – *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*⁴⁰ – e concorrere ad un posto come professore universitario. Occasione che viene persa dopo l'annessione dell'Austria alla Germania nel 1939; ella riesce ad ottenere soltanto un nulla osta temporaneo, un'eccezione al divieto di pubblicare per i non ariani, grazie al quale propone alle stampe *Zur Metaphysik des Irdischen*⁴¹. Nel 1944 un decreto le permette di pubblicare *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*⁴²; nello stesso anno, mentre la guerra sta volgendo al termine, la città di Monaco viene evacuata a causa dei bombardamenti: Hedwig e suo marito sfollano ad Arnstorf, una cittadina non molto distante da Monaco, dove rimarranno fino al 1949. Nel 1948 nonostante permangano le difficoltà “nel campo professionale” Conrad Martius pubblica il saggio *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*: di questo suo lavoro informa il Parroco Oesterreicher⁴³ nel novembre del 1948:

³⁸ Edgar Dacqué (1878-1945) fu un paleontologo e un geologo tedesco. Fu professore di paleontologia all'Università di Monaco di Baviera, città nella quale fu nominato direttore della collezione di paleontologia del museo statale.

³⁹ Alois Dempf (1891-1982) fu Ordinario di Filosofia all'Università di Bonn dal 1930 e all'Università di Vienna dal 1937. Dopo l'occupazione nazista dell'Austria nel 1939 perse la cattedra. La sua opera più nota *Sacrum Imperium* è una storia del pensiero politico medievale.

⁴⁰ H. Conrad Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938. Verrà pubblicata in seguito, in una edizione completata con il titolo *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949

⁴¹ *Zur Metaphysik des Irdischen* non venne mai pubblicato; adesso si trova in Hedwig Conrad Martius, Manuskripte, A. VII (4), in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerische Staatsbibliothek*, Tomus X, Pars I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, p. 205

⁴² H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, H. Goverts, Hamburg 1944; (2° edizione rivista, Kösel Verlag, Heidelberg 1949)

⁴³ Il Parroco di Monaco Oesterreicher si stava occupando di reperire scritti di Edith Stein e, a ragione di ciò, fu in contatto con H. Conrad Martius.

[...] le mando da Arnstorf con mio marito il mio nuovo libriccino intitolato *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*. Purtroppo a causa della penuria di carta, è stampato così in piccolo che non si riesce quasi a leggere le note. Spero che nel frattempo Le sia arrivato anche il *Selbstaufbau*. Sicuramente Le interessa sapere che per me nel campo professionale nulla si sta muovendo. Pare che il ministero per la cultura sia disposto a fare qualcosa per me, ma recentemente il prof. Wenzl mi ha di nuovo fatto sapere che non ci sono soldi (neanche per una borsa di studio). Ora mi preparo di nuovo a dover vivere esclusivamente del mio lavoro di scrittrice. Spero di poter di nuovo scrivere un'opera di una certa grandezza grazie a un contratto: *Der Strukturaufbau des Menschen*. In uno dei prossimi quaderni del Hochland sarà pubblicato un mio articolo *Seele und Leib*. Probabilmente questo Le interesserà di più dei miei lavori fisici e biologici.⁴⁴

L'anno successivo, i coniugi Conrad si trasferiscono nuovamente a Monaco e, grazie all'aiuto di molte persone e ad una ripresa politica e economica della Germania, Hedwig ottiene l'insegnamento di Filosofia Naturale presso l'Università di Monaco; nel 1949 vengono pubblicate le opere *Bios und Psyche*⁴⁵ e *Abstammungslehre*⁴⁶. Nel 1951 diviene membro del Kuratorium dell'Accademia Evangelica di Tubinga e pubblica *Das Lebendige – Die Endlichkeit der Welt – Der Mensch. Drei dispute mit Curt Emmrich*⁴⁷; poco dopo riesce ad ottenere dei fondi economici stanziati dall'Università di Monaco, grazie ai quali insieme ad un gruppo di studenti porta avanti un progetto sul concetto di tempo: i risultati di questa ricerca confluiscono nell'opera *Die Zeit*⁴⁸, pubblicata nel 1954. Nel 1955 riceve la carica di Professore onorario all'Università di Monaco, e in quell'anno pubblica una delle opere più importanti il *Das Sein*⁴⁹. In questi anni del dopo guerra, fino alla metà degli anni Sessanta, il nome della Conrad Martius è conosciuto, i suoi lavori scientifici vengono apprezzati specialmente quelli sulla biologia dell'essere umano, si crea intorno a lei una rete di studiosi che la aiutano a portare avanti progetti e iniziative.

⁴⁴ H. Conrad Martius, *Lettera del novembre 1948*, al Parroco Oesterreicher, in F. Alfieri, *Gli inediti su Edith Stein aprono un nuovo orizzonte di ricerca. Una ricognizione dei carteggi privati di H. Conrad Martius, H.-L. Van Breda e A. -T. Tymieniecka*, in P. Manganaro – F. Nodari (eds.), *Ripartire da Edith Stein: La Scoperta di alcuni manoscritti inediti*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 422-424

⁴⁵ H. Conrad Martius, cit.

⁴⁶ H. Conrad Martius, *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949

⁴⁷ H. Conrad Martius, *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*, Kösel Verlag, München 1951

⁴⁸ H. Conrad Martius, *Die Zeit*, Kösel Verlag, München 1954

⁴⁹ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit.

Nel 1958 infatti ottiene fondi per l'affiancamento di un assistente⁵⁰ nella ricerca: scrive al Professor Wenzl:

Approfitto dell'occasione per informarla che nei prossimi giorni manderò alla Deutsche Forschungsgemeinschaft un'istanza in cui chiedo di essere affiancata da un aiuto scientifico, poiché da sola non riesco più a svolgere il lavoro necessario e non sono in condizioni finanziarie tali da poter pagare un simile aiuto. Le sarei estremamente grata se potesse sostenere la mia richiesta. Uno dei miei alunni (un dottorando) sarebbe veramente molto adatto per questo incarico.⁵¹

Nel 1959 viene pubblicata un'opera dedicata al concetto di spazio, *Der Raum*⁵² e l'anno successivo *Die Geistseele des Menschen*⁵³, opera che potremo dire, rispecchia il pensiero della nostra autrice, dai fondamenti dell'ontologia reale degli anni 1920 fino alle intuizioni sull'evoluzione dell'uomo e alle nuove acquisizioni della biologia agli anni Cinquanta, in una sintesi unitaria.

Ritirata a vita privata a Starnberg, con l'aiuto del suo collaboratore segue la pubblicazione dei suoi lavori in un'edizione completa *Schriften zur Philosophie* edita nel 1965. Muore a Monaco nel 1966.

3. L'incontro con la fenomenologia: la *Philosophische Gesellschaft* e la nascita del Circolo di Bergzabern

Quando nel 1901 Edmund Husserl fu chiamato all'Università di Gottinga, aveva già pubblicato le *Logische Untersuchungen*. Tuttavia, solo dopo qualche anno i suoi corsi e il suo insegnamento iniziarono ad attrarre un discreto numero di studenti, i quali rimanevano affascinati dall'originalità del pensiero e dal modo di fare filosofia, persistentemente diretto – come egli scriveva – alle “cose”. Nell'estate del 1905 giunsero all'Università di Gottinga, per seguire le lezioni di Husserl, alcuni studenti del filosofo e

⁵⁰ Eberhard Avé-Lallemant (1926-2015) allievo e successivamente collaboratore di Hedwig Conrad Martius all'Università di Monaco.

⁵¹ H. Conrad Martius, *Lettera del novembre 1948*, al Parroco Oesterreicher, in F. Alfieri, *Gli inediti su Edith Stein aprono un nuovo orizzonte di ricerca. Una ricognizione dei carteggi privati di H. Conrad Martius*, H.-L. Van Breda e A. -T. Tymieniecka, cit., 223

⁵² H. Conrad Martius, *Der Raum*, Kösel Verlag, München 1958

⁵³ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, Kösel Verlag, München 1960

psicologo Theodor Lipps provenienti da Monaco: Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger; Theodor Conrad giunse nel 1907, Dietrich von Hildebrand nel 1909, successivamente si aggiunsero Alexander Koyré⁵⁴, Jean Hering⁵⁵, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Hedwig Martius e ancora Edith Stein, Hans Lipps⁵⁶, Alfred von Sybel e Max Scheler.⁵⁷

Intorno al 1907 un buon gruppo di suoi alunni iniziò ad incontrarsi una volta alla settimana per confrontarsi e leggere saggi spesso non conosciuti nelle aule e nei seminari delle lezioni di Husserl; per questo gruppo di studenti del *circolo di Gottinga*

phenomenology meant somethings rather different from what it did to Husserl at this stage, i.e., not the turn toward subjectivity as the basic phenomenological statum, but toward the ‘*Sachen*’, understood in the sense of the whole range of phenomena, and mostly toward the objective, not the subjective ones. [...] Also phenomenology meant to the circle primarily a universal philosophy of essence (*Wesenphänomenologie*), not merely a study of the “essence of consciousness”⁵⁸.

Hedwig Conrad Martius mette in evidenza come il metodo di ricerca costantemente diretto verso le cose stesse fosse “l’essenza” della vera fenomenologia:

L’essenza della comunanza di tutti i veri fenomenologi non potrebbe essere meglio descritta che con alcune frasi di Peter Wust: “Fin dal principio – egli dice – nell’intenzione di quella nuova corrente filosofica deve esserci stato nascosto

⁵⁴ Alexander Koyré (1892-1964), fu professore di filosofia a Montpellier, al Cairo e successivamente a Parigi.

⁵⁵ Johannes (Jean) Hering (1890-1966) fu professore di Nuovo Testamento alla Facoltà di Teologia Evangelica all’Università di Friburgo.

⁵⁶ Hans Lipps (1889-1941) si occupò principalmente di filosofia del linguaggio; cadde sul fronte orientale durante la Seconda Guerra Mondiale.

⁵⁷ Per una ricostruzione storico-filosofica del movimento fenomenologico H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical introduction*, vol. I e II, M. Nijhoff, The Hague 1960; S. Besoli, L. Guidetti (a cura di) *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000; H. G. Gadamer, *Die Phänomenologische Bewegung*, in «Philosophische Rundschau» (1963), n.11, pp.1-45, (tr. it., *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari (1 1994) 2008).

⁵⁸ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cit., p. 170. «[Per questo gruppo di studenti] fenomenologia significava qualcosa di piuttosto differente da ciò che Husserl faceva in quel momento, ovvero non la svolta verso la soggettività come punto di partenza della fenomenologia, ma verso *la cosa*, interpretata secondo l’intera gamma dei fenomeni, e ancora di più verso quelli oggettivi, e non verso quelli soggettivi. [...] E ancora, per il circolo in primo luogo fenomenologia significava una fenomenologia delle essenze, non solamente uno studio sull’ “essenza della coscienza”».

qualcosa di completamente misterioso, una nostalgia dell'oggettivo, della santità dell'essere, della chiarezza e della purezza dell'oggetto, della cosa stessa. [...]”. Questa era la base del collegamento di tutti noi che ci mantenne per diverse generazioni a Gottinga. Non possedevamo un linguaggio tecnico, né tanto meno un sistema comune. Quello che ci univa era solo lo sguardo aperto verso la raggiungibilità spirituale dell'essere in tutte le sue forme possibili e immaginabili (se si tiene conto del loro puro essere), e le incredibili prospettive che ne risultavano per la ricerca dei fondamenti (la ricerca dei fondamenti della ricerca dei fondamenti!) di tutte le possibili scienze. Era l'etica della purezza e limpidezza oggettive (Wust parlava di “castità”). Naturalmente ciò non poteva non influire sul modo di pensare, di vivere e sul carattere.⁵⁹

Dopo il 1910 queste riunioni informali si trasformarono nella *Philosophische Gesellschaft* sotto la guida di Theodor Conrad. Nella testimonianza lasciata da Edith Stein possiamo cogliere il clima e l'ambiente che caratterizzavano gli incontri:

Subito dopo l'arrivo di Moskiewicz a Gottinga, si tenne luogo anche la prima seduta semestrale della Società Filosofica. Era costituita dalla cerchia più stretta dei veri e propri allievi di Husserl, e si riuniva una sera alla settimana per discutere di determinate questioni. [...] Di solito prima di essere messi al corrente di questa istituzione, potevano passare diversi semestri e, quando si era introdotti in questo circolo, si restava per mesi a sentire in rispettoso silenzio prima di azzardarsi ad aprir bocca⁶⁰

Subito dopo la pubblicazione del primo volume di *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* di Husserl nel 1913, iniziò il confronto tra il maestro e il suo più stretto collaboratore, Adolf Reinach, sul nuovo orizzonte idealistico prospettato.⁶¹ La distanza fra le *Logische Untersuchungen* e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* fece parlare di svolta idealistica del metodo fenomenologico e “gradualmente e secondo ritmi e vie

⁵⁹ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein*, Verlag Herder, Freiburg 1983; tr. it. *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000⁵, pp. 79-80

⁶⁰ E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit. pp. 295-296.

⁶¹ Cfr. J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV, N. Niemeyer, Halle 1921, p. 495-544.

personali”⁶² la maggior parte degli allievi prese il distacco dal maestro. La nuova direzione che stava prendendo la ricerca husserliana, con i temi cardine della costituzione trascendentale dell’oggetto e della riduzione fenomenologica, venne vissuta dai membri della *Philosophische Gesellschaft* con grande costernazione, come un tradimento della fenomenologia, venne giudicata trascendentalista poiché “si allontana dalle cose concrete (*von den Dingen*) [...] non è più vera fenomenologia”⁶³. In alcune passi dell'autobiografia di Edith Stein possiamo leggere le prime discussioni successive alla pubblicazione di *Ideen*:

Poco prima dell’inizio del semestre era stata pubblicata la nuova opera di Husserl: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. L’opera doveva essere discussa al seminario. Oltre a ciò, Husserl ci annunciò che intendeva restare in casa una volta a settimana nel pomeriggio in modo che potessimo andare da lui e presentargli le nostre domande e riflessioni. Naturalmente comprai subito il libro (cioè il primo volume *dell’Annuario di filosofia e ricerca fenomenologica* che lo conteneva; questo annuario doveva pubblicare da allora in poi l’insieme dei lavori dei fenomenologici). Il primo «pomeriggio pubblico» arrivai per prima in casa di Husserl e gli riferii le mie riflessioni. Presto arrivarono anche gli altri. Tutti avevano in mente la stessa domanda. Le *Ricerche Logiche* avevano suscitato scalpore soprattutto perché apparivano come un distacco radicale dall’Idealismo critico di impronta kantiana e neo-kantiana. Vi si rintracciò una «nuova Scolastica», poiché lo sguardo si distoglieva dal soggetto per rivolgersi alle cose: la *conoscenza* apparve di nuovo un accogliere che riceve la sua legge dalle cose stesse, non – come nel criticismo – un *determinare* che impone alle cose la sua legge. Tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti. Tuttavia, nelle *Idee*, sembrava che per certi aspetti il maestro volesse tornare all’idealismo. La spiegazione che ci diede a voce non bastò a cancellare i dubbi. Era l’inizio di quella evoluzione che condusse sempre più Husserl a vedere in ciò che egli stesso

⁶² A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, p. 37: «Si può notare che il distacco dei discepoli o di coloro che ruotavano intorno a Husserl avviene gradualmente e secondo ritmi e vie personali. Se la polemica si accende quasi immediatamente, le prese di posizioni palesi non sono così esplicite e ciò per diverse ragioni, alcune connesse più che con motivi di opportunità in senso formale, come si potrebbe supporre, con il legame di ricerca intellettuale e con l’amicizia personale che si erano stabiliti con il maestro, altre riguardanti la difficoltà di trovare un cammino teorico autonomo.»

⁶³ H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in H. Conrad-Martius. *Schriften zur Philosophie* III, Kösel-Verlag, München 1963-1965, p. 394.

chiamava «idealismo trascendentale» (che non corrisponde all'Idealismo trascendentale delle scuole kantiane), l'autentico nocciolo della sua filosofia e ad impiegare tutte le sue energie per la sua fondazione: una strada, questa, su cui i suoi vecchi allievi di Gottinga, con loro e con suo rinascimento, non poterono seguirlo.⁶⁴

Lo scoppio della prima guerra mondiale e il trasferimento di Husserl all'Università di Friburgo determinarono lo scioglimento della *Philosophische Gesellschaft*: Adolf Reinach che in qualche maniera costituiva il riferimento maggiore del gruppo venne arruolato nell'esercito, Hering, Lipps, Stein e Koyrè lasciarono Gottinga e si trasferirono altrove; Hedwig Martius e suo marito Theodor Conrad si trasferirono nella casa della madre di Theodor a Bergzabern nel Palatinato. I membri del circolo persero i contatti fra loro, se non attraverso i coniugi Conrad che, per tutto il periodo della guerra, divennero il punto di riferimento per tutti i colleghi 'dissidenti' dei tempi di Gottinga.

La fine degli eventi bellici e il graduale ritorno alla normalità, fece nascere il desiderio ai membri del circolo di Gottinga di riprendere i contatti e riallacciare le amicizie. Nonostante il grande crollo vissuto dalla Germania, vi fu nel gruppo di amici la voglia di non cedere al pessimismo, cercando di rimettere insieme la vita, gli affetti.⁶⁵ Sebbene permanessero difficoltà nelle comunicazioni, Hedwig Conrad Martius rimane in contatto con Hans Lipps, con Roman Ingarden e con Edith Stein, che aveva prestato il suo servizio come infermiera all'ospedale militare di Mähren⁶⁶ e si era occupata concretamente degli scritti di Reinach per il volume in sua memoria⁶⁷, rimase in contatto principalmente con Roman Ingarden⁶⁸, Hedwig Martius e Hans Lipps:

Pensi un po' – scrive Edith Stein a Ingarden nel maggio del 1918 – dopo quattro anni la signora Conrad ha ricevuto improvvisamente notizie da Koyrè da

⁶⁴ E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, cit., pp. 291-292

⁶⁵ W. Herbstrith, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 29.

⁶⁶ *Ivi*, p. 28.

⁶⁷ E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, Freiburg-Basel-Wien 1991 (tr. it., *Lettere a Roman Ingarden*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 86-88).

⁶⁸ Roman Witold Ingarden (1893-1970) studiò a Leopoli matematica e filosofia con Kazimierz Twardowski e, successivamente, si trasferì a Gottinga per seguire le lezioni di Husserl. Dopo i corsi universitari si trasferì di nuovo in Polonia, ove vi rimase fino alla morte. Fu insegnante di matematica, psicologia e filosofia nelle scuole superiori fino a quando, nel 1933, divenne professore all'Università Jan Kazimierz di Leopoli. Ciò che caratterizza la sua riflessione è l'utilizzo del metodo fenomenologico e degli strumenti della filosofia analitica per costruire un'ontologia esistenziale.

Odessa. Lipps è stato ferito leggermente e ha trascorso un po' di tempo a casa. Ha fatto il viaggio di ritorno passando per Gottinga, nella speranza di incontrarmi. E' arrivato la notte precedente alla mia partenza e ha dormito fino a tutto il mattino seguente. Si è presentato dai Reinach quando io ero già partita da qualche ora! La settimana scorsa sono stata insieme al fratello di Reinach. Anche lui è leggermente ferito ed ora si trova all'ospedale di Gottinga. Ricorda incredibilmente Reinach, soprattutto per il suo modo di parlare. [...] Ieri ho visto solo di sfuggita le persone del seminario (La missione dell'uomo). Eccezion fatta per Bärchen, tutti sono nuovamente qui.⁶⁹

Agli inizi del 1919 i coniugi Conrad e von Sybel cercarono di riallacciare i contatti con Jean Hering e Alexander Koyrè. "Hering è sparito – scriveva von Sybel a Hedwig Conrad Martius – Il tentativo di mettermi in contatto con lui attraverso Berta è fallito. Ma ritenterò."⁷⁰ E sempre Hering in una cartolina inviata ai Conrad: "Se avessi l'indirizzo di Koyrè, gli scriverei immediatamente"⁷¹. Nel settembre del 1920 la Stein scrisse a Ingarden del viaggio a Gottinga durante il quale, dopo molto tempo, rivide alcuni compagni fenomenologi: quel viaggio, potremo dire, costituì una prima tappa nella costituzione del circolo di Bergzabern.

Lì c'erano molti fenomenologi: la signorina Goethe, Lipps e, infine, la signora Conrad. E ho avuto notizie di coloro che non erano presenti. Bell⁷² è finalmente in Canada e presto otterrà una cattedra; egli andrebbe volentieri a Toronto. Koyrè e Hering, vivono per lo più a Parigi e per le vacanze sono stati a Bergzabern. La signora Conrad ci ha portato i loro saluti. Conoscere la signora Conrad è stata una grande gioia. Ci siamo intese alla perfezione e andrò a Bergzabern durante le prossime vacanze. Adesso, a Gottinga ha redatto l'introduzione agli scritti di Reinach che è meravigliosa.⁷³

⁶⁹ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 90.

⁷⁰ *Lettera di von Sybel ai Conrad del 24.03.1919*, Bayerische Staatsbibliothek - BSB Ana 378 B II, in J. Feldes, *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo "Circolo di Bergzabern" dopo la prima guerra mondiale*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a c. di), *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2010, p. 27

⁷¹ Cartolina di Hering ai Conrad del 1 aprile 1919, BSB, Conrad-Martiusiana C II.

⁷² Winthrop Bell (1884-1965), fu imprigionato e detenuto nel lager di Döberitz a Berlino durante la Prima Guerra Mondiale come inglese coloniale. Dopo la guerra Bell si trasferì definitivamente in Canada dove divenne professore di filosofia a Toronto; egli sostenne economicamente la casa dei fenomenologi per molto tempo.

⁷³ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, cit., p. 168-169.

3.1. *Il circolo dei fenomenologi a Bergzabern*⁷⁴ (1921 – 1928)

Il termine *Bergzabern Circle* fu utilizzato per la prima volta da Herbert Spiegelberg nel volume *The Phenomenological movement. A Historical introduction* del 1960⁷⁵. In anni più recenti si sono aggiunti elementi nuovi per poter comprendere meglio quali erano i membri di questo circolo e con quali finalità era stato costituito, in particolare risultano preziosi per l'inquadramento gli studi di Joachim Feldes⁷⁶.

Una delle più consistenti testimonianze della nascita e degli sviluppi del circolo dei bergzabernesesi come comunità, la possiamo trovare nelle lettere che la Stein scrisse a Ingarden tra il 1918 e il 1928⁷⁷. Dal carteggio infatti, che ha come delimitazioni temporali il 1917 e il 1938, possiamo dedurre come l'idea del gruppo di amici e colleghi nacque, per così dire, in maniera quasi spontanea, dal desiderio di ricreare una piccola comunità – simile negli intenti alla *Philosophische Gesellschaft* – nella quale vita e pensiero si incontravano e si lasciavano armonizzare vicendevolmente.

Nella primavera del 1921 Edith Stein si recò a Bergzabern, cittadina quasi al confine con la Francia, invitata da Hedwig Conrad Martius a trascorrere un periodo insieme nella sua “casa del frutteto” [*Obstgartenhaus*]. Nel libro degli ospiti la presenza della Stein compare in data 28 maggio 1921: ella vi rimase fino all'inizio del mese di agosto. Il 30 agosto la Stein, tornata a Breslavia, scrisse a Ingarden:

Le invio adesso anche il volume di Reinach. Non è un mio regalo personale, ma di un fondo che Bell mi ha messo a disposizione a tale scopo. Egli è in Canada da quasi un anno e mezzo, fino a questo momento ha impiegato il tempo per sistemare la sua situazione economica e a settembre ha intenzione di insegnare filosofia a Toronto. Inoltre se Lei sa di che cosa potrebbe avere bisogno Rosenblum me lo comunichi insieme al suo indirizzo. Naturalmente glielo invierò volentieri.

⁷⁴ Il termine *Bergzabern Circle* è stato introdotto da H. Spiegelberg nella sua opera sul movimento fenomenologico *The phaenomenological movement. A historical introduction*, cit., p. 220. Per una preziosa ricostruzione del Circolo di Bergzabern cfr. J. Feldes, *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo “Circolo di Bergzabern” dopo la prima guerra mondiale*, in *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia metafisica scienze*, cit., pp. 23-50.

⁷⁵ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cit.

⁷⁶ J. Feldes, *The Bergzabern Circle. Towards a More Comprehensive View on Edith Stein*, seminario incluso in «Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications», King's University College at Western University, London, Canada June 12-14 2013; J. Feldes, *Das Phänomenologenheim - Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Dissertation, Univerzita Karlova, PRAHA 2013.

⁷⁷ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, cit.

Del resto acquisto libri per una biblioteca collettiva a Bergzabern. Questa è la patria comune ai fenomenologi. Sono stata lì dalla fine di maggio fino agli inizi di agosto e sono andata via solo perché questioni familiari rendono necessaria la mia presenza a Breslavia. Una volta che qui è tutto risolto, ritornerò dai Conrad e vi rimarrò per un periodo illimitato. Durante l'estate ho lavorato benissimo nel frutteto. E' assolutamente necessario che la signora Conrad sia alleviata un po', negli ultimi anni ha lavorato superando le sue forze e così è impossibile continuare. Se ognuno di noi fa la metà del lavoro, ci rimane ancora tempo sufficiente per dedicarci al lavoro filosofico. Ma la cosa più importante è che noi ci intendiamo alla perfezione, e sia io che lei non avremmo mai pensato che ci si potesse intendere tanto bene con una persona.

[...] I *Discorsi metafisici* della signora Conrad (che hanno aggiunto cose nuove sull'anima) saranno pubblicati prossimamente da Niemeyer, l'*Ontologia*, invece nel VI volume dello *Jahrbuch* – quest'ultima è di una bellezza incomparabile in modo particolare il capitolo introduttivo sulla realtà e una sezione sulla luce sono assolutamente perfetti. Il mio lavoro sullo Stato è rimasto a Bergzabern, la signora Conrad lo vuole leggere durante la pausa del raccolto e prenderne nota. A casa ho iniziato una trattazione sulla filosofia della religione [...]

Ora gli indirizzi, per quel che ne so: rimango a Breslavia fino alla fine di ottobre, poi vado a Bergzabern, Eisbrünelweg, presso la dottoressa Conrad. Lì arriveranno anche Koyrè e Hering anche se trascorrono gran parte dell'anno a Parigi.

Lipps attualmente è nuovamente impegnato con una sostituzione in Sassonia per cui non so ancora se sarà nuovamente a Gottinga prima dell'inizio del semestre. Lì abita ancora a Untere Karspüle, 6. Del resto riceve tutto, se Lei lo invia a me, poiché sono sempre informata sui suoi spostamenti.

Con Clauss e con la signorina Walter non ho più alcun rapporto. L'ultima lettera della signora Proesler era stata inviata da Sternwaldstraße, 15. Ma questo da parecchi mesi. Per contattare Heidegger può scrivere semplicemente all'Università di Friburgo.⁷⁸

⁷⁸ *Ivi*, pp. 183-185.

Al ritorno, dunque, di Edith Stein a Breslavia nel mese di agosto, la comunità dei bergzabernesesi doveva aver già mosso i primi passi organizzativi: non abbiamo un riferimento preciso che documenti l'avvenuta costituzione di essa (ma forse non ve ne fu una formalizzata), ma certamente era stato scelto come luogo di ritrovo la casa dei coniugi Conrad, che Stein chiamava "casa dei fenomenologi": coloro che vi figuravano come membri sono Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Martius, Hans Lipps, Alfred von Sybel, Alexander Koyrè, Jean Hering; vi era l'idea di una "biblioteca collettiva" e forse anche di un archivio comune e di tutti, di un reciproco aiuto nel lavoro filosofico, di un proficuo scambio scientifico, di una collaborazione autentica fra i membri; infine, vi era un centro di contatto formato da Hedwig Conrad Martius e Edith Stein.

Alla fine del settembre 1921, quest'ultima scrisse un'altra lettera a Ingarden, nella quale lo invitava a recarsi a Bergzabern:

Deve assolutamente venire a Bergzabern. Nella peggiore delle ipotesi a spese di Bell. La includeremo nella voce «promozione della fenomenologia». Il primo assegno che mi ha inviato di recente a tale scopo sarà appena sufficiente (erano 3000 M). Ma fino alla prossima estate egli invierà ancora qualcosa e prima di allora la questione non diventerà impellente. Del resto non c'è mai stato un ostacolo a che Lei venisse almeno una volta a Breslavia. Rimarrò qui almeno fino al 20 ottobre per trascorrere di nuovo un lungo periodo da mia madre [...].

Conrad La prega di chiedere nuovamente a Rosenblum se lo può aiutare mettendo a disposizione i suoi 50.000 marchi polacchi. (Non so bene perché non gli scriva direttamente). E se rispondesse di sì, come e dove li dovrebbe mandare.

Il libro a Rosenblum non è stato ancora inviato.

Indirizzi: La casa dei fenomenologi è Bergzabern (Palatinato) Eisbrunnweg (rue de la Petite Fontaine de Glace).

Dr. Hans Lipps, Gottinga, Untere Karspule, 6

Jean Hering, 103 Rue Nollet, Parigi XVII

(Anche Koyrè attualmente è a Parigi, ma non conosco il suo indirizzo. Tuttavia lui e Hering si incontrano ogni sabato sera).

Winthrop Bell, Boulderwood, Halifax, Nuova Scozia, Canada.

Boulderwood è un'incantevole casetta di legno tra un mare di alberi ed una baia di mare (ho ricevuto le fotografie a Natale). L'ha costruito da solo quando è ritornato dall'Europa. Ma adesso deve ritornare subito a Toronto e insegnare logica.

E' veramente bello adesso vedere come a poco a poco e naturalmente i rapporti tra i fenomenologi si riallaccino. Di questo aspetto in passato mi sono preoccupata inutilmente. L'unico punto oscuro è Friburgo.⁷⁹

Questa pagina del carteggio ci testimonia come la comunità avesse un fondo economico comune messo a disposizione da Winthrop Bell che, trasferitosi in Canada e non potendo partecipare personalmente alla vita della comunità, contribuiva alla “promozione della fenomenologia” monetariamente. Edith Stein inoltre teneva informato l'amico Ingarden sulla vita quotidiana della comunità: compilò un indirizzario dei membri del circolo, comprendendovi anche quello della “casa dei fenomenologi” affinché egli potesse mantenere i contatti con tutti e lo mise a conoscenza di ciò che turbava l'intesa ritrovata fra i colleghi di Gottinga, “l'unico punto oscuro”, riferendosi alla situazione che si andava creando all'Università di Friburgo fra Husserl ed Heidegger.

Il progetto di istituire a Bergzabern la casa dei fenomenologi, come piccola comunità che riunisce fenomenologi “seguaci del primo Husserl” probabilmente era un'idea maturata già da tempo a Gottinga, prima dello scoppio del conflitto mondiale. A prova di questo J. Feldes cita un frammento inedito di una lettera di Hering ai Conrad (collocabile tra l'11 febbraio e il 10 marzo 1916) nel quale è scritto:

Ci sono scritti di Scheler che possono interessarmi in questo momento? Mi piacerebbe soprattutto avere quello sulla morte. E' già stampato? Non sono più aggiornato circa la bibliografia. Un tempo Reinach e io volevamo fondare un istituto o un archivio in cui conservare un esemplare di ogni lavoro fenomenologico, e questa centrale avrebbe avuto il compito di tenere al corrente tutti gli altri. Mi pare che anche con Lei avevamo parlato di una cosa simile.⁸⁰

3. 2. Il circolo di Bergzabern: una piccola comunità filosofica

La Casa dei fenomenologi, come viene definita dalla Stein, è il luogo dove viveva e si incontrava la comunità: dall'inizi del 1921 fino al 1923 più volte l'anno, poi una volta

⁷⁹ *Ivi*, pp. 186-187.

⁸⁰ J. Feldes, *Il rifugio dei fenomenologi*, cit., pp. 45-46.

all'anno, senza una programmazione definita ma, solitamente, in autunno, fino al 1928, anno in cui venne registrato l'ultimo incontro dei membri del circolo di Bergzabern. Di tale incontro, al quale parteciparono Edith Stein, i coniugi Conrad, Jean Hering e Alexander Koyrè, abbiamo una testimonianza diretta proprio dalla Stein che il primo novembre 1928 scrisse a Ingarden:

Caro Signor Ingarden,

è trascorso giusto un anno da quando ci siamo incontrati a Bergzabern. Due settimane fa anch'io sono stata lì, un sabato e una domenica, per incontrare Koyrè e Hering. Koyrè veniva da Friburgo e ha potuto raccontarci le ultime novità. E' stato accolto in maniera molto cordiale, Husserl adesso è consapevole di quanto sia isolato ed è particolarmente contento della visita degli antichi discepoli. Il suo contributo per il volume commemorativo⁸¹ non è arrivato in tempo e sembra che soltanto alcuni degli antichi allievi di Gottinga siano disposti a partecipare. Koyrè ha promesso un capitolo del suo grande libro su Jakob Böhme⁸², mentre io, vista la situazione, mi sono decisa a dare una forma accettabile ad un piccolo tentativo⁸³ che avevo scritto durante le ferie a questo scopo e che non mi sembrava presentabile.⁸⁴

Lo scopo della comunità di Bergzabern, dal punto di vista dei contenuti, è assimilabile a quello della *Philosophische Gesellschaft*, ovvero quello di non dissolvere la riflessione e lo studio della fenomenologia attraverso incontri, seminari e letture. Con un ulteriore obiettivo: quello di riorientare la fenomenologia al primo Husserl, sia contro la svolta idealistica del maestro, sia contro la nuova via intrapresa da Heidegger. Credo che quello che a tutti premeva fosse cercare di mantenere quella comunità che si era ritrovata a Gottinga intorno alla novità della prima proposta filosofica di Husserl. Ciò che avevano vissuto nella *Philosophische Gesellschaft*, cioè uno scambio reciproco di

⁸¹ Si tratta del volume per il settantesimo compleanno di Husserl.

⁸² Il saggio per il volume commemorativo si intitolava *Die Gottslehre Jakobs Böhmes. Ein Fragment*; il volume a cui fa riferimento la Stein è A. Koyrè, *La philosophie de Jakob Böhme*, Vrin, Paris 1929.

⁸³ E. Stein, *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70^o Geburtstag Ergänzungband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1929, pp. 315-338; (tr. it. di A. Ales Bello, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in E. Stein. *La ricerca della Verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. Ales Bello (edd.), Città Nuova, Roma 1993, pp.61-90).

⁸⁴ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, cit., p. 271.

pensiero e vita, e che a causa della guerra era stato perso, doveva essere ricostituito e salvaguardato. A questo proposito Edith Stein scriveva a Ingarden il 15 ottobre 1921:

Lei non ha compreso quanto ho scritto su Friburgo. Non era rivolto contro Husserl. Lei sa bene che, nonostante tutto, nutro nei suoi confronti una venerazione ed una riconoscenza illimitata; non ho bisogno di spiegarlo ulteriormente. Mi riferisco a rapporti poco piacevoli che si stanno creando intorno a lui. Conosco le cose per sentito dire, ma mi sono giunte da più parti e sono concordanti. Heidegger gode della fiducia assoluta di Husserl e la sfrutta per portare gli studenti, sui quali ha un'influenza maggiore del maestro, in una direzione molto lontana da Husserl. Tutti lo sanno al di fuori del buon maestro. Abbiamo già discusso molto su che cosa si potrebbe fare per risolvere tale situazione. Koyrè (che è stato di recente a Friburgo) ha proposto a noi «veterani», per quanto possibile, di andare lì tutti insieme per un paio di settimane durante il semestre per accendere la discussione con il «nuovo corso». Ai Conrad farebbe molto piacere, ma non possono allontanarsi dal frutteto ed un soggiorno più prolungato a Friburgo sarebbe molto difficile da realizzare anche finanziariamente.

Inoltre, i Conrad parlano di Husserl sempre con grande venerazione, mentre quanto il maestro dice solitamente dei rapporti dei suoi allievi nei suoi confronti si basa essenzialmente su una visione personale negativa.⁸⁵

Edith Stein, infatti, insieme ad altri membri della *Philosophische Gesellschaft*, avevano tentato già ai tempi di Gottinga di dissuadere Husserl dal suo stesso nuovo modo di intendere la fenomenologia e, per molto tempo, anche gli amici del circolo di Bergzabern tentarono di riportare la fenomenologia dentro la riflessione proposta nelle *Logische Untersuchungen*. Inoltre il “punto oscuro” di cui scriveva la filosofa tedesca ad Ingarden, ovvero l’insegnamento di Heidegger a Friburgo, era vissuto come un ulteriore fraintendimento della vera fenomenologia. Nonostante ciò Husserl, nel 1936, ribadiva ancora:

Sono profondamente addolorato dal fatto che non andiamo d'accordo. Nessuno mi segue da quando si è realizzata la grande svolta nella mia filosofia, da

⁸⁵ *Ivi*, pp.188-189.

quando è avvenuto il riorientamento interiore. Quando furono pubblicate le *Logische Urtersuchungen* nel 1901 si trattava di un lavoretto da principiante – e oggi si continua a giudicare lo Husserl delle *Logische Untersuchungen*. Dopo questa pubblicazione, per anni non capivo quale fosse la direzione da seguire. Non riuscivo a fare chiarezza, e ora la malasorte vuole che tutti rimangano vincolati a questo libro. Invece era soltanto una tappa necessaria sulla mia via. Anche Edith Stein mi ha seguito soltanto fino al 1917.⁸⁶

La nascita della comunità di Bergzabern, composta da amici, prima che da filosofi, stava molto a cuore alla Stein, secondo la quale nella vita comunitaria si rende manifesto “il desiderio di trovare sostegno nella comunità di persone con gli stessi valori [...] indipendentemente dal fatto che si tratti di affinità elettive di tipo intellettuale o spirituale”⁸⁷ Da questo motivo infatti si può comprendere tutto l'impegno, anche concreto, che ella mostrò per dar inizio a quella forma di vita che poi sarà la casa dei fenomenologi [*Phänomenologenheim*]. “E' bello – scriveva – come piano piano si va creando tra i fenomenologi quell'affiatamento che ho sempre cercato invano altrove”⁸⁸ e ancora: “E' veramente bello adesso veder come a poco a poco e naturalmente i rapporti tra i fenomenologici si riallacciano.”⁸⁹ Nella sua opera *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, pubblicato nel 1922, scrive:

E' veramente meraviglioso come questo io, nonostante la sua singolarità e la sua insopprimibile solitudine, possa entrare in una *comunità di vita* con altri soggetti, come il soggetto individuale possa diventare parte di un soggetto sovraindividuale e come nella vita attuale di una tale comunità di soggetti o di un soggetto comunitario si possa costituire anche un flusso di vissuto sovraindividuale⁹⁰.

⁸⁶ W. Herbstrith, *Edith Stein. Wege zur inneren Stille*, Kaffke, Aschaffenburg 1987, p. 216.

⁸⁷ A. Von Renteln, *Momente aus den Krisenjahren Edith Steins*, in *Edith Stein-Jahrbuch* 7 (2001) p. 352.

⁸⁸ *Ivi*, p. 353.

⁸⁹ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, cit., p. 189.

⁹⁰ *Ivi*, p. 163.

4. “La mia amica Edith Stein”⁹¹

I cammini incrociati di Edith e Hedwig meritano di essere ripercorsi proprio perché ci aiutano a disegnare la loro comune fisionomia intellettuale, quell'incontro con il sapere e le “supreme e ultime verità”⁹² che entrambe cercano di portare avanti e di testimoniare nella loro vita.

Nelle lettere⁹³ che Edith Stein scrive a Hedwig Martius si può intuire l'amicizia profonda e la “comunione intellettuale”⁹⁴ che lega le due pensatrici. L'epistolario *Briefe an Hedwig Conrad Martius*, porta alla luce non solo la stima reciproca nei riguardi del lavoro filosofico, ma ben di più testimonia quel sentimento autentico di reciprocità, di vicinanza e di comprensione intima che lega le due donne. L'epistolario contiene lettere scritte da Edith Stein a Hedwig tra il 1932 e il 1940, l'ultima delle quali spedita dal Carmelo di Echt in Olanda. Risulta utile anche il testo *La mia amica Edith Stein*, scritto dalla Conrad Martius.

Le due fenomenologhe si incontrano per la prima volta a Gottinga, dopo la fine della grande guerra, nell'agosto del 1920 nella casa di Anne Reinach⁹⁵: “Conoscere la signora Conrad – scrive Edith Stein a Roman Ingarden – è stata una grande gioia. Ci siamo intese alla perfezione e andrò a Bergzabern durante le prossime vacanze.”⁹⁶ Dopo questo primo incontro, la loro amicizia cresce con il tempo e si consolida soprattutto nel periodo in cui Edith soggiorna a Bergzabern, presso la famiglia Conrad, dagli inizi di maggio alla fine di agosto del 1921. In una breve intervista rilasciata nel 1962 alla televisione Westdeutscher Rundfunk, Conrad Martius ricorda:

Quando Edith Stein arrivò da Edmund Husserl a Gottinga nel 1913 venendo dalla sua patria Breslau, io stessa non ci stavo più. Allora ero già sposata e vivevamo da un anno nel Palatinato, dove Edith Stein ci avrebbe fatto visita spesso negli anni

⁹¹ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 78-93

⁹² J. Stallmach, *Edith Stein – von Husserl zu Thomas von Aquin*, in W. Herbstrith, *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991, p. 42

⁹³ E. Stein, *Lettere a H. Conrad-Martius*, in A. Ales Bello (a c. di), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., pp. 118-131

⁹⁴ *Ivi*, p. 35

⁹⁵ Anne Reinach, moglie di Adolf Reinach, caduto al fronte durante la prima guerra mondiale, chiese a Edith Stein di raccogliere e riordinare il lavoro di ricerca lasciato incompiuto da suo marito; gli scritti postumi, insieme a saggi in suo ricordo, vennero raccolti dalla Stein in *Gesammelte Schriften* nel 1921; (A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Philosophia Verlag, München 1989)

⁹⁶ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit., p. 168

seguenti, quando era diventata l'assistente di Husserl che era partito per Friburgo. Per quanto mi ricordo, la prima volta che venne fu nell'autunno del 1921, poco prima del suo battesimo.⁹⁷

Durante quell'estate del 1921 la Stein ha la possibilità di conoscere a fondo Hedwig e la sua passione per la filosofia, per la fenomenologia in particolare. Il fascino che entrambe subiscono dalla nuova filosofia husserliana, quel metodo di analisi e quell'impostazione di ricerca che porta "alle cose stesse" trova nelle due donne un terreno fertile ed esse, in qualche maniera, capiscono di intendere la filosofia nella stessa maniera.

Certamente nella fenomenologia vi è qualcosa come un metodo comune – a patto che non lo si veda come un metodo formale. [...] Si tratta piuttosto (nell'idea di Husserl) di un rivolgersi diretto alle cose stesse (*Sachen selbst*) e alla loro essenza senza farsi influenzare da alcuna teoria esistente scientifica o filosofica. Poiché lo sguardo di tutti noi era rivolto alle cose stesse, eravamo sempre d'accordo sulle modalità del nostro filosofare e nelle nostre visioni delle cose giungevamo sempre a risultati corrispondenti. Si arrivava al punto che ci domandavamo a vicenda: "L'ha già visto anche Lei?" Chi ha compreso la possibilità filosofica di avere a che fare solo con le cose nella loro purezza essenziale, in fondo non si trova più di fronte a un segreto dal punto di vista metodico. Questa era la base del legame che ci univa tutti e che attraversò diverse generazioni di Gottinga, anche se per forza non ci incontravamo lì.⁹⁸

Nelle lettere scritte da Edith emerge come il metodo d'indagine husserliano sia, in un primo momento, il comune ambito di ricerca nel quale si muovono le due filosofe: ad esso, con il passare del tempo e la frequentazione sempre più assidua, si aggiunge un'amicizia sincera, una comunione di vita e pensiero. Sebbene Hedwig ritenga che "non

⁹⁷ H. Conrad Martius, *Intervista rilasciata il 5 agosto 1932 alla televisione Westdeutscher Rundfunk*, in P. Manganaro – F. Nodari (eds.), *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 425 – 426. Anche Edith nella sua *Autobiografia* scrive: «I fondatori della Società Filosofica non presenziavano più alle riunioni. Reinach non veniva più da quando era docente e si era sposato. Conrad e Hedwig Martius, dopo il loro matrimonio, vivevano spostandosi tra Monaco di Baviera e Bergzabern (nel Palatinato)». Edith Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit., p. 297

⁹⁸H. Conrad Martius, *Intervista rilasciata il 5 agosto 1932 alla televisione Westdeutscher Rundfunk*, in P. Manganaro – F. Nodari (eds.), *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, cit. p. 426

è un compito facile parlare di Edith Stein”⁹⁹, ella ne descrive il rapporto come qualcosa che supera una normale amicizia:

Il tipo di rapporto che avevamo l’una verso l’altra era tutt’altro che una normale amicizia. Innanzi tutto, c’era la comunanza dell’atmosfera filosofica in cui eravamo nati insieme a molti altri. Noi che siamo stati i più intimi discepoli del nostro venerato maestro e guida Edmund Husserl. Con ciò voglio dire che non si trattava soltanto di un tipo comune di pensiero e di ricerca metodici, meno che mai di una comune concezione del mondo o di qualcosa del genere. Ma il tipo comune di pensiero e di ricerca stabiliva – e stabilisce – tra i discepoli di Husserl una relazione che non posso definire altrimenti che una (naturale) nascita da uno spirito comune, che tuttavia *non* si identifica con una comune concezione della vita. [...]

Lei venne a Gottinga quando io – laureata e sposata – stavo lasciando Gottinga. Non ci siamo affatto conosciute a Gottinga. Era invece naturale che lei, come molti altri fenomenologi, ci visitasse per intere settimane dove ci eravamo stabiliti. I suoi amici erano i nostri amici. I nostri amici erano i suoi amici. Non avevamo affatto, come già detto, un linguaggio tecnico, ma parlavamo lo stesso linguaggio spirituale.¹⁰⁰

Edith Stein scrive alla sua amica Hedwig per ricevere chiarimenti e incoraggiamenti, consigli e opinioni nel concreto lavoro di ricerca; le chiede di poter studiare le sue opere – “Ho studiato senza interruzione il suo manoscritto e il libro sulle piante ogni volta che nel mio lavoro ero alle prese con gli stessi problemi. Siamo molto

⁹⁹ «Non è compito facile parlare di Edith Stein. Innanzi tutto perché in fondo è assolutamente impossibile fare dichiarazioni sufficienti su una persona informata quasi esclusivamente dal religioso. La vita interiore di un tale essere risiede nel mistero di Dio. Edith Stein, la futura suor Teresia Benedicta a Cruce, era poi di un carattere straordinariamente chiuso. *Secretum meum mihi* (il mio segreto è per me), questa frase che lei una volta mi riferì viene riportata giustamente in tutte le sue biografie. In special modo però mi è difficile parlare di lei perché essendo una mia amica, le sono stata vicino. Proprio questa osservazione potrebbe però essere fraintesa. Non è certamente facile parlare di una persona cara, morta così violentemente dopo anni di intenso dolore. Una morte che, in un certo senso, consegnò crinosamente al disastro quasi un intero popolo. A quelli che conoscevano Edith, la fotografia, scattata immediatamente prima della sua fuga dal Carmelo di Colonia a quello olandese di Echt, fece un effetto così estraneo che noi non potevamo quasi guardarla. La sua natura così semplice, innocente, quasi sempre lieta e gentile era completamente sfigurata dal dolore.» H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 78

¹⁰⁰ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 78-80

vicine.”¹⁰¹ –, le invia per sottoporli a “una critica rigorosa”¹⁰² i suoi scritti, le scrive le sue personali intuizioni, la incoraggia nella ricerca:

Mia Cara Hatti,

aspetto da molto tempo una decisione dall’Inghilterra¹⁰³. Quando lessi il suo articolo sulla metafisica pensai che la risposta sarebbe stata positiva, perché lì si vede quanto sia maturo, nella sua globalità, un pensiero filosofico, che io preferisco chiamare *Organon*, più che sistema, e aspetti solo di prender forma con calma. [...] La ringrazio molto per il suo articolo: non solo perché mi è stato molto utile, ma anche perché ho visto chiaramente, ancora una volta, che cosa significhi filosofare in modo autentico e quali siano i miei limiti.¹⁰⁴

E ancora in una lettera del dicembre del 1934:

La ringrazio molto di essersi occupata di *Potenza e Atto*. [...] Se non fossimo così lontane, avrei gran desiderio di sapere da Lei se lo ritiene un lavoro degno di pubblicazione, al quale dedicare molto tempo, quanto la rielaborazione ne richiederebbe. Io stessa ho a Münster ancora un foglio intero su cui ho annotato ciò che ritengo si debba rivedere. Lei troverà innanzitutto impossibile la discussione con le *Conversazioni metafisiche* e allora spero che mi metterà a disposizione i gradi dell’essere per discuterne. Non conosco ancora il libro sulle piante. Le deve ancora pervenire la seconda parte del mio commento su san Tommaso.¹⁰⁵

L’analisi delle vite incrociate di queste due giovani donne conduce non solo ad una piena comprensione dei loro vissuti e dell’ambiente nel quale esse svolgono il proprio lavoro, ma anche ad una più profonda comprensione e ad una precisazione della genesi

¹⁰¹ A. Ales Bello (a c. di), *E. Stein, La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 127

¹⁰² «Dunque se Lei vuole tentare di scoprire per la sua figlioccia il significato del compito che deve svolgere nella sua vita, allora Le invierò quest’opera mostruosa, naturalmente per una critica rigorosa: una critica *radicale*, poiché mi sono chiesta molte volte se con il lavoro filosofico non oltrepassi del tutto le mie possibilità.» Lettera del 24 febbraio 1933 in A. Ales Bello (a c. di), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 122

¹⁰³ Riguardava la richiesta di una borsa di studio in Inghilterra.

¹⁰⁴ E. Stein, *Lettera del 13. XI. 1932*, in A. Ales Bello (a c. di), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 118

¹⁰⁵ Ivi, *Lettera del 15. XII. 1934*, p. 124-125

del loro pensiero, del percorso intellettuale, dello sviluppo filosofico che portano avanti. Non potrebbero essere spiegati con sufficiente chiarezza i molteplici riferimenti ad autori o a intere correnti filosofiche, che ritroviamo nei testi della Stein e della Conrad Martius, se non prendessimo in considerazione le letture comuni, le intuizioni e gli stimoli che vicendevolmente si dettero.¹⁰⁶

Se da un lato le lettere testimoniano l'influenza della Conrad Martius verso una fenomenologia realista "nella direzione di uno sviluppo metafisico"¹⁰⁷ nelle ricerche di Edith Stein, dall'altro, si può ipotizzare come la 'via medievale' intrapresa sempre più decisamente da Hedwig conduca alle ricerche della Stein su Tommaso, su Scoto e, in generale sulla Scolastica. Ed è proprio su questo punto che è necessario riflettere, poiché getta luce sugli elementi fondanti l'ontologia del pensiero della Conrad Martius.

Durante il periodo che la Stein trascorse a Bergzabern presso i Conrad nell'estate del 1921, ella lavorò con Hedwig alla traduzione dal francese dell'opera *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*¹⁰⁸ di Alexander Koyré. In quest'opera Koyré riporta e utilizza alcune *quaestiones* ancora attribuite al *Doctor Subtilis*: le *Quaestiones disputatae de rerum principio*¹⁰⁹. Il dibattito medievale sul *principium individuationis*, quell'elemento costitutivo e fondativo la realtà individuale entra così a far parte della riflessione della Conrad Martius, già a partire da stesso anno.¹¹⁰ Successivamente, nel 1932, Edith Stein tradurrà le *Questiones disputate de Veritate* di san Tommaso e ne richiederà il parere dell'amica:

¹⁰⁶ «[...] da Hedwig Conrad Martius ho ricevuto importanti stimoli nel periodo in cui, tanto tempo fa, vivevamo e lavoravamo insieme intensamente.» E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, ESW II, Herder Louvain-Freiburg-Basel-Wien 1950; adesso in ESGA 11-12, A. U. Müller, Herder, Louvain-Freiburg-Basel-Wien 2006; (tr. it., *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. L. Vigone, revisione e presentazione A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁴, pp. 35-36)

¹⁰⁷A. Ales Bello (a c. di), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 36

¹⁰⁸ A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, Paris 1922; la traduzione fu pubblicata nel 1923 senza i nomi dei traduttori con il titolo *Descartes und Scholastik*, Cohen, Bonn. Ora si trova in E. Stein, H. Conrad-Martius, *Übersetzung von Alexandre Koyré. Descartes und die Scholastik*, Einführung, Bearbeitung u. Anmerkungen v. H. B. Falkovitz, ESGA 25, Herder, Freiburg-Basel Wien 2005. L'edizione che Koyré utilizza dell'opera di Scoto è Joannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Editio nova iuxta editionem Waddingi, XII tomos, Vivès, Parisiis 1891-1895.

¹⁰⁹ Le *quaestiones* utilizzate sono la q. IV n.18: «Voluntas Dei est causa rerum, et nullum habet motivum in causando» *Ibi*, p. 79, 192-193 (ed. Vivès IV, p. 310a); e la q. 11 n. 15 «Substantia animae est idem, quod sua potentia realiter, ita quod anima dicitur forma per comparisonem ad corpus quod perficit, cui dat esse substantiale: sortitur vero nomen et rationem potentiae, solo respectu et comparisonem ad varia objecta et operationes, ita quod anima et actum suum eliciat, et actum subjective suscipiat, ut patet in actu intelligendi: per suam substantiam est principium elicens actum et efficienter, et etiam subjective, non per aliquam potentiam re absoluta differentem ab ea.» *Ibi*, p. 71, 183-184 (ed. Vivès IV, p. 468b-469a). Cfr. F. Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 29-30

¹¹⁰ H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit.

Sono molto interessata a ciò che Lei dirà sulla *Questio de Veritate* e sul fine positivo della metafisica. Nella delimitazione sono totalmente d'accordo con Lei. Credo di poter ancora partecipare al progetto di superamento dell'esperienza. Ma ho anche un'altra idea della metafisica, la intendo come la comprensione dell'intera realtà includente anche la verità rivelata, dunque fondata sulla filosofia e sulla teologia. Quando si ha a che fare con san Tommaso ci si occupa anche di ciò.”¹¹¹

Edith invita dunque la Conrad Martius a studiare le opere dei pensatori medievali al fine di presentargli la validità di quella speculazione a confronto con la filosofia novecentesca; non una semplice rivalutazione della Scolastica ponendo in secondo piano il pensiero contemporaneo, ma una sintesi dei “suggerimenti positivi che vengono dalle due correnti”¹¹².

Vi è un altro punto – il più importante¹¹³ scrive Hedwig – nell'amicizia con Edith che deve essere ricordato: la crisi interiore vissuta da entrambe soprattutto nell'ottica di una scelta religiosa¹¹⁴. Edith Stein e Hedwig Conrad Martius vivono un'intima inquietudine negli stessi anni, che trova le radici in un profondo desiderio di cercare il senso ultimo delle cose: l'atteggiamento di apertura al nuovo, al mistero, al sacro senza “pregiudizi razionalistici”¹¹⁵ tipico dell'indagine fenomenologica interrompe con forza la loro serenità. Ricorda Conrad Martius:

Si è già parlato molto del fatto che praticamente tutti i fenomenologi si sono addentrati, in qualche campo personale, nell'ambito del fatto concretamente

¹¹¹ E. Stein, *Lettera del 13. XI. 1932*, in A. Ales Bello (a c. di), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 119

¹¹² *Ivi*, p. 38

¹¹³ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 84

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ Scrive Edith riferendosi a Max Scheler: «Alla prima impressione, Scheler era affascinante. Non mi è più capitato di vedere in un uomo un'espressione così pura del “fenomeno della genialità”. [...] Per me, come per molti altri la sua influenza in quegli anni andò di gran lunga al di là dell'ambito filosofico. Non ricordo in quale anno Scheler sia entrato nella Chiesa cattolica. Non doveva essere da molto. In ogni caso, in quel periodo, aveva molte idee cattoliche e sapeva divulgarle facendo uso della sua brillante intelligenza e abilità linguistica. Fu così che venni per la prima volta in contatto con un mondo che fino allora mi era stato del tutto sconosciuto. Ciò non mi condusse ancora alla fede, tuttavia mi dischiuse ambito di “fenomeni” dinanzi ai quali non potevo più essere cieca. Non per niente ci veniva continuamente raccomandato di considerare ogni cosa con occhio libero da pregiudizi, di gettare via qualsiasi tipo di “paraocchi”. Cadevano le barriere dei pregiudizi razionalistici, nei quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede stava improvvisamente dinanzi a me.» E. Stein, *Dalla storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 238

cristiano...Il più efficace argomento per l'ateismo...è l'apparente impossibilità della cosa e dello stato di cose a cui si deve credere. Ma nel momento in cui si presenta agli occhi la possibilità di esistere dello stato delle cose con il manifestarsi di tutta la sua essenza, allora l'incredulo riceve un primo scossone. Può assumersi la responsabilità di non occuparsi della questione dell'esistenza di una cosa, che improvvisamente appare in modo impressionante un possibile esistente? Nell'ambito dei fenomenologi quindi il terreno fu reso fecondo per la conoscenza di trascendenti e di rivelazioni, del divino e di Dio stesso. Certo non sono tutti, anche se molti fenomenologi si sono convertiti al cattolicesimo. Nell'ambito degli evangelici alcuni conquistarono una base nuova e più profonda giungendo ad un'autentica conversione. Altri rimasero ebrei, diventando ebrei praticanti o restarono completamente aconfessionali. Ma tutti in qualche modo furono toccati dall'esistenza di altri mondi la cui essenza, come quella di molte altre cose, apparve ad un tratto vera.¹¹⁶

Questo “sguardo su un mondo completamente nuovo”¹¹⁷ apre alle giovani studiose gli orizzonti del cristianesimo e, sebbene maturino scelte confessionali divergenti, esso diventa per loro un vincolo amicale ancora più profondo e intimo, che permarrà tale per tutta la loro vita. Di questo ne è pienamente consapevole Hedwig che in una pagina di semplice bellezza rivela il fulcro dell'amicizia con Edith:

Quando Edith fu da noi l'ultima volta per più mesi ci trovavamo entrambe in una crisi religiosa. Camminavamo vicinissime l'una all'altra come su una sottile cresta di montagna, ognuna pronta in ogni momento ad una chiamata divina, che si presentò, in effetti, anche se ci condusse in direzioni confessionalmente diverse. Si trattava di decisioni nelle quali la libertà ultima dell'essere umano, quella che lo nobilita a persona nel disegno della creazione, si collega reciprocamente, anche se in modo non decifrabile agli occhi umani, con la chiamata di Dio a cui si deve prestare ascolto. Non abbiamo però deviato. E come capita spesso nei passi iniziali dopo che la grazia ci ha toccato: comparve nel nostro rapporto una certa, leggera

¹¹⁶ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbrich (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., pp. 80-81

¹¹⁷ R. Cerri Musso, *La pedagogia dell'Einführung: saggio su Edith Stein*, La Scuola, Brescia 1995, p. 40

reciproca aggressività, anche se sempre solo in brevi conversazioni o frasi. In questo senso venne citata la frase: *secretum meum mihi*. Fu un gesto un po' brusco di difesa nei miei confronti. Tuttavia qualcosa di simile avvenne anche da parte mia.

Che questo scontro non avesse distrutto la profonda comunione fra di noi lo si vede dal fatto che su invito di Edith fui scelta come sua madrina di battesimo, con la dispensa vescovile, e lo accettai con gioia. Il giorno del suo battesimo indossò il mio abito nuziale (c'era inflazione: non si poteva comprare niente). Io la seguii da vicino verso l'altare. Alcuni anni dopo ero presente alla sua vestizione nel Carmelo di Colonia e potei parlare a lungo con lei dopo la funzione attraverso la grata. Alla fine dell'anno di noviziato la visitai di nuovo. Essendo io la sua madrina, poté ricevermi senza velo come i suoi parenti stretti e conversare intimamente e cordialmente con me per un'ora. Quest'ora mi si è impressa indelebilmente.¹¹⁸

Nelle biografie delle due filosofe altre somiglianze, altri nodi esistenziali incidono profondamente nel loro lavoro scientifico e, in alcuni casi, ne dirigono e ne trasformano l'orientamento speculativo: concludendo questo paragrafo sulla loro amicizia non possiamo non ricordare la persecuzione contro gli ebrei che il Nazionalsocialismo mise in atto fin dai primi mesi del 1930 e che entrambe subiscono, anche se in maniera tragicamente diversa. Entrambe provenienti dalla grande comunità ebraica tedesca non sono disattente alle crescenti derive politiche e culturali sottese al Regime e intuiscono, fin dai primi provvedimenti legislativi, quasi profeticamente, l'assurda pericolosità dell'ideologia nazista contro il proprio popolo. Edith Stein scrive a Hedwig proprio di questa terribile iniziale situazione:

I miei cari a Breslavia naturalmente sono molto agitati e abbattuti. Riguardo al nostro negozio, da molto tempo purtroppo non fa molta differenza se sia aperto oppure no. Anche mio cognato aspetta ogni giorno il suo licenziamento (è primo assistente alla clinica dermatologica universitaria). Kuznitsky ha già perduto il suo posto come capo del reparto dermatologico di un ospedale cittadino. Ogni lettera contiene delle nuove brutte notizie. Sembra che ai miei parenti ad Amburgo non sia ancora accaduto qualcosa di brutto. Riguardo a me personalmente, da tutte le parti mi viene assicurato che non ho da temere per il mio

¹¹⁸ H. Conrad Martius, *La mia amica Edith Stein*, in W. Herbstrith (a c. di), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, cit., p. 84-85

posto di lavoro, e proprio in questo ultimo periodo ho fatto esperienza di tantissima gentilezza, cosa che naturalmente fa molto bene.¹¹⁹

Il momento storico nel quale scorre la vita di queste due donne, il primo grande conflitto mondiale¹²⁰ e, a poca distanza, il totalitarismo nazista e la seconda guerra mondiale, è tale da poter essere considerato come “l’epoca della guerra totale”¹²¹, epoca in cui “la fine di una gran parte del genere umano non sembrò lontana”¹²². Proprio per questo il lavoro di ricerca portato avanti dalla Stein e dalla Conrad Martius, come da altre grandi figure di filosofi, si staglia come luce e come ultimo baluardo di difesa contro il male, come strumento per “preservare lo spazio di ciò che è irriducibile a ogni presa concettuale, lo spazio di ciò che nella sofferenza dell’altro, nell’inestinguibile domanda sul senso, nell’amore rinvia all’assolutamente Altro, e può essere solo vissuto, tradotto in impegno etico e in responsabilità, mai imprigionato in dottrine o ideologie.”¹²³

Mia cara Hatti,

quando non ricevo sue notizie da molto, penso che Le sia tanto difficile trovare tempo per scrivere quanto lo è per me, ma forse Le è anche più difficile. Ma questa volta non so che cosa Le sia accaduto. Posso ben comprendere quanto sia diventata difficile per Lei la partenza e quanto sarà felice quando le conferenze termineranno¹²⁴. [...] Ora ho ripreso il lavoro che riguarda la mia opera senza fine.

¹¹⁹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I: 1916-1933, ESGA 2*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen M. A. Neyer, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, p. 217; cfr. A. Ales Bello, P. Chenux (edd.), *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005

¹²⁰ «Nel mezzo della nostra pacifica vita studentesca, scoppiò la bomba del regicidio serbo. Nel mese di luglio la questione dominante era: si arriverà a una guerra europea? Tutto quanto faceva pensare che si stesse per scatenare un gran temporale. Ma non riuscivamo a capacitarci che sarebbe veramente arrivato. Coloro che sono cresciuti durante e dopo la guerra, non possono avere idea della sicurezza nella quale credevamo di vivere fino al 1914. La pace, la solidità della proprietà, la stabilità delle condizioni abituali erano per noi come un fondamento indistruttibile dell’esistenza. Quando, infine, ci si accorse che la tempesta era inarrestabile nel suo avvicinarsi, cercammo di renderci conto di come sarebbe andata. Era evidente che sarebbe stata tutta un’altra cosa rispetto a qualsiasi guerra precedente.» E. Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, cit., pp. 345-346

¹²¹ E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The short Twentieth Century 1914-1991*, Michael Joseph, London 1994, p. 39; (tr. it., *Il secolo breve. 1914-1991 l’era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano 1995¹, p. 40)

¹²² *Ivi*, p. 34

¹²³ Laura Boella, *Prefazione* in P. Manganaro – F. Nodari (eds.), *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, cit. p. 9

¹²⁴ Conferenze tenute presso il Castello di Rothenfel sul tema *Natürliche Schöpfungsgeschichte und Schöpfung* rielaborate poi nel libro di H. Conrad Martius *Urpungs und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938; successivamente in H. Conrad Martius, *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949 (2° edizione aggiornata)

Già da molte settimane mi sto tormentando con un'appendice alla filosofia esistenziale di Heidegger, ancora una volta non posso leggere i suoi estratti. La ringrazio di cuore per avermeli inviati e spero di potermi concedere presto il tempo necessario per leggerli. Il professor Dempf, poco dopo Pentecoste, ha preso visione del manoscritto senza questa appendice e si è molto rallegrato. E' stato per me un gran conforto che egli abbia trovato esatte alcune questioni riguardanti la scolastica. Mi sento sempre una dilettante, proprio per questo volevo ascoltare il giudizio da uno specialista. Con il suo lavoro sul *Tempo* ha reso felice la nostra giovane consorella. [...] Avremo da dirci tante cose, se Lei venisse alla grata un giorno. Ma la cosa più importante è che rimaniamo unite nella preghiera e che ci troveremo un giorno nella luce eterna.¹²⁵

¹²⁵ E. Stein, *Lettera del 20.IX. 1936* in A. Ales Bello, *Edith Stein. La ricerca della verità*, cit., p. 129

CAPITOLO DUE

Lineamenti di una filosofia ontologica

1. Dalla fenomenologia all'ontologia: discussione sul metodo fenomenologico e approdo ad un sistema metafisico

1.1 Il metodo d'indagine fenomenologico come momento iniziale della ricerca e strumento di conoscenza

Riguardo al fatto di essere una fenomenologa...in qualche maniera le squame devono essere state rimosse dagli occhi. Come questo accadde io non posso dirlo. Ma improvvisamente ciascuno vedeva centinaia di oggetti che prima non aveva visto. Husserl, il nostro buono e venerabile maestro, ci insegnava questo modo di vedere come un'azione senza pregiudizi. Noi facevamo filosofia appassionatamente, spesso giorno e notte...Noi facevamo...niente se non prendere ogni cosa, assolutamente ogni cosa, sotto lo sguardo (la lente) della ricerca eidetica [*Wesenforschung*]. Noi discutevamo sull'essenza della natura, su tutti i generi della natura – pianta, animale, uomo, tipi e oggetti naturali, sulla sociologia e sulla storia in tutte le sue forme essenziali [*Wesengestalten*], sull'arte, sulla psicologia, sull'etica e sul trascendentale. Noi parlavamo riguardo gli spiriti della natura, riguardo i demoni e gli angeli, come se noi fossimo di fatto nella posizione di incontrarli. Noi *non* eravamo, almeno nel caso degli angeli, in quella posizione. Ma noi incontravamo le loro essenze e le coglievamo. Noi non ci chiedevamo in alcuna maniera se tutto ciò fosse anche effettivamente lì. La questione dell'esistenza [*existenzielle*], verso la quale alla fine portava il dovere e la responsabilità, era in quel periodo per noi ancora interamente materia di distacco. Questo ora mi appare come un segno di immaturità giovanile e sconsideratezza intellettuale. Ma ciò non ci impediva di imparare molto, moltissimo in quel periodo. Per esempio noi ci curavamo davvero di fare presupposizioni epistemologiche, di scienze naturali, o arbitrariamente speculative. Tratteggiando anche conclusioni analoghe. Noi volevamo solo andare più vicini alle cose stesse. Comunque, nessuno rimaneva deluso o non ripagato quando aveva a che fare con l'essenza di tutte le cose del mondo intero, soprattutto le cose trascendenti. Giungeva il momento nel quale

ognuno separatamente iniziava a dire: “È questa la causa per tutti gli oggetti reali?” Dopo che avevamo messo la base per l’essenza della realtà, iniziavamo a chiedere se il mondo, il paradiso e l’inferno fosse oppure è effettivamente reale, così come ogni cosa che appare. [...] Così io mi diressi dopo ogni passo dalla fenomenologia alla filosofia della natura, all’ontologia e alla metafisica. Per cui la visione è rimasta sempre ed esattamente diretta verso le connessioni e i fondamenti essenziali. Altrimenti una metafisica selvaggia, poiché arbitraria avrebbe potuto emergere da lì.¹²⁶

Lo sfondo teoretico nel quale si costituisce la filosofia di Hedwig Conrad Martius è quello della fenomenologia insegnata da Husserl e descritta nelle *Ricerche Logiche* come scienza rigorosa, che si occupa di descrivere il fenomeno «così come esso si dà» per coglierne l’essenza o la pura forma: quel nuovo metodo d’indagine che, prendendo le distanze in primo luogo dal positivismo e dallo psicologismo, permette di riconoscere la datità reale della cosa e la sua autentica essenzialità nel suo effettivo darsi, nei modi di darsi dell’oggetto alla coscienza.

¹²⁶ «In order to be a phenomenologist [...] the scales must somehow be removed from one’s eyes. How that happens I cannot say. But suddenly one sees thousands of things that one previously did not see. Husserl, our good and venerable teacher, taught us this way of seeing, a secular act. We philosophized passionately, almost day and night...We did...nothing other than to bring everything, absolutely everything, under the magnifying glass of eidetic inquiry [*Wesensforschung*]. We disputed over the essence of nature, all the genera of nature – plant, animal, human, natural types and things, over the sociological and historical in all of their essential forms [*Wesensgestalten*], over art, over psychical, ethical and transcendental. We spoke about spirits of nature, demons and angels, as if we were in a *de facto* position to encounter them. We were, at least in the case of angels, *not* in such a position. But we encountered their essences and grasped them. We by no means asked whether all that was also actually there. The existentiell [*existenzielle*] question, out of which in the end duty and responsibility flow, was at that time for us still entirely a matter of indifference. That strikes me now as a sign of immature youthfulness, of intellectual recklessness. But that is not to deny that we learned a lot, so much while there. For example, we completely cured ourselves of making any epistemological, natural scientific, or arbitrary speculative presuppositions. Or even drawing out analogous conclusions. We wanted only to get closer to the things themselves. However, one does not go unpunished or unrewarded when dealing with the essence of all things of the entire world, above all the transcendental as well. It came to the moment where everyone separately began to ask: Is this the case for all things *actually* [*wirklich*]? After we had grounded the essence of reality, we began to ask whether the world, the transcendental [*Überwelt*] and underworld as well as everything which belonged thereto, was or is actually real. [...] So I came at any rate from phenomenology to the philosophy of nature, to ontology and to metaphysics. Whereby the view remained always and exactly directed on essential connections and essential grounds. Otherwise a wild, because arbitrary metaphysics would have emerged therefrom.» H. Conrad Martius, *Von der Phänomenologie zur Metaphysik*, in *Personalia D II* (2), in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerische Staatsbibliothek*, cit., p. 248. Discorso tenuto per il festeggiamento del suo 70° compleanno all’Università di Monaco il 1.3.1958. È pubblicato in inglese da A. Elisabeth Pfeiffer in *Ontological Phenomenology: the philosophical project of Hedwig Conrad Martius*, in *Axiomathes*, 18/4 (2008) p. 448-449

L'impostazione fenomenologica nella filosofia di Conrad Martius è evidente in tutte le sue opere, dai primi saggi scritti negli anni 1916-1920 fino alle opere della maturità degli anni Sessanta; sebbene il contenuto e gli argomenti trattati variano dall'ontologia alla costituzione dell'uomo e della natura, risulta chiaro che il metodo con il quale ella conduce la ricerca è sempre afferibile a quello fenomenologico, imparato soprattutto durante le lezioni a Gottinga da Husserl stesso. Si tratta di un lavoro di analisi fenomenologica spesso molto complesso che, partendo dal darsi della cosa nella sua realtà, tende verticalmente a scendere nei molteplici strati e regioni della cosa stessa. Percorrere tali stratificazioni nella loro complessità non porta ad una dispersione di conoscenza oppure ad una sterile presentazione dei dati raccolti, bensì conduce ad una sintesi finale, proponendo una visione d'insieme come l'unica capace di una conoscenza integrale. "Il sapere – ricorda Ales Bello – che si è frantumato in tanti rivoli nello svolgimento del pensiero occidentale, è da lei ricondotto a un'unità sostanziale, secondo la lezione fenomenologica recepita anche da Edith Stein, sua amica e compagna di ricerche. I fenomeni possono e devono essere esaminati da diversi punti di vista, tutti convergenti; ciò non significa ignorare il contributo delle diverse scienze, ma realizzare quell'incontro interdisciplinare spesso auspicato che supera la semplice somma dei risultati di prospettive scientifiche per trovare al contrario una visione complessiva sostanziale."¹²⁷

Se questo è lo sfondo primario nel quale si colloca la filosofia martiusiana – il retroterra in cui nascono e prendono forma le coordinate della sua filosofia – è opportuno mettere in evidenza l'importanza che nello sviluppo del pensiero della nostra autrice ricopre la riflessione "dissidente" proposta dal gruppo di discepoli riuniti attorno all'insegnamento di Husserl a Gottinga. Del cosiddetto Circolo di Gottinga, come abbiamo visto nel capitolo precedente, fanno parte Max Scheler, che come Conrad Martius proviene dall'Università di Monaco, Adolf Reinach, Alexander Pfander, Jean Hering e Roman Ingarden: studenti che quando nel 1913 Husserl pubblica le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹²⁸ decidono di

¹²⁷ A. Ales Bello, *Prefazione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 8

¹²⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1950; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1977; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1988; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische

prendere le distanze da quella nuova impostazione della fenomenologia, dalla svolta trascendentale operata dal maestro stesso, per mantenere l'indagine filosofica diretta «alle cose stesse»¹²⁹. Ai suoi studenti, infatti, sembra che nell'impostazione delle *Ideen* il rimando costante a una “soggettività assoluta”¹³⁰, dove il soggetto conoscente costituisce l'unica trascendenza della cosa data fino al punto che l'essere stesso dell'oggetto è legato all'attività della coscienza, che ormai rappresenta il cardine della realtà, sia da rifiutare. Al contrario, il punto fondamentale della fenomenologia realistica portata avanti dai discepoli di Husserl e “che ci permette di parlare di una corrente fenomenologica è rappresentato dall'esigenza di porre in risalto il tema dell'essenza”¹³¹ e dell'essere, di riconsiderare come primario il mondo della datità “in carne e ossa”¹³². È singolare che “proprio ciò che Husserl aveva messo fra parentesi, non aveva voluto trattare in modo esplicito, cioè il tema dell'essere, ritorni prepotentemente all'interno della sua scuola”¹³³. Anche Conrad Martius percepisce la svolta trascendentale quasi come un tradimento della fenomenologia, poiché “si allontana dalle cose concrete [...] non è più vera fenomenologia”¹³⁴ e ritiene che questo nuovo pensiero sia “un incomprensibile ritorno al trascendentalismo, al soggettivismo, se non addirittura allo psicologismo”¹³⁵. Così, pur mantenendo l'impostazione del metodo fenomenologico, ella fa propria la posizione conosciuta come realista: quella posizione che “nasce dal desiderio di ‘seguire’ il darsi delle cose, piuttosto che imporre ad esse categorie concettuali, che le inquadrano e le

Untersuchungen zur Kostitution, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1952; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1971; (tr. it., E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a c. di V. Costa, Einaudi, vol. I e II, Torino 2002)

¹²⁹ Gli studenti che animavano il Circolo di Gottinga, scrive Besoli, «non si fecero sedurre eccessivamente da Husserl nel suo progetto di rivendicare alla fenomenologia il ruolo di scienza, né si mostrarono certo condiscendenti nei confronti dell'approfondimento del tema della soggettività, che – con la messa a punto del sistema delle riduzioni, la radicalizzazione dell'analisi intenzionale della coscienza e un sempre più marcato approccio trascendentalistico all'esperienza – determinò, a loro parere, un rifluire della filosofia husserliana nell'alveo della tradizione classica dell'idealismo e un ricadere nell'impianto immanentistico della gnoseologia cartesiana.» S. Besoli, L. Guidetti (a c. di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 12

¹³⁰ H. Conrad Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in E. Husserl 1859-1959. *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, M. Nijhoff, La Haye, 1959, p. 177

¹³¹ A. Ales Bello, *Hedwig Conrad Martius. Ontologia e vita*, in *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, A. Ales Bello-F. Brezzi (edd.), Mimesis, Milano 2001, p. 21

¹³² «Ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza e tutto ciò che dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne e ossa) è da assumersi come si dà, ma anche nei limiti in cui si dà.» E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 19

¹³³ *Ivi*, p. 20

¹³⁴ H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, cit., p. 176

¹³⁵ *Ivi*, p. 177

determinano”¹³⁶, e che attraverso l’indagine rigorosa mette in evidenza la *cosa concreta* piuttosto che la coscienza che l’ha pensata¹³⁷. Ecco come a distanza di molti anni, nel *Das Sein*, la nostra autrice riproponga la peculiarità della sua posizione:

In serrato contrasto con la filosofia idealista e per poter qui andare espressamente oltre essa, possiamo assumere l’ “Io” non nei confini immanenti del mero “cogito” trascendentale. Questa preziosa posizione gnoseologica nella sua interezza, infruttuosa però dal punto di vista ontologico, deve essere abbandonata. 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*.¹³⁸

“Collocarci dentro il sum” per Conrad Martius significa spostare la ricerca intorno al tema della realtà e, più precisamente intorno al tema della realtà effettuale¹³⁹, al fine di garantire, in primo luogo, “che ci sia qualcosa di altro rispetto al soggetto che parla”¹⁴⁰ e, in secondo luogo, di partire dall’oggetto che si dà in carne ed ossa per giungere all’essenza, alla sua realtà sostanziale e primordiale che lo costituisce. In altri termini il lavoro d’indagine centrato sulla “res” permette di giungere al “sum” essenziale di ogni ente, a quella “realtà *reale* [...] che trascende la coscienza”¹⁴¹. Conrad Martius definisce il suo progetto filosofico come “fenomenologia ontologica”¹⁴² spostando, in questo modo, la sua ricerca sul piano dell’ontologia e ponendo in essa il fondamento per tutte le altre scienze: esse possono essere definite discipline “propedeutiche”¹⁴³, soprattutto la fenomenologia, ad una scienza più alta, quella metafisica, che ricerca il senso ultimo e il

¹³⁶ A. Ales Bello, *Hedwig Conrad Martius. La natura fra ontologia e scienza*, in Id., *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2007², p. 188

¹³⁷ In *Realontologie* Conrad Martius definisce questo atteggiamento filosofico simile a quello del solipsista «che vuole prendere a paradigma il suo proprio Io.» H. Conrad Martius, *Realontologie*, Max Niemeyer, Halle 1924, edizione consultata in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IV, M. Niemeyer, Halle 1923, p.159

¹³⁸ H. Conrad Martius, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957, p. 125

¹³⁹ H. Conrad Martius, *Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie*, cit. p. 178

¹⁴⁰ A. Ales Bello, *L’universo nella coscienza*, cit., p. 203

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² H. Conrad Martius, *Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie*, cit., p. 178

¹⁴³ N. Ghigi, *Fenomenologia e Metafisica in Hedwig Conrad Martius*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a c. di), *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, cit., p. 120

fondamento di tutte le cose¹⁴⁴. Conrad Martius nei *Metaphysische Gespräche*, opera del 1921, afferma: “Ora dovremmo ritornare alla nuda analisi che si addice ai fenomenologi, anche se – io temo, io temo – proprio questa ci spingerà infine completamente nelle braccia della metafisica.”¹⁴⁵

Sempre nei *Metaphysische Gespräche*, troviamo descritta il tipo di ricerca che ella desidera portare avanti:

MONTANO: [...] È necessario trovare e fissare l'essenza propria delle strutture ontiche fondamentali. Questa ricerca, però, come si vedrà subito, è assolutamente non scientifica e tipicamente filosofica.

PSILANDRO: Con struttura ontica fondamentale Lei intende gli ultimi fondamenti dell'essere, così si è espresso in precedenza, vero?

MONTANO: Gli ultimi fondamenti dell'essere, sì. Ma da intendere qui non in un senso metafisico-trascendente, ma nel senso dello stesso fondamento di datità immanente.¹⁴⁶

In questo breve dialogo ricorrono alcuni concetti dai quali emerge con chiarezza la linea di pensiero percorsa da Conrad Martius: “strutture ontiche fondamentali” e “datità immanente” stanno a indicare, infatti, i due poli che definiscono un orientamento filosofico focalizzato sui fondamenti ontologici dell'essere, da ricercare e declinare non in una trascendenza, in qualche modo ideale, ma al contrario in una datità in carne ed ossa, immanente alla realtà. Secondo Conrad Martius “compito dell'ontologia è la scoperta della costituzione fondamentale di ciò che è determinante per il mondo reale in tutte le sue configurazioni con le quali e nelle quali questo mondo diviene in primo luogo possibile.”¹⁴⁷ Se l'ontologia husserliana assumeva il valore di “descrizione essenziale di un ambito regionale”, distinguendosi volutamente dall'indagine classica dell'essere, quella proposta da Conrad Martius recupera tale trattazione convergente, in ugual misura, sull'essenza e sull'esistenza: esistenza che non può essere messa tra parentesi poiché essa è, in ultima analisi, l'essenza dell'essere. Il tentativo percorso è quello di “porre

¹⁴⁴ Cfr. gli studi di A. E. Pfeiffer, in particolare *Teologia e filosofia nell'opera di Hedwig Conrad-Martius*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a c. di), *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, cit., p. 93-117

¹⁴⁵ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit.

¹⁴⁶ *Ivi*, cit., p. 52

¹⁴⁷ A. Ales Bello, *Hedwig Conrad Martius - Ontologia e vita*, cit., p. 23

l'attenzione" ai molteplici aspetti del reale, colti così come si presentano, non per slegare l'aspetto essenziale da quello esistenziale, ma per far convergere entrambi verso la costituzione di ontologie parziali, che congiunte danno vita alla totalità del reale. Risulta chiaro dunque come l'analisi dell'oggetto e soprattutto la rivalutazione della sua esistenza, della sua fatticità (*Faktizität*) conduce la nostra autrice a un dialogo sempre più serrato con le discipline scientifiche e con i nuovi modelli di interpretazione del mondo prospettati dalla nuova fisica e dalla nuova biologia. La riflessione ontologica sulla realtà non è in contrasto con il sapere scientifico ma, al contrario, lo completa poiché "il punto di vista metafisico consiste, in ultima analisi, nella ricerca dei fattori causali, che trascendono il piano fisico, ma che nonostante ciò manifestano la loro efficacia nella fisicità."¹⁴⁸

Tra il 1960 e gli ultimi anni del 1970 il nome della Conrad Martius è stato quasi sempre associato agli studi scientifici-filosofici, in particolare a quelli relativi alla costituzione della natura elaborati tra gli anni 1930 e 1950: le sue opere più conosciute *Die Seele der Pflanzen* (1934), *Ursprung und Aufbau der Lebendigen Kosmos* (1938), *Abstammungslehre* (1949) hanno consolidato l'idea di una filosofia della natura e hanno rimarcato l'importanza data alla fisica e alla biologia come tratto distintivo della sua posizione. Negli ultimi anni, a partire dai convegni promossi dal Centro Italiano di ricerche fenomenologiche, dal lavoro di tanti studiosi¹⁴⁹ è stata messa in luce anche l'intima aspirazione della filosofia della nostra autrice: quella cioè di costituire, grazie al metodo fenomenologico, una metafisica che attraverso il contributo delle varie scienze, in particolare quelle naturali, sappia proporre una visione unitaria della realtà. "In questo senso – scrive Ales Bello – la ricerca scientifica, se ben condotta e vagliata, e la filosofia convergono, piuttosto che essere contrapposte; infatti l'interpretazione scientifica trova un fondamento ultimo in una dimensione che può essere definita 'metafisica', proprio come giustificazione delle profonde strutture di senso della realtà naturale e umana, le quali conducono a un senso 'ultimo' e trovano il fondamento in un'ulteriore realtà metafisica costituita dal divino. [...] Tutto converge nella comprensione della complessità

¹⁴⁸ A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, Edizioni ETS, Pisa 2003, p. 186

¹⁴⁹ Ricordiamo solo alcuni fra gli autori che con la loro ricerca mettono in risalto il valore della filosofia di Conrad Martius: A. Ales Bello, A. Pfeiffer, F. Alfieri e N. Ghigi, A. Cordelli, A. Caputo, M. Antonelli

del reale, che non è eliminata, ma trova il suo senso in un grande affresco le cui parti, pur mantenendo la loro autonomia, sono tra loro collegate.”¹⁵⁰

1.2 La riduzione eidetica e la rivalutazione del momento esistenziale: il confronto con il metodo fenomenologico husserliano

Il dibattito che si accende subito dopo la pubblicazione delle *Ideen* fra Husserl e i suoi allievi sul significato del metodo fenomenologico, se da una parte sancisce il distacco e il fraintendimento di ciò che Husserl definisce la vera fenomenologia, quella trascendentale, dall'altra dà inizio, come abbiamo visto, a una speculazione nuova e originale del movimento realista. Per comprendere pienamente lo sviluppo del pensiero e l'iter speculativo compiuto dalla Conrad Martius, può essere utile soffermarsi sugli aspetti delle analisi husserliane che sono accettati e mantenuti e quali, invece, respinti.

Ciò che spinge la nostra autrice a recarsi all'università di Gottinga per seguire le lezioni di Husserl è proprio la novità del metodo fenomenologico, all'interno del panorama culturale del primo ventennio del Novecento. Questo nuovo che Husserl propone può essere declinato in alcuni momenti fondamentali: la fenomenologia si pone come un'ambiziosa alternativa sia nei confronti del naturalismo, che fornendo conoscenza di singolarità non può assurgere a un ruolo guida delle discipline teoretiche; sia nei confronti dell'idealismo, che tenta di ridurre la molteplicità della realtà in pure categorie a priori. Le analisi fenomenologiche propongono un atteggiamento che, partendo dalle cose stesse e “dal basso” (*von unten*), accoglie ciò che si dà nell'esperienza: con il “principio di tutti i principi” Husserl chiarisce che “ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà.”¹⁵¹

Conrad Martius intuisce che la fenomenologia, spazzando via gran parte delle costruzioni filosofiche occidentali, dirige lo sguardo verso le cose stesse auspicando un ritorno ad indagare la realtà per come essa si offre all'occhio dell'osservatore, senza alcun vincolo né pregiudizio¹⁵². Questa nuova impostazione tiene lontano il rischio di condurre

¹⁵⁰A. Ales Bello, *Prefazione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 8

¹⁵¹E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 50

¹⁵² «Quando le *Ricerche Logiche* di Husserl apparvero per la prima volta, si ebbe l'impressione che si fosse effettuato un ritorno dal modo di pensare critico della filosofia moderna alla grande tradizione

una ricerca improntata esclusivamente sul dato di fatto come unico orizzonte di comprensione e, anche, da quell'atteggiamento che Husserl definisce "ingenuo" di un senso comune incapace di andare oltre all'apparenza, ma si ferma a un'accettazione acritica del fenomeno. Seguire il darsi delle cose, piuttosto che imporre ad esse teorie e categorie costruite dall'alto, porta a quella sospensione di giudizio, a quell'*epochè*, che non giunge a metter in discussione la realtà del mondo, ma solo a "spegnere una luce" sulla fatticità della cosa stessa per lasciarsi guidare verso la sua origine essenziale, la sua essenza (*Wesen*). Mettere fra parentesi l'esistenza della cosa non genera una contrapposizione fra il suo essere empirico e il suo essere essenziale, ma conduce ad una comprensione della fatticità della cosa attraverso la sua essenzialità; "l'*epochè* è pertanto – precisa Ales Bello – un atto volontario che ha la sua origine nel soggetto solo in quanto il soggetto 'si decide per...', vuole spostare la sua attenzione dalla pura fattualità all'essenzialità ed è sollecitato dalla opacità del fatto, dalla sua insufficienza."¹⁵³

La definizione di fenomenologia data da Husserl nell'*Introduzione alle Ideen*, di una scienza "a priori", "eidetica", che permette una conoscenza legittima intorno alle essenze, è ciò da cui comunque prende avvio il pensiero della Conrad Martius. Ella si professa una "ricercatrice di essenze", procedendo verso una "ricerca essenziale [*Wesenforschung*]"¹⁵⁴ di ogni porzione della realtà "in modo da trarre gradualità e aspetti di essa molto più complessi di quelli indicati da Husserl stesso"¹⁵⁵: un'autentica analisi filosofica della realtà "necessita oltre che della precisa registrazione dei dati empirici, soprattutto dell'osservazione essenziale della realtà da interpretare"¹⁵⁶. I cardini sui quali ella costruisce la ricerca sono rappresentati dal dato empirico e dall'osservazione essenziale: Conrad Martius ritiene di fare fenomenologia e di fare fenomenologia nel

della *philosophia perennis*. Si regolavano i conti con lo scetticismo nelle sue diverse forme (psicologismo, storicismo) e si delineava l'idea di una ontologia formale. Le analisi concrete del secondo volume possono ritenersi come l'esempio tipico di ricerche ontologiche sia formali che materiali. E gli allievi di Husserl, che seguirono questo *standard work* a Gottinga, trovarono nelle ricerche ontologiche il loro compito autentico.» E. Stein, *La fenomenologia trascendentale di Husserl*, in Edith Stein. *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. Ales Bello (ed.), Città Nuova, Roma 1997², p. 115-118. Questo articolo fu pubblicato insieme alla recensione *Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, sotto un titolo comune *Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl in Edith Steins Werke*, vol. VI, L. Gelber – R. Leuven (edd.), Herder, Louvain–Freiburg–Basel–Wien 1962, pp. 33-35

¹⁵³ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 29

¹⁵⁴ F. Alfieri, *L'Ancoraggio ontico tra "Natura" e "Spirito" nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, in E. Beccarini – M. D'Ambra – P. Manganaro – A.M. Pezzella (edd.), *Persona, Logos, relazione. Una fenomenologia plurale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 349

¹⁵⁵ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 38

¹⁵⁶ F. Alfieri, *L'Ancoraggio ontico tra "Natura" e "Spirito" nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, cit., p. 349

senso più autentico, proponendo la riduzione eidetica come l'unico modo per spostare la ricerca sull'essenza di ciò che si dà, poiché “le ‘cose’ *si manifestano da sé in base al proprio significato*. Esse stesse ‘parlano di sé. [...] Esse stesse indicano la porzione dell'essere di cui fanno parte in base alla propria essenza.”¹⁵⁷ In *Realontologie*, un'opera del 1923, Conrad Martius evidenzia che se vogliamo rispondere alla domanda “che cosa è realtà?” è necessario intraprendere “una pura ricerca essenziale nel senso dell'eidetica husserliana”¹⁵⁸; in un testo successivo sottolinea:

L'ontologia è una scienza dell'essenza e in conseguenza di ciò *non è in grado di affermare alcunché sulla fatticità*. Può però affermare cosa *appartiene* all'essenza della fatticità empirica e delle sue singole messe in forma. Tuttavia non può dire se ciò che si trova nei vari ambiti del mondo reale o se la totalità del mondo reale *sia davvero* ciò che scaturisce da tali fenomeni. Se il campo dell'Ontologia è quello di afferrare il mondo reale nella sua realtà e quello di costruire questa stessa realtà basandosi scrupolosamente sui dati di fatto fenomenali, rimane certo la questione gnoseologica relativa al modo in cui il mondo empirico nella sua interezza e nella singolarità dell'hic et nunc è di fatto ciò che sembra essere (in quanto esso si manifesta!), aperta sempre a partire dall'ontologia pura.¹⁵⁹

Cercando di riassumere la posizione di Conrad Martius, rispetto all'insegnamento di Husserl, possiamo dire che ella accetta e fa propria l'analisi fenomenologica rigorosa e descrittiva della realtà, l'utilizzo dell'intuizione [*Anschauung*] come strumento per conoscere e determinare empiricamente l'oggetto, la riduzione eidetica capace di centrare la ricerca sulle essenze. Un significato di fenomenologia, utilizzata per lo più come metodo propedeutico per costruire un'ontologia, che si riferisce nella quasi totalità alla prima speculazione delle *Logische Untersuchungen*¹⁶⁰. Quando Conrad Martius pubblica

¹⁵⁷ H. Conrad Martius, *Über das Wesen des Wesen. Aus einem Seminar*, in H. C. Martius, *Schriften zur Philosophie. Gesammelte kleinere Schriften*, Vol. III, a c. di E. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, München 1963-1965, p. 347

¹⁵⁸ H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., p. 159

¹⁵⁹ H. Conrad Martius, *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle [Enthaltend eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmanns 'kritischer Ontologie']* (1932), in *Schriften zur Philosophie I*, E. Avé-Lallemant (ed.), Kösel Verlag, München 1963-1965, p. 81. Traduzione italiana a c. di F. Alfieri in *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., p. 96

¹⁶⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff, The Hague 1975; Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle 1901 (ed. rivista 1922, Martinus Nijhoff, The Hague

il saggio *Realontologie* sulla rivista diretta da Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* chiarisce che il riferimento all'insegnamento del maestro non è accettato nella sua interezza ma che, rispetto ai due momenti della riduzione, ritenuta il punto fondamentale dal quale dipende l'intero sviluppo dell'analisi fenomenologica, ella accetta solo la riduzione eidetica e non quella trascendentale.¹⁶¹

In un breve saggio *Die transzendente und die ontologische phänomenologie*¹⁶² del 1958 Conrad Martius caratterizza la sua posizione rispetto a quella del maestro proprio sul senso dell'*epochè* nei confronti della fattualità del mondo; le domande che ella si pone: “Was ist überhaupt Realität? Was ist das Wesen von Natur? Was folgt wesensmäßig daraus, wenn empirische Welt und empirische Natur mit allen ihren möglichen Beständen als real vorhandene angesetzt werden?”¹⁶³ sono formulate per richiamare l'attenzione sull'esistenza concreta di ciò che è reale. L'*epochè* secondo Conrad Martius dovrebbe essere una sospensione ipotetica, dovrebbe porre “ipoteticamente”¹⁶⁴ la riduzione sulla realtà empirica, la quale permane una datità nel mondo, non dubitabile. Ella teme, al contrario, che Husserl ponga come ipotetica questa stessa datità, tendendo verso una posizione idealista, vicina al neokantismo e alla scuola di Rickert¹⁶⁵: anche se riconosce che il maestro non ha mai veramente dubitato dell'esistenza del mondo, ritiene che l'astrazione totale dalla dimensione fattuale empirica tolga significato alla stessa ricerca sull'essenza della cosa. Riconoscere che il problema centrale è dato dall'essenza della realtà [*das Wesen von Realität*] non ne implica la svalutazione dell'esistenza “in carne ed ossa”. Non è un realismo ingenuo quello a cui si rivolge la Conrad Martius, ma potremo

1984); Id., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002; (ed. it. E. Husserl, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968¹)

¹⁶¹ Husserl manifesta il suo dispiacere per il saggio di Conrad Martius in una lettera a Roman Ingarden, nella quale riassume probabilmente i suoi sentimenti verso gli allievi che si sono allontanati dal suo insegnamento: «Sul testo della signora Conrad Martius anch'io fui colto da straniamento, ma non è mai stata veramente mia allieva, e lei rifiuta lo spirito di una filosofia come 'scienza rigorosa'. Detto in tutta franchezza, ho riflettuto seriamente sulla possibilità di ritirarmi dalle responsabilità per lo *Jahrbuch*. Anche la fenomenologia di Pfänder, in fondo, è tutt'altro rispetto alla mia, e siccome non ha mai capito pienamente i problemi costitutivi, finisce in una metafisica dogmatica – lui che è tanto onesto e solido. Già Geiger è fenomenologo soltanto per un quarto. Lei invece 'R. Ingarden' lo è a pieno titolo. Che peccato che non è stato qui altri due anni per partecipare a quei 4 semestri. Nel frattempo sono andato molto avanti, e pur non negando le *Id[een] I* (soltanto alcuni aspetti che non sono consoni ai miei manoscritti), ho portato avanti gli aspetti sistematici e ho perfezionato molti punti soprattutto di principio. Sono oramai securissimo. Dio mi aiuterà a continuare. Heidegger pure ha continuato a sviluppare il suo pensiero strano ed esercita un forte influsso.» E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden, Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, (Phaenomenologica, 25), R. Ingarden (ed.), M. Nijhoff, Den Haag 1968, p. 23 [Lettera del 24.XII.1921]

¹⁶² H. C. Martius, *Die transzendente und die ontologische phänomenologie*, cit., p. 178

¹⁶³ *Ivi*, p. 177

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 178

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 177

dire una difesa, una rivendicazione dell'esistenza della realtà, esclusa la quale viene meno anche l'essenza dell'essere:

L'essere reale e l'essente reale, se in generale sono [...] *devono pur avere un fondamento*. Vale a dire, un fondamento tale in cui esso ha ora *da essere realmente* in quanto esistenti di fatto e non in quanto fondanti se stessi essenzialmente. E questo fondamento, nella cui *essenza* esso giace realmente è quello *di essere*.¹⁶⁶

La distinzione fra l'essenza e l'esistenza è solo gnoseologica poiché, da un punto di vista metafisico, i due momenti sono inscindibili e soltanto nella loro unione formano l'essere, danno vita alle cose del mondo. L'essenza non esiste indipendentemente dall'oggetto determinato ma, unicamente, dentro il suo sostrato [*Träger*]¹⁶⁷. In *Was ist Metaphysik*, testo del 1931, scrive:

È chiaro che di per sé una determinazione essenziale ontologica, per quanto possa trasmettere la conoscenza circa quella funzione codeterminante del momento reale inerente la qualità fondamentale ontologica, non afferma nulla sulla presenza effettiva di tali entità dell'essere e nemmeno sull'intero mondo reale *hic et nunc*. Tuttavia, come sappiamo, è soltanto di fronte a quest'ultimo che nasce la questione metafisica e la possibilità di un processo di fondazione metafisica. Un'ontologia che analizza l'essere reale nella sua essenza non è, di per sé, legata alla presenza effettiva dell'essere reale o al fatto che il mondo dato *sia veramente* un tale mondo "reale" *qua reale* e non "*faccia soltanto finta*" che sia. La metafisica, invece, dipende da questa premessa. In essa non si tratta della questione dell'essere in se stesso (questa è compito di una critica della conoscenza), ma della fondazione dell'essere di fatto e di ciò che è di fatto *in* questa e questa esistenza.¹⁶⁸

¹⁶⁶ H. Conrad Martius, *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle*, in *Schriften zur Philosophie I*, Kösel Verlag, München 1963-1965, p. 88. (Tr. it. a c. di F. Alfieri in *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, p. 97)

¹⁶⁷ H. Conrad Martius, *Metaphysik der Entwicklung*, in Id., *Schriften zur Philosophie III*, Kösel Verlag, München 1963-1965, p. 262-282

¹⁶⁸ H. Conrad Martius, *Was ist Metaphysik?*, in *Schriften zur Philosophie I*, cit., p. 45; (tr. it. a c. di F. Alfieri in *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, p. 101)

In un contributo di carattere teologico *Licht und Geist*¹⁶⁹ del 1939 troviamo espressa la stessa convinzione: “Le cose sono conoscibili per ciò che sono, per la loro specifica forma essenziale. Nel Creato ogni ‘cosa’ è stata posta nel suo essere con il suo specifico ‘cosa’– secondo un’idea originaria di Dio che ricrea in modo più o meno completo l’essere divino. In questo modo ricevette esistenza ed essenza.” E ancora nel *Das Sein*, opera del 1960 nella quale vi è riassunta gran parte del suo pensiero, scrive: “L’essenza è posta nell’Essere di qualcosa, della quale è l’essenza, ed è in qualche modo parte [*teil-haben*] nel suo Essere.”¹⁷⁰

La fenomenologia ontologica di Hedwig Conrad Martius è protesa a garantire l’autonomia fattuale-empirica della realtà, ad assicurare e confermare l’alterità del mondo nei confronti della soggettività umana. Questa preoccupazione di fondo che si può rintracciare nelle sue opere, è alimentata dal dialogo incessante che ella intesse a partire dal 1930 con le scienze, soprattutto con la fisica e con la biologia. Queste discipline sono capaci di portare alla luce aspetti del mondo fisico qualitativamente diversi rispetto alle conoscenze scientifiche classiche: le nuove interpretazioni della natura rivelano una struttura e un’organizzazione della realtà conciliabile con alcune intuizioni filosofiche, di natura real-potenziale¹⁷¹. Se per Husserl il mondo reale è conoscibile fenomenicamente e, soltanto grazie ad un approccio filosofico trascendentale, è possibile giungere alle radici costitutive, Conrad Martius vede chiaramente che, grazie ai nuovi strumenti teorici, è possibile conoscere i caratteri costitutivi della realtà nelle pieghe della materialità; non al di là della materia concreta ma attraverso quella e grazie a quella è pensabile l’analisi e la comprensione della “fonte dell’essere”¹⁷².

2. La filosofia medievale: la lezione di Duns Scoto e Tommaso d’Aquino

La riflessione ontologica rappresenta per Hedwig Conrad Martius l’ambito privilegiato nel quale applicare il metodo fenomenologico, capace di condurre una ricerca in modo essenziale e di “armonizzare dati provenienti da fonte veritative differenti”¹⁷³. I

¹⁶⁹ H. Conrad Martius, *Licht und Geist*, in *Schriften zur Philosophie III*, cit. p. 268

¹⁷⁰ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 57

¹⁷¹ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell’essere umano*, cit., p. 59

¹⁷² H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 12

¹⁷³ D. Pancaldo, *L’amore come dono di sé nel pensiero di Edith Stein*, Edizioni Ora Insieme, Pistoia 2002, p. 36

contributi più significativi per il suo progetto ontologico-metafisico vengono offerti in parte dalla stessa scuola fenomenologica, in particolare dal collega Jean Hering e, in parte, dalla filosofia cristiana a cui lei fa riferimento indicandola generalmente come Scolastica, in particolare da Tommaso – lettore di Aristotele – e da Duns Scoto.

Se non è possibile trovare nelle opere di Husserl un dichiarato interesse per la filosofia cristiana¹⁷⁴, molti dei suoi discepoli a partire da Heidegger hanno tentato una rilettura del pensiero medievale alla luce della filosofia moderna. Alexandre Koyré, Edith Stein e Hedwig Conrad Martius si sono lasciati coinvolgere nello studio di questi pensatori e vi hanno trovato lessico, figure fondamentali e soprattutto un’impostazione ontologica capace di essere un’alternativa al pensiero contemporaneo. Nel 1916¹⁷⁵ Heidegger si accosta alla filosofia medievale con la dissertazione di dottorato *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scoto*¹⁷⁶: l’intento è quello di mettere in evidenza non il contrasto tra il pensiero medievale e quello moderno, ma la sintesi che può nascere tentando di utilizzare quest’ultimo per rileggere in chiave contemporanea i concetti della filosofia medievale. Egli infatti scrive che la sua ispirazione profonda:

[...] consisteva innanzitutto non tanto in un’analisi dei rapporti storici tra i vari pensatori, quanto nella comprensione interpretativa dei contenuti teoretici della loro filosofia per mezzo degli strumenti della filosofia moderna. Così nacque la mia analisi sulla dottrina delle categorie e del significato di Duns Scoto.¹⁷⁷

¹⁷⁴ È doveroso ricordare che, sebbene non si trovino riferimenti espliciti alla filosofia medievale cristiana in Husserl, egli «apparteneva in modo completamente univoco alla scuola di Brentano. Non solo studiò con Brentano, ma, ciò che è ancora più importante, aderì nelle sue intenzioni a questa scuola.» Egli infatti tentò di condurre i suoi allievi verso una riforma della tradizione aristotelica, verso una “scienza cattolica edificata su Aristotele” che significava dirigere lo sguardo non più verso Kant ma verso una metafisica della sostanza propria della Scolastica. Cfr. D. Münch, *Il contesto della svolta trascendentale di Husserl, in Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, cit., pp. 522-523

¹⁷⁵ «Se volessimo datare, all’interno della scuola fenomenologica, l’inizio di uno studio sistematico della filosofia medievale, con particolare attenzione al recupero degli ‘Scritti’ considerati del *Doctor Subtilis*, questo va ricercato nell’opera giovanile (1916) di M. Heidegger, *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scoto*.» F. Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 23-24. In realtà il trattato preso in esame da Heidegger è di Tommaso di Erfurt.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scoto*, Mohr, Tübingen 1916 (ora in *Gesamtausgabe*, vol. I, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978; tr. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a c. di A. Babolin, Laterza Bari 1974)

¹⁷⁷ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988, p. 86

Anche Edith Stein e Conrad Martius, in maniera diversa da Heidegger, hanno la possibilità di confrontarsi personalmente con la speculazione medievale per la prima volta nel 1921, lavorando insieme alla traduzione dal francese dell'opera di Koyré *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*¹⁷⁸. Le due studiose conoscono in questa maniera – temporalmente prima della riflessione tommasiana sull'essenza e sull'esistenza – le *Quaestiones disputatae de rerum principio*, citate da Koyré come appartenenti a Scoto, dedicate alla riflessione sul principio primo, costitutivo della realtà individuale. Il pensiero di Scoto influisce fin da subito nelle analisi di Hedwig Conrad Martius proposte nei *Metaphysische Gespräche*, opera composta durante lo stesso anno: ella si riferisce alla sua nuova riflessione come ancora qualcosa da mettere alla prova e vagliare “questa non è una tesi o un'affermazione o un'intuizione, ma solo un piccolo tentativo, consigliato da una molteplicità di fenomeni. Non si tratta di fare qui delle analisi rigorose, ma solo di vagabondare dialogando”¹⁷⁹. Quello che desidera approfondire è la possibilità che in tutti gli esseri viventi – pianta, animale, uomo diversamente consapevoli¹⁸⁰ – vi sia una fonte, un luogo da cui provenga e scaturisca tutto l'essere. Nel dialogo troviamo:

¹⁷⁸ A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, cit.

¹⁷⁹ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 121

¹⁸⁰ Conrad Martius ritiene che la fonte dell'essere sia presente nella stessa modalità in ogni essere vivente. Esiste cioè un nucleo fondativo da cui scaturisce tutto l'essere dell'ente, comune in tutti gli esseri viventi. La differenza tra l'essere della pianta, dell'animale e dell'uomo consiste nella minore o maggiore presenza che l'ente stesso ha nella propria fonte, minore o maggiore capacità di stare, abitare la sua propria fonte: «La fonte è immanente alla pianta, ma essa, la pianta, rimane esteriore rispetto alla fonte; essa viene trasmessa alla pianta e al suo sforzo di messa in forma in modo passivo. Nell'animale, invece, la fonte non è soltanto immanente, ma alla fonte l'animale è immanente all'animale. [...] La fonte “abita” in maniera propria e autonoma nell'animale non solo al modo in cui abita nella pianta, ma è l'animale in quanto tale ad abitare nella fonte. [...] è altrettanto importante, ora, è sottolineare che l'animale, attraverso la fonte, è spinto e costretto immediatamente ad azioni determinate. L'animale è come sommerso in questa vita che si estrinseca attivamente attraverso di esso. [...] L'animale è ancora immerso nella sua fonte propria, l'essere umano ne è salvato, l'animale è ancora sepolto nella profondità e nell'abisso della propria interiorità, l'essere umano è come se risorgesse da essa.» H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., pp. 128-129. Se la pianta non è immanente alla sua fonte e l'animale rimane sprofondato in essa, quasi ne fosse “padrone” e prigioniero allo stesso tempo, l'essere umano è l'unico che è “signore” della propria fonte, vi “inabita” e ne è pienamente consapevole: «[...] nella pianta la fonte ha di certo un luogo personale, ma non, di converso, che la pianta possa avere un posto personale nella sua fonte; nell'animale, invece, ha avuto luogo quella peculiare apertura che lo lascia ‘profondare giù’ nella profondità propria della sua vita qualificante, facendolo vivere, consentendogli di avere esperienze vissute e di agire al di fuori di essa. [...] In ogni caso mi è ora chiaro che da questa apertura dipendono entrambe queste cose: da una parte, che l'animale può spadroneggiare sul suo corpo e che esso, quindi, supera di gran lunga l'essere formale della pianta, ma che, seconda cosa, proprio da questo aspetto dipende anche la peculiarità dell'essere sprofondato in sé. [...] Così come l'animale è interiorizzato nel suo corpo, signoreggiando sul medesimo, allo stesso modo l'essere umano è interiorizzato nella sua “anima”, libera da essa e signore sulla stessa. [...] È attraverso ciò che l'essere umano possiede autocoscienza, ragione, linguaggio, spirito.» *Ivi*, pp. 163-164

PSILANDRO: Ora comincio a capire un po' a cosa allude. Lei vuole porre alla base, in maniera fondativa, della semplice messa in forma materiale, vivente e di tutte le sue innumerevoli apparizioni e modificazioni, uno "sforzo" puro e, per così dire, universale, volto appunto all'ottenimento di forma nell'esistenza, comunque esso sia?

MONTANO: Sì, ha afferrato bene la cosa. [...] Lei ha detto appunto "comunque esso sia", e quest'espressione esprime proprio ciò che è importante, cioè questo mero sforzo primordiale di rendersi corpo nell'esistenza specifica in quanto tale, che si estrinseca in ogni fonte in maniera uguale e in cui consiste appunto la sua autentica essenza, la sua essenza ovunque in comune. Ogni entità materiale diviene così una manifestazione specifica e del tutto diretta di questa brama di messa in forma [*Gestaltungverlangens*]¹⁸¹

Ogni entità vivente ha dunque la propria scaturigine nella fonte che è "sorgente di essenzialità"¹⁸², la quale le conferisce una propria caratteristica ineliminabile: la fonte dell'essere caratterizza il singolo non solo riguardo alla specie generale di pianta, animale, uomo, ma primariamente anche come individuo unico e irripetibile. Prendere in esame la fonte e l'essenza dell'ente¹⁸³ significa far emergere

[...] la possibilità della sua differenziazione, la possibilità di un'ultima differenza qualitativa che si è resa presente in carne ed ossa e che si è resa vivente nella totalità di ciò che è formato. Contro la mescolanza di qualità originarie sempre nuove e in se stesse conchiuse che, in una certa misura, portano in sé e predelineano a priori le corrispondenti messe in forma, sembra parlare qualcosa di essenziale nella natura, ossia le infinite sfumature, ciò che è casuale per la forma di tutte le loro infinite modificazioni. E, d'altra parte, ogni messa in forma porta certo il suo particolare stampo di qualità e fin dentro la sua fonte.¹⁸⁴

La fonte o "vita originaria"¹⁸⁵ o "fonte dell'essere [*Seinquell*]"¹⁸⁶ è quel principio essenziale e intrinseco di ogni essere vivente, che si rende manifesto attraverso la sua

¹⁸¹ *Ibidem*

¹⁸² N. Ghigi, *Fenomenologia e Metafisica in Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 128

¹⁸³ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 122

¹⁸⁴ *Ibidem*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 182

¹⁸⁶ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit. p. 12

essenza di essere pianta, animale, uomo e che racchiude in sé lo sviluppo futuro dell'ente. Conrad Martius parla di “sostanzialità della natura” e, riferendosi alla riflessione scolastica, spiega che:

MONTANO: [...] ogni ente naturale racchiude in se stesso la fonte del suo essere, e il fatto che si regge come messa in forma su proprie radici. Questa rappresentazione che regge l'intera immagine scolastica del mondo assume di fatto massimo significato per ogni intuizione reale ed essenziale della natura. Solo essa restituisce alla natura le sue potenze creativo-vitali.

PSILANDRO: Le sue potenze creative? Ma, proprio per la scolastica, non è Dio il creatore di ogni cosa?

MONTANO: Non confonda la creazione trascendente con quella immanente. Dio pone ogni cosa nella sua fonte sostanziale e quindi nella sua fonte nutritiva, costitutiva, nella fonte che la conserva in se stessa. Egli la crea e la conserva bella nella sua sostanzialità; ma il creare e il conservare sono ormai retti in se stessi su fondamenta proprie. Aver riconosciuto entrambi questi momenti nella loro essenzialità e nel loro contraddirsi, rappresenta proprio la peculiare acquisizione dello spirito scolastico.¹⁸⁷

Da questo primo incontro con “lo spirito scolastico” Hedwig Conrad Martius trarrà le basi e le prospettive per la costituzione di una fenomenologia ontologica, armonizzata con la riflessione contemporanea, in particolare con la fisica e con la biologia. Insieme ad Edith Stein lavorerà sui “tesori”¹⁸⁸ che racchiudono le opere di Scoto e di Tommaso, per declinare il metodo imparato da Husserl secondo le tematiche cardine dell'ontologia medievale.

La riflessione di Tommaso, studiata grazie alle traduzioni e all'approfondimento che dal 1929 intraprese la Stein¹⁸⁹, e quella di Duns Scoto, aiuta Conrad Martius ad ampliare i propri orizzonti e a dare una forma sistematica al suo lavoro. In questo modo l'autrice acquisisce alcuni paradigmi centrali sia dalla speculazione originaria

¹⁸⁷ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 123

¹⁸⁸ E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit. p. 334

¹⁸⁹ Nel 1929 Edith Stein inizia la traduzione delle *Quaestiones disputate de Veritate* di Tommaso e pubblica il saggio *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 315-338; (tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, di A. Ales Bello, in *Memorie domenicane* 7 (1976) 265-303. Ora in *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit. p. 61-90)

dell'Aquinate, sia dalla lettura che egli conduce della *Metafisica* aristotelica, per declinarli in un linguaggio nuovo all'interno della filosofia contemporanea: tra questi ne possiamo indicare alcuni come fondamentali. Il concetto di “sostrato [Träger]”¹⁹⁰, che può essere tradotto con il termine greco *ὑποχείμενον*, è utilizzato per spiegare che ciò che caratterizza la realtà, “l'essere in carne e ossa dell'esistenza reale”¹⁹¹, è l'esistenza di questo sostrato fondamentale caricato [aufgeladen] di una quiddità [Washeit]; il sostrato e la quiddità costituiscono nell'unità la totalità dell'entità reale¹⁹². È necessario sottolineare che il sostrato, per Conrad Martius, non è inteso come “qualcosa che soggiace”¹⁹³ o qualcosa sulla quale viene innestata la quiddità: sostrato e quiddità formano un intero ontico e l'entità reale è tale solo nella loro unione. Similmente all'idea di *Träger*, Conrad Martius introduce il concetto di “materia essenziale [Wesensstoff]”¹⁹⁴, che rappresenta una porzione di materia “ricettiva nel senso potenziale dell'essere”¹⁹⁵. Essa è più volte ricondotta alla *materia prima quantitate signata* di Tommaso¹⁹⁶, una porzione di materia determinata quantitativamente da un punto di vista spazio-temporale; la fenomenologa descrive la *Wesensstoff* come una delle parti costitutive dell'essere vivente, consegnando alla materialità un ruolo cardine all'interno della speculazione filosofica. Un ulteriore aspetto da evidenziare è l'introduzione del concetto di *entelechia* [ἐντελέχεια], usata nella specifica definizione aristotelica di una realtà fisica all'interno di ogni essere vivente che possiede in sé stessa la meta finale verso cui condurre lo sviluppo totale. Conrad Martius utilizzerà questo concetto sia nelle opere a carattere ontologico, in particolare in *Die Geistseele des Menschen* e nel *Das Sein*, per proporre la propria analisi e interpretazione dell'essere, sia nelle opere di argomento biologico. Anche l'idea di effettualità [Wirklichkeit] riconduce alla riflessione scolastica: ella ritiene che si possa parlare della realtà nei termini di effettualità o attualità [Aktualität], nella misura in cui “ciò che è reale [das Reale] è il realizzatore in modo positivo e personale

¹⁹⁰ Cfr. H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., 163

¹⁹¹ «Leibhaftigkeit des realiter Existirenden» Cfr. H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., 159

¹⁹² H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., p. 162. Poiché l'esistenza può essere sia reale che ideale, Conrad Martius sottolinea come il sostrato reale prende su di sé [übernimmt] in maniera fattuale la sua quiddità, mentre il sostrato ideale ne viene determinato contenutisticamente [inhaltlich].

¹⁹³ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 45

¹⁹⁴ Cfr. H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p.13. Questo argomento è ampliato in seguito, nel capitolo quattro.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 77

¹⁹⁶ Cfr. H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 13, nota 5; p. 23, nota 1; H. Conrad Martius, *Individuationsprinzip*, Manuskripte A. XVIII 2 (a), in *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., p. 219

della sua propria quiddità”¹⁹⁷. Dagli scritti della Conrad Martius emerge un ultimo paradigma scolastico, quello di un principio unico e irripetibile di ogni essere vivente, che ne caratterizza lo sviluppo teleologico secondo la specie. L’autrice conia il termine “sé stesso originario [*Ursprungselbst*]”¹⁹⁸ per denotare il nucleo individuale, il centro e fondamento dell’intera costituzione fisica, psichica e spirituale posseduto da ogni vivente.

In una lettera del 1933, Edith Stein scrive all’amica Hedwig: “se il mio lavoro ha una ragion d’essere, essa si trova nel legame con la tradizione. Esso cerca di gettare un ponte che potrebbe servire a qualcuno”¹⁹⁹. Il tentativo della Stein di “arrivare dalla Scolastica alla fenomenologia e viceversa”²⁰⁰ è anche il tentativo della Conrad Martius: confermare le analisi provenienti dalla filosofia e dal pensiero scientifico contemporaneo attraverso la riflessione medievale. Questo tentativo di aprire un varco all’interno del pensiero filosofico riflettono il desiderio profondo della nostra autrice di cercare “lealmente” la verità. Prendendo a prestito le parole di Edith Stein potremo dire che:

[...] il riallacciarsi a soluzioni esistenti è solo un punto di partenza per una discussione obiettiva. E questa non dovrebbe essere solo la via per una maggiore chiarezza delle questioni – nessun sistema del pensiero umano è mai stato così perfetto che non se ne debba costatare l’insufficienza –, ma anche la via per un rinnovato contatto con lo spirito del passato e per avvalorare il fatto che c’è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti coloro che lealmente ricercano la verità.²⁰¹

3. La fenomenologia ontologica come “pregnanza del reale”

Nell’opera *Das Sein* pubblicata nel 1957 confluiscono, con l’aggiunta di alcuni paragrafi, due ricerche sull’essere²⁰² che Hedwig Conrad Martius porta avanti negli anni

¹⁹⁷ A. Ales Bello, *Il problema dell’Essere in Edith Stein e in Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 23

¹⁹⁸ Cfr. H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit. Tale argomento è approfondito nel successivo capitolo quattro.

¹⁹⁹ E. Stein, *Lettera a H. Conrad Martius del 10/10/1936* in *La ricerca della verità*, cit. p. 130

²⁰⁰ E. Stein, *Lettera a H. Conrad Martius del 24/02/1933* in *La ricerca della verità*, cit. p. 121

²⁰¹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, ESW II, Herder, Louvain-Freiburg-Basel-Wien 1950; (adesso in *ESGA* 11-12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006; tr. it. *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1999⁴, pp. 32-33)

²⁰² H. Conrad Martius, *Grundformendes des Sein. Stoff und Geist*, in *Manuskripte A. II* (4); *Allgemein-ontologischen Seinbedeutungen*, in *Manuskripte A. II* (5), in *Catalogus codicum manu*

Trenta dal titolo *Allgemein-ontologischen Seinbedeutungen (I significati ontologici-universali dell'essere)* del 1935 e *Grundformendes des Sein. Stoff und Geist (Le forme fondamentali dell'essere. Materia e Spirito)* del 1932. Il titolo “*Das Sein, L'essere è testimonianza del fatto* – scrive Anselmo Caputo – che in questo particolare tipo di fenomenologia non si tratta di considerare l'essere nella sua enigmaticità.”²⁰³ Conrad Martius persegue infatti lo scopo di fare ritorno ad una *philosophia perennis* intesa come “lo spirito dell'autentico filosofare che vive in ogni vero filosofo, cioè in colui che un'interna necessità spinge irresistibilmente a rintracciare il *logos* o la *ratio* (secondo la traduzione di Tommaso) di questo mondo.”²⁰⁴ Questa profonda necessità “di rintracciare il *logos* del mondo” è presente in tutto il percorso speculativo dell'autrice e si rivela nella volontà di utilizzare il metodo fenomenologico al fine di giungere fino all'essere in quanto essere, al principio di tutti i principi, per poi affermarlo e mostrarlo in tutta la sua unità e pienezza. Il testo si suddivide in una prima parte *Analogien des Sein* dedicata all'essere categoriale e all'essere ideale e, in una seconda e ultima parte *Reales Sein und Seine Beiden Grundmodi* che approfondisce l'essere reale come realizzatore della quiddità essenziale.

Riferendosi al testo di Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*²⁰⁵ ella richiama il passo del libro Gamma della *Metafisica* di Aristotele “L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata.”²⁰⁶ Alla base di questa affermazione si trova la domanda, che Conrad Martius fa propria, riguardo a che cos'è l'essere in sé e quale sia il suo significato profondo: una riflessione che porta ai momenti fondativi della filosofia occidentale. L'essere non può avere un significato univoco [μοναχως, *einzig*], un significato trascendente, universale, sussistente in sé, oltre e fuori la materialità delle cose; al contrario esso esprime una molteplicità [πολλαχως, *mannigfaltigkeit*]²⁰⁷ di significati tenuti insieme dalla relazione con un identico principio²⁰⁸. Questa relazione è definita da

scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerische Staatsbibliothek, cit., p. 199

²⁰³ A. Caputo, *Introduzione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 33

²⁰⁴ E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 62

²⁰⁵ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br. 1862; (tr. it. a c. di G. Reale, *I molteplici significati dell'essere in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero 1995)

²⁰⁶ «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχως, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν» Aristotele, *Metafisica*, 1003a 33-34, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 130-131

²⁰⁷ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 31

²⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1003a 33-34, cit., p. 133

Aristotele “non come mera omonimia [ὁμωνύμως], ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla [...]”²⁰⁹. La Scolastica tradurrà questo concetto con il termine *analogico*, ed elaborerà una teoria dell’analogia di attribuzione – riportata dal neoplatonismo – “per descrivere il rapporto di derivazione o partecipazione tra Dio e le creature”²¹⁰ discostandosi, in questo modo, dal pensiero dello Stagirita. Tommaso infatti definirà l’essere in base ad una *analogia entis*. Il significato di analogia proposto da Brentano nel testo citato dalla nostra autrice, risulta essere dunque “una lettura platonizzante dell’ontologia aristotelica”²¹¹; è in questo senso che Conrad Martius propone il termine “analogia”²¹² – *Analogie* in opposizione a *homonymer* – per una prima determinazione dell’essere come *Analogien des Sein*, suddiviso in essere categoriale [*Kategorialen Sein*] e essere ideale [*Ideelles Sein*].

L’essere secondo le figure delle categorie [*Kategorialen Sein*] è l’aspetto iniziale ad venir preso in esame: Conrad Martius sottolinea come esso sia l’essere immanente agli stati delle cose²¹³ [*sachverhaltimmanentes Sein*], ovvero quell’essere che veicola con un giudizio una data qualità immanente all’oggetto stesso. L’essere immanente agli stati delle cose è la funzione predicativa della copula²¹⁴, è il “come qualitativo”²¹⁵ [*Wie-Beschaffenheit*] e può essere spiegato attraverso i seguenti esempi:

Gli stati delle cose [*Sachverhalte*] sono: l’«essere»-marrone della recinzione del giardino, l’«essere»-quadrilatero dello specchio, l’«essere»-situata al centro del villaggio della chiesa, l’«essere»-un cavallo questo animale, l’«essere»-un poliedro il dodecaedro, l’«essere»-diverso o uguale fra degli oggetti, numeri o idee, l’«essere»-una grossa quantità di A come di B, l’«essere»-abbaiante dei cani, l’«essere»-esistente dei numeri immaginari, l’«essere»-probabile, vero, esistente dei patti segreti fra due stati, etc. etc.²¹⁶

²⁰⁹ *Ivi*, p. 130-131

²¹⁰ V. De Palma, *La ripresa brentaniana della teoria aristotelica delle categorie e il suo influsso su Husserl*, testo di una relazione tenuta il 18.XII.2002 presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università di Padova, nell’ambito dei seminari aristotelici organizzati dal Prof. Enrico Berti e dalla Prof.ssa Cristina Rossito.

²¹¹ M. Antonelli, *Alle origini del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora, Bologna 1996, p. 102

²¹² H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 16

²¹³ *Ivi*, p. 19

²¹⁴ *Ivi*, p. 21

²¹⁵ *Ivi*, p. 24

²¹⁶ *Ivi*, p. 24

Risulta evidente che l'essere categoriale si esprime attraverso un giudizio, il quale è "subordinato" e "adeguato" alla cosa stessa, è conforme ad essa: nel giudizio "«essere»-marrone della recinzione del giardino" si rispecchia l'essere dell'oggetto stesso, senza il quale tale giudizio non potrebbe sussistere. L'autrice chiarisce in questo modo il rapporto fra il giudizio e l'essere categoriale o "stato delle cose":

Il correlato intenzionale del giudizio è lo stato delle cose. Lo stato delle cose è l' "oggettuale" [*Gegenständliche*] a cui il giudizio deve subordinarsi e a cui deve adeguarsi. [...] Lo stato delle cose è in quanto tale ontologicamente oggettuale. O anche espresso: è qualcosa di oggettuale che è in qualche modo, nel suo "essere" in un qualche modo.²¹⁷

L' «essere»-marrone della recinzione del giardino, l'«essere»-quadrilatero dello specchio, l'«essere»-un poliedro il dodecaedro rispecchiano una determinata qualità di un altro essere, al quale si riferiscono e che è l'oggetto²¹⁸. Esso è il realizzatore, il portatore, il contenitore²¹⁹ [*Behältnis*] del *Sosein*, [dell'essere-così], dell'essere in un determinato modo. L'oggetto dunque è quel sostrato [*υποκείμενον, Träger*] caricato sia di una determinazione (essere-che cosa o essere-come) sia di una esistenza (essere-presente). Conrad Martius conclude:

Abbiamo quindi un momento "sostanziale" (il sostrato o l'essere soggetto) [*das Träger oder Subjektsein*], un momento "essenziale" (l'essere così o il che-cosa) [*das Sosein oder das Was*], e un momento "esistenziale" (l'essere alla mano o il «si dà») [*die Vorhandenheit oder das «es gibt»*]. Il momento "esistenziale" è conseguenza dell'unificazione del momento "sostanziale" con quello "essenziale".²²⁰

²¹⁷ *Ivi*, p. 23

²¹⁸ «L'essere, dunque, che è immanente alla "è" della copula è un'analogia, un rispecchiamento di un altro essere, che non è propriamente l'oggettuale (il quale si dà nel 'come') ma ciò che si dice "oggetto" e che, in quanto *realizzatore* è, come vedremo, l'incarnatore del *Was* (che-cosa), del *Sosein* (dell'essere-così); non può esserci alcuna determinazione che poggi sul che-cosa senza un portatore di questo che-cosa, il quale non può che essere l'oggetto.» A. Caputo, *Introduzione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 34

²¹⁹ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 39,

²²⁰ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 40

Il secondo aspetto tra le analogie dell'essere ad essere esaminato è l'essere ideale [*Ideelles Sein*]. Partendo dalla suddivisione aristotelica tra l'essere di per sé [*das wesenhafte Sein, ὄν καθ'αὐτό*] e l'essere accidentale [*zufällige Sein, ὄν κατὰ συνβεβηκόσ*]²²¹, ella ritiene di dover distinguere ulteriormente “l'essere di per sé” tra l'essere dell'essenzialità [*Wesenheit*], l'essere dell'essenza [*Wesen*] e l'essere dell'idea [*das Sein der Idee*]²²². Per quanto riguarda l'essenza, Conrad Martius specifica che ogni oggetto possiede una sola essenza come “carattere distintivo che lo costituisce”²²³: si parla pertanto di un'essenza individuale, unica, poiché anche se due oggetti hanno essenze simili, esse non saranno mai identiche. L'essenza è il *το τί ἔν εἶναι* di Aristotele, è la specificità propria di un determinato oggetto, è l'essere quest'uomo qui ed ora, è un'individualità [*Individualurteil*]²²⁴. L'essenzialità è la classe generale a cui appartiene l'essenza individuale dell'oggetto, ad esempio è l'essere-uomo predicato di tutti gli esseri umani e non l'essere-uomo relativo a quest'uomo. L'autrice descrive con un esempio la differenza tra l'essenzialità e l'essenza: “L'essere umano [*Der Mensch*] può ridere” e “Paul è un uomo che talvolta ha l'opportunità di ridere”²²⁵. L'essenza è sempre legata a un sostrato [*Träger*], è riferita a qualcosa di singolare e, per questo reale: il sostrato e l'essenzialità compongono nell'unità un ente individuale, soggettivo ed esistente. È possibile dire che esiste un singolo uomo il cui nome è Paul, mentre non possiamo dire che esiste la classe – presa in se stessa – dell'essere uomo: essa “si dà”, si “rende presente” ma non esiste. Conrad Martius infatti sottolinea:

Le essenzialità [...] si danno [*es gibt sie*], ma non sono. Sono “presenti” in una certa misura in e con la loro essenza. Si rivestono della stessa essenza. Se vengono considerate come “esistenti”, le si ipostatizza falsamente. [...] La rossezza è un'essenzialità; la rossezza è rossezza e non esser-blu. Non vi è qui alcuna determinazione caratteristica poiché non c'è nessun portatore di determinata caratteristica.²²⁶

²²¹ *Ivi*, p. 43 e segg.

²²² Questa impostazione è ripresa dalla Conrad Martius, anche se con significativi punti di distacco, dal saggio *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* [Osservazioni sull'essenza, l'essenzialità e l'idea] di Jean Hering. (J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV)

²²³ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, cit., p. 40

²²⁴ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 56

²²⁵ *Ibidem*

²²⁶ *Ivi*, p. 78

L'ultimo significato di essere come "essere di per sé" riguarda l'essere dell'idea e viene spiegato tramite il confronto con l'essenzialità, nel seguente modo: l'idea non appartiene alla classe dell'essente, essa al contrario dell'essenzialità non è determinata, ma rappresenta lo "strumento per individuare le classi dell'essente"²²⁷. L'idea è il concetto attraverso cui l'uomo conosce a quale classe, ovvero a quale essenzialità, appartiene un determinato oggetto. Conrad Martius sottolinea che:

L'idea ha una struttura peculiare. [...] L'idea è questo contenuto d'essenza oggettuale per sé posto. Il mondo delle idee è il puro campo di proiezione oggettuale dell'essenza di per sé presa. O ancora: l'idea è il trasparente oggettuale dell'essenza. L'idea non è perciò un 'essere' fondato in se stesso. Non è niente 'al di fuori dello spirito'. È essenzialmente relativa a un qualche spirito.²²⁸

Prima di dedicarsi all'analisi dell'essere reale, Conrad Martius intende precisare inoltre che è possibile parlare dell'esistenza [*Washeit*] di una datità sia che questa datità sia reale, sia che sia ideale, nello specifico geometrica o poetica. Nel caso di una datità reale ci troviamo di fronte ad una "configurazione materiale"²²⁹ dell'essere, come per esempio la pianta [*die Pflanze*], l'animale [*das Tier*], il cristallo [*der Kristall*]; al contrario, nel caso di una datità ideale, ci troviamo di fronte ad una "configurazione formale"²³⁰ dell'essere come può essere il triangolo [*das Dreieck*], la retta [*die Gerade*], l'ottaedro [*das Oktaeder*], la sfera [*die Kugel*], il numero tre [*die Zahl 3*], oppure Amleto [*Amlet*]²³¹. Prendendo in prestito le parole che Conrad Martius utilizza in un suo testo precedente, la *Realontologie*, possiamo mettere in evidenza come il sostrato di una esistenza ideale è determinato contenutisticamente [*inhaltlich*] dalla sua essenza, mentre il sostrato di una esistenza reale prende su di sé [*übernimmt*], è caricato [*aufgeladen*] fattualmente di una determinazione essenziale²³². Tutti i casi di idealità ricordati dalla

²²⁷ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, cit., p. 42

²²⁸ H. Conrad Martius, *Das Sein*, p. 60

²²⁹ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, cit., p. 43

²³⁰ *Ibidem*

²³¹ *Ivi*, p. 59

²³² H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., p. 162

nostra autrice dunque “si chiariscono e acquisiscono senso solo all’ombra della sfera centrale dell’essere, vale a dire della *realità*”²³³.

Conrad Martius ritiene questa sottolineatura significativa per passare all’analisi dell’essere reale [*Reales Sein*] nella seconda parte dell’opera. Ella infatti mette in evidenza che:

La questione dell’essenza dell’essere reale è il problema fondamentale dell’ontologia. Esso è connesso con la naturale differenza che intercorre fra l’essere-che cosa [*Was-sein*] e l’essere-esistente [*Daß-sein an*]. Oppure tra la determinazione essenziale [*essenzieller Bestimmtheit*] e quella esistenziale [*existenzieller Bestimmtheit*].²³⁴

La nostra autrice riflette su quale sia la differenza tra il puro darsi [*es gibt*] di un oggetto ideale e l’esistenza reale [*wirklich*], effettuale [*eigentlich*] di un oggetto in carne ed ossa. Ella scrive: “Si dà il numero immaginario $\sqrt{-1}$, si dà l’idea di bontà, si dà il genere uomo, ma si danno anche gli alberi, gli animali, gli uomini”²³⁵. Come possiamo descrivere la differenza fra il darsi di un numero immaginario e il darsi di questo albero? Per entrambi i casi, come abbiamo visto prima, è possibile parlare in maniera corretta di esistenza, ma senza dubbio alcuni oggetti esistono realmente, qui e ora, altri solo nella nostra mente. Una datità è reale nella misura in cui essa è fondata soltanto nella sua esistenza, nel suo essere esistente e non nella sua determinata essenza. Il suo vero essere, primario e fondativo, il suo essere reale si trova nel suo esistere, nella sua esistenza. Potremo dire che, in un oggetto reale, a niente servirebbe la sua determinazione essenziale se non possedesse l’esistenza. “Il numero 3 – sottolinea Conrad Martius – non ha alcuna possibilità di agire [*wirken*] poiché non possiede alcuna realtà [*Wirklichkeit*], non possiede cioè alcuna presenza in carne ed ossa nel suo Sé più proprio [...]. Soltanto il reale è ciò che «può farsi» Sé, ed è essenzialmente qualcosa di simile”²³⁶. Ella, cercando di rimanere fedele al darsi delle cose, valorizza il momento esistenziale come momento peculiare, fondamentale e insostituibile per la realtà e l’effettualità delle cose stesse; non è l’essenza, la quiddità ad essere il carattere costitutivo di un essere reale, ma soltanto la

²³³ A. Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein, *Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia metafisica scienze*, cit., p. 314

²³⁴ H. Conrad Martius, *Das Sein*, p. 91

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ H. Conrad Martius, *Realontologie*, cit., p. 166

sua esistenza, il suo essere qui e ora. La realtà, in ultima analisi quel “nucleo *denso e centrale* dell’essere non è reale perché è in carne ed ossa, ma si presenta in carne ed ossa in quanto è reale”²³⁷. Ciò che caratterizza ogni entità reale, scrive Francesco Alfieri, “è innanzitutto il fondamento [*Grund*] e il sostrato [*Träger*] del proprio essere, prima ancora di considerare il reale come portatore autonomo della propria *Washeit*”²³⁸. La realtà è quella presenza assoluta di essere, la cui essenza è l’esistenza:

Gli uomini non esistono perché sono ciò che sono per la loro determinazione essenziale; essi sono perché sono; ci sono perché esistono. Qui l’essere è fondato nel suo stesso essere, non nella sua quiddità [*Washeit*]²³⁹.

4. Brevi conclusioni intermedie

Nell’ultimo paragrafo abbiamo cercato di riassumere, seguendo principalmente lo svolgersi dell’opera *Das Sein*, la visione ontologica-metafisica di Hedwig Conrad Martius; non abbiamo cercato di darne un riassunto complessivo ma, unicamente, abbiamo colto dei punti fondamentali per cercare di mettere in evidenza le basi su cui poggia l’ontologia dell’autrice. Ella sembra raccogliere le molteplici intuizioni provenienti dall’aristotelismo e dalla Scolastica – Scoto e Tommaso – in particolare, da Franz Brentano, da Husserl e dai suoi colleghi per ricomporle insieme dando forma a qualcosa di nuovo, in un’armonia unica e autonoma, il cui risultato è la sua fenomenologia ontologica. Possiamo cioè trovare, fra le righe del libro, citazioni dirette, riferimenti ad autori e opere, il cui risultato finale è tuttavia una riflessione sui fondamenti della realtà, quindi sull’essere, che non è aristotelica, scolastica, brentaniana etc., ma propria di Conrad Martius. Il desiderio che muove la sua ricerca filosofica è quello di seguire “il darsi delle cose per giungere alle cose stesse”, poiché una riflessione sistematica sull’essere e sulla sua costituzione rimane per la nostra autrice il fondamento su cui poggiare tutte le altre scienze, tutta la conoscenza dell’uomo sia nei confronti della natura sia verso se stesso. “Possiamo indicare il percorso fenomenologico di Conrad Martius –

²³⁷ *Ivi*, p. 174

²³⁸ F. Alfieri, *L’ancoraggio ontico tra “Natura” e “Spirito” nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, cit. p. 350

²³⁹ *Ivi*, p. 92

scrive Nicoletta Ghigi – come un percorso metafisico che ha come prima finalità quella di cercare di far chiarezza in termini filosofici [...] sul *sensu* e sulla costituzione della realtà. Tale suo intento, guidato dal metodo fenomenologico, le permette di poter dar luogo non soltanto ad una filosofia, ad una scienza della realtà, ma anche ad una metafisica, ossia ad una scienza che si propone di portare ad evidenza il fondamento della realtà e di rispondere altresì alle questioni principali che l'essere umano si pone nei suoi riguardi.²⁴⁰

²⁴⁰ N. Ghigi, *Fenomenologia e Metafisica in Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 121

CAPITOLO TRE

L'approccio alle scienze della vita e alle scienze dello spirito: biologia e metafisica per un'antropologia ontologica

1. L'incontro di filosofia e scienza: l'interpretazione della natura

Negli scritti dedicati alla filosofia della natura Hedwig Conrad Martius mette in evidenza il primato ineludibile della questione dell'esistenza di una realtà che si rende presente e che si dà in carne ed ossa, cercando di costruire un ponte tra la ricerca filosofica e l'indagine scientifica contemporanea. Le domande "che cos'è veramente la realtà?", "che cos'è ciò che esiste?" sono poste come fondamento sia della riflessione filosofica sia di quella delle scienze naturali, nel tentativo di realizzare un sapere unitario, interdisciplinare, che sappia riconoscere nella più piccola parte dell'universo la presenza di un principio primo, di una "fonte dell'essere [*Seinsquell*]"²⁴¹. Seguire il darsi delle cose significa, per la nostra autrice, rintracciare in ogni fenomeno della realtà, compreso nell'uomo, la sua costituzione più intima, la complessa architettura nel quale è organizzato e composto; ella conduce in tal senso una ricerca fenomenologica a partire dalla cosa stessa, dalla sua materialità e fatticità, per giungere al "luogo originario proprio [*Ursprungstelle*]"²⁴², dal quale scaturisce l'essere. Il filo conduttore che possiamo rintracciare fra l'indagine scientifica e la riflessione filosofica è perciò rappresentato, come spiega Ales Bello, da un "«realismo» che [...] consiste nel riconoscimento di una realtà configurata «sostanzialmente» in una pluralità di modi tutti riconducibili ad alcuni fondamentali «principi»."²⁴³ Percorrere le coordinate dei risultati a cui giunge la nostra autrice, significa procedere "a *phaenomeno ad fundamentum*"²⁴⁴ nel tentativo di riconoscere che ogni datità, nella fenomenicità con la quale si presenta ai nostri occhi in carne ed ossa, è sempre simbolo di un senso, di una verità e di un fondamento che la costituiscono e la sostengono dall'interno. Il fenomeno nel suo darsi è "lo spazio di

²⁴¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, Kösel Verlag, München 1960, p. 12

²⁴² *Ivi*, p. 9

²⁴³ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 72

²⁴⁴ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 83, EDB, Bologna 1998, p. 70

manifestazione del fondamento, il solo luogo in cui insieme a ciò che appare si rivela anche il suo stesso apparire: il fenomeno è in tal senso l'apparizione dell'originario.”²⁴⁵

La ricerca compiuta dalla Conrad Martius sulla filosofia della natura, sulla fisica e sulla biologia in particolare, non deve essere considerata parallela e distinta da quella sulla metafisica e sull'ontologia ma compresa come una parte di quel sapere unitario che ella tenta di portare avanti²⁴⁶. I testi di cui ci serviremo per mettere in evidenza gli snodi fondamentali del pensiero martiusiano rivelano questa intima vocazione a tenere lo sguardo ontologico e quello scientifico uniti e presenti l'uno all'altro nella comprensione del mondo e dell'uomo. L'idea di filosofia che possiamo rintracciare nelle sue opere è quello proposto da Aristotele nel primo libro della Metafisica, quello cioè di una sapienza che, includendo in sé tutte le discipline dall'ontologia alla biologia, “deve speculare intorno ai principi primi e alle cause”²⁴⁷. Potremo ancora dire che la riflessione ontologica e metafisica della nostra autrice risulterebbe priva di freschezza, apparendo una nostalgica presentazione di un sistema ormai relegato al passato se non venisse letta alla luce delle intuizioni scientifiche; e queste ultime potrebbero delinarsi prive di fondamento se non fossero precedute dalla riflessione filosofica.

Il testo *Naturwissenschaftlich metaphysische Perspektiven*²⁴⁸ è composto da tre conferenze tenute da Conrad Martius ad Heidelberg nel 1946, nelle quali vengono sottolineati i limiti dell'epistemologia contemporanea chiusa, nel recinto del materialismo e dell'empirismo, alle prospettive e agli orizzonti nuovi provenienti dalla fisica e dalla biologia. Una scienza epistemologica che non accoglie una ricerca condotta attraverso un'interpretazione unitaria dei fenomeni della natura, che non allarga i propri criteri d'interpretazione ma cristallizza il mondo-della-vita in leggi costituite aprioristicamente²⁴⁹. Conrad Martius critica quel sapere scientifico-sperimentale che, a

²⁴⁵ M. Marassi, *Per una determinazione della natura antropologica dell'ontologia*, in *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, a c. di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 32

²⁴⁶ Alcune fra le opere più importanti legate alla riflessione scientifica ricordiamo: *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg -Leipzig 1938 (edito in una seconda edizione aggiornata come *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949); *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, H. Goverts, Hamburg 1944 (seconda edizione rivista, Kösel Verlag, München 1961); *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, F. H. Kerle Verlag, Hamburg 1948 (seconda edizione Heidelberg 1949); *Bios und Psyche*, Classen und Goverts, Hamburg 1949; *Die Zeit*, Kösel Verlag, München 1954; *Der Raum*, Kösel Verlag, München 1958

²⁴⁷ Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 9-10, Bompiani, Milano 2004, p. 11

²⁴⁸ H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich metaphysische Perspektiven*, F. H. Kerle Verlag, Hamburg 1948 e F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949

²⁴⁹ *Ivi*, p. 6

causa della sua immobilità e rigidità, rimane indietro rispetto alle nuove intuizioni scaturite dal suo stesso interno. Secondo la fenomenologa, l'epistemologia del suo tempo è divisa in due correnti di pensiero: da un parte quella che propone una "a-causalità", una imprevedibilità e una libertà nella genesi dei fenomeni del mondo della natura, che genera un'interpretazione metafisica "selvaggia". Dall'altra parte, quella che riconduce la ricerca scientifica ad una valutazione soggettiva dell'uomo, generando un ritorno alla posizione kantiana della conoscenza²⁵⁰. Questa situazione di stallo conoscitivo può essere superata solo nel momento in cui viene accettata "una concettualizzazione delle scienze diversa da quella ormai consolidata" e rendendo "più dinamico il discorso scientifico al suo interno e parallelamente anche quello metafisico."²⁵¹

Nei colloqui radiofonici tenuti fra il 1949 e il 1951 con il medico e biologo Curt Emmrich, in seguito pubblicati nell'opera *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*²⁵², ella precisa che:

il termine "scienze naturali moderne" contiene di per sé il preconetto secondo cui soltanto ciò che la scienza sperimentale moderna raggiunge è degno di essere considerato scienza della natura e che tutto ciò che non è dimostrabile per mezzo degli esperimenti non è scientifico, come se ci fossero delle verità scientifiche di prima categoria perché basate su risultati sperimentali, e verità di seconda categoria perché basate sul solo pensiero.²⁵³

"La scienza sperimentale moderna" a cui fa riferimento l'autrice riporta ai lavori di Galileo e di Newton che hanno inaugurato quella matematizzazione della natura, quell'interpretazione scientifica del mondo e dell'universo criticata anche da Husserl ne *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*²⁵⁴: una riflessione che pone fine alla visione organica propria dell'aristotelismo e del pensiero medievale. La molteplicità e la complessità del mondo naturale devono motivare

²⁵⁰ *Ivi*, p. 7

²⁵¹ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 74

²⁵² H. Conrad Martius, *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*, cit.

²⁵³ *Ivi*, pp. 15-16

²⁵⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976 (tr. it., E. Husserl, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997)

un'indagine che, secondo Conrad Martius, penetri nelle profondità della realtà senza fermarsi al livello descrittivo, empirico, materiale, lasciandosi interrogare dalla realtà stessa e dai suoi modi di essere, prima di calarvi sopra una matematizzazione spesso senza prospettiva. Una ricerca finalizzata a studiare quei fenomeni che sfuggono alle leggi fisiche e matematiche classiche, ma che rendono presente i nessi profondi della realtà, spesso non sperimentabili né quantitativamente apprezzabili. Per questo motivo, la specificità del metodo fenomenologico, dal suo punto di vista, è proprio quella di portare avanti un'indagine rispettosa della "struttura essenziale" della realtà, una descrizione fedele e attenta a ciò che si dà nell'esperienza, alla sua datità reale, alla sua costituzione peculiare. Al contrario, lo strumento principe della scienza galileiana, l'esperimento, se non opportunamente valutato, rischia di omologare la vita della natura in una struttura precostituita tipicamente umana: "[...] l'uso indiscriminato di tali termini – sottolinea la nostra autrice – nasconde la vera problematica della vita"²⁵⁵ invece di metterne in evidenza i tratti distintivi. Ella pertanto sottolinea come

Gli esperimenti devono essere interpretati. E anche solo a tale scopo, c'è bisogno di definire con precisione i termini, e la definizione dei termini non è già più un processo puramente scientifico, bensì già filosofico. Inoltre se gli scienziati si mettono d'accordo sulla definizione di una cosa, non significa ancora che con tale definizione hanno colto l'essenza della cosa.²⁵⁶

Conrad Martius mette in evidenza che il pieno controllo sui fenomeni, sulla loro ripetitività e aderenza ad un modello fisico e matematico non ne garantisce la piena comprensione della loro intima costituzione; l'interpretazione della natura da parte delle scienze esatte non può essere esaustiva, né può reclamare la priorità assoluta su "che cosa sia veramente il mondo": dovrebbe invece confrontarsi con le intuizioni e le verità provenienti da riflessioni eterogenee, a partire da quelle filosofiche. Nella conversazione con Emmrich emerge la difficoltà di far convergere i risultati sempre nuovi offerti dalla scienza in una stabile e coerente interpretazione del mondo:

²⁵⁵ H. Conrad Martius, *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*, cit., p. 36

²⁵⁶ Ivi, p. 16

EMMRICH: Nella vita così breve di un uomo, si desidererebbe capire almeno a grandi linee che cosa succede in questo mondo. Se osservo i cambiamenti avvenuti nelle basi delle scienze nel breve periodo della mia vita, sento perdere un po' il coraggio di basare la mia visione del mondo sulle conoscenze e, soprattutto, sulle interpretazioni delle scienze esatte. Mi viene il dubbio che non potrò apprendere dalle scienze che cosa sia veramente il mondo.

CONRAD MARTIUS: Lei ha perfettamente ragione a supporre che le scienze esatte non mostrino la via che porta all'interpretazione del mondo nei suoi aspetti real-ontologici, ma questo non è dovuto alla fisica. È semplicemente dovuto al fatto che qualsiasi ricerca specializzata, che non rispetti scrupolosamente i confini fino ai quali si spinge la validità dei suoi risultati, è destinata a commettere degli errori.²⁵⁷

La soluzione proposta dalla fenomenologa è dunque quella di un radicale ripensamento della ricerca scientifica in quanto tale: essa dovrebbe accogliere i contributi offerti in primo luogo dalla filosofia, al fine di condurre una ricerca che sappia veramente far progredire la conoscenza dei fenomeni del mondo e dell'universo. È necessario, secondo Conrad Martius, andare oltre la contrapposizione dei risultati ottenuti nel campo filosofico e in quello scientifico, per farli convergere in una spiegazione unitaria e organica più vicina alla realtà. “Normalmente – afferma Conrad Martius – i fisici si consolano affermando semplicemente che è *così*, che entrambi i risultati vanno accettati, che entrambi sono necessari per descrivere la realtà, che si completano, anche se si contraddicono, che non possiamo né dobbiamo chiedere come sia «realmente» la situazione.”²⁵⁸ La critica mossa dalla nostra autrice alla scienza moderna evidenzia “una superficialità dovuta al rifiuto galileiano di addentrarsi nel terreno della metafisica”²⁵⁹, che impedisce una più profonda comprensione dell'universo fisico. La sua proposta non deve essere definita come un anacronistico ritorno alla visione aristotelico-scolastica del mondo e dell'universo: al contrario, ella desidera trovare una convergenza fra i risultati dell'ontologia con quelli della scienza, essendo convinta che le indicazioni offerte dalla filosofia sappiano essere significative anche nel campo scientifico. In questo modo la

²⁵⁷ *Ivi*, p. 82

²⁵⁸ *Ivi*, pp. 94-95

²⁵⁹ A. Cordelli, *Hedwig Conrad Martius: un approccio fenomenologico alle scienze della vita. La questione del vitalismo*, in «Segni e comprensione», XXI (2007), n. 61, p. 38

prospettiva ontologico-metafisica porterebbe all'attenzione della scienza quei *fattori trans-fisici*, cioè esterni all'ambito fisico, che tuttavia manifestano i loro effetti a livello quantitativo, ovvero nella fisicità²⁶⁰. Queste convinzioni nascono dal confronto che ella mantiene in quegli anni con la nuova fisica, in particolare con la nascita della meccanica quantistica, della teoria della relatività e con la biologia teorica, portata avanti da Hans Driesch²⁶¹. In *Naturwissenschaftlich metaphysische Perspectiven*, a questo proposito, ella richiama la scoperta del *quanto* e della costante fatta da Max Planck, che rappresenta rispettivamente la quantità di energia e di azione elementari: egli, studiando i nessi esistenti fra le grandezze spazio temporali e le grandezze dinamiche, come l'energia, ha messo in atto una vera e propria rivoluzione scientifica e culturale, capace nell'apertura a concetti e intuizioni nuove di portare avanti una conoscenza più profonda della realtà. La teoria dei *quanta* di energia è dunque un'interpretazione scientifica che conduce i ricercatori “a un fondamento costitutivo della natura di ordine trans-fisico.”²⁶² Discostandosi anche in questo da Husserl, ella ritiene che la fisica e la biologia contemporanea sappiano essere una descrizione del mondo più affidabile, sappiano andare “più vicino” alle cose, evitando da una parte il dogmatismo scientifico-razionale e, dall'altra, un eccessivo soggettivismo. Nelle trascrizioni delle conversazioni radiofoniche possiamo ancora leggere:

EMMRICH: Se Lei ha ragione, ed è in grado di dimostrare che è a causa dei termini stessi che impediscono alla scienza di progredire nella conoscenza, e che, attraverso il chiarimento dei termini, la filosofia potrebbe eliminare ogni ostacolo alla conoscenza, allora questo dimostrerebbe inconfutabilmente che la filosofia

²⁶⁰ H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich metaphysische Perspectiven*, cit., p. 8

²⁶¹ Nella biblioteca personale di Conrad Martius sono presenti molti studi, saggi, opere complete di argomento scientifico di autori a lei contemporanei, che testimoniano l'approfondimento rigoroso che la fenomenologa ha compiuto nell'intero arco della sua vita. Ricordiamo i testi più significativi (così come sono trascritti nel *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerische Staatsbibliothek*, Tomus X, Pars I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 254-255): L. Barnett, *Einstein und das Universum*, 1950; M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins...*, 1921; L. de Broglie, *Licht und Materie* 1939; Z. Bucher, *Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik*, 1939; P. Jordan, *Das Bild der modernen Physik*, 1947; G. Mie, *Das Wesen der Materie*, 1919; H. Thirring, *Die Idee der Relativitätstheorie*, 1921; W. Wessel, *Kleine Quantenmechanik*, 1949; H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927; H. André, *Urbild und Ursache in der Biologie*, 1931; H. André-A. Müller-E. Dacqué, *Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen*, 1935; H. Driesch, *Lebenserinnerungen*, 1951; W. Fischel, *Leben und Erlebnis bei Tieren und Menschen*, 1949; K. Hagberg, *Carl Linnaeus*, 1946; H. Kranichfeld, *Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung*, 1924; A. Mittasch, *Entelechie*, 1952; A. Müller, *Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten*, 1933; H. Spemann, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung*, 1936

²⁶² H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich metaphysische Perspectiven*, cit., pp. 14-15

occupa davvero una sfera superiore, e che ha il diritto di completare le scoperte scientifiche con aspetti metafisici.

CONRAD MARTIUS: Questa è una decisione che la stessa scienza prenderà nel momento in cui constaterà che le definizioni ontologiche esatte dell'essenza possono aiutarla nella risoluzione dei suoi problemi.

La riflessione sulla filosofia della natura che porta avanti Conrad Martius a partire dagli anni Trenta, testimonia un interesse per il mondo della vita inteso non come un'indagine strettamente naturalistica, ma come una riflessione metafisica sull'essere reale, radicata e legata profondamente sia all'ontologia sia al metodo fenomenologico. Nel seguire tale percorso ella approda prima ad un sistema ontologico e, successivamente, ad un approfondimento rigoroso di filosofia della natura, compiendo una riflessione che porta al cuore stesso della filosofia: cercare nel mondo della natura e in quello dell'uomo i nessi profondi dell'essere in quanto essere. Il tratto distintivo del pensiero di Conrad Martius è caratterizzato dalla "tendenza a muoversi in verticale e lo scarso interesse per l'orizzontale"²⁶³: la sua ricerca dal piano fenomenico scende nelle profondità dell'ente per portare alla luce la complessa architettura che lo compone, per giungere fino al fondamento, alla sorgente dell'essere.

L'interesse per il mondo della vita, la critica nei confronti della scienza moderna, la fenomenologia realista accomunano il pensiero di Conrad Martius ad alcune correnti filosofiche e culturali presenti in quegli anni nell'Europa occidentale. Ella ne è consapevole e intesse con i principali esponenti un dialogo fecondo, rivendicando per il proprio lavoro una volontà di porre alla base di ogni disciplina un fondamento (*Grund*) unico, certo, rintracciabile in ogni evento umano e in ogni fenomeno naturale. La sua riflessione filosofica e scientifica è diretta primariamente a cercare e a portare alla luce quel fondamento sul quale poggia tutto l'essere e dal quale scaturisce. Nella eterogeneità dei suoi scritti, privi di diletterismo e di superficialità, si trova sempre un intimo desiderio di mettere in evidenza il senso vero di ogni ricerca, quello di trovare e, possibilmente, di comunicare il principio primo e ultimo di tutte le cose.

²⁶³ P. A. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003, p. 140

2. Il concetto di entelechia

Nel saggio *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*²⁶⁴, scritto e pubblicato nel 1944, Conrad Martius propone l'idea di una auto-strutturazione dei fenomeni della natura, secondo principi teleologici definiti. Il titolo di quest'opera di filosofia della natura contiene già in sintesi la teoria che la nostra autrice desidera proporre: quella cioè dell'esistenza di una auto-composizione, di una auto-organizzazione dei fenomeni naturali, secondo il modello aristotelico scolastico, alla luce delle nuove interpretazioni della fisica e della biologia contemporanee. Il testo è suddiviso in quattro parti, la prima delle quali analizza le ricerche di Wilhelm Roux che, a partire dal 1888 dette avvio ad uno studio approfondito sullo sviluppo degli organismi, e di Hans Driesch²⁶⁵, biologo, il quale studiò nel 1891 la formazione dell'embrione del riccio di mare e sostenne il vitalismo, introducendo dagli anni Trenta il concetto di entelechia. La seconda parte è dedicata alle categorie fondamentali della morfogenesi degli organismi, la terza parte analizza la causalità fisica e la struttura delle sostanze fisiche; nella quarta e ultima parte viene approfondita la costituzione delle sostanze organiche e inorganiche e viene presentata una gerarchia delle potenze energetico-entelechiali²⁶⁶.

Approfondendo le opere aristoteliche e studiando la riflessione Scolastica, Conrad Martius porta avanti l'idea secondo la quale tutti i fenomeni naturali sono guidati da alcuni principi e da alcune leggi teleologiche definite, le quali permettono di proporre una visione del mondo finalistica e non scientifico-razionalista. Grazie all'uso metodico delle

²⁶⁴ H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit. Cfr. A. E. Pfeiffer, *Hedwig Conrad Martius. Eine phänomenologisches Sicht auf Natur und Welt*, «Orbis Phaenomenologicus» 5, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2005

²⁶⁵ Hans Driesch (1867-1941), biologo e filosofo tedesco, sostenne la teoria del vitalismo dinamico contro le correnti del riduzionismo biologico e quelle deterministiche darwiniane. Grazie ai risultati sperimentali condotti sulle uova dei ricci di mare presso la Stazione Zoologica di Napoli egli sostenne un finalismo intrinseco agli esseri viventi che lui definisce, utilizzando il termine aristotelico, entelechia, in stretta conformità alle esigenze delle leggi di causalità. Insegnò filosofia naturale ad Heidelberg, a Colonia e a Lipsia fino a quando non venne allontanato per le sue posizioni antinaziste nel 1933. Tra le sue opere principali ci sono: *Philosophie des Organischen*, Engelmann, Leipzig 1909, 1921², e *Ordnungslehre: ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden*, Diederichs, Jena 1912.

²⁶⁶ Cf. H. M. Nobis, *Über die wissenschaftsgeschichtlichen Wurzeln der Idee eines "Selbstaufbaues der Natur."* *Bemerkungen zum naturphilosophischen Hauptwerk von Hedwig Conrad Martius*, in S. Caastellote Cubells (ed.), *Verdad, Percepción e Inmortalidad. Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit. Miscelânea en homenaje al Profesor Wolfgang Strobl* «Series Valentina» 36 (1995), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1995, pp. 435-444 (tr. it. a c. di F. Alfieri, *Sulle radici storico scientifiche dell'idea di un "autostrutturazione della natura"*. *Osservazioni sul capolavoro di filosofia della natura di Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein, *Hedwig Conrad Martius*, Gerda Walter. *Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, cit., pp. 507-523)

analisi fenomenologiche, ella mette in evidenza come la genesi e lo sviluppo morfologico dei fenomeni non avvenga per caso, né seguendo un meccanicismo privo di un piano finalistico; per dimostrare questo e per non chiudere la propria proposta filosofica in una riflessione di carattere storico, Conrad Martius cerca di conciliare l'idea di autostrutturazione dei fenomeni naturali di matrice aristotelica con le scienze contemporanee, partendo dall'idea di entelechia di Hans Driesch. Egli, lavorando sperimentalmente sulle uova dei ricci di mare, ne separò meccanicamente i primi due blastomeri: da ogni singolo blastomero si sviluppò un completo riccio di mare, che si distingueva dal normale solo perché era più piccolo nelle dimensioni. L'esperimento fu ripetuto molte volte fino ad arrivare alla proposizione scientifica: “Qualora i primi due o i primi quattro blastomeri della larva del riccio marino vengano separati artificialmente e separatamente allevati [...] ciascuno di essi si sviluppa per conto suo e produce un organismo di dimensioni minori, ma intero e perfetto.”²⁶⁷ L'interpretazione di questo fenomeno che dette Driesch fu quella dell'esistenza di una entelechia presente all'interno degli organismi viventi, intesa come quel progetto tipico dell'organismo stesso, capace di dirigerne in senso teleologico lo sviluppo e la formazione. Il concetto aristotelico di entelechia che usa il biologo tedesco non è da intendersi unicamente come il passaggio dalla potenza all'atto, da uno stato in divenire ad uno di perfezione, quanto piuttosto come un principio, un progetto, che “orienta lo sviluppo dell'organismo completo ed è ad esso finalizzato, in grado anche di intervenire nel corso del processo di formazione e correggerlo, proprio in virtù del suo possedere, in qualche modo, la «forma» che l'individuo dovrà avere al termine.”²⁶⁸ Questo piano finalistico, sottolinea Conrad Martius, non può essere psichico [*seelich*], né spirituale [*geistig*] ma un fattore psicoide²⁶⁹ [*psychoid*], ovvero “l'agente elementare dell'azione”, “l'entelechia dell'azione”. Nel testo *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch* Conrad Martius sottolinea:

CONRAD MARTIUS: [...] Driesch fu il primo a dimostrare che i fattori interni ed esterni, che i biologi scoprono e analizzano nelle loro ricerche sperimentali, non bastano per spiegare veramente tutti i fenomeni degli organismi.

²⁶⁷ H. Driesch, *Der Vitalismus als geschichte und als lehre*, J. A. Barth, Leipzig 1905 (tr. it. H. Driesch, *Il vitalismo. Storia e dottrina*, Sandron, Palermo 1912, p. 274)

²⁶⁸ A. Cordelli, *Hedwig Conrad Martius: un approccio fenomenologico alle scienze della vita. La questione del vitalismo*, cit., p. 40

²⁶⁹ H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit., p. 58

EMMRICH: Per spiegare il suo esperimento con i ricci di mare, Driesch introdusse il termine di Entelechia.

Conrad Martius: Ma Lei, come biologo, come intende il termine di Driesch “entelechia”?

EMMRICH: Non è facile dirlo! [...] Sicuramente Driesch intendeva per entelechia un piano del divenire dell'organismo. L'entelechia di Driesch va vista come qualcosa di indipendente, qualcosa di positivo [*etwas Positives*] che si aggiunge alla materia e che si serve delle leggi della materia. [...] Tuttavia, se Lei ora mi chiede di dire qualcosa di preciso, mi rendo conto che questa entelechia rimane qualcosa di inafferrabile [...].

CONRAD MARTIUS: Ha ragione. Si tratta di termini la cui problematica scientifica sta nel fatto che non sono definibili fisico-chimicamente. Ed ecco che entra in gioco l'ontologo.²⁷⁰

Partendo da queste considerazioni, in parte criticandole e superandole, Conrad Martius ritiene che il concetto di entelechia non debba essere pensato solo come “l'agente dell'azione”, quel fattore causale portatore delle caratteristiche tipiche del fenomeno in grado di riprodurle e di conservarne l'identità; l'entelechia, per Conrad Martius, è principalmente ciò che permette “la formazione completa degli organismi [*Totalgestaltung des Organismus*]”²⁷¹ ovvero “quello che costruisce il corpo organico secondo un modo essenziale tipico e che sempre lo rigenera, e in questo senso l'entelechia è la stessa modalità tipica. [...] l'entelechia non ha bisogno di un piano ideale da seguire, ma è essa stessa questo piano ideale.”²⁷² L'entelechia, intesa in questo modo, risulta essere un fattore trans-fisico, cioè un principio causale, che trascende la fisicità ma che manifesta la sua azione nel piano fisico: questa “potenza agente” non è puramente formale o ideale, ma è “reale” nella misura in cui la sua realtà non è riscontrabile nella fisicità o nella psichicità, ma è di ordine metafisico. Slegare il principio entelechiale dalla materialità, ponendolo sul piano metafisico e avvicinandolo in questo modo all'idea aristotelica di essenza, è l'unico modo, secondo Conrad Martius, per non incorrere nell'errore che compie Driesch: voler dimostrare la necessaria esistenza di un principio teleologico che

²⁷⁰ H. Conrad Martius, *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*, cit., p. 26-37

²⁷¹ *Ivi*, p. 274

²⁷² A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, cit. p. 85; cfr. H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit., p. 63

sappia essere la “forma” dell’individuo presente all’interno della materia stessa, come se essa non fosse già in sé sufficiente a questo scopo²⁷³. La fenomenologia per giustificare come un’essenza possa essere accolta in una materialità fisica, chiarisce che l’entelechia si divide in due parti, una *Bildungsentelechie*²⁷⁴, una entelechia di formazione, a cui pertiene la nascita e lo sviluppo dell’organismo; dall’altra parte una *Wesensentelechie*²⁷⁵, una entelechia essenziale, che caratterizza l’individualità tipica. La *Bildungsentelechie* è propriamente il fattore trans-fisico che “informa l’organismo”²⁷⁶ e ne fa progredire lo sviluppo secondo la propria specie; la *Wesensentelechie* è l’essenza vera e propria dell’individuo, è la “forma tipica [*Typischen Form*]”²⁷⁷, la sua tipicità e unicità, è quel fattore ultimo di tipo metafisico che conferisce all’organismo la sua peculiarità e irripetibilità²⁷⁸. Essa è sempre “in actu”, non diviene, non si articola, non si “incarna”²⁷⁹ nella materialità del corpo, ma presiede allo sviluppo dell’intero organismo; l’entelechia di formazione, al contrario, si articola in un sistema gerarchico di potenze morfogenetiche e rappresenta lo strumento creativo, materiale, fisico. Conrad Martius chiarisce che la *Bildungsentelechie* oltre a costituire la guida nello sviluppo e nella formazione dell’organismo, rappresenta anche l’unione fra la pura materia fisica e l’essenza metafisica della *Wesensentelechie*: essa è il vero fattore trans fisico che spiega come un fattore esterno possa avere effetti visibili nella fisicità corporea. Nella *Bildungsentelechie*, infatti, sono presenti due potenze interne dalla cui unione scaturisce l’orientamento dello sviluppo vitale: una potenza imaginoide [*imaginoid*], che ha la funzione materiale di portare a compimento il progetto individuale contenuto nei geni dell’organismo e, una

²⁷³ Le teorie sullo sviluppo degli esseri viventi proposte da Driesch avevano alla base il concetto di entelechia, un fattore o un principio specifico in grado di far crescere e sviluppare l’organismo. Proprio grazie agli esperimenti condotti in laboratorio egli si convinse che «la regolazione primaria dell’organismo e i processi di regolazione e restituzione avevano il loro fondamento in un “sistema equipotenziale” la cui spiegazione poteva rimettersi solamente all’esistenza di una speciale forza vitale.» (Cfr. V. Rasini, *L’essere umano*, cit., p. 60) È interessante sottolineare come già nel 1863 F. Miescher, biologo svizzero, aveva isolato un composto chimico, all’interno del nucleo di una cellula, ritenuto il portatore delle informazioni-base della cellula stessa; pochi anni dopo le ricerche e le teorie di Driesch, tra il 1943 e il 1953 venne scoperto un *principio trasformante*, l’acido desossiribonucleico, conosciuto in seguito come DNA, il quale all’interno del nucleo di ogni cellula conteneva le informazioni fondamentali, uniche per ogni essere vivente, necessarie per il suo sviluppo e il suo funzionamento. (Cfr. G. Parisi, *Dalla scoperta della struttura delle proteine a quella del DNA. I padri della biologia molecolare*, Aracne, Ariccia-Roma 2014; J. Al-Khalili, J. McFadden, *La fisica della vita. La nuova scienza della biologia quantistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2015)

²⁷⁴ H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit., p. 77

²⁷⁵ *Ibidem*

²⁷⁶ *Ibidem*

²⁷⁷ *Ivi*, p. 279

²⁷⁸ *Ibidem*

²⁷⁹ Cfr. C. Vrana, *Filosofia della natura vivente. Note su un libro recente di Hedwig Conrad Martius*, in «Filosofia e vita», 6 (1963), p. 59

potenza spermatoide [*spermatoid*], che si occupa dell'organizzazione interna fra il patrimonio genetico e l'ambiente corporeo²⁸⁰. Per far comprender meglio la reciproca dipendenza dell'entelechia di formazione e dell'entelechia essenziale, Conrad Martius propone l'esempio di una costruzione di una casa a più piani: la materialità è simile alla costruzione provvisoria del primo piano della casa, che necessita nuove fondamenta per costruirvi sopra il secondo piano. Per organizzare l'innalzamento delle nuove fondamenta – l'entelechia essenziale – è necessaria una supervisione, una funzione regolatrice da parte della materialità – l'entelechia di formazione –, senza la quale l'edificio cadrebbe su sé stesso, privo di regole e di ordine. Conrad Martius, riprendendo la lezione aristotelica e tomista, ritiene che nella natura tutto possiede un ordine tale da far convergere la complessità verso un cosmo ordinato e non verso un caos disordinato e inadatto a mantenere la vita stessa²⁸¹. “È interessante osservare – scrive Alessandro Cordelli – come le condizioni materiali ricoprono un ruolo fondamentale nel processo ontogenetico, e tuttavia l'interpretazione è al riparo da qualsiasi fraintendimento materialista. Le condizioni materiali occupano una posizione intermedia tra l'essenza metafisica e l'individuo completo e concretamente in atto; se, infatti, esse sono logicamente posteriori all'essenza, tuttavia rappresentano la base indispensabile su cui si appoggia il pieno sviluppo dell'individuo.”²⁸²

L'entelechia essenziale e l'entelechia di formazione nell'unione con la materia costituiscono la struttura fondamentale di ogni sostanza corporea, ovvero “il Sé stesso originario [*Ursprungsselbst*] di ogni sostanza singola reale.”²⁸³ In *Die Geistseele des Menschen*, un'opera scritta nel 1960, Conrad Martius lo descrive in questo modo:

In ognuna di tale sintesi viene stabilito quello che si può chiamare il Sé stesso originario [*Ursprungsselbst*] di ogni sostanza singola reale [*realen Einzelsubstanz*]. Il sé stesso originario è qui considerato nel suo significato più generale all'interno della struttura della natura sostanziale singola ad ogni livello. Un sé stesso originario racchiude in sé per questa ragione anche tutto il logos tipico della sostanza in questione; tuttavia non più come la pura entelechia essenziale secondo la dinamica capace attivamente di aggiornamento e perciò che

²⁸⁰ H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit., p. 239

²⁸¹ *Ivi*, pp. 280-281

²⁸² A. Cordelli, *L'approccio fenomenologico di Hedwig Conrad Martius alle scienze della vita*, cit., pp.358-359

²⁸³ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 15

sopraggiunge continuativamente, neanche più come la pura sostanza essenziale solo passivamente capace di aggiornamento e perciò che può cambiare solo temporaneamente, ma entrambe individuate attraverso la sintesi, sostanziate, giunte all'essere singolo reale. Un luogo dell'essere e della consistenza [*Wirkstelle*] misterioso, ma per niente mistico, anzi molto reale *all'interno* di ogni sostanza.²⁸⁴

All'interno dell'Ursprungselbst Conrad Martius individua quattro specie di potenze, ognuna delle quali presiede ad una regione specifica nella formazione della sostanza corporea. La prima potenza è “eterica [*Ätherischen*]”²⁸⁵ composta dal *supereterico* [*Superätherischen*] ovvero la “*dynamis* estatica di elevazione” e il *subeterico* [*Subätherischen*] cioè la “*dynamis* iletica della massa [*Massenhyletischen Potenz*]”²⁸⁶: nella loro unione costituiscono la pura materialità fisica spazializzata [*Geräumtheit*]²⁸⁷. Essa è, nella definizione di Conrad Martius, la “materia quantitate signata”²⁸⁸ secondo la formula Scolastica, quel sostrato determinato quantitativamente e spazialmente, ma non ancora attivo fisicamente. Conrad Martius introduce anche una seconda specie di potenza, la “*dynamis* tensiva” capace di essere quella forza che carica energeticamente la materia. La terza potenza è rappresentata dalla “potenza dinamica di campo” che conferisce la forma alla materia, unità di struttura che forma gli atomi, le molecole, le cellule, i tessuti e infine gli organi; la quarta potenza è individuata nell'entelechia di formazione che, nell'unione con la potenza dinamica di campo, realizza in modo energetico entelechiale la forma interiore ed esteriore delle sostanze corporee.

Il punto di forza della proposta della Conrad Martius è quello di indicare nella materialità corporea non qualcosa di secondario, superfluo oppure accessorio, né d'altra parte di farne il centro da cui tutto dipende e prende forma. Ella pur mantenendo l'idea di una priorità ontologica della entelechia essenziale, riconosce come l'organismo vivente sia una totalità [*Ganzheit*], un tutto unico, una complessa unicità data da un perfetto bilanciamento fra essenzialità e materialità. Seguire il darsi delle cose, metodo a cui ella è sempre rimasta fedele, permette di portare avanti un'analisi filosofica e scientifica rigorosa, capace di mettere in evidenza la complessità strutturale del mondo della vita, di coglierne il fondamento ultimo, di “andare più vicino” dunque alla verità dei fenomeni.

²⁸⁴ *Ibidem*

²⁸⁵ H. Conrad Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, cit., p. 388

²⁸⁶ *Ivi*, p. 342

²⁸⁷ *Ivi*, p. 394

²⁸⁸ *Ivi*, p. 415

3. Vitalismo e evoluzionismo

L'introduzione del concetto di entelechia e i riferimenti agli studi di Driesch, non deve far presupporre l'accettazione da parte della nostra autrice della corrente del vitalismo. È certamente presente la critica al determinismo, al materialismo e all'affermazione che la vita biologica sia un semplice aggregato di composti organici riconducibili a operazioni chimiche: questo però non conduce Conrad Martius ad apprezzare il vitalismo nella sua interezza, in primo luogo perché ritiene imprescindibile la consapevolezza e l'accettazione di principi e acquisizioni consolidate dalla scienza moderna. La proposta interpretativa del vitalismo apre la questione "se l'animale sia una macchina, secondo la concezione cartesiana, in modo che possa essere 'smontato e rimontato' e poi riprendere a funzionare, oppure ciò che è essenzialmente 'vita' consista in un principio, un 'soffio vitale' che deve essere immesso nella materia inanimata affinché questa diventi effettiva materia vivente."²⁸⁹ Per non cadere nell'accusa di un ritorno ad una concezione medievale chiusa alla novità del pensiero scientifico, Conrad Martius propone una riflessione a partire dai fattori transfisici che, come abbiamo visto, in accordo con la fisica e la meccanica quantistica, trascendono la materialità manifestando tuttavia i loro effetti sul piano fisico organico. L'errore più grande che compie Driesch, nell'opinione della Conrad Martius, è quello di mantenere il principio entelechiale all'interno del piano fisico, senza ancorarlo a quello metafisico, ad uno sfondo ontologico. Il vitalismo, in qualche maniera, si attira le accuse e le ostilità mostrate dal positivismo poiché, pur intuendo che la vita e il vivente non possono essere ridotti a formule matematiche, fisiche, chimiche standardizzate, rimane nel suo stesso "recinto epistemologico": così le teorie proposte rimangono "nell'aria" non essendo giustificate.²⁹⁰ "In tal modo – scrive Ales Bello – ella prende posizione sia nei confronti di una concezione largamente positivista che nei confronti di un organicismo o vitalismo antipositivista, che si limita a contrapporsi al primo rimanendo sempre su un piano esclusivamente scientifico."²⁹¹ È inoltre da sottolineare come la riflessione di Conrad Martius sull'entelechia e sulla peculiarità dei fattori transfisici sia in sintonia con la teoria dei *quanti* sviluppata proprio a partire dagli anni Trenta del secolo scorso: nei

²⁸⁹ A. Cordelli, *Hedwig Conrad Martius: un approccio fenomenologico alle scienze della vita. La questione del vitalismo*, cit., p. 39

²⁹⁰ *Ivi*, p. 41

²⁹¹ Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 87

processi quantistici elementari, una porzione di materia a seguito di un urto o di un decadimento possiede la capacità di accogliere essenze diverse. Ad esempio, dallo scontro di due protoni si ottengono particelle completamente diverse come elettroni e positroni: la materia cioè è divenuta “altro da sé”, ha lasciato un’essenza per accoglierne ed essere un’altra. Prima della formulazione delle teorie della fisica quantistica, tali riflessioni non erano nemmeno immaginabili: la fisica classica infatti impostata su un modello meccanico, non prevedeva la connessione e la reciprocità fra materia ed energia, fra spazio e tempo. Si pensava ad essi come ad ambiti chiusi, regolati da leggi diverse e assolute, fino a quando i fisici e gli scienziati persero “la speranza”²⁹² di adattare le leggi meccaniche ai fenomeni naturali. La vicinanza di tali intuizioni alla riflessione di Conrad Martius, pone la sua proposta filosofica-scientifica non solo all’avanguardia rispetto al panorama culturale dell’epoca, ma si pone anche come valida interpretazione del mondo e dei fenomeni naturali, capace di portare “quel nuovo” che pertiene alla ricerca.

La riflessione sulla vita e sulla costituzione dell’essere vivente, conduce la fenomenologa ad approfondire la questione dell’evoluzionismo. Se consideriamo il saggio *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*²⁹³ del 1938 come la prima riflessione strutturata sull’origine degli esseri viventi, si può notare come l’Autrice si sia occupata in maniera continuativa fino al 1958 di questo argomento. I primi lavori dedicati all’evoluzionismo e alla teoria delle origini occupano un arco temporale compreso fra il 1948 e il 1952: qui troviamo scritti sullo sviluppo creativo degli esseri viventi in rapporto alla metafisica, sulla autocostruzione della natura, sull’ideologia darwinista.²⁹⁴ Un secondo gruppo di opere e saggi, compilati fra il 1949 e il 1953, prendono in esame

²⁹² «Non dobbiamo quindi stupirci [visti i risultati di questa scienza] se tutti, o quasi tutti gli scienziati del secolo scorso videro nella meccanica classica la base sicura e definitiva di tutta la fisica, e anzi, addirittura di tutte le scienze naturali [...]. Per poter ancora considerare la meccanica come il fondamento della fisica, bisognava interpretare meccanicamente anche le equazioni di Maxwell. Si tentò di farlo con molto impegno, ma senza risultato, mentre i risultati delle equazioni si dimostravano sempre più fecondi. [...] la meccanica come base della fisica stava per essere abbandonata, quasi inavvertitamente, perché la speranza di poterla adattare ai fatti si era alla fine dimostrata vana.» A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 18-21

²⁹³ H. Conrad Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938; successivamente in H. Conrad Martius, *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949 (2° edizione aggiornata)

²⁹⁴ H. Conrad Martius, Manuskripte A XII (1): *Die schöpferische Entwicklung des Lebendigen*, 1948; (2) *Zum “Selbstaufbau der Natur”*, 1948; (3) *Schöpferisches und Vergängliches in der natürlichen Lebensentwicklung*, 1948; (4) *Entelechie*, 1950; (5) *Metaphysik der Entwicklung*, 1950-1951; (6) *Entwicklungsgedanke und Metaphysik*, 1951; (7) *Geistige Vorgeschichte und Ideologie des Darwinismus*, 1953; (8) *Auflösung der Art*, 1951; (9) *Das Artproblem in naturphilosophischer Beleuchtung*, 1952; (10) *Notizen und Untwürfe*, 1950-1952, in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerische Staatsbibliothek*, cit., pp. 210-211

l'origine e la teoria delle origini degli uomini, mettendo in relazione le teorie scientifiche contemporanee e il racconto biblico, la nascita dell'uomo e le teorie evoluzioniste²⁹⁵. Gli scritti conclusivi, composti dal 1950 al 1954 e dal 1957 al 1958, affrontano il problema del darwinismo sociale e delle correnti socio-filosofiche da esso scaturite²⁹⁶.

Seguendo il metodo fenomenologico e cercando di esaminare i fatti che provengono dalla realtà naturale, Hedwig Conrad Martius si accosta alle teorie sullo sviluppo e sull'evoluzione degli esseri viventi secondo tre diverse prospettive: quella scientifica, quella filosofica e quella teologica. L'ingresso nella riflessione di quest'ultimo aspetto è legato sia alla frequentazione di Edgar Dacqué²⁹⁷ e del circolo di Monaco ispirato a Teilhard de Chardin, sia alla volontà di proporre una riflessione creativa e teleologica o finalistica sullo sviluppo dell'essere vivente, che sappia essere una valida alternativa al riduzionismo biologico e al determinismo evoluzionistico. Nella sua riflessione dunque possiamo vedere come i tre approcci alla questione non si trovino in contrasto o in opposizione, ma sono considerati aspetti diversi dell'unica spiegazione della realtà.

La domanda che l'uomo si pone sulla sua origine risale, scrive la fenomenologa, allo sviluppo di una coscienza interiore. La domanda "chi siamo? Da dove veniamo?" è legata alla primitiva riflessione sul sé. Un pensiero più elaborato, anelante ad una spiegazione più matura, ha iniziato ad entrare nella mente dell'uomo:

[...] sicuramente dopo aver smesso di credere al paradiso. Tuttavia questa questione diventa un problema scientifico soltanto nel XVIII secolo, quando inizia questa strana separazione nella coscienza degli europei in seguito alla quale l'essere

²⁹⁵ H. Conrad Martius, Manuskripte A XIII (1): *Der Mensch in der Natur*, 1948; (2) *Die Abstammung des Menschen nach heutiger Naturwissenschaft und der biblische Schöpfungsbericht*, 1949; (3) *Was weiß die Wissenschaft über die Abstammung des Menschen?*, 1949; (4) *Der Ursprung des Menschen*, 1949-1950; (5) *Der Irrtum der Menschenafftheorie* 1950; (6) *Die Vorgeschichte des menschlichen Leibes*, 1952; (7) *Die Abstammung des Menschen* 1953, in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., pp.211-212

²⁹⁶ H. Conrad Martius, Manuskripte A XIV (1): *Die Entwicklung des Sozialdarwinismus (in Deutschland) und seine Bedeutung für die Entstehung des nationalsozialistischen Menschenbildes*, 1950; (2) *Utopien der Menschengzüchtung*, 1955; (3) *Utopien der Menschengzüchtung*, 1954; (4) *Vorarbeiten zum Sozialdarwinismus*, 1950; (5) *Erster Inhaltsentwurf zum Buch von Th. Conrad*; (6) *Zweiter Inhaltsentwurf zum Buch von Th. Conrad*; (7) *Sozialdarwinismus*, 1958, in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., pp. 212-213

²⁹⁷ Conrad Martius in *Bios und Psyche* cita i testi di Edgar Dacqué, *Organisch Morphologie und Paläontologie* del 1935 e *Physic und Metaphysic in der Entwicklungslehre* del 1941.

umano percepisce, al di sopra di sé, il cielo quando si trova in chiesa, ma soltanto il firmamento astronomico quando si trova fuori dalla chiesa. In questo contesto, è caratteristica la guerra dei cent'anni tra evoluzionisti e i loro avversari.²⁹⁸

Già dagli inizi del secolo, l'interesse per le questioni antropologiche e il fascino delle teorie evoluzioniste sono discusse sia in Europa che negli Stati Uniti. Nella stessa Germania e all'interno del gruppo dei fenomenologi di Monaco e Gottinga, il dibattito su tali questioni ha prodotto molti testi importanti²⁹⁹. La riflessione di Conrad Martius sull'evoluzionismo deve essere compresa all'interno di questo panorama filosofico e scientifico, nel quale secondo paradigmi diversi si tenta di rispondere all'unica domanda: "Chi è l'uomo?". L'autrice si rende conto di come le nuove teorie evoluzioniste nel loro determinismo e materialismo rimangono chiuse ai problemi e agli interrogativi posti sia dalla filosofia, ma anche dalla biologia e dalla filogenesi. Il più importante dei quali riguarda la presenza di formazioni del tutto nuove e slegate dalle precedenti: come poter spiegare "i salti" nell'evoluzione dell'uomo? La *lex continuitatis*, per la quale dato un fenomeno non è possibile riscontrare, al suo interno, passaggi o salti discontinui, ma solo un succedersi continuo del suo sviluppo, era stata applicata alla teoria dell'evoluzione: in tal modo, ad esempio nella specie umana, poteva essere tracciata una linea evolutiva continua³⁰⁰ dai primati, all'*Homo erectus*, all'*Homo sapiens*. Tale teoria giustifica l'idea

²⁹⁸ H. Conrad Martius, *Die Abstammung des Menschen*, in H. Conrad Martius, *Drei dispute mit Kurt Emmrich*, cit., p. 118

²⁹⁹ Tra i quali ricordiamo: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1980; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Franke, Bern 1975 (tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2000); A. Gehlen, *Antropologische Forschung*, Rowohlt, München 1961; tr. it., *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 2005; P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, Sybillen-Verlag, Dresden 1922

³⁰⁰ La *lex continuitatis* ebbe una notevole e rapida fortuna all'interno dei gabinetti scientifici poiché permetteva di ricostruire la genesi dei fenomeni fisici, analizzare e valutarne tutti gli aspetti, sembrava infine che fosse capace di predire con certezza scientifica lo sviluppo nel futuro dei fenomeni stessi. A contribuire alla fortuna di questa legge, vi si aggiunsero i successi riportati nella sua applicazione alla meccanica e alla fisica matematica; si credette così che la *lex continuitatis* fosse la legge che governava la natura. «La matematica prese a dedicarsi esclusivamente a questioni in cui la continuità era effettivamente riscontrabile, abituandosi gradualmente all'idea che fossero le uniche esistenti. Dall'analisi matematica pura, l'abitudine alla continuità e a osservare ogni cosa da quel punto di vista, si riversò un po' ovunque, sebbene spesso in piccole dosi e in due rivoli distinti. Il primo concerneva il gruppo delle scienze fisico-matematiche, in cui l'idea della continuità giunse essenzialmente dalla geometria. Il secondo rivolo comprendeva le scienze biologiche [...] In seguito quella stessa idea matematica attecchì rapidamente in biologia e in altri campi delle scienze naturali e, pur con qualche modifica, diede frutti rigogliosi sotto la forma delle teorie di Lyell e Darwin, attraverso le quali penetrò nell'opinione pubblica.» P. Florenskij, *Su un presupposto della concezione del mondo*, in ID., *Il simbolo e la forma*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p.16

secondo cui da una prima e unica formazione genetica siano derivate tutte le altre: per Conrad Martius questo è da escludere, è un errore che gli evoluzionisti compiono nel voler applicare a priori un *continuum* all'evoluzione dei fenomeni naturali. Secondo la fenomenologia al contrario si può trovare una risposta ai “salti evolutivi”, agli “anelli mancanti”, alle discontinuità presenti nei fenomeni naturali, visibili in particolar modo negli esseri viventi, solo ipotizzando molteplici atti originari: non un'unica creazione ma molteplici inizi sia di nuova materia che di nuova forma³⁰¹. Ella infatti, anche in testi successivi, parla di evoluzionismo creativo [*Die Schöpferische Entwicklung des Lebendigen*] e di sviluppo progettuale [*Entwicklungsdanke*] dell'essere vivente³⁰². La proposta di Conrad Martius, si distanzia sia dall'evoluzionismo classico darwiniano, sia da quello creativo di Bergson, che ritiene comunque valido nelle critiche all'evoluzionismo classico³⁰³, e al quale rimprovera di indicare una forza vitale creatrice in maniera vaga, di pensare lo sviluppo dell'essere vivente come qualcosa di assoluto e auto-generativo [...*lebendiger Entwicklung zu etwas selbst Absolutem machen.*]³⁰⁴. Secondo Conrad Martius, all'inizio della storia del mondo vi è la creazione divina, che crea dal nulla la materia, dalle tenebre³⁰⁵ la vita:

PSILANDRO – Per questo, in quell'abisso, non vi è niente e niente può divenire spontaneamente da sé, anche se da esso tutto può divenire?

MONTANO – Sì.

PSILANDRO – Questa è in definitiva la *materia prima* della scolastica.

MONTANO – Bene. Non dimentichi, però, questo momento senza il quale l'intera concezione sembra diventare insussistente: questa *materia prima* non sta a disposizione alla maniera del suono che una qualche idea e la mano dell'artista – se così la vogliamo chiamare – potrebbe modellare, pronta come materiale di

³⁰¹ H. Conrad Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, cit., p. 330-331

³⁰² H. Conrad Martius, *Die Schöpferische Entwicklung des Lebendigen*, cit.

³⁰³ «Seine Kritik des Darwinismus ist durchschlagend», H. Conrad Martius, *Bios und Psyche*, p.

32

³⁰⁴ *Ivi*, p. 36

³⁰⁵ «[...] tenebre che si consumano in sé stesse nell'impotenza della mera potenza. È difficile rendere ciò in un concetto anche solo approssimativo. E non si può certo pensare neanche a qualcosa come a un seme o a un germoglio che può dar frutti, perché qui, nel seme, vi è già posta la possibilità dell'attività e dello sviluppo. Nelle nere fauci, invece, l'essenza della cosa è costituita proprio dall'assoluta impotenza – la completa nullità e mancanza d'essere di ogni essere, che racchiude in sé proprio l'ardente fame e l'irrequietezza che consuma, l'irrequietezza originaria.» H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 171

formazione passivo e inerte che concorre a dare la “materia”, ma non un contenuto qualsiasi. No, è proprio la “materia” a mancare assolutamente, e anche la potenza per una qualsiasi materia. È il vacuo, l’abisso, il vuoto, il baratro. È giusto: l’abisso non contiene niente anche soltanto in potenza e può divenire ogni e qualsiasi cosa. Ma contiene ogni elemento della nostalgia-di, se così posso dire, della fame e della brama-di. Non è un materiale morto, ma una nullità che vive, non è una moltitudine di cose senza qualità, ma un vuoto che si aggira intorno a ogni qualità.³⁰⁶

Ella porta avanti l’idea della creazione di molteplici *logos* della specie [*Artlogos*], ovvero di potenze e nature transfisiche [*transphysischer Natur*]³⁰⁷, dalle quali si sviluppano le diverse classi organiche; il *logos* transfisico della specie è una condizione che si trova all’interno della natura stessa, non apprezzabile sul piano fisico. Propone dunque l’idea non di un’unica creazione, dalla quale provengono tutti i generi e le specie viventi, ma una molteplicità di eventi originari, determinazioni potenziali o *logos* intrinseci della specie, dalla quale scaturiscono le varie forme di organismi.

Secondo l’Autrice sono proprio le scoperte scientifiche a lei contemporanee, come ad esempio quella dell’*Homo erectus pekinensis* nel 1927³⁰⁸ che conducono alla conclusione che l’essere umano è una totalità vivente³⁰⁹ [*Lebentotalität*] originaria, qualcosa di totalmente nuovo rispetto alle scimmie antropomorfe e agli australopitechi, non solo a livello di sviluppo fisico ma, soprattutto, ad un livello di capacità psichiche, come ad esempio il superamento della paura del fuoco. Se, infatti, si ammette una storia evolutiva della vita fisica dell’uomo, se ne deve ammettere una anche dell’intelligenza e della coscienza: al contrario l’evidenza scientifica ha sottolineato l’esatto contrario, una discontinuità psichica qualitativa senza caratteristiche intermedie nelle specie precedenti. Ella, dunque, non nega una mutazione nel momento in cui è apparso l’uomo, ma nega “una mutazione genetica casuale per giustificare la differenza qualitativa.”³¹⁰ Molti

³⁰⁶ *Ivi*, p. 171-172

³⁰⁷ *Ivi*, p. 30. Nota a p. 138 «Ich sage lieber “transphysisch” statt “metaphysisch” um auszudrücken, das es sich hierbei nicht um etwas handelt, was irgendwie naturjenseitig ist, sonder im Gegenteil um die eigenen, inneren Bedingungen der Natur, in diesem Fall der lebendigen Organismen selber, die aber als «physisch» im prägnanten Sinne nicht mehr angesprochen werden können.»

³⁰⁸ H. Conrad Martius, *Die Abstammung des Menschen*, cit., p. 41

³⁰⁹ H. Conrad Martius, *Die Frage der Abstammung des Menschen*, cit., p. 16

³¹⁰ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell’essere umano*, cit., p. 92

antropologi contemporanei alla Conrad Martius, tra cui Arnold Gehlen³¹¹, richiamano l'attenzione sulla diversità dell'essere umano secondo molteplici aspetti, mettendo in evidenza il grande salto qualitativo riscontrabile: la posizione bipede ed eretta, il carattere prensile della mano, la riduzione della pelliccia, la mancanza di protezione per i neonati, la mancanza di istinti specifici, il linguaggio e la sua possibilità di azione intesa come "concezione dell'uomo come un essere in primo luogo agente, là dove 'azione' in prima approssimazione deve disegnare l'attività indirizzata alla modificazione della natura in vista degli scopi dell'uomo."³¹² Facendo propria la caratterizzazione dell'uomo secondo l'azione, Conrad Martius scrive: "l'essere umano è libero nei confronti di se stesso e del mondo. Perciò l'essere umano non può essere oggettivo rispetto a se stesso e al mondo. L'animale è prigioniero di se stesso e del mondo."³¹³ E ancora nei *Dialoghi Metafisici*:

L'animale è l'essere che è sommerso in sé, l'essere umano l'essere che è risorto da sé. [...] Così l'animale è interiorizzato nel suo corpo, signoreggiando sul medesimo, allo stesso modo l'essere umano è interiorizzato nella sua "anima", libero da essa e signore sulla stessa. [...] È attraverso ciò che l'essere umano possiede autocoscienza, ragione, linguaggio, spirito.³¹⁴

La natura diversa della specie *Homo* è dunque presente dalla sua stessa prima costituzione, dai suoi primi momenti generativi - "potenziali": l'embrione umano è già l'immagine dell'uomo in quanto tale. In esso non si trovano organi specializzati, come negli embrioni di altri animali, ma è ben visibile "la stazione eretta, il rapporto fra gli arti superiori e inferiori, la configurazione dei piedi, caratteristiche che lo distinguono dagli altri primati e che determinano l'attitudine «aperta» di fronte al mondo circostante."³¹⁵ Tutto l'uomo, nelle sue capacità psichiche cognitive e nella sua fisicità, rimanda ad una totalità vivente originariamente distinta dall'animale, anche da quello più prossimo. La fenomenologia vede nell'uomo quella nuova creazione di materia e forma di cui abbiamo

³¹¹ A. Gehlen, *Antropologische Forschung*, Rowohlt, München 1961 (trad. it., *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 2005)

³¹² *Ivi*, p. 16-17 (ed. it., p. 33)

³¹³ H. Conrad Martius, *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emrich*, cit., p. 159

³¹⁴ H. Conrad Martius, *Dialoghi Metafisici*, cit., pp. 161-164

³¹⁵ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 94. Cfr. H. Conrad Martius, *Schriften zur Philosophie*, cit., p. 447

scritto prima. L'uomo non deriva dalla stessa radice delle scimmie, l'uomo nasce da un atto creativo distinto, da un diverso *Artlogos*: è, secondo Conrad Martius, inutile e "banale" cercare nel corso della storia quell'anello mancante che prova il passaggio intermedio tra animale e uomo, semplicemente perché esso non esiste.

La riflessione della Conrad Martius, di cui abbiamo riportato gli elementi essenziali, non è estranea alle indagini scientifiche, di biologia, di filogenesi, di paleontologia a lei contemporanee: ella ritiene che solo nella collaborazione fra le varie discipline sia possibile far emergere la verità sull'uomo. Tuttavia questa proposta può far pensare ad un pensiero confessionale, tradizionale, ad un ritorno al principio di creazione divino, ad un ritorno ad una visione del mondo e dell'uomo aristotelica e medievale: come abbiamo già notato, ella non teme di portare avanti una visione organica capace di tenere insieme filosofia, scienza, teologia, ritenendo che la complessità dei fenomeni analizzati necessiti una complementarietà di prospettive. Escludendo le tesi evoluzioniste di Lamark e Darwin, la proposta di molteplici atti creativi dispiegati durante l'intero svolgersi del tempo, simili alle *rationes seminales* scolastiche, fornisce una risposta possibile sia alla discontinuità nello sviluppo degli esseri viventi – che gli evoluzionisti non sanno giustificare scientificamente, né comprendere – sia dimostra "la ragione dei fenomeni «rigenerativi» che caratterizzano lo sviluppo degli organismi, facendoli risalire non a una trasformazione puramente fisica, ma a potenze che vengono definite transfisiche."³¹⁶ Colui che aprioristicamente si chiude ad una visione totalizzante dei fenomeni della natura e dell'uomo, si chiude alla comprensione più vera della realtà:

A noi rimane solo la ricerca, l'andare a tastoni, tenendo gli occhi aperti verso tutte le parti. È così come Lei ha detto: non ha ancora compreso la natura colui che non vede in ogni messa in forma il cieco impeto proveniente dalla profondità primordiale, la nuda brama di messa in forma e di farsi corpo vivente in se stessa, "comunque" essa sia, i vicoli ciechi, i sempre nuovi travimenti, i tentativi e le prove a metà, grottesche, che portano ora a questa ora a quella specie e che ora – riusciti nella forma di farsi corpo vivente e di una entificazione essenziale – si diffondono verso spazi temporali non dominabili con lo sguardo, conservandosi in quanto tali – chi non ha compreso tutto questo insieme, costui non ha ancora compreso la natura. È qui l'indistruttibile base per ogni concezione evoluzionistica

³¹⁶ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 94

e “vitalistica” della natura, per ogni concezione che intende guardare nella profondità, nel caotico e che si fonda sulla capacità di sentire gli “immanenti impeti della vita”. E lo stesso chi, per contro, non ha visto che su ogni forma – così come essa è – vi è il *logos* che la benedice e che le dà il nome e che racchiude tutta la sua essenza; [...] senza la forza generatrice della divinità, che conferisce corpo e che vivifica, non ci sarebbe alcuna cosa.³¹⁷

4. L’approccio alle scienze dello spirito: spirito e anima nell’essere vivente

La filosofia di Conrad Martius tende sempre a rintracciare il senso ultimo delle cose esaminate. Questa predilezione all’analisi verticale, che scende nelle stratificazioni della realtà, articola una riflessione unitaria, organica, capace di tenere insieme in “un accordo straordinario”³¹⁸ una visione essenziale della natura e le nuove prospettive scientifiche. Per questo motivo, l’indagine scientifica e la filosofia non si trovano contrapposte, ma cooperanti e convergenti nella ricerca della verità: l’interpretazione filosofica è posta come fondamento, come “profonda struttura di senso”³¹⁹ per una autentica e scrupolosa ricerca scientifica, superando un approccio riduzionista e meccanicista, talvolta caratteristico di parte della cultura moderna. Questa apertura verso un sapere unitario porta Conrad Martius ad includere una riflessione sulle scienze dello spirito, nella convinzione che proprio seguendo il darsi delle cose e dei fenomeni nella essenzialità, si giunga necessariamente ad una trattazione sull’anima e sullo spirito. È evidente la presa di posizione di tale approccio nei confronti della fenomenologia pura husserliana: essa infatti, nell’insegnamento del maestro, non è in grado di trattare dell’anima nella sua particolare natura, in quanto “essendo un soggettivismo estremo e del tutto astratto dalla realtà esistenziale, non rende conto della natura personale dell’anima e tanto meno è in grado di riconoscere la fonte della vitalità che si esprime

³¹⁷ H. Conrad Martius, *Dialoghi Metafisici*, cit., p. 170

³¹⁸ A. Ales Bello, *Prefazione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 8

³¹⁹ *Ibidem*

negli esseri che la possiedono”³²⁰. Conrad Martius si distacca dall’insegnamento di Husserl abbandonando il piano fenomenologico di stampo idealistico anche riguardo a questo aspetto, per poter introdurre una riflessione articolata sulla realtà dell’anima e dello spirito come componenti ineludibili dell’essere vivente: solo tentando di non tralasciare niente di ciò che si manifesta, è possibile portare alla luce l’insieme che compone la realtà.

Testimonianza della volontà della nostra autrice di leggere i fenomeni della realtà nella loro intrinseca e irriducibile complessità, è la valutazione che ella propone della costituzione dell’essere vivente e, in particolare, dell’uomo in relazione con l’anima³²¹. Proprio l’indagine sull’essere, fatto emergere e tratto fuori dalla nullità³²², conduce alla domanda: “Come passare dal caos al cosmo, dalle ‘acque originarie’ che tutto mescolano e sciolgono alla natura articolata, dalla pura materia all’inesauribile moltitudine delle forme e delle messe in forma che ci stanno innanzi?”³²³ E ancora: “Ma da dove viene la possibilità e la forza per questa elevazione, per questa concentrazione e per questa vita che si fa in se stessa corpo vivente?”³²⁴ In Conrad Martius emerge la distinzione sottolineata nell’utilizzo dei termini *Körper*, che indica il “corpo” inteso nel senso generale di pura materia, vivente o non vivente; e *Leib*, che indica il “corpo animato”, “la nuda animazione dell’io che distingue il corpo animato dal corpo.”³²⁵ In questa maniera è chiara la differenza qualitativa peculiare dell’essere vivente, quella presenza cioè di un “io animato” che rende la materia vita, di quel fondamento, di quella fonte originaria, di quel luogo interiore che vivifica il corpo: l’anima [*Seele*] intesa come attività che presiede alle facoltà psichiche. In *Realontologie* ella afferma:

L’essere corporeo è essenzialmente ciò in cui un’entità, per così dire, è “esteriormente nata”, un’entità, cioè, che è giunta ad una manifestazione fattuale e

³²⁰ N. Ghigi, *Fenomenologia e metafisica in Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, *Fenomenologia metafisica scienze*, cit. p. 133

³²¹ Questa convinzione è resa manifesta dall’intreccio sempre presente nelle opere della nostra fenomenologa fra costituzione e evoluzione dell’essere vivente e dell’uomo e il rapporto fra anima e corpo. Cfr. H. Conrad Martius, *Bios und Psyche*, cit.; ID., *Die Geistseele des Menschen*, cit.; ID., *Seele und Leib*, in «Hochland» 62 (1949), p. 53-68; ID., *Der Ursprung des Menschen*, in «Philosophisches Jahrbuch» 60 (1950), p. 29-44

³²² H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 173

³²³ *Ivi*, p. 177

³²⁴ *Ivi*, p. 170

³²⁵ *Ivi*, p. 70

che in ciò possiede una forma in se stessa chiusa e delimitata – una forma in cui essa, in quiete, manifesta definitivamente ciò che è. Si vede subito che qui è dato il punto mediale o nodo della posizione della realtà in generale *in quanto* punto “in carne ed ossa”. L’esser-anima è la “vita” nascosta o la fonte nascosta a partire dalla quale una simile entità può giungere all’essere in carne ed ossa, a partire dalla quale si “assume” e si sostanzializza – vale a dire al fine di divenire ciò che “è” in carne ed ossa.³²⁶

Nell’opinione della Conrad Martius la tradizionale questione del rapporto fra corpo e anima (*Leib - Seele*) e della loro separazione nel pensiero moderno è riconducibile alle opere di Decartes³²⁷ e all’introduzione della distinzione fra il corpo come estensione [*Ausdehnung*] e l’anima come pensiero [*Denken*]: una sostanza corporea le cui proprietà si riferiscono all’esteriorità fisica, alla concretezza e all’oggettività, e una sostanza pensante interiore, introspettiva e soggettiva³²⁸.

Nella controversia tradizionale – se tra anima e corpo vi sia azione reciproca o parallelismo – corpo e “anima” vengono artificialmente separati, salvo poi, naturalmente, tentare vanamente di rimmetterli insieme; invece di fatto la cosa sta innanzitutto in questi termini: corpo e “anima”, dunque corpo ed entità personale, formano un intero ontico, orientati l’uno sull’altra nel loro essere separati l’uno dall’altra. Essi sono ciò che sono solo nella loro coappartenenza ontica.³²⁹

³²⁶ H. Conrad Martius, *Realontologie I*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», vol. VI, Max Niemeyer, Halle 1923, p. 251

³²⁷ H. Conrad Martius, *Bios und psyche*, cit., p. 75

³²⁸ «Die Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele hat in den letzten Jahrzehnten eine vollkommene Umwandlung erfahren. Fast allgemein wird jetzt anerkannt, dass Leib und Seele oder, wie man in diesem Fall besser sagt, Körper und Geist nicht mehr zu vereinigen waren, seit dem Decartes nicht nur zwei wesensverschiedene Substanzen aus ihnen gemacht hatte, sondern diese Substanzen auch je durch eine einzige Eigenschaft gekennzeichnet glaube, den Körper durch die Ausdehnung, die Seele durch das Denken: *res extensa* und *res cogitans*. Ein Ausgedehntes und nichts als Ausgedehntes, ein Denkendes und nichts als Denkendes – wie sollen diese zwei Dinge zu einer organischer Einheit im Menschen zusammengefügt werden! Wie soll das Eine auf das Andere wirken, das Eine Ausdruckfeld des Andere sein Können! Das Ausgedehnte ist ein schlechtin Äusserliches, aus sich Herausgegebenes, Verstreutes, Objectives; das Denken, oder, wie wir der historischen Entwicklung zufolge rechtmässig sagen können, das Bewusstsein ist ein unfassbar Innerliches, ganz Bei-sich-Seindes, auf sich selbst Zurück-bezogenes, Subjectives.» *Ivi*, p. 75

³²⁹ *Ibidem*

Anima e corpo secondo Conrad Martius formano “un intero ontico”: soltanto in questa “coappartenenza”, in questo “essere orientati uno sull’altra” è pensabile l’essere vivente. Per questo motivo infatti “non ha più alcun senso domandare se io o un animale possa muovere o meno da me e direttamente le mie membra, se ci si rende conto che le mie membra sono appunto rimesse a me personalmente quale mia corporeità e mio essere personale, e che sotto questo aspetto sono colui che possiede la sua corporeità.” Corpo e pensiero, nella loro reciprocità, si sviluppano in modi e tempi speculari, secondo un’unica direttrice teleologica tale che “in un certo senso sono il mio corpo, sono «distribuito» veramente in esso, fin dentro le «punte più estreme delle dita»”.³³⁰ L’anima nel suo essere centro e fondamento, “punto centrale dell’io nella sua interezza”³³¹, non deve essere considerata allocata in un luogo circoscritto e determinato all’interno del corpo fisico: sebbene permanga l’interrogativo sul “dove” si trovi³³², essa è simile a un centro irradiante che raggiunge ogni parte dell’essere vivente e, reciprocamente in una sorta di immagine riflessa, l’anima stessa è rispecchiata nel corpo, “nell’anima l’io sembra essere autenticamente «a casa»”³³³.

PSILANDRO: [...] È come se l’anima s’irradiasse, per così dire, nel corpo o, meglio, come se si rispecchiasse in esso.

MONTANO: Questa sì che è un’eccellente espressione, Psilandro, che descrive precisamente quel che cercavo. Da una parte io “abito” semplicemente nel mio corpo, sono distribuito di fatto e realmente su di esso; ma, d’altra parte, la mia anima o io, nella misura in cui sono “anima”, m’irradio soltanto nel corpo o mi rispecchio in esso.

L’intero ontico formato da corpo e anima risulta essere, dunque, quella costante senza la quale una determinata porzione d’essere non può essere definita come essere vivente; nell’opera della fenomenologia rappresenta quell’idea fondamentale per la quale

³³⁰ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit. p. 70

³³¹ *Ivi*, p. 73

³³² «Noi vogliamo determinare un ‘luogo’ per l’anima, vogliamo trovare ‘dove’ s’inserisce propriamente nella totalità dell’io che è così complessa» *Ivi*, p. 72

³³³ *Ivi*, p. 73

esiste, secondo stratificazioni diverse da essere ad essere, un'animazione intrinseca di tutto l'universo, un neo-ilozoismo³³⁴, partendo dalle piante, passando per gli animali superiori e arrivando fino all'uomo. Il principio entelechiale essenziale o anima entelechiale [*Grundlegenden entelechialen Prinzip oder der entelechialen "Seele"*]³³⁵ presente in ogni essere vivente rappresenta la forma del corpo, il suo principio fondamentale, il logos [*Artlogos*]³³⁶, il piano della specie [*Artplan*]³³⁷ intrinseco al corpo. L'anima è quel principio grazie al quale l'essere diviene essere vivente, conducendone lo sviluppo, la formazione e le strutture tipiche che lo fanno essere ciò che è nella sua originarietà, nel momento in cui "costruisce il suo stesso corpo, lo incarna in sé"³³⁸. "L'anima entelechiale – spiega Ales Bello – questo principio fondamentale, l'entelechia essenziale, è come l'artefice di tutto l'organismo vivente, il *logos* o il piano della specie. [...] Naturalmente, quest'anima entelechiale rimane profondamente legata in modo organico con il suo corpo; anzi, tutte le funzioni, anche quelle vegetative, affondano le loro radici nell'anima. Non si tratta dell'immissione di un principio dinamico su una natura fisica già pronta. I processi fisiologici possono accadere proprio grazie a questo fattore entelechiale che è la radice profonda, costitutiva, ma di ordine pre-fisico [*vorphysich*]"³³⁹.

Se l'anima si definisce come "centro adeguato o come punto mediale per la totalità dell'io"³⁴⁰, rimane infine da precisare che Conrad Martius mette in evidenza come l'organismo vivente possieda un'altra componente: lo spirito [*Geist*], al quale pertiene lo sviluppo delle attività spirituali. In questa maniera "sebbene anima, spirito e corpo, [...] appartengono 'nella stessa misura' all'io, la loro posizione, la loro funzione, il loro

³³⁴ A. Caputo, *Introduzione*, in H. C. Martius, *Dialoghi metafisici*, cit. p. 20

³³⁵ H. Conrad Martius, *Bios und Psyche*, cit., p. 90

³³⁶ *Ivi*, p. 98

³³⁷ *Ibidem*

³³⁸ *Ibidem*: «Wir wissen, dass jeder lebendige Organismus einen solchen Werkmeister voraussetzt, bzw. Mehrere Ober- und Unterwerkmeister, in letzter Instanz jedenfalls die Wesenentelechie, die den Logos des ganzen Organismus enthält. Nur dass hier der Werkmeister keine zweite Persönlichkeit innerhalb der ersten ist, kein psychisches Wesen oder mit möglicher Reduktion gedacht, kein 'Psychoid', das selber wieder plangemass denken und handeln müsste, kein geheimnisvoller homunculus, der irgendwo im Organismus oder gar im Gehirn sitzt, sondern dass der Werkmeister des lebendigen Organismus der Artplan selber ist, der Artlogos. Dieser Plan, dieser Artlogos ist sozusagen ja sogar sehr eigentlich gesprochen, energetisiert. Er ist als solcher objektiv-zielursächlich wirkfähig. Er baut sich seinen Leib, inkarniert, verleblicht sich in ihm. Er ist identisch mit dem, was wir die grundlegende entelechiale Seele nannten.»
Ibidem

³³⁹ A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit. p. 97

³⁴⁰ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit. p. 73

significato nella totalità dell'io divergono fundamentalmente l'uno dall'altro.”³⁴¹ L'anima, “centro o fondamento”³⁴² è come fissata nel centro dell'io, nella sua interiorità e profondità; lo spirito, al contrario, è *pneuma*, “soffio [*Hauch*]”³⁴³, respiro. Lo spirito “è l'ultima estasi della materia, l'ultima tappa della luce verso la sua asintoticamente completa de-materializzazione”³⁴⁴: esso “eleva” l'io verso l'essere spirituale, lo conduce verso l'alto, lo spinge fuori di sé in “altezza” e in “ampiezza”: caratteristica dello spirito infatti, è una “certa levità” e leggerezza, “una certa ‘non pesantezza’ o anche ‘libertà’ dell'essere e dell'esistenza”³⁴⁵:

PSILANDRO: Non si potrebbe forse aggiungere che l'io, nello spirito, è sviluppato in altezza, e che nel corpo lo è per così dire in ‘ampiezza’, mentre nell'anima lo sarebbe in ‘profondità’, o lo sarebbe dentro la più propria profondità?

MONTANO: [...] se io ho definito l'anima per così dire ‘il punto centrale’ dell'io nella sua interezza, con ciò siamo rimasti fermi ancora alla posizione dell'anima all'interno dell'interezza dell'io; essa, l'anima stessa, l'otteniamo soltanto se, come Lei dice, ci inoltriamo nella profondità dell'io.³⁴⁶

Conrad Martius sottolinea ulteriormente:

MONTANO: “Spirito” è qualcosa di essenzialmente attuale, qualcosa che per sua natura si mantiene, per così dire, “in sospeso”. Ciò che è spirito o che è “di spirito” non giunge mai in se stesso ad una autentica fissità, non giunge mai a una rigida ed essenziale determinazione, e quindi neanche alla “pesantezza”. La “leggerezza” di un puro essere spirituale o di un essere nato soltanto dallo spirito si

³⁴¹ *Ivi*, p. 74 «L'opinione dominante fa sempre coincidere l'anima o anche lo spirito (la ‘coscienza’) con l'io *tout court*, agganciando però il corpo all'io solo esteriormente, tant'è che si abbisogna di una certa ricollocazione del proprio sguardo per scorgere la coappartenenza di corpo, anima e spirito all'io, o, il che è lo stesso, per vedere gli stessi come molteplici domini di messa in forma di quest'unico e identico io.» *Ibidem*

³⁴² *Ivi*, p. 85

³⁴³ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 145

³⁴⁴ A. Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 338

³⁴⁵ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 76

³⁴⁶ *Ivi*, p. 73

basa soprattutto su questa insuperabile attualità d'essere, attraverso la quale esso sorge "sempre ed eternamente nuovo" dallo spirito che gli dà vita o da cui esso è sempre ed eternamente "creato" in maniera nuova.³⁴⁷

Lo spirito nella sua dimensione più pura si trova negli esseri superiori, come in Dio e negli angeli, e assume "una figura solamente spirituale e non possiederebbe, [...] né corpo, né un'anima"³⁴⁸: in questi esseri puramente spirituali lo spirito non è immerso nella corporeità. Al contrario gli esseri semplici, come le piante o gli animali inferiori, sono formati "corporeo-sensibilmente" e non hanno alcuna caratterizzazione spirituale. L'essere umano, questo "essere dotato di Sé", nella sua peculiarità intrinseca, "possiede anima, spirito e corpo"³⁴⁹, ovvero racchiude in sé sia la corporeità, sia l'attività psichica, sia quella spirituale: l'unione di queste tre componenti in una organicità originaria, ne rappresenta la caratterizzazione principale:

MONTANO: Lei definisce l'essere umano un essere soprattutto "spirituale"?

PSILANDRO: Penso che lo si possa ben definire così, giacché è soprattutto per il suo essere libero, spirituale che esso si distingue dagli altri esseri.

Montano: Dagli esseri inferiori? Dagli animali?

PSILANDRO: Sì, principalmente dagli animali.

Montano: E dagli spiriti superiori? Se ci fossero tali esseri superiori, si tratterebbe qui soltanto di una differenza di rango o di grado tra essi e gli uomini, o non sarebbe piuttosto l'intera struttura ontica completamente diversa?

PSILANDRO: Lei intende dire, Montano, che l'essenza distintiva dell'uomo consisterebbe nel possesso di un'anima?

MONTANO: Questa sarebbe una conclusione ricavata troppo frettolosamente. Potrebbe certo essere che il possesso di un'anima sia appunto conseguenza necessaria della sua essenza reale, propria. Lei ha detto [...] che quel

³⁴⁷ *Ivi*, p. 82

³⁴⁸ *Ivi*, p. 74

³⁴⁹ *Ibidem*

che caratterizza l'essere umano un quanto essere umano è la sua libera spiritualità. Esso ha forse in e con questa sua spiritualità - e, come vogliamo aggiungere in e con la sua corporeità, in quanto questa non può essere legata del tutto casualmente – una posizione e un significato nell'esistenza completamente diversi rispetto a quelli che potrebbe avere un qualsiasi popolo di spiriti; ed è appunto la posizione specifica ciò che costituisce per una “struttura” interiore completamente diversa e che gli rende anche necessario il possesso di un'anima.³⁵⁰

4.1 L'anima nelle piante e negli animali

Conrad Martius ritiene, come abbiamo visto, che caratteristica essenziale di tutti gli esseri viventi sia il possesso di un'anima entelechiale, una “fonte” dell'essere secondo gradualità e caratteristiche ontologiche differenti: “[...] ogni ente naturale – scrive Conrad Martius – racchiude in sé stesso la fonte del suo essere. [...] Dio pone ogni cosa nella sua fonte sostanziale e quindi nella sua fonte nutritiva, costitutiva, nella fonte che la conserva in sé stessa. Egli la crea e la conserva nella sua sostanzialità; ma il creare e il conservare sono ormai retti in se stessi su fondamenta proprie.”³⁵¹ La nostra autrice tuttavia si chiede che cosa contraddistingua l'anima floreale³⁵² delle piante da quella posseduta dagli animali, da quella infine propria dell'uomo: se tutto ciò che è vivente possiede un'anima, essa deve avere infinite sfumature³⁵³.

L'anima floreale della pianta è quel “centro immanente” alla pianta stessa che le permette di essere quello che è, che la spinge a realizzare nella fenomenicità dei suoi rami e delle sue foglie il proprio essere unico, è il “*logos* che tira in su, che guida verso la luce”³⁵⁴: risulta chiaro che l'anima floreale è come una “forza e potenza genuine [che]

³⁵⁰ *Ivi*, pp. 77-78

³⁵¹ *Ivi*, p. 123

³⁵² *Ivi*, p. 68

³⁵³ «PSILANDRO: Avevamo a che fare con la fonte e con la sua essenza. Montano: E con la possibilità della sua differenziazione, con la possibilità di un'ultima differenza qualitativa che si è resa presente in carne ed ossa e che si è resa vivente nella totalità di ciò che è formato. Contro la mescolanza di qualità originarie sempre nuove e in se stesse concluse che, in una certa misura, portano in sé e predelineano a priori le corrispondenti messe in forma, sembra parlare qualcosa di essenziale nella natura, ossia le infinite sfumature, ciò che è casuale per la forma di tutte queste apparizioni che si spingono l'un l'altra innanzi e in su con tutte le loro infinite modificazioni. E, d'altra parte, ogni messa in forma porta certo il suo particolare stampo di qualità e fin dentro la sua fonte.» *Ivi*, p. 122

³⁵⁴ *Ivi*, p. 182

devono già essere in essa, nella pianta, per permetterle di ascendere secondo questa modalità e per permetterle di manifestarsi alla luce”³⁵⁵. Precisa Conrad Martius:

Il narciso sembra che la guardi “come dal punto di vista di chi ha un’anima”; esso, cioè, le si presenta, per così dire, innanzi a partire da questa sua anima, non è vero? In quel caso il suo intero e peculiare essere si offre a Lei in purezza ed eleganza, sembra essere il “rispecchiamento” o la “proiezione” immediata di un caratteristico centro immanente, per così dire “spirituale”, da cui dunque esso s’ “irradia verso l’esterno”³⁵⁶.

La pianta tuttavia non riesce ad entrare nella profondità della sua anima, del suo essere, non riesce ad entrare nella sua interiorità, nella sua fonte, ma ne rimane sulla superficie: “La fonte è immanente alla pianta, ma essa, la pianta, rimane esteriore rispetto alla fonte; essa viene trasmessa alla pianta e al suo sforzo di messa in forma in modo passivo.”³⁵⁷ E ancora: “La pianta non ha in sé alcun luogo in cui riesca a possedere in forma concentrata la sua essenza propria; non ha un centro di interiorizzazione.”³⁵⁸ L’anima entelechiale costituisce il centro e il fondamento della pianta, ma essa ne è del tutto inconsapevole: si limita ad esprimere la propria natura specifica nella corporeità fisica in modo passivo, nell’impossibilità di dominio su di essa, in una sorta di “sonno cadutogli addosso, in questa inconsapevolezza di se stesso, in questo incatenamento interiore (poiché vi è incapacità di ridestarsi), in questo non essere libero”³⁵⁹. Infatti la fenomenologa precisa:

Se forziamo la pianta a ricevere un’anima per osservare poi cosa vi sia in essa, la pianta, fondamentalmente, resiste alla ricezione di una vera anima. Non possiamo ancorare autenticamente l’anima all’interno della pianta e giungere così solo a un certo aspetto dell’essere animato, a una pura “anima superficiale”. La

³⁵⁵ *Ivi*, p. 181

³⁵⁶ *Ivi*, p. 68

³⁵⁷ *Ivi*, p. 128

³⁵⁸ *Ivi*, p. 185

³⁵⁹ *Ivi*, p. 60

pianta, fondamentale, oppone resistenza a un'autentica animazione, assai più del prestarsi a ricevere sensibilità.³⁶⁰

L'animale, al contrario, "vive" immerso nella fonte, vi "abita", e per questo non solo ne manifesta nella sua corporeità fenomenica le caratteristiche essenziali, ma la vive attivamente, ne è padrone ed è in grado di gestirla e di muoverla autonomamente. Il possesso del proprio corpo è possibile grazie ad un fenomeno che Conrad Martius definisce "retroscendenza", per la quale l'animale è come "spostato indietro" nel centro della propria anima, collocato nel "essere-Sé". "L'animale – scrive Conrad Martius nel *Das Sein* – che muove il proprio corpo, possiede, per la sua natura ontica, una *retroscendenza* verso il suo corpo".³⁶¹ L'animale, per questo motivo, è totalmente immerso e vive incentrato sulla propria natura, ne prende possesso e realizza attivamente la propria fonte. "Nell'animale – scrive ancora Conrad Martius – la fonte non è soltanto immanente, ma alla fonte l'animale è immanente all'animale. [...] La fonte 'abita' in maniera propria e autonoma nell'animale non solo al modo in cui abita nella pianta, ma è l'animale in quanto tale ad abitare nella fonte."³⁶² La differenza tra l'anima floreale della pianta e quella dell'animale riguarda l'"avere un posto personale" all'interno della fisicità dell'organismo animale, un luogo e una presenza interiore³⁶³: l'anima floreale abita nella pianta, conducendone teleologicamente le strutture e gli scopi ma, come abbiamo visto, la pianta non "abita" nella sua propria fonte, "l'essere-pianta è la dimensione della superficialità dell'anima."³⁶⁴ L'animale al contrario non solo è abitato dalla propria anima, la cui essenza si manifesta nella corporeità dell'animale, ma esso stesso la abita ed è immanente ad essa: l'anima dell'animale è presente nell'animale e, viceversa, l'animale abita presso, la propria fonte.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 68-69

³⁶¹ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 121. La fenomenologa sottolinea: «Io uso questo termine 'Retroscendenza' con il quale indico il retrocedere (lo spostamento indietro) avvenuto dietro la stessa singolarità [*Einheit*].» *Ibidem*

³⁶² H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 128

³⁶³ «La costituzione della pianta è, per così dire, una costituzione in tutto e assolutamente a strato unico? Poiché essa rappresenta soltanto questa 'forma' [*Gebilde*] vivente che è cresciuta esteriormente? Qui la corporeità non si separa da un' 'interiorità', da un centro personale.» *Ivi*, p. 61

³⁶⁴ A. Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein Hedwig Conrad Martius, *Fenomenologia metafisica scienze*, cit., p. 331

L'animale si possiede, spadroneggia su di sé e in conseguenza di ciò può compiere azioni proprie; la pianta no. [...] Nella pianta la fonte ha di certo un luogo personale, ma non, di converso, che la pianta possa avere un posto personale nella sua fonte; nell'animale, invece, ha avuto luogo quella peculiare apertura che lo lascia "profondare giù" nella profondità propria della sua vita qualificante, facendolo vivere, consentendogli di avere esperienze vissute e di agire al di fuori di essa. [...] In ogni caso, mi è ora chiaro che da questa apertura dipendono entrambe queste cose: da una parte, che l'animale può spadroneggiare sul suo corpo e che esso, quindi, supera di gran lunga l'essere formale della pianta, ma che, seconda cosa, proprio da questo aspetto dipende anche la peculiarità dell'essere sprofondata in sé.³⁶⁵

La pianta, "essere-forma", e l'animale, "essere-azione"³⁶⁶, non differiscono nella loro tendenza a realizzare la propria natura, ma nella modalità in cui essa viene resa esteriore: nella passività da parte della pianta poiché le manca "la possibilità ontica di dominare l'essere corporeo a partire dall'interiorità", e nel pieno possesso di sé da parte dell'animale "autentico soggetto del movimento"³⁶⁷. Malgrado ciò, anche l'animale non si può dire dotato di un "centro di interiorizzazione"³⁶⁸ tale che esso sia consapevole della propria anima, comprendendone la sua funzione fondamentale e la sua finalità intrinseca: l'animale vive nella propria natura non per un atto di volontà, ma assecondando l'istinto, come se ne fosse totalmente imprigionato. Il suo essere presso la fonte, lo lega indissolubilmente ad essa, lo "sprofonda" e lo "sommerge" nella sua interiorità, è "una *curvatura* che esprime un contemporaneo *inizio* nel possesso di Sé, sebbene incompleto: è quella curvatura che si origina *catastroficamente* dall'incontro tra forze che spingono in alto e forze *ctoniche* che spingono verso il basso."³⁶⁹

³⁶⁵ *Ivi*, p. 163

³⁶⁶ *Ivi*, p. 119

³⁶⁷ *Ivi*, p. 56-57

³⁶⁸ *Ivi*, p. 185

³⁶⁹ A. Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein Hedwig Conrad Martius, *Fenomenologia metafisica scienze*, cit., p. 332 «PSILANDRO: [...] L'animale si 'possiede', divenendo in sé libero da sé? Montano: Sì. La pianta si solleva in una certa misura, e noncurante di sé, alla luce e all'automanifestazione. Così vuole il suo *logos-guida*. L'animale, invece, deve penetrare sempre di più in se stesso, fino alla più remota profondità e abisso, prima che possa esserne tentata una nuova ascesa. Ma un'ascesa, ora, completamente diversa, non più puramente conforme alla messa in forma. [...] La discesa nella profondità pone *eo ipso* un sempre più ampio liberarsi dall'appesantimento e dall'incatenamento al proprio Sé che si è reso corpo vivente, che non viene certo perso o sacrificato; e così

PSILANDRO: L'animale attinge nelle sue reazioni e nel suo agire spontaneo dalla fonte che in esso opera, si può dire anche così?

MONTANO: Sicuramente. Ma altrettanto importante, ora, è sottolineare che l'animale, attraverso la sua fonte, è spinto e costretto immediatamente ad azioni determinate. L'animale è come sommerso in questa vita che si estrinseca attivamente attraverso di esso.³⁷⁰

L'animale, dunque, a differenza della pianta, agisce liberamente e manifesta i propri desideri; la libertà dell'animale nei confronti della propria fonte, testimonianza della sua superiorità nella gradazione ontologica rispetto al mondo vegetale, secondo Conrad Martius, è resa evidente proprio dal movimento: la libertà di movimento di un polipo è radicalmente differente da quella della pianta rampicante, così come il ritrarsi della mimosa da quello dell'animale che si sente toccato³⁷¹. Esiste cioè nell'animale una libertà di agire e di muoversi che la pianta non possiede, poiché il suo muoversi è totalmente passivo, non autonomo, vincolato. Tuttavia l'animale non possiede ancora la coscienza della sua fonte, di questa anima che lo rende ciò che è: "L'animale possiede la sua sensazione puramente corporea [*leiblich*] e la vita affettiva di tipo psichico [*seelich*], ma non possiede questo possesso"³⁷². Esso è "ancora assolutamente alla mercé di quella fonte"³⁷³.

anche un possibile, libero allontanamento da questo Sé. L'animale superiore che sembra abitare nello stesso abisso messo a nudo della vita originaria, ha occhi che non sono più soltanto passivi organi per la luce, ma organi che desiderano immediatamente il sole. Occhi che, propriamente, desiderano soltanto questo sole.» *Ivi*, p. 186

³⁷⁰ *Ivi*, p. 129

³⁷¹ «Paragoniamo realmente il movimento che cerca e tasta intorno del polipo dal movimento che 'per così dire' cerca intorno della pianta rampicante, e il movimento che 'per così dire' trasalisce della mimosa col movimento che trasalisce di un animale che viene toccato violentemente. Non le sembra evidente, [...] quanto noi sentiamo diversamente questi movimenti – per così dire a partire dall'interiorità dell'essere vivente?» *Ivi*, p. 54

³⁷² H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 120

³⁷³ *Ivi*, p. 161. «Pensi allo sguardo di un cane. A volte ci sembra come se l'animale che si volge a noi con quello sguardo stesse vicino, considerevolmente vicino, a oltrepassare la soglia che potrebbe rendercelo simile. Che l'oltrepassamento di questa soglia sia nondimeno fondamentalmente impossibile, è cosa che introduce tra esso e noi l'estensione di mondi interi.» *Ivi*, p. 107

4.2 L'anima nell'essere umano

MONTANO: I nostri discorsi hanno girovagato a sufficienza intorno ad animali, piante, pietre, demoni, angeli e spiriti simili, perché si possa osare un approccio verso l'essere umano?

PSILANDRO: In tutti gli ambiti di discorso in cui ci si è mantenuti nei dintorni di esso, lo sguardo, in fondo, era diretto sull'essere umano. È una cosa che ho sempre avvertito.

MONTANO: Non era per noi l'essere umano, di fronte all'animale, ciò che è sollevato, l'ignudo?

PSILANDRO: Sì, ma queste determinazioni attendono con ansia discussione più precisa.

MONTANO: [...] L'animale è l'essere che è sommerso in sé, l'essere umano l'essere che è risorto da sé. [...] L'animale, dunque, è ancora assolutamente alla mercé di quella fonte, mentre l'essere umano ne è sollevato?

PSILANDRO: Sì, così sembra.

MONTANO: Ma che cosa significa questo essere sollevato? Come possiamo caratterizzarlo più precisamente?³⁷⁴

L'essere umano, secondo Conrad Martius, a differenza dell'animale che è “sommerso” nella sua interiorità, è “sollevato” da sé, è “risorto”, è l'essere che è capace di “signoreggiare” non solo sul proprio corpo, ma anche sulla propria anima. Nell'essere umano infatti accade una “seconda retroscendenza” [*zweite Retroszendenz*]³⁷⁵ o “retroscendenza interiore” [*innerer Retroszendenz*]³⁷⁶ ovvero un “tornare ancora una volta in sé” e, a partire dalla sua fonte, sollevarsi, alzarsi, rendersi cosciente di essa.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 161

³⁷⁵ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit. p. 9

³⁷⁶ H. Conrad Martius, *Das Sein*, p. 121: «Mit der Konstitution der Ichheit ist der absolute Punt mögliche *innerer Retroszendenz* und damit das überhaupt mögliche Ausmaß geschöpflicher ontischer Freiheit und Macht gegeben. Hier ist das Seiende in sich selbst konstitutiv jenseitig zu sich selbst und steht damit in einer radikalen Freiheit selbst gegenüber. »

MONTANO: Questa libertà costitutiva non disegna uno stacco! Ciò che è necessario vedere e capire, è che l'essenza in suo possesso, che riposa cioè nella pienezza estrinsecata del suo essere e che la inabita, può per così dire, tornare ancora una volta in sé, senza con ciò perdere se stessa, e poter quindi signoreggiare se stessa a partire da questo punto interiorizzato di se stessa – è proprio qui che può aver luogo quell'apertura! Ma lei capisce ciò è inteso nel senso di una costituzione essenziale e non come azione o genesi.³⁷⁷

L'essere umano possiede un centro di interiorizzazione³⁷⁸ “che permette alla sua anima di poter raccogliere quanto avviene nella sua realizzazione ontologica (esistenziale) come coscientemente vissuto.”³⁷⁹ Egli non solo realizza nel suo corpo e nella sua vita attiva la propria natura, ma ne è consapevole, ne conosce il significato profondo, e ne dirige, con la propria volontà, gli scopi. L'animale ha il solo possesso della propria corporeità³⁸⁰, l'uomo si possiede nel proprio corpo [*Leib*] e nella propria anima [*Seele*], realizzando “il possedere [*Besitz*] il possesso”³⁸¹, grazie al quale domina tutto se stesso. Nell'uomo l'anima ha un luogo interiore proprio riconosciuto dall'uomo stesso, ed egli conduce il proprio agire non solo secondo l'istinto ma secondo una ragione e una coscienza che dialogano con la fonte dell'essere stesso.

MONTANO: Ma nell'animale, non è vero, questo possesso del possesso si estende solo alla dimensione corporea?

PSILANDRO: [...] Così come l'animale è interiorizzato nel suo corpo, signoreggiando sul medesimo, allo stesso modo l'essere umano è interiorizzato nella sua “anima”, libero da essa e signore sulla stessa. [...] Sì, sì. È attraverso ciò che l'essere umano possiede autocoscienza, ragione, linguaggio, spirito.³⁸²

³⁷⁷ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 164

³⁷⁸ *Ivi*, p. 185

³⁷⁹ N. Ghigi, *Fenomenologia e metafisica in Hedwig Conrad Martius*, in Edith Stein Hedwig Conrad Martius, *Fenomenologia metafisica scienze*, cit., p. 135

³⁸⁰ «L'animale ha un corpo personale, ma non un'anima personale; esso signoreggia su questo corpo giacché ha la sua sede non più in esso ma nella sua anima; non signoreggia, però, sull'anima, perché ha proprio qui la sua sede.» H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 189

³⁸¹ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit. p. 120

³⁸² H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 164

Nel *Das Sein* Conrad Martius ritiene che l'uomo, tornando ancora una volta nella sua propria fonte, abbandoni l'essere-Sé per entrare pienamente nell'Io, nell'egoità, nel centro del Sé stesso sostanziale. Per mezzo di questa seconda retroscendenza interiore, nell'essere umano si attua uno "spostamento a ritroso dall'essere-Sé [*Sichheit*] verso l'egoità [*Ichheit*]"³⁸³ che gli permette di realizzare la sua vera natura, che è quella fondamentale di possedere "autocoscienza, ragione, linguaggio, spirito" in maniera libera e autonoma: questo "stare di fronte a se stesso in piena libertà"³⁸⁴, questo comprendersi e riconoscersi nella propria radicale e ontologica libertà [*ontischer Freiheit*]³⁸⁵ fa divenire l'uomo "esser-persona"³⁸⁶. "L'essere umano – scrive Conrad Martius – si assume completamente e assolutamente a partire dal basso; ma affinché possa assumersi in quanto persona a partire dal basso, deve assumere la sua libertà nello spirito a partire dall'alto."³⁸⁷ L'essere persona dell'uomo è una caratterizzazione unica nel mondo degli esseri viventi e, a questo proposito, la fenomenologa precisa:

MONTANO: Ed è solo l'animale superiore che comincia ad abitare nella profondità qualificante e a vivere e ad agire personalmente al di fuori di essa, ad avere un'anima in senso pregnante.

PSILANDRO: "A vivere personalmente"; eppure l'animale non ha ancora un'anima personale come l'essere umano?

MONTANO: Giustissimo. Ma in che senso non ha propriamente un'anima personale come l'essere umano? Tenuto conto del fatto che in un certo qual modo vive personalmente in essa; se così non fosse, infatti, non saprei dire nient'altro per caratterizzarne la differenza con l'essere della pianta.

³⁸³ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 121

³⁸⁴ F. Alfieri, *L'ancoraggio ontico tra "Natura" e "Spirito" nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, in E. Baccarini, M. D'Ambra, P. Manganaro, A. M. Pezzella (edd.), *Persona, logos, relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Roma, Città Nuova, 2011, p. 357

³⁸⁵ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 121

³⁸⁶ «L'essere umano [...] nel suo esser-persona, di fronte all'animale e a partire dal fondamento del suo essere, ha qualcosa di sollevato.» H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, p. 109

³⁸⁷ *Ivi*, p. 208-209

PSILANDRO: Abita personalmente in essa, senza essere però una persona. È qui il baratro la cui natura andiamo cercando e che non posso ancora superare. [...] L'animale ha un corpo personale, ma non un'anima personale; esso signoreggia su questo corpo giacché ha la sua sede non più in esso ma nella sua anima; non signoreggia, però, sull'anima perché ha proprio qui la sua sede.³⁸⁸

Descritte le differenze rintracciabili tra l'animale e l'essere umano riguardo l'ambito della dimensione psichica dell'anima, Hedwig Conrad Martius affronta la questione della dimensione spirituale dell'anima dell'uomo [*Geistseele*]³⁸⁹. La "sostanza pneumatica" [*Die pneumatische Substanz*]³⁹⁰, o spirituale, per sua propria natura, come abbiamo visto, non "affonda" nella corporeità della sostanza *hypokeimene*³⁹¹, ma si eleva al di sopra di sé "in maniera totalmente vuota e libera da ogni essenza effettuata formalmente presso di essa"³⁹². La sua caratteristica propria è infatti una sorta di "trascendentale luminosità" [*transzendentalen Lichthaftigkeit*]³⁹³ che si irradia in tutte le parti del corpo, riuscendo a raggiungere tutta la persona umana in maniera libera e non vincolata dalla materialità.

L'essere umano possiede la dimensione spirituale dell'anima grazie ad una ultima ed ulteriore retroscendenza, che la fenomenologa definisce "retroscendenza immanente assoluta" [*Die absolute immanente Retroszendez*]: "La retroscendenza immanente assoluta, nella quale l'io si mostra liberato completamente, deve coprirsi di questo stesso io. L'io in tal senso è ricollocato dietro se stesso, e questo 'dietro se stesso' comprende un 'abisso' infinito essenziale in cui esso stesso non si 'ritrova' più dal punto di vista dell'essere."³⁹⁴

Se la dimensione psichica dell'anima trascina l'uomo verso la sua propria fonte dell'essere per poi risollevarlo da essa, lo spirito lo conduce, grazie alla sua levità, verso le altezze, lo innalza facendolo uscire fuori e "oltre sé", non per estraniarlo dalla sua

³⁸⁸ *Ivi*, p. 188-189

³⁸⁹ Faccio riferimento al testo del *Das Sein* e dei *Dialoghi metafisici*. Nel prossimo capitolo la questione dell'anima spirituale dell'uomo verrà approfondita prendendo in esame *Die Geistseele des Menschen*.

³⁹⁰ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 127

³⁹¹ *Ibidem*

³⁹² *Ibidem*

³⁹³ *Ivi*, p. 133

³⁹⁴ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 124

propria corporeità e quindi dalla sua propria natura, ma per renderlo totalmente libero. L'uomo dunque, “nella sua natura sommamente meravigliosa” possiede:

questo stesso essere elevato, la possibilità di questo reale essere liberato dalla chiusura nel Sé. Una chiusura nel Sé che rimane perciò quel che è e che in nessun modo viene dissolta: in tal modo, quel che costituisce cosa degna di nota, è che l'essere umano abita tanto nella somma profondità di se stesso, quanto oltre sé. Abitando oltre sé, lascia se stesso sotto si sé; vale a dire proprio se stesso o il suo “Sé”, cioè, in pari tempo – o proprio attraverso ciò – l'intero suo essere che è vissuto e posseduto alla maniera più personale in un esser-chiuso nel Sé! Abitando nella profondità di se stesso, troneggia su di sé³⁹⁵.

³⁹⁵ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 203

CAPITOLO QUATTRO

***L'Ursprungsselbst* come principio d'individuazione: originalità speculativa nel pensiero di Hedwig Conrad-Martius**

1. Introduzione

Ogni ente naturale racchiude in sé stesso la fonte del suo essere. [...] Dio pone ogni cosa nella sua fonte sostanziale e quindi nella sua fonte nutritiva, costitutiva, nella fonte che la conserva in sé stessa. Egli la crea e la conserva nella sua sostanzialità; ma il creare e il conservare sono ormai retti in se stessi su fondamenta proprie.³⁹⁶

La riflessione di Hedwig Conrad Martius riguardo la fondazione di un principio unitario dell'essere vivente si pone all'interno di un nucleo di tematiche e di posizioni che tra gli anni venti e quaranta del Novecento vanno sotto la denominazione di antropologia filosofica³⁹⁷. Di questa corrente di pensiero fanno parte studiosi, tra i quali troviamo Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen che, partendo da esperienze diverse e utilizzando metodi di analisi differenti, “hanno tuttavia tracciato un percorso per buona parte comune, tale da legittimare un loro reciproco e convincente collegamento”³⁹⁸. La caratteristica principale di tali studi è una “svolta verso l'uomo”, “l'insistenza sulla necessità di rinvenire un principio unitario intorno al quale erigere l'immagine dell'uomo”³⁹⁹ che sappia dare ragione della sua integrità, nel tentativo di abbandonare inadeguate categorie antropologiche, ontologiche e metafisiche. Proprio come avviene

³⁹⁶ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 123

³⁹⁷ «Se c'è un compito filosofico il cui assolvimento viene richiesto in maniera particolarmente pressante dalla nostra epoca, questo è quello di un'antropologia filosofica. Intendo una scienza fondamentale relativa all'essenza e alla costituzione essenziale dell'uomo. [...] In nessun'epoca le vedute circa l'essenza e l'origine dell'uomo sono state più incerte, più indefinite e molteplici che nella nostra [...] Noi siamo diventati, in quasi diecimila anni di storia, la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente 'problematico' a sé stesso, in cui egli non sa più che cosa è, ma contemporaneamente sa anche di non saperlo.» M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, 1926, *Gesammelte Werke IX*, Franke, Bern 1975, p. 120 (tr. it. del brano in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. d. G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004, p. 87)

³⁹⁸ V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carrocci, Roma 2008, p. 9. Cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2001

³⁹⁹ *Ivi*, p. 10

nell'iter speculativo della Conrad Martius, in questi studiosi la riflessione sull'uomo parte dal ritorno alle cose concrete, in carne ed ossa, da una nuova considerazione della vita⁴⁰⁰, della corporeità e della singola esistenza, per giungere ad un interesse per l'essere vivente in quanto tale, "talora mediante una vera e propria filosofia della natura"⁴⁰¹. La difficoltà maggiore che essi affrontano riguarda la legittimazione di un metodo d'indagine, di criteri e strumenti gnoseologici adeguati al nuovo scopo: i fenomeni vitali e, a maggior ragione l'uomo, non possono essere conosciuti con la stessa spiegazione con la quale viene descritta la materia inanimata, l'universo e i fenomeni fisici. L'impostazione meccanicista e positivista del metodo scientifico si deve misurare con l'imprevedibilità dell'essere vivente, con la sua organizzazione teleologica e intrinsecamente autonoma, con la sua irriducibilità alle universali leggi fisiche, chimiche e matematiche, tali da metterne in evidenza l'inadeguatezza. "L'uomo – scrive Scheler – è un ente così vasto, vario e poliforme che ogni definizione si dimostra troppo limitata. I suoi aspetti sono troppo numerosi! Nessuna meraviglia dunque, se anche le più famose definizioni dell'uomo appaiono tutte discutibili"⁴⁰². Ciò che l'indagine antropologica si propone è il recupero di una visione totale dell'essere vivente, in particolare "di un'idea unitaria dell'uomo"⁴⁰³, della sua "unità vitale"⁴⁰⁴, la ricerca di un unico fondamento che ne giustifichi la straordinaria complessità di cui è intimamente formato, "superando la distinzione di una realtà esterna e di una realtà interna, di una oggettività corporea e di una soggettività spirituale."⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ «Ogni epoca trova la propria parola redentrica. La terminologia del XVIII secolo culmina nel concetto di Ragione, quella del XIX nel concetto di Evoluzione, l'attuale nel concetto di Vita.» H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 27 (ed. or. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1928; ora in H. Plessner, *Gesammelte Schriften (GS) I-X*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980-85)

⁴⁰¹ *Ibidem*

⁴⁰² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, p. 54 (ed. or. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* in M. Scheler, *Gesammelte Werke IX*, cit.) Nella prefazione al testo troviamo: «In certo senso tutti I problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio. [...] I *Pensees* di Pascal fanno sempre convergere su questo punto le linee prospettiche di tutta la problematica filosofica: Malebranche inizia la sua *Recherche de la vérité* con la puntualizzazione metafisica di questo luogo. L'uomo è il nuovo arrivato dalla natura subumana? È un 're spodestato'? Pascal racchiude tutta la sua dottrina nell'ambito di questa domanda: l'uomo è asceso fino a sé stesso? L'idea di Dio è necessaria per la sua unità e per distinguerlo dagli altri esseri? Oppure questa stessa idea costituisce solo un'immagine creata dall'uomo? Queste erano, press'a poco, le domande che quei pensatori si ponevano. Vi è forse è forse chi trova siffatte domande già 'invecchiate' e incompatibili con la situazione intellettuale odierna. Potrebbero esserlo [...] ma non lo sono [...]. Tutta la filosofia attuale è appunto impregnata del contenuto oggettivo di questa domanda.» *Ivi*, p. 51-52

⁴⁰³ *Ivi*, 90

⁴⁰⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 61

⁴⁰⁵ V. Rasini, *L'essere umano*, cit., p. 31

Se questo è il panorama filosofico e culturale contemporaneo alla riflessione di Conrad Martius, tuttavia le sue analisi attingono le maggiori sollecitazioni dall'antropologia della collega Edith Stein, per la quale il tema dell'essere umano, ovvero "comprenderne la sua natura unica e irripetibile" è centrale nell'indagine filosofica; ella infatti propone "un'antropologia filosofica d'impostazione fenomenologica che cerca complementi e sostegni nella tradizione metafisica antica e medievale"⁴⁰⁶. È possibile sottolineare, in tale ambito speculativo, almeno due aspetti centrali portati avanti da entrambe le pensatrici anche se in tempi e modi diversi: il metodo fenomenologico applicato all'analisi antropologica e la centralità di un nucleo originario, personale, intimo dell'essere umano.

Edith Stein⁴⁰⁷ in primo luogo ritiene inadeguato l'approccio di impostazione positivista per lo studio dell'essere umano: una disciplina che studia l'uomo secondo un modello conforme agli schemi e alle leggi fisico-matematiche, non può essere adeguata alla sua intrinseca complessità. È necessario che l'indagine si lasci guidare dall'essere stesso dell'uomo e, solo a partire da quello, costruire l'analisi: l'antropologia filosofica, secondo la Stein, con l'aiuto del metodo fenomenologico dovrebbe studiare "la struttura dell'essere umano e il suo inserimento nelle forme e nelle regioni dell'essere alle quali appartiene. Dovrà anche rispondere alla domanda sul perché diverse scienze empiriche, l'antropologia naturalistica e quella connessa alle scienze dello spirito, studino l'essere umano secondo metodi totalmente differenti".⁴⁰⁸ Una disciplina filosofica cioè, che non impone all'uomo categorie o schemi "dall'alto", ma procede con un'analisi "di prima

⁴⁰⁶ A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, cit., p. 124. Cfr. A. M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003

⁴⁰⁷ Edith Stein approfondisce queste riflessioni in particolare in *Il problema dell'empatia* del 1917 (E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; adesso in E. Stein, *ESGA 5*, M. A. Sondermann, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008; tr. it. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, a c. di E. Costantini e E. Costantini, Studium, Roma 1998²); *Psicologia e scienze dello spirito* del 1922 (E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie in der Geisteswissenschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. V, Halle 1922; tr. it., E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a c. di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1999²); *Una ricerca sullo stato* del 1925 (E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VII, Halle 1925; adesso in E. Stein, *ESGA 7*, I. Riedel-Spangenberg, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006; tr. it., E. Stein, *Una ricerca sullo stato*, a c. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999²); e infine *Potenza e atto* del 1931 (E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, *ESGA 10*, H. R. Sepp, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; tr. it., E. Stein, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a c. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003).

⁴⁰⁸ E. Stein, *La struttura della persona umana*, a c. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 63. (Cfr. E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, *ESW XVI*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994; adesso in E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, *ESGA 14*, B. Beckmann-Zöller, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004)

mano” a partire dalla sua stessa struttura costitutiva non trascurando i risultati ottenuti dalle altre scienze. Per studiare l’essere umano è infatti necessario “porci nel modo più vivo possibile nella situazione in cui facciamo esperienza del suo esserci, vale a dire di ciò che noi sperimentiamo in noi stessi e di ciò che sperimentiamo nell’incontro con gli altri”⁴⁰⁹. La scelta teorica della Stein, cioè questo nuovo modo di porsi nei confronti dell’uomo, individuato soprattutto nell’applicazione del metodo fenomenologico all’antropologia filosofica, guida e indirizza in tal senso anche il percorso speculativo di Conrad Martius.

L’altro aspetto della riflessione di Edith Stein a cui Conrad Martius fa riferimento, approfondendolo e apportando nuove analisi è il nucleo [*Kern*] della personalità dell’essere umano, la sua individualità personale e indissolubile, che lo rende unico nei confronti dei suoi simili. Questo nucleo all’interno dell’uomo “non è essere possibile, ma *actu ens*, cioè qualcosa che possediamo da sempre, che ci contraddistingue da tutti gli altri”⁴¹⁰; esso è l’essenza più intima dell’uomo che lo costituisce come tale fin dall’inizio e che permane invariato fino alla fine della vita. Il nucleo non solo ci individua nella forma fisica corporea, ma anche nel carattere psichico e spirituale; rappresenta quelle caratteristiche e quelle qualità che “impregnano” in maniera totale l’uomo: “L’analisi della personalità individuale – scrive Edith Stein – mostra che è proprio dell’essenza della persona il fatto di non essere una semplice somma di qualità tipiche, ma di possedere un nucleo individuale che dà a quel determinato tratto tipico del carattere un’impronta individuale”⁴¹¹. Il nucleo pertanto sembra coincidere per la Stein con la parte più intima dell’anima umana, l’anima dell’anima [*Seele der Seele*]⁴¹² in base alla quale “la vita spirituale di un individuo è [...] determinata dalla *singularità* di questo nucleo”. L’intera vita dell’uomo, nella sua integralità deriva da un’unicità, individuata nel *Kern*, da cui scaturisce la vera vita esteriore e interiore dell’uomo:

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 66

⁴¹⁰ A. M. Pezzella, *L’antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, cit., p. 94

⁴¹¹ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 279

⁴¹² «Si può perciò dire che l’anima dia forma all’intero individuo, a sé stessa e al corpo? O si deve cercare nel cuore dell’“interiorità” che abbiamo chiamato “anima”, il principio formale, un “anima dell’anima”? Rinviano a quest’ultima possibilità le nostre precedenti argomentazioni [...]. Quando si designa l’essere umano semplicemente come “anima” (il singolo essere umano come “anima cara” o come “anima fedele”), s’intende chiaramente quanto di più autentico vi è in quelle anime, cioè quanto rende l’essere umano tale; e cioè non l’“interiorità” del tutto in generale, ossia tutto ciò che appartiene ad ogni singolo essere umano al di là del corpo, bensì quanto l’essere umano ha di più “interiore”.» E. Stein, *Potenza e atto*, cit., p. 263

Ciò che qualifica l'anima umana – non come anima in generale e neanche come anima umana in generale, bensì come anima di *quest'*essere umano – e che emana da essa quale peculiare respiro, chiaramente, è strettamente contiguo a ciò che in precedenza è stato caratterizzato con «nucleo della persona». Nella misura in cui tale nucleo è qualcosa di semplice (nel senso prima definito), esso non si lascia smembrare e non si fa comprendere concettualmente, bensì, al massimo si lascia denominare con un nome proprio.⁴¹³

Il cammino intrapreso dalle due fenomenologhe, sviluppato nel corso degli anni secondo le proprie inclinazioni personali, mostra la volontà di porre l'essere umano nella sua irriducibilità e unicità al centro della ricerca filosofica: un'analisi che ha come modello il metodo fenomenologico, imparato dal loro maestro Husserl, e come riferimento la filosofia medievale. Conrad Martius arricchisce questa riflessione con argomenti scientifici, intessendo un dialogo continuo, onesto e puntuale in particolare con la biologia e la fisica.

La fonte costitutiva che abita ogni essere vivente, nel pensiero dell'autrice, viene a delinarsi come quel fondamento ontologico originario dal quale scaturisce la vita stessa e, grazie al quale, essa segue un determinato sviluppo e una finale perfezione. Questo principio, che determina in maniera individuale e unica ciascun essere vivente, è la consistenza immutabile, la “fonte dell'essere”⁴¹⁴ [*Seinsquell*] – come viene definita nell'opera giovanile *Metaphysische Gespräche* – e il “sé stesso originario sostanziale”⁴¹⁵ [*substanzielle Ursprungselbst*] – introdotto nel *Die Geistseele des Menschen*: esso, contenendo in potenza l'intero individuo, ne conduce lo sviluppo dall'interno verso l'esterno.

Conrad Martius si occupa della questione del fondamento dell'essere vivente, a partire dalle sue prime opere, i *Metaphysische Gespräche* e *Realontologie* pubblicate rispettivamente nel 1921 e nel 1924. Tale riflessione, che ricopre un significato centrale nel pensiero della nostra autrice, è strutturata fin dall'inizio secondo punti fondamentali, che non subiscono nel corso degli anni importanti modificazioni, se non alcuni adeguamenti derivati dal dialogo che la fenomenologa intesse con la biologia e con le nuove scoperte scientifiche a lei contemporanee. Le sollecitazioni che fanno da contesto

⁴¹³ *Ivi*, p. 361

⁴¹⁴ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 12

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 16

storico alla riflessione sul fondamento costitutivo e fondativo della realtà vivente sono in gran parte riconducibili all'incontro con alcune opere di Duns Scoto, approfondite nella primavera del 1921 insieme alla collega Edith Stein. Le due studiose, lavorando insieme alla traduzione dal francese dell'opera di Koyrè *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*⁴¹⁶, conoscono le *Quaestiones disputatae de rerum principio*, opera dedicata alla riflessione sul principio primo, sull'elemento fondativo e costitutivo la realtà individuale, che Koyrè attribuisce a Scoto. Conrad Martius, così come Edith Stein, continuerà negli anni successivi ad approfondire questo tema allargando l'orizzonte a tutta la riflessione scolastica⁴¹⁷, in particolare, come abbiamo visto al pensiero di Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto: il recupero di alcuni temi centrali della filosofia medievale sono stati esposti in alcuni scritti minori, come *Von der Natur der Materie und den unbestimmten Abmessungen / De principio individuationis*⁴¹⁸, *Individuationsprinzip*⁴¹⁹, *Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquin*⁴²⁰, che preparano la stesura dell'opera del 1960 *Die Geistseele des Menschen*⁴²¹, uno dei lavori di sintesi su questo tema. Se la riflessione di Scoto sul principio d'individuazione aggiunge degli orizzonti speculativi nuovi al pensiero della Conrad Martius, è necessario evidenziare che, soprattutto negli scritti della maturità ella, parallelamente ad una analisi ontologica e metafisica sul fondamento ultimo dell'essere vivente, ne propone anche un'interpretazione scientifica, utilizzando il linguaggio e i contenuti propri della biologia e della fisica. Proprio nel *Die Geistseele des Menschen*, ontologia e biologia divengono complementari per dare vita ad una riflessione originale sul principio d'individuazione e sul ruolo da esso svolto all'interno dell'essere umano.

⁴¹⁶ A. Koyrè, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, cit.

⁴¹⁷ Tra gli articoli dedicati dalla Conrad Martius alla filosofia scolastica ricordiamo: *Tomistische Perspektiven*, «Catholica» VI, 1, (1937); *Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in *Schriften zur Philosophie* Bd. I, Kösel-Verlag, München, 1963; nel lascito della nostra autrice alla Biblioteca monacense ricordiamo i manoscritti: Manuskripte B. III (1) su Tommaso d'Aquino: *De veritate*, Übers. E. Stein; Manuskripte B. III (7) su B. Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?*; Manuskripte B. III (8) su H. Klug, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus über Materie und Form*; Manuskripte B. III (14) su J. Assenmacher, *Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, 1926; Manuskripte B. III (16) su M. Glossner, *Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation*; Manuskripte B. III (20-24) su J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae* 1922, in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., pp.229-231

⁴¹⁸ H. Conrad Martius, Manuskripte B. III (1), in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., p. 230

⁴¹⁹ H. Conrad Martius, *Individuationsprinzip*, Manuskripte A. XVIII (2) (a), in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., p. 219

⁴²⁰ H. Conrad Martius, *Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Manuskripte A. XXIII (1) (k), in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, cit., p. 227

⁴²¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit.

2. Caratteristiche ontologiche del principio d'individuazione e analogie con il pensiero di Duns Scoto

PSILANDRO: Ora comincio a capire un po' a cosa allude. Lei vuole porre alla base, in maniera fondativa, della semplice messa in forma materiale, vivente e di tutte le sue innumerevoli apparizioni e modificazioni, uno "sforzo" puro e, per così dire, universale, volto appunto all'ottenimento di forma nell'esistenza, comunque esso sia?

Lo studio della filosofia medievale iniziato dalla Conrad Martius dopo la conclusione degli studi accademici a Gottinga, non porta a rinnegare il metodo fenomenologico imparato da Husserl né la fenomenologia realista coltivata alla Società filosofica, ma le permette un ampliamento dell'orizzonte filosofico soprattutto nell'ambito ontologico e metafisico. Il confronto con quello che definisce "lo spirito scolastico" le consente di venire a contatto con contenuti e *topos* filosofici grazie ai quali ella sviluppa la sua riflessione originale e coerente. Nell'opera *Metaphysische Gespräche*, del 1921 e in *Realontologie*, pubblicata nel 1924, all'interno di una riflessione sistematica sull'essere e sull'ente, emerge con forza la questione del fondamento ultimo che costituisce la realtà vivente: "È necessario – scrive Conrad Martius – trovare e fissare l'essenza propria delle strutture ontiche fondamentali [...] non in un senso metafisico-trascendente, ma nel senso dello stesso fondamento di datità immanente."⁴²² La lettura delle opere di Scoto, a partire dalle *Quaestiones disputatae de rerum principio*⁴²³ al *De principio individuationis* del secondo libro delle *Sententiae (Lectura e Ordinatio)*⁴²⁴, alle *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*⁴²⁵, indicano alla fenomenologa nuovi orizzonti e nuove soluzioni per il problema, quello dell'individualità, quanto mai attuale in quegli anni. Scoto, erede della scuola francescana, mette in evidenza come l'ente

⁴²² H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 52

⁴²³ L'edizione utilizzata da Edith Stein è Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones disputatae de rerum principio. Tractatus de primo rerum omnium principio*, novis curis ed M. Fernandez Garcia, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1910. Cfr. F. Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 29 e 43

⁴²⁴ Ioannes Duns Scotus, *De principio individuationis* in *Lectura in Librum Secundum Sententiarum, Distinctiones 1-6*, in *Opera omnia*, t. XVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1982, *Lectura 2*, dist. 3, p. 1, qq. 1-7, n. 1-229, pp. 229-301. E anche in Id., *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 1-3*, in *Opera omnia*, t. VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973, *Distinctio 3*, p. 1, qq. 1-7, n. 1-254, pp. 391-516

⁴²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, in Id., *Opera omnia*, Vivès, Parisiis 1891-1895, VII, 1-712. Adesso anche in *Opera omnia in editio minor* (a c. di G. Lauriola), AGA-Alberobello (BA), 1998-2000, I

individuale, in particolare la singolarità della persona umana, deve essere oggetto di studio e di riflessione in quanto rappresenta la realtà autentica, attraverso la quale è possibile far progredire la conoscenza: l'uomo nella sua irripetibile e insostituibile unicità rappresenta l'oggetto preferenziale verso cui sono indirizzati questi interrogativi e queste proposte. “Nella *haecceitas* scotista affonda le sue radici ‘il singolo’ di Kierkegaard contro tutti i livellamenti e le strumentalizzazioni dei vari enti metafisicizzati del pensiero moderno”⁴²⁶: Conrad Martius giudica il pensiero di Scoto la più importante e originale costruzione metafisica sul principio d'individuazione, capace di fornire una valida alternativa, anche nel panorama culturale a lei contemporaneo, sia alle concezioni biologiste che a quelle trascendentaliste su questo tema. “È chiaro – sottolinea la filosofa – che né la visione spirituale, né quella filosofica esistenziale, né materialista possono rappresentare una soluzione ontologica assoluta a questa domanda.”⁴²⁷. Le caratteristiche principali del nucleo fondativo della *causa singularitatis* individuate da Duns Scoto vengono attentamente vagliate dalla Conrad Martius e, in parte, fatte proprie: il riconoscimento del principio d'individuazione come qualcosa di positivo presente nella sostanzialità dell'essere vivente, la capacità di contrarre la natura comune, la sua indivisibilità interna, l'essere quella *ultima realitas entis* che fonda ontologicamente l'individuo⁴²⁸. L'*haecceitas* infatti non è costituita da un'accidentalità che si aggiunge all'essenza, ma è precisamente “questa singolarità in particolare”, l'interezza dell'essere individuale, l'unità sostanziale di materia e forma, di essenza e di esistenza⁴²⁹.

⁴²⁶ A. G. Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Levante Editori, Bari 1994, 43

⁴²⁷ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 11

⁴²⁸ Scoto precisa cosa intende per causa dell'individuazione: «Quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subiectivas, hoc est “cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum”, quaeritur non quo formaliter illud repugnat [...] sed quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insit isti. Est ergo intellectus quaestionium de hac materia, quid sit in hoc lapide, per quod “sicut per fundamentum proximum” simpliciter repugnat ei dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum, qualis “divisio” est propria toti universali in suas partes subiectivas. Necesse est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subiectivas; et illud positivum erit illud quod dicitur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 3*, n. 57, in *Opera omnia*, t. VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973, pp. 416-417 (ed.it. a c. di O. Todisco, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, 165-166).

⁴²⁹ «Expono quid intelligo per individuationem sive unitatem numeralem sive singularitatem. Non quidem unitatem indeterminatam (qua quodlibet in specie dicitur esse unum numero), sed unitatem signatam (ut “hanc”), ita quod sicut prius dictum est quod individuum impossibile est dividi in partes subiectivas et quaeritur ratio illius impossibilitatis, ita dico quod individuum impossibile est non esse hoc signatum hac singularitate, et quaeritur causa non singularitatis in communi sed “huius” singularitatis in speciali, signatae, scilicet ut est “haec” determinate». Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 3*, n. 57, cit., 416-417 (ed.it. a c. di O. Todisco, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, cit., 167).

Conrad Martius ritiene dunque che, all'interno di ogni realtà vivente, sia presente "un'ultima e comune fonte dell'essere"⁴³⁰, la quale ne rappresenta il fondamento ontologico: esso determina l'individualità, l'irripetibilità e l'unicità del singolo rispetto alla specie. Questo nucleo che rende "una totalità organica in tutto e per tutto unitaria"⁴³¹ è in sé stesso indivisibile e questa sua perfezione intrinseca rende gli individui distinti fra loro. Il principio individuante non è un'entità che "si aggiunge" dall'esterno alla forma o alla materia o al composto⁴³² ma è di per sé interna e fondativa della natura stessa dell'essere: "il sé stesso originario [*Ursprungsselbst*] di ogni sostanza singola reale [*realen Einzelsubstanz*] – sottolinea Conrad Martius – è qui considerato nel suo significato più generale all'interno della struttura della natura sostanziale singola ad ogni livello"⁴³³. È questa sua priorità ontologica intrinseca che permette di fondare l'unità del singolo in sé stesso e la sua individualità. Per spiegare la necessità di un principio d'individuazione che sia in sé indivisibile, Conrad Martius pone la domanda di come la totalità che costituisce l'essere umano in corpo, anima e spirito possa essere composta da due sostanze separate⁴³⁴ [*Teilsubstanzen*], da due luoghi originari⁴³⁵ [*Ursprungsstellen*], che possiedono una forma ontica così diversa l'una dall'altra come l'essere materiale e quello spirituale⁴³⁶.

Un io, – scrive Conrad Martius – o meglio si può dire, un essere dotato di Sé ha bisogno di una determinata messa in forma o figurazione [*Figurierung*], altrimenti rimane un "niente". Ma d'altra parte l'io, sicuramente, non è soltanto un semplice "composto" – un intero di "anima" e "corpo". Un essere dotato di Sé è formato da un'unica radice: qui è il luogo in cui, per così dire, "comincia" l'io, per poi scindersi, in quanto io unico, in anima, spirito e corpo, o almeno ciò è cosa peculiare dell'essere umano.⁴³⁷

⁴³⁰H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 12

⁴³¹ *Ivi*, p. 9

⁴³² «Et si quaeras a me quae est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, estne materia vel forma vel compositum, - respondeo: [...] Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura', - sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum.» Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 3*, n. 187-188, cit., pp. 483-484

⁴³³ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 13

⁴³⁴ *Ivi*, p. 9

⁴³⁵ *Ivi*, p. 12

⁴³⁶ *Ivi*, p. 9

⁴³⁷ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 73-74

Per risolvere “la questione cartesiana principale”⁴³⁸, per tentare cioè di uscire da una visione dualista dell’essere umano è necessario che “questi luoghi originari dai quali deriva da una parte la forma corporeo-psichica, dall’altra la forma della seità spirituale dello sviluppo dell’uomo, [abbiano] a loro volta per forza una ultima e comune fonte dell’essere all’interno della totalità umana.”⁴³⁹ È dunque l’intrinseca unicità e perfezione interiore del fondamento, è questa “radice unitaria” che permette all’essere vivente un’unità, una indivisibilità, una irripetibilità e una singolarità che lo forma e modella interiormente⁴⁴⁰ e che lo distingue dagli altri suoi simili. Conrad Martius descrive in questo modo l’*Ursprungselbst*:

Si tratta di un luogo dell’essere e dell’azione meraviglioso, ma per nulla mistico, bensì molto reale *all’interno* di ogni sostanza. È meraviglioso perché dotato della capacità di realizzarsi in maniera final-originaria tipica del logos di una determinata sostanza: secondo la direzione materiale (nelle sostanze materiali pure), inoltre secondo la direzione fenomenica (negli organismi), inoltre secondo quella capace di sentimento e di movimento autonomo (in tutti gli animali), secondo quella psichico-affettiva (negli animali più evoluti), e secondo quella personale spirituale (negli uomini).⁴⁴¹

Il fondamento dell’essere singolo è cioè capace di portare l’essere vivente da uno stato di potenza ad uno di perfezione, conducendone lo sviluppo e realizzandone in modo entelechiale l’interiorità e l’esteriorità verso il proprio fine. Si tratta, precisa Conrad Martius, di “un complessivo di potenza che si trova all’interno della natura reale, perfino all’interno di ogni sostanza reale e che, conformemente al *logos* relativo, fonda e ottiene la sua struttura corporea in ogni senso, fisico ed eventualmente psichico.”⁴⁴² La capacità dell’*Ursprungselbst* di condurre lo sviluppo dell’essere vivente verso una perfezione già presente in se stessa “come una stella dispensatrice di forza e che guida nella ricerca di prendere forma”⁴⁴³ può essere descritta “come *logos* che tira in su, che guida verso la luce. [...] il *logos* che conduce e assicura a ogni specie di messa in forma che si trova a

⁴³⁸ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 9

⁴³⁹ *Ivi*, p. 12

⁴⁴⁰ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 84

⁴⁴¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 16

⁴⁴² *Ibidem*

⁴⁴³ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 184

uno stadio potenziale il suo essere-forma di fatto.”⁴⁴⁴ Questa idea espressa nei *Metaphysische Gespräche* con il termine *entelechia*⁴⁴⁵, rispecchia l’intuizione di Scoto secondo la quale il *principio individuationis* è l’*ultima realitas formae*⁴⁴⁶: la realtà finale della forma che rende perfetta la forma stessa.

Conrad Martius prende comunque le distanze dall’impostazione scotista sulla questione dell’individuazione riguardo la priorità ontologica dell’*esse essentiae* sull’*esse existentiae*: Scoto, infatti, riflettendo su quali siano i momenti dell’essere nei quali cercare la causa dell’individuazione, ritiene che essa non possa realizzarsi nel momento dell’esistenza. Quest’ultima infatti appartiene a qualsiasi essere vivente e non possiede caratteristiche proprie, distinte da specie a specie e da individuo a individuo: l’ente singolare non è distinto e determinato per il suo esistere, ma per la sua natura intima che lo compone, per la sua essenza che lo rende unico nei confronti di tutti gli esseri viventi⁴⁴⁷. Per questo motivo, soltanto l’individuo che possiede già la sua intrinseca determinazione individuale, cioè la sua propria essenza, è un individuo dotato anche dell’esistenza. Nella riflessione della Conrad Martius, al contrario, l’esistenza ha una priorità ontologica assoluta sull’essenza: l’individuo è tale non per la sua determinazione essenziale, ma per il suo esistere. “Gli uomini – sottolinea la nostra autrice – non esistono perché sono ciò che sono per la loro determinazione essenziale; essi sono perché sono; ci sono perché esistono. Qui l’essere è fondato nel suo stesso essere, non nella sua quiddità (*Washeit*).”⁴⁴⁸ Potremmo supporre che questa posizione si avvicini alla riflessione aristotelica, per la quale l’essere dell’esistenza, essendo l’atto ultimo ricevuto dall’individuo, ne sia anche la sua propria determinazione individuale. In realtà, nel pensiero di Conrad Martius, il sé stesso originario, fondamento dell’essere singolo, viene costituito contemporaneamente nella sintesi tra l’entelechia essenziale e la materia essenziale, nella quale non si riscontra un ‘prima’ e un ‘dopo’, ma tutto avviene nel medesimo istante. Il sé stesso originario è veramente il luogo e il momento dell’individuazione iniziale, quell’attimo nel quale

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 182-183

⁴⁴⁵ *Ivi*, p.182

⁴⁴⁶ «Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem specie quasi possibilem et potentialem, - sed quoad hoc dissimilis, quia est numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.» Ioannes Duns Scoto, *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 3*, n. 180, cit., p. 479

⁴⁴⁷ «Quia quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum.» Ioannes Duns Scoto, *Ordinatio, Liber Secundus, Distinctiones 3*, n. 61, cit., p. 418-419

⁴⁴⁸ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 92

essenza ed esistenza si uniscono per dare vita ad un essere vivente e, dal quale, tutto lo sviluppo prende forma.

L'originalità della posizione scotista sul principio d'individuazione, quell'idea cioè di fondare "l'individuazione nelle profondità dell'essere sostanziale, in forza di una visione 'trascendentale' la cui base ontologica risiede nell'ultima realtà della forma"⁴⁴⁹, è quel *novum* che Conrad Martius ritiene capace di fornire risposte anche per la riflessione contemporanea. Ella non compie una semplice trasposizione del concetto di individuazione, né accoglie acriticamente i risultati della posizione di Scoto: piuttosto cerca di compiere una traduzione in un linguaggio moderno e un aggiornamento attraverso un confronto fecondo con la biologia e con l'antropologia.

3. Die Geistseele des Menschen: individuazione qualitativa e quantitativa dell'anima spirituale dell'uomo

3.1 Premesse

Il saggio *Die Geistseele des Menschen*⁴⁵⁰ è composto da Hedwig Conrad Martius a partire dal novembre del 1959 come integrazione di un breve scritto *Leib und Seele*⁴⁵¹, iniziato durante l'inverno del 1947/48 e mai pubblicato. Negli anni del dopoguerra infatti, tra il 1946 e il 1950, ella approfondisce il problema antropologico dedicandosi, in particolare, all'analisi delle strutture fondamentali di corpo e psiche e alla loro reciproca relazione: come testimonianza di questo periodo sono giunti a noi alcuni suoi interventi tra i quali ricordiamo *Seele und Leib*⁴⁵² e *Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses*⁴⁵³ del 1948, *Der Leib des Menschen*⁴⁵⁴ del 1950 e, *Die menschliche Seele*⁴⁵⁵ del 1957.

In *Die Geistseele des Menschen*, opera suddivisa in quattro capitoli, Conrad Martius studia l'essere umano scendendo nelle più intime profondità che lo costituiscono:

⁴⁴⁹ F. Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, cit. p. 91

⁴⁵⁰ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit.

⁴⁵¹ H. Conrad Martius, *Leib und Seele*, in Manuskripte Ms. A. XVIII, 4, 1947

⁴⁵² H. Conrad Martius, *Seele und Leib*, in Manuskripte Ms. A. XVIII, 6, 1948

⁴⁵³ H. Conrad Martius, *Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses*, in Manuskripte Ms. A. XVIII, 5, 1948

⁴⁵⁴ H. Conrad Martius, *Der Leib des Menschen*, in Manuskripte Ms. A. XVIII, 1, 1950

⁴⁵⁵ H. Conrad Martius, *Die menschliche Seele*, in Manuskripte Ms. A. XVIII, 7, 1957

viene indagato non solo il rapporto fra corpo e psiche, tema trattato anche in altri scritti, ma viene portata alla luce la “misteriosa” relazione tra il corpo psichico e l’anima spirituale, centro e fondamento del singolo individuo. Se infatti nel primo capitolo viene impostata la riflessione partendo da alcuni concetti metafisico-ontologici fondamentali già consolidati in opere precedenti, riprendendo soprattutto le analisi presenti in *Metaphysische Gespräche*⁴⁵⁶, in *Bios und Psyche*⁴⁵⁷ e in *Das Sein*⁴⁵⁸, i capitoli due, tre e quattro, che costituiscono la parte centrale dell’opera, prendono in esame l’individuazione quantitativa e qualitativa dell’anima spirituale, le sue condizioni biologiche, metafisiche, teologiche e l’*Ursprungselbst* come radice ontica della totalità umana.

La chiave interpretativa dell’opera *Die Geistseele des Menschen* può essere trovata in questa frase significativa nelle pagine conclusive del testo:

Lo spirito umano [*menschliche Geist*] è in effetti il *telos* di tutto il processo di attualizzazione umana. Si potrebbe dire in modo migliore e più completo: tutta l’anima spirituale [*Geistseele*] è ciò che rappresenta il *telos* dell’organizzazione totale dell’uomo. Per cui è questo “interno” impenetrabile psico-affettivo e allo stesso tempo fondamentale personale e umano che ci coinvolge nel senso più profondo nella struttura totale dell’uomo. Qui pulsa la vera vita personale. È il suo centro e il suo “cuore”.⁴⁵⁹

Nel pensiero di Conrad Martius l’anima spirituale è quel *telos* di natura entelechiale che dirige e guida lo sviluppo dell’uomo nel corpo e nella psiche e, contemporaneamente, quel centro e fondamento da cui scaturisce la vita personale, individuale, intima e spirituale dell’uomo stesso. La filosofa sa di analizzare una delle questioni fondamentali e più problematiche della ricerca filosofica: “Caratterizzare la forma spirituale dell’anima umana – sottolinea – e la sua relazione con il corpo potrebbe essere il problema più difficile che procura l’analisi strutturale ontologica”⁴⁶⁰. Il motivo di questa difficoltà intrinseca è la costituzione ontica dell’uomo stesso che, sebbene sia una totalità in tutto e per tutto unitaria, sembra composta da due sostanze diametralmente

⁴⁵⁶ H. Conrad Martius, *Metaphysische Gespräche*, cit.

⁴⁵⁷ H. Conrad Martius, *Bios und Psyche*, Classen und Goverts, Hamburg 1949

⁴⁵⁸ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit.

⁴⁵⁹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 75

⁴⁶⁰ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 9

opposte, una sostanza materiale e una sostanza spirituale. Conrad Martius sottolinea infatti che:

l'essere umano è in effetti uno solo dal profondo del suo complesso essere, una unità di senso come non è il caso di nessuna altra entità naturale. Egli è natura e spirito. Gli scolastici dicono che l'uomo consiste di due sostanze separate. Ma proprio questa formulazione chiude in sé il grande mistero. Dunque come può una totalità organica in tutto e per tutto unitaria, quale costituisce l'essere umano in corpo, anima e spirito, essere composta da due o addirittura tre sostanze separate? Oppure, se fosse intrinsecamente immaginabile, come può essere composta da due sostanze separate, che possiedono una forma ontica così diversa l'una dall'altra come l'essere materiale e quello spirituale? [...] L'essere umano possiede inoltre un Sé [Selbst] psichico corporeo oppure anche vegetativo animale. Contemporaneamente però deve possedere un Sé spirituale, che si alza dal proprio abisso verso se stesso? Come stanno insieme le due cose?⁴⁶¹

Questa “unità di senso” dell'uomo, che esprime la sua indivisibilità, la sua unicità e la sua totalità compiuta, è il punto di vista dal quale la nostra filosofia desidera iniziare la riflessione: un essere in “carne ed ossa”, dal quale non si può prescindere se non si vuol cadere nell'errore cartesiano⁴⁶² di analizzare l'essere umano esclusivamente secondo le sue dimensioni costitutive di essere materiale e di essere spirituale. All'interno del mondo vivente, infatti, l'uomo con la sua natura spirituale rappresenta la compiutezza dell'essere: “L'essenza spirituale dell'uomo – scrive Conrad Martius nel *Das Sein* – costituisce una forma dell'essere radicalmente peculiare [eigentümlich] [...] e si fonda in

⁴⁶¹ *Ibidem*

⁴⁶² *Ibidem*. Il rifiuto del cartesianesimo nei primi decenni del Novecento ha avuto nella filosofia e nell'antropologia tedesca una forte impronta. Nel 1928 vengono pubblicate due opere che pongono una decisa critica al pensiero cartesiano: ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Max Scheler rifiuta il metodo d'indagine che “falsifica” il fenomeno vitale, considerando tutto ciò che concerne la vita come pura materia inerte e, ciò che è psichico e mentale un ambito separato dal corpo. Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in Id., *Gesammelte Werke IX*, Franke, Bern 1975 (tr. it., M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2004). Ugualmente Helmuth Plessner in *I gradi dell'organico e l'uomo* pone Cartesio come il portatore della *divisio mundi* interna alla filosofia occidentale: «Guardando la cosa a grandi linee, si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Decartes a fondamentalizzare la distinzione fra *res extensa* e *res cogitans* e al tempo stesso le attribui il carattere di una disgiunzione integrale.» H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gryter, Bern 1928 (tr. it., H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006)

maniera peculiare e diretta nella posizione dell'essere tipica dell'Io."⁴⁶³ La forma dell'essere spirituale tuttavia, che trova la sua manifestazione nell'Io dell'uomo, e che ne costituisce la sua tipicità singolare, non lo determina e non lo dirige completamente; così come, dall'altro lato, nemmeno il corpo e la psiche possono interamente dominarlo. Conrad Martius sottolinea:

L'essere umano come essere umano non è né determinato dallo spirito anzi dall' "esserci", per quanto raffigurerei la parte psico-corporea soltanto come un'appendice di carattere fenomenico, né è impostato dalla corporalità, cui il carattere corporeo fisiologico dovrebbe, non si sa come, arrivare ad una strana componente spirituale. No, l'essere umano sembra effettivamente avere in atto in sé stesso due luoghi originari propri [*Ursprungsstellen*]. Nondimeno è una sola unità organica [*seinsorganische Einheit*]. Si devono trovare dei decisivi punti di partenza per questo apparentemente paradosso dell'Essere.⁴⁶⁴

L'individuo singolo non è il risultato della sommatoria di questi "luoghi originari", dai quali derivano la forma corpora psichica [*leibseelische Ausgestaltung*] e il carattere spirituale [*geistig-ichhafte Seinsartung*], ma "un'unità organica" in sé realizzata, una totalità unica e indivisibile. I luoghi originari possono essere compresi solo alla luce di questa unità iniziale, fondativa e, solo all'interno di essa, possono reclamare la propria costituzione e la propria azione. Questa unità ontologica dell'individuo, nella riflessione della Conrad Martius, deriva da un principio unico e fondativo, "un'ultima e comune fonte dell'essere [*Seinquell*] all'interno della totalità umana"⁴⁶⁵, che guida e conduce lo sviluppo dell'essere umano in maniera teleologica verso una realizzazione compiuta secondo la sua specie e secondo la sua singolarità. In questa maniera la fenomenologia pone un fondamento ontologico unitario all'interno dell'essere umano, a partire dal quale è possibile accostarsi alla vita dell'uomo escludendo "vecchie e inadeguate categorie antropologiche ereditate da una tradizione veterocartesiana"⁴⁶⁶ e, in grado di cogliere nell'unione di corpo psichico e anima spirituale, quella singolarità che rende l'uomo "il grande mistero".⁴⁶⁷

⁴⁶³ H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 119

⁴⁶⁴ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 12

⁴⁶⁵ *Ibidem*

⁴⁶⁶ V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Milano 2008, p. 10

⁴⁶⁷ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 9

3. 2. La costituzione dell'*Ursprungselbst* all'interno della fonte dell'essere

All'interno della fonte dell'essere, luogo dal quale scaturirà l'essenza più specifica e intima dell'essere singolo, Conrad Martius individua due “fondamenti di potenzialità [Potenzialitätgründe]”⁴⁶⁸: l'“entelechia essenziale [Wesensentelechie]”⁴⁶⁹ e la “materia essenziale [Wesensstoff]”⁴⁷⁰. L'entelechia essenziale “rappresenta il *Logos* della forma tipica della sostanza”⁴⁷¹, mentre la materia essenziale è la porzione di materia da attualizzare, indicata da Conrad Martius come ciò che Tommaso definisce *materia prima quantitate signata*⁴⁷². Questi fondamenti di potenzialità, non sono astratti o ideali, ma possiedono piena realtà e sostanzialità. Conrad Martius specifica:

È vero che possiedono ciascuno nella loro sintesi, cioè in un luogo naturale spazializzato temporalmente come una *conditio sine qua non*, piena realtà e sostanzialità. [...] Ma anche comprese per se stesse, non sono solo astratte ma basi reali di potenza, delle quali a ciascuna (in quanto basi di potenza pure) deve essere assegnato “un modo dell'essere” [*Art Sein*]. Un modo dell'essere! Non solamente un senso dell'essere come le entità, non solamente un essere ideale o ideologico come le Idee o gli oggetti ideali, ma piuttosto un essere totalmente reale che si distingue tuttavia essenzialmente dalla realtà propria, che come tale è sempre attuale. Si tratta di protozone potenziali della Natura in atto in tutte le sue entità.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 12-13

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 13

⁴⁷⁰ *Ibidem*

⁴⁷¹ *Ibidem*

⁴⁷² *Ibidem*, nota 5: «Una porzione di materia essenziale corrisponde a ciò che Tommaso d'Aquino chiama la *materia prima quantitate signata*.» E nel corso del testo sottolinea ancora: «Questa corrisponde [la materia essenziale] totalmente alla *materia prima quantitate signata*. La denominazione quantitativa della sostanza materiale viene sempre data dall'implicazione della materia prima in un luogo preciso *hic et nunc* nel rapporto con la natura. Per questa ragione vi è in questo luogo una “porzione” di materia essenziale suddivisa quantitativamente, che da parte sua conduce all'individuazione di una entelechia essenziale nuova. La natura quantitativa di questo luogo della natura *hic et nunc* rappresenta nel contempo la condizione per l'ingresso della nuova entelechia essenziale, nel nostro caso umana e corrispondente a tali condizioni.» *Ivi*, 23, nota 1

Se la caratteristica comune ad entrambi i fondamenti di potenzialità è il possesso di una realtà non ideale, trascendente, ma sostanziale ed esistente di fatto all'interno di ogni singolo essere umano, essi hanno per loro natura qualità e compiti distinti all'interno dell'organizzazione umana.

Le entelechie essenziali [*die Wesensentelechien*], o i *logoi* final-causali energizzati [*finalursächlich energetisierten Logoi*], secondo la loro natura formale, sono attivamente capaci di aggiornamento, la sostanza essenziale [*Wesensstoff*] è secondo la sua natura formale passivamente capace di aggiornamento. Le prime sono potenze attualizzanti (in atto), l'ultima è una potenza potenziante. Entrambe perciò possiedono una natura temporale e spaziale completamente diversa dalle sostanze naturali fondate sulla loro sintesi, e precisamente una natura spaziale e temporale, della quale ciascuna è polarmente opposta all'altra. Le entelechie essenziali, attivamente capaci di attualizzazione hanno una natura temporale "futura" assoluta e una natura spaziale "estatica" assoluta, la sostanza essenziale passivamente capace di attualizzarsi al contrario una natura temporale "assente" assoluta e una natura spaziale "instatica" assoluta.⁴⁷³

L'entelechia essenziale in questo modo, in quanto *logos* della sostanza, è quel fondamento di potenzialità capace di attualizzarsi, cioè di perfezionarsi, in modo attivo, possiede una dimensione temporale futura e una spaziale estatica [*ekstatisch*]⁴⁷⁴, cioè espansiva, capace di sollevarsi e di dilatarsi nello spazio. Al contrario, la materia essenziale si attualizza passivamente, la sua dimensione temporale è assente e quella spaziale è instatica [*instatisch*]⁴⁷⁵, ovvero contrattiva, che implode e collassa su sé stessa.

Dall'unione e dalla sintesi fra entelechia essenziale e materia essenziale scaturisce il "sé stesso originario [*Ursprungsselbst*]"⁴⁷⁶ di ogni essere umano, quel nucleo fondativo di ogni uomo, che lo costituisce come essere e come persona singola, e che ne conduce lo sviluppo in modo teleologico. Conrad Martius descrive così tale sintesi:

⁴⁷³ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 14

⁴⁷⁴ *Ekstatisch* in *Die Zeit* e in *Der Raum* è utilizzato come sinonimo di *expansiver*.

⁴⁷⁵ *Instatisch* come contrario di *ekstatisch* può significare *kontraktiver*.

⁴⁷⁶ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 15

In ognuna di tale sintesi viene stabilito quello che si può chiamare il *sé stesso originario* sostanziale [*substanzielle Ursprungselbst*] di ogni sostanza singola reale. Il “sé stesso originario” è qui considerato nel suo significato più generale all’interno della struttura naturale della sostanza singola ad ogni livello. Un sé stesso originario racchiude in sé per questa ragione tutto il logos tipico della sostanza in questione; [...] Si tratta di un luogo dell’essere e dell’azione meraviglioso, ma per nulla mistico, bensì molto reale *all’interno* di ogni sostanza. [...] Quindi ripeto un fondamento potenziale, è capace di attualizzazione final-causale! Ma a quale altro livello d’essere ci troviamo qui! Un complessivo di potenza che si trova all’interno della natura reale, perfino all’interno di ogni sostanza reale e che, conformemente al logos relativo, fonda e ottiene la sua struttura corporale in ogni senso, fisico ed eventualmente psichico.⁴⁷⁷

È da evidenziare che nel pensiero di Conrad Martius, già a partire da questa sintesi all’interno del sé stesso originario, i due fondamenti di potenzialità non si trovano più distinti ma, sostanzializzati e uniti, costituendo qualcosa di nuovo, indivisibile e irriducibile:

Un sé stesso originario racchiude in sé per questa ragione anche tutto il logos tipico della sostanza in questione; tuttavia non più come la pura entelechia essenziale secondo la dinamica attivamente capace di aggiornamento in maniera continuativa, neanche più come la pura materia essenziale solo passivamente capace di aggiornamento in maniera discontinua, ma entrambe individuate attraverso la sintesi, sostanzializzate, giunte all’essere singolo reale⁴⁷⁸.

Il sé stesso originario così formato, “all’interno di ogni sostanza reale, conformemente al *logos* relativo”⁴⁷⁹ ha la capacità di realizzare il *logos* tipico dell’individuo, ne conduce lo sviluppo in maniera causale-finale, “fonda e ottiene la sua struttura corporale in ogni senso”⁴⁸⁰. Questo progresso avviene secondo cinque “direzioni” e, proprio per tale capacità di realizzare il *logos* della sostanza nei molteplici

⁴⁷⁷ *Ibidem*

⁴⁷⁸ *Ibidem*

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 16

⁴⁸⁰ *Ibidem*

livelli dei regni viventi, il sé stesso originario è definito dalla nostra filosofa “meraviglioso”:

È meraviglioso, perché dotato della capacità di realizzarsi in maniera final-originaria tipica del logos di una determinata sostanza: secondo la direzione materiale (nelle sostanze materiali pure), inoltre secondo quella fenomenica (negli organismi), secondo quella capace di provare sentimenti e di muoversi autonomamente (in tutti gli animali), secondo quella psichico-affettiva (negli animali più evoluti) e, secondo quella personale spirituale (negli uomini).⁴⁸¹

Le direzioni indicate dalla Conrad Martius, secondo le quali avviene lo sviluppo “final-originario” di una determinata sostanza, riflettono la specificità essenziale di ciascun regno vivente preso in esame: il mondo inorganico, dotato della pura materia, il regno vegetale, che possiede una dimensione materiale e fenomenica, attraverso la quale rivela la propria sostanza originaria, come ad esempio nel caso delle piante; il regno animale primitivo, ai cui membri pertiene il movimento autonomo e il provare sentimenti, come ad esempio nel caso del polpo; il regno animale evoluto, nel quale si trova una dimensione psichica e affettiva sviluppata, ad esempio nelle scimmie; e infine, il regno dell’essere umano, il quale racchiude in sé tutti i precedenti livelli d’essere e a cui pertiene la dimensione personale e spirituale⁴⁸².

Conrad Martius, proseguendo nell’analisi ontologica, sottolinea che all’interno del sé stesso originario, in maniera specifica all’interno di ogni regno vivente, sussistono delle “potenze strumentali [*werkzeuglichen Potenzen*]”⁴⁸³ grazie alle quali si realizza lo sviluppo tipico della sostanza in maniera concreta: le potenze strumentali, pertanto, hanno il compito di dare origine e di costituire l’individuo in carne ed ossa, conformandolo al *logos* racchiuso nell’*sé* stesso originario. Nell’essere umano queste potenze strumentali realizzano il corpo vivo, la psiche e lo spirito:

Nel sé stesso originario dell’uomo vi sono, conformemente al *logos*, quattro basi di potenza strumentali per la realizzazione del corpo vivo umano, della psiche

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 13

⁴⁸² La diversa specificità dei regni viventi è affrontata da H. Conrad Martius nell’opera *Metaphysische Gespräche*, cit.

⁴⁸³ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 18

affettiva umana e dello spirito umano. Parlo di quattro basi di potenza perché il corpo vivo umano non è strutturato solamente come fisico materiale [*materiell*], ma anche fisico eterico [*ätherisch*].⁴⁸⁴

Conrad Martius distingue due potenze in grado di formare il corpo vivo: una destinata ad attuare la parte “fisica materiale” e, l’altra, la parte “fisica eterica”. “Il lato fisico eterico – sottolinea la filosofa – è il campo dell’essere, nel quale gli organi di senso hanno il loro posto di attualizzazione”⁴⁸⁵. È importante soffermarci su questa differenza tra corpo fisico materiale e corpo fisico eterico poiché essa potrebbe rappresentare “la soluzione al nostro problema fondamentale, ossia come l’anima spirituale sia legata organicamente nell’essere al corpo vivo umano.”⁴⁸⁶ Il principio eterico è il fattore di elevazione della pura materia fisica, che impedisce l’implosione della materia su sé stessa, “esso è quell’essenziale potenza di attualizzazione che porta gli ultimi elementi materiali, con la loro pesantezza intrinseca, a venir fuori dal loro sub-spazio centrante”⁴⁸⁷. Lo strato fisico materiale, al contrario, possiede una “pesante interiorità” che tende verso il basso, verso un’assoluta immobilità.

Vi è dunque una pesantezza assoluta e una leggerezza assoluta. Vi è uno spazio centrale, o sub spazio, in senso assoluto, verso cui spingono secondo natura, i corpi materiali in forza della loro pesantezza intrinseca, e c’è un super-spazio di etere, o una periferia spaziale assoluta, un assoluto guscio esterno dello spazio fisico continuo, verso cui, altrettanto naturalmente, i corpi materiali si sforzano di elevarsi in forza della loro leggerezza intrinseca.⁴⁸⁸

Il principio eterico costituisce l’attualizzazione, la realizzazione e quella potenzialità della materia, che essa, di per sé, non possiede: la caratteristica essenziale del fattore di elevazione consiste nella sua capacità intrinseca di attualizzazione. È per questo motivo che, nella costituzione dell’uomo, lo sviluppo del corpo vivo deve possedere due

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 18-19

⁴⁸⁵ *Ivi*, nota 13, p. 18

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 18

⁴⁸⁷ H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Kerle Verlag, Heidelberg 1949, p. 70

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 26

direzioni, due vie distinte ma complementari, una iletica o “protomateriale”⁴⁸⁹ e una eterea o “protoetera”⁴⁹⁰. Conrad Martius, definendo il principio eterico, riassume:

Questo fattore di elevazione è il principio eterico; [...]. La sua attualizzazione consiste nello sgravare se stessa dal suo peso, per così dire in una “separazione”, in una elevazione alla superficie, in una parola nella spazializzazione, e quindi nel materializzarsi.⁴⁹¹

È da mettere in evidenza come la fenomenologia riconosce, all’interno della costituzione di ogni corpo, l’esistenza di un *continuum*, di una continuità tra la materia, intesa come *hyle* e lo spirito, inteso come sostanza pneumatica: ella esplica questo concetto con l’espressione “strato iletico disseminato [*verstreut*]”⁴⁹². Superando la classica suddivisione tra materia e spirito⁴⁹³, Conrad Martius ritiene che “tutto è materiale, iletico, sebbene in un diverso grado di materialità”⁴⁹⁴: ad eccezione delle idealità pure, in ogni strato dell’essere si trova una componente di materia, “un *quantum* di *hyle*”⁴⁹⁵ secondo una diversa gradualità e consistenza. Alla luce di questa idea di gradualità tra materia e spirito, di una continuità e non di una netta separazione, la fenomenologia stabilisce la costituzione delle altre regioni componenti l’essere umano, quella psichica e quella spirituale. L’attualizzazione della psiche affettiva [*Affektseele*] presuppone dunque, come nel caso del corpo, una duplice potenzialità strumentale: una potenzialità “formalmente passiva ed esclusivamente materiale”⁴⁹⁶ ed una “formalmente attiva e capace di attualizzazione”⁴⁹⁷, definite sinteticamente “protopsichico” e “protospirituale”. La psiche affettiva, anche nella sua dimensione spirituale [*Urgeistige*], non deve essere però confusa con la regione dell’uomo dell’anima spirituale [*Geistseele*], della quale Conrad Martius si occuperà in maniera estesa nel corso del saggio. Ella infatti sottolinea:

⁴⁸⁹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 19

⁴⁹⁰ *Ibidem*

⁴⁹¹ H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, cit., p. 70

⁴⁹² H. Conrad Martius, *Das sein*, cit., pp. 99-100

⁴⁹³ «Invece dell’opposizione di sostanze materiali e di sostanze spirituali noi parliamo più volentieri di sostanze iletiche e sostanze pneumatiche. Sostanziale non significa tout court 'materiale'. Il concetto di materialità è, nei confronti di quello di *hyle*, un po' diverso e più stretto. Infatti, accanto ad una *hyle* materiale c'è anche una *hyle* pneumatica.» *Ibidem*

⁴⁹⁴ H. Conrad Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Kerle Verlag, Heidelberg 1949, p. 11. Cfr. A. Ales Bello, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 210

⁴⁹⁵ A. Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius*, cit., p. 319

⁴⁹⁶ H. Conrad Martius, H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 20

⁴⁹⁷ *Ibidem*

Qui si trova una situazione analoga a quella della formazione del corpo vivo. Come protomateriale psichico del sé, il protopsichico presenta una dinamica di affondamento nella e con la sua seità [*Selbstaftigkeit*], il protospirituale presenta una dinamica di elevazione. La relazione dinamica dell'essere tra il protopsichico e il proto spirituale è formalmente identica a quella tra il protomateriale e il protoeterico, entrambi già menzionati come basi di potenza strumentali della creazione del corpo vivo. [...] Il protospirituale non è ancora *lo* spirito umano, ma la *hyle* dello spirito capace di attualizzazione. Questa è l'elevazione del sé assoluto in quanto tale. La psiche affettiva non presuppone *lo* spirito.⁴⁹⁸

3. 3 Individuazione qualitativa e quantitativa dell'anima spirituale. Considerazioni storiche filosofiche

La questione dell'individuazione dell'anima spirituale dell'uomo ricopre, all'interno dell'opera, una parte centrale e ne costituisce un passaggio ulteriore nell'indagine ontologica. L'analisi infatti, finora condotta, si è soffermata sull'esposizione della tesi per la quale:

il sé stesso originario deriva da una sintesi di attualizzazione individuante e 'sostanziante' tra l'entelechia essenziale 'umana' e la materia essenziale quantitativamente contrassegnata dalla relazione con un luogo di attualizzazione limitato spazialmente e temporalmente.⁴⁹⁹

La costituzione del sé stesso originario dell'uomo, attraverso l'unione dell'entelechia essenziale e della materia essenziale, avviene, nel pensiero dell'autrice, in un luogo d'attualizzazione reale riconosciuto nella cellula uovo fecondata: Conrad Martius, in questo modo, pone come terzo elemento costitutivo per l'origine del sé originario la condizione biologica della fecondazione.

⁴⁹⁸ *Ibidem*

⁴⁹⁹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 23

Questo luogo di attualizzazione vincolato nel tempo e nello spazio è, dal punto di vista biologico, l'ovulo fecondato che il corredo cromosomico racchiude in sé. Nel momento della fecondazione, vengono date tutte le condizioni con le quali l'entelechia essenziale concernente la composizione dell'uomo può e deve "assemblarsi". Una tale entelechia essenziale rappresenta tutto il senso del *logos* della totalità umana nella forma energetica dell'essere. Lo stesso principio entelechiale essenziale compreso nel sé originario viene quantitativamente individuato e sostanziato come caratteristica tipica [...] dall'ingresso nell'ovulo fecondato che, dal punto di vista ontologico, rappresenta proprio la sintesi potenziata con la materia essenziale e quindi l'elaborazione del sé originario umano.⁵⁰⁰

Se dunque, l'individuazione del singolo individuo è stata discussa e definita nelle sue tappe fondamentali per la formazione del corpo e della psiche, rimane da affrontare il problema dell'individuazione qualitativa dell'anima spirituale umana e l'"ancoraggio" del corpo, nelle sue necessità e condizioni biologiche, con essa. "Ma da dove arriva – si chiede la fenomenologa – l'individuazione *qualitativa*, da dove arriva l'unicità qualitativa dell'anima spirituale umana, la cui ipotesi è così profondamente stabilita nella coscienza cristiana?"⁵⁰¹

Conrad Martius prende in esame le più importanti elaborazioni filosofiche, scientifiche e teologiche per cercare soluzioni soddisfacenti. Nell'ambiente scientifico la risposta sembra evidente: "Quale biologo o persona parzialmente nel campo della biologia, non è oggi di opinione che tutta la natura individuale qualitativa del singolo uomo, insieme alle caratteristiche sessuali e di razza, non siano determinate pienamente dalla costellazione genetica dei genitori!"⁵⁰² Il corredo genetico cromosomico dell'uomo è caratterizzante per ogni aspetto dell'individuo stesso come persona e, quindi, qualificante anche per la singola anima. Tali constatazioni, all'interno della teoria del fondamento causale, forniscono, nell'opinione della Conrad Martius, "una inadeguatezza della visione biologica della natura"⁵⁰³. La spiegazione funzionale-causale infatti non valuta la complessità delle esigenze e delle condizioni più complicate:

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 24

⁵⁰¹ *Ibidem*

⁵⁰² *Ivi*, p. 26-27

⁵⁰³ *Ivi*, p. 28

Una causa deve essere adeguata a ciò che essa stessa provoca non solo quantitativamente ma anche qualitativamente. [...] Nel nostro caso il senso complessivo del nostro organismo è ‘umano’. Ciò significa che l’organizzazione totale organica del corpo deve essere orientata a priori verso una totalità corporale-psichica dell’anima spirituale. Ciò è possibile solo tramite una via finale-causale.⁵⁰⁴

Una seconda concezione delinea l’anima spirituale preesistente nella sua unicità qualitativa come sostanza effettiva: tale riflessione, secondo la nostra filosofa non è ammissibile da un punto di vista scientifico, poiché “non si capisce come si giunga al presupposto della relazione intima tra la situazione ereditaria e l’anima spirituale già esistente nella sua qualificazione individuale.”⁵⁰⁵ Ma non è valida nemmeno da un punto di vista filosofico, in primo luogo per il fatto che le “le caratteristiche corporee dell’uomo restano sempre un fatto secondario e perciò [tale concezione] non esce da un ambito spiritualistico platonico.”⁵⁰⁶

Conosciuta nella tradizione filosofico-teologica come creazionismo, Conrad Martius valuta anche questa ulteriore riflessione “ampiamente rappresentata da parte della teologia e adottata da quei biologi con una visione teologica del mondo”⁵⁰⁷; tale corrente afferma che:

la forma *corporale* individuale sia quantitativa che qualitativa è determinata completamente dalla riproduzione e dagli eventi ereditari, invece l’anima spirituale umana viene creata nel momento della fecondazione attraverso un particolare atto di creazione divino sul corpo adibito a questo scopo. [...] In questo caso, il creatore dovrebbe attenersi ogni volta alla situazione singola determinata biologicamente nella relazione di generazione, che stabilisce pienamente la qualificazione del corpo.⁵⁰⁸

Questa concezione è stata avallata dalla maggior parte dei padri della Chiesa e, seppur con alcune differenze, anche Tommaso d’Aquino e Duns Scoto ne hanno approvato la validità. Per il creazionismo, dunque, Dio crea dal nulla l’anima spirituale

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 29

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 36

⁵⁰⁶ *Ibidem*

⁵⁰⁷ *Ibidem*

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 32

individuale dell'uomo e la riversa nell'embrione che possiede una primordiale anima sensitiva. Tuttavia Conrad Martius mette in evidenza che, sebbene il creazionismo soddisfi molti interrogativi, in esso permangono alcuni punti deboli, che non sono convincenti. Ella sottolinea infatti:

Il creazionismo sembra soddisfare tutte le condizioni metafisiche, ontologiche e biologiche: quella metafisica, in quanto ammette un progetto preliminare dell'anima nell'unicità individuale qualitativa, quella ontologica, in quanto fa preesistere quest'anima individuale non nella realtà ma “nel pensiero di Dio”, quella biologica, in quanto creata sulla realizzazione del corpo in questione determinato dalla costellazione ereditaria. Tuttavia mi sembra una teoria artificiale e costruita *ad hoc*. Tutto il concetto porta ad una composizione del corpo e dell'anima spirituale superficiale e non organica dell'essere. Inoltre una concezione è sempre insoddisfacente quando ha bisogno della *necessità* di un continuo intervento divino personale nel corso della natura, anche quando riguarda il compimento dell'anima singola umana.⁵⁰⁹

In contrapposizione al creazionismo, Conrad Martius prende in esame una corrente definita come generazionismo o traducianesimo: consiste nella dottrina della trasmissione dell'anima spirituale umana nella relazione di procreazione⁵¹⁰. Tale idea, in parte confermata anche da Agostino, “sembra soddisfare sia l'autonomia metafisica dell'anima spirituale, [...] sia la sua caratteristica unica qualitativa.”⁵¹¹ Tuttavia, anche in questo caso, la nostra autrice non vi trova piena consonanza poiché “l'anima spirituale umana determinata di uomo in uomo non possiede una propria origine ontica all'interno della sostanza nuova generatasi. L'unione organica dell'essere tra anima spirituale e corpo rimane anche qua una composizione ontologicamente superficiale.”⁵¹²

Conrad Martius, infine, approfondisce una concezione esclusivamente scienziata: secondo tale riflessione non esiste nessuna anima spirituale come sostanza particolare, ma soltanto determinate qualità singole fenomeniche, psichiche e spirituali causate da una precisa qualità del corpo in conformità con il patrimonio ereditario.⁵¹³ Questa riflessione

⁵⁰⁹ *Ibidem*

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 33

⁵¹¹ *Ibidem*

⁵¹² *Ivi*, p. 35

⁵¹³ *Ibidem*

materialista, sebbene sia all'altezza di tutte le osservazioni biologiche, non è soddisfacente da un punto di vista ontologico: la fenomenologa infatti ritiene che "l'anima non è né un semplice fenomeno né un semplice conglomerato di fenomeni caratterizzabili come psichici. Essa, proprio come il corpo e con esso stesso, ha una sua personale origine universale".⁵¹⁴

3. 4 L'individuazione qualitativa dell'anima spirituale dell'uomo all'interno del "substanzielle Ursprungselbst"

La proposta "semplice e audace" che avanza l'autrice per rispondere alla domanda circa l'individuazione qualitativa [*qualitative Individuierung*]⁵¹⁵ e l'unicità dell'anima spirituale dell'uomo, include una prospettiva volta ad un incontro e un accordo fra filosofia e scienza. "Pronunciamoci per il momento – scrive dunque Conrad Martius – in modo piuttosto semplice e, se vogliamo, audace: l'unicità qualitativa di tutta la persona umana deriva dalla rispettiva situazione biologica effettiva *hic et nunc*."⁵¹⁶ In Conrad Martius emerge la volontà di cercare una risposta a partire dalla biologia della natura umana stessa, superando in questo modo le idee di preesistenza, creazionismo e traducianesimo, le quali "con l'unione artificiale di anima e corpo"⁵¹⁷ non riescono a dare ragione del legame inscindibile e della reciprocità fra corpo mortale e anima spirituale immortale. Tuttavia, questa presa di posizione, necessita di un'analisi rigorosa, capace di saper rispondere alla questione fondamentale dell'opera *Die Geistseele des Menschen*:

Ripetiamo tuttavia la nostra domanda: non si contraddice un sentimento profondo, se inizialmente si dice che "io" e "tu" e chiunque tra gli uomini possiede un'individualità inconfondibile e immortale? "Ti ho chiamato per nome...", e precisamente, come spesso viene supposto, già prima della fondazione del mondo o prima del tempo. Come può questa tesi andare d'accordo con quella dell'origine dell'essere umano giustificata solo da avvenimenti causali effettivi?⁵¹⁸

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 36

⁵¹⁵ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 24

⁵¹⁶ *Ibidem*

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 41

⁵¹⁸ *Ibidem*

Questi interrogativi mettono in evidenza la difficoltà di coniugare da una parte l'idea di una singolarità, formata di corpo e spirito, pensata, vista, conosciuta “prima della fondazione del mondo” o “prima” del tempo universale e, dall'altra, la situazione biologica concreta che, nella fecondazione, pone un inizio definito nello spazio e nel tempo di un nuovo individuo. Conrad Martius, posta come ipotesi la dipendenza dell'individuazione qualitativa dalle condizioni biologiche concrete, si interroga su come sia possibile che un'anima spirituale individuata numericamente nella cellula uovo fecondata, possa essere immortale:

Come può un'anima spirituale individuata numericamente all'inizio in un compiuto atto di procreazione (come la *condicio sine qua non*) ricevere tuttavia una forma singola *ineliminabile* [*unaufhebbare*] numericamente personale? Come può un'anima non preesistente essere comunque immortale [*unsterblich*]?⁵¹⁹

La fenomenologia si chiede inoltre in quale modo un'anima spirituale, che ha ricevuto l'individuazione grazie ad una condizione fisica concreta, possa permanere con immutate qualità anche dopo la morte corporale del singolo, nel momento in cui viene a mancare la base biologica⁵²⁰. Il fondamento sul quale Conrad Martius costruisce l'argomentazione della totalità dell'essere umano, ovvero “l'ancoraggio ontico”⁵²¹ fra il corpo e l'anima spirituale individuale è l'*Ursprungsselbst*, il sé stesso originario.

La situazione biologica concreta, considerata come necessaria e vincolante nel processo d'individuazione dell'anima personale, possiede due caratteristiche qualificanti: è quella condizione spazio-temporale empirica, per la quale in un luogo e in tempo definito è generato, nel momento della fecondazione, un patrimonio genetico nuovo e irripetibile. In secondo luogo essa rappresenta il “caratterizzante individuale qualitativo

⁵¹⁹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 45

⁵²⁰ «Ci sono dunque due domande che ci poniamo: 1. Come può un'anima spirituale individuata numericamente solamente in un atto di procreazione completo (come *conditio sine qua non*) ricevere una forma singola immortale personale? Come può un'anima non preesistente essere comunque immortale? 2. Come può un'anima spirituale individuata numericamente imprimere la sua qualità individuale ottenuta ‘casualmente’ dalla situazione ereditaria biologica effettiva all'anima spirituale ora imperitura in tal misura che quest'ultima riesce a non perdere più la sua unicità qualitativa, neanche dopo la morte?» H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 45

⁵²¹ Cfr. F. Alfieri, *L'ancoraggio ontico fra “Natura” e “Spirito” nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, in E. Baccharini, M. D'Ambra, P. Manganaro, A. M. Pezzella (edd.), *Persona, logos, relazione. Una fenomenologia plurale*, cit., p. 357

affinché il *logos* dell'uomo [...] in sintesi con la materia essenziale quantitativa citata prima si trasformi nel sé stesso originario.”⁵²² Il sé stesso originario che comprende

l'intero *logos* dell'uomo in quanto tale in una forma individuata ma allo stesso tempo energetica dell'essere, deve essere completamente impregnato qualitativamente di questa sua realizzazione nell'esistenza della natura tramite la situazione determinata che gli rende possibile la sintesi con la materia essenziale. Non è possibile che un sé stesso originario generale qualitativo esista all'interno dell'esistenza concreta. L'entelechia essenziale è “lì per questo motivo”, parlando in questo caso giustamente in senso teleologico, per attualizzare dalla materia essenziale, in un luogo dell'esistenza corrispondente, quel sé originario umano che è determinato da questa situazione reale.⁵²³

Il *logos* dell'uomo, ovvero l'entelechia essenziale [*Wesensentelechia*] energizzata, che racchiude in sé l'essenza tipica del singolo, all'interno di una situazione fisica concreta, nell'unione con la materia essenziale [*Wesensstoff*] dà origine al sé stesso originario. La condizione biologica è pertanto quel fattore ineliminabile, grazie al quale l'entelechia essenziale e la relativa porzione di materia essenziale possiedono una determinata allocazione per dare vita ad un essere vivente: il rischio che Conrad Martius vuole tenere lontano è una generalizzazione e una astrazione, che non prende in considerazione l'individuo in carne ed ossa.

L'entelechia essenziale coinvolge una certa porzione di materia essenziale, in “connubio” con essa, in una certa situazione biologica. Il sé originario deve la sua origine, *in modo conforme alle condizioni*, a questo luogo nella relazione di generazione. La sua caratterizzazione qualitativa deriva dalla caratteristica qualitativa anche di questo luogo. In *abstracto* sono separabili, in concreto no.⁵²⁴

Descritto in quale modo ad ogni persona umana pertenga una “impronta qualitativa originaria” racchiusa nel sé stesso originario, Conrad Martius afferma che proprio all'interno di tale nucleo fondativo della persona, questa caratteristica “unica,

⁵²² H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 46

⁵²³ *Ivi*, p. 47

⁵²⁴ *Ibidem*

individuale, originaria”⁵²⁵ diventa ineliminabile: “Il sé stesso originario, o il logos di genere individuato, è pertanto unico qualitativamente e originariamente e ineliminabile. Il sé stesso originario comprende l’intero *logos* dell’uomo. Al *logos* della sostanza totale umana appartiene la capacità di rendere questa sostanza totale personale e spirituale.”⁵²⁶

La spiritualità personale dell’uomo nella sua totalità deve essere distinta secondo tre aspetti: la prima modalità da considerare è “il *logos* come entelechiale essenziale che nell’unione con la materia essenziale è individuato e concretizzato come sé stesso originario sostanziale”⁵²⁷; il secondo aspetto è il proto spirituale [*Urgeistige*], attraverso il quale “il sé stesso originario intra sostanziale viene portato in modo strumentale nel suo personale intimo o, come anche potremo dire, nell’essere sé stesso [*Selbsthaftigkeit*] materiale.”⁵²⁸ L’ultimo aspetto che l’autrice descrive è una spiritualità intesa come “spirito attualizzato dell’uomo (separato sostanzialmente).”⁵²⁹ Tale descrizione porta alla luce una triplice stratificazione nella costituzione della spiritualità dell’uomo: a partire da quello che rimane il momento fondante, cioè quello del *logos* concretizzato nel sé stesso originario, passando attraverso la sua attualizzazione materiale nell’essere sé, per giungere allo spirito attualizzato ma separato dalla sostanza, ovvero uno spirito come *pneuma*, libero dalla materia. L’autrice in questo modo non lega la spiritualità umana ad un movimento costitutivo dall’esterno verso l’interno, né tantomeno dal basso verso l’alto, secondo una logica che procede dal corporeo all’etereo, ma sottolinea che “durante la composizione dell’essere umano tutti e tre i momenti della spiritualità sono compartecipi.”⁵³⁰

Per costruire una spiritualità personale all’interno dell’uomo, Conrad Martius individua una modalità composta da due parti non intercambiabili, che assumono significato solo nella loro unione, una escarnazione [*Exkarnation*] e una incarnazione [*Inkarnation*]:

l’escarnazione è la formazione dal di fuori, personale e dimentica del sé, del sé stesso originario nella forma di una tipica sostanza materiale; l’incarnazione è la formazione dall’interno, personale e attaccata al sé, del sé stesso originario in sé.

⁵²⁵ *Ivi*, p. 48

⁵²⁶ *Ivi*, p. 51

⁵²⁷ *Ivi*, p. 53

⁵²⁸ *Ibidem*

⁵²⁹ *Ibidem*

⁵³⁰ *Ibidem*

Entrambe le direzioni dell'essere possiedono un significato assoluto. Esse non sono relativizzabili, non possono venire scambiate relativamente l'una con l'altra.⁵³¹

Questa modalità di costituzione della spiritualità, che come abbiamo già visto afferisce alla nascita di una interiorità a partire da un approfondimento, da una interiorizzazione [*die Innerung*] del sé nel sé, appartiene ad ogni essere animale: si tratta del fenomeno della retroscendenza, che forma negli animali meno evoluti un centro di sensazioni e movimenti autonomi, in quelli più evoluti uno spazio “del tutto interiore, del tutto personale”⁵³², nel quale il sé stesso originario abita sé stesso. Nella spiritualità “libera e personale” dell'uomo ci troviamo in una ulteriore interiorizzazione: si tratta di un “abisso inerente al sé, dal quale un ‘io’ o un ‘io proprio’ racchiuso dal sé in sé stesso si rialza su sé stesso.”⁵³³ Conrad Martius sottolinea:

La sostanza dell'uomo come personale e spirituale possiede un secondo inizio senza fondamento [*ungrundigen “Anfang”*] in sé stesso. È diventata arconale [*archonal*]. Per questa ragione la sostanza umana, adesso per il momento specificatamente spirituale, è diventata soggetto-oggetto.⁵³⁴

Questa ulteriore interiorizzazione, che Conrad Martius definisce nel *Das Sein* “retroscendenza immanente assoluta [*die absolute immanente Retroszende*z]”⁵³⁵, deriva da un ritorno del sé in sé stesso, nella misura in cui “l'io è [...] ricollocato dietro sé stesso”⁵³⁶: da questa retroscendenza assoluta scaturisce la sostanza spirituale, pneumatica. Il termine di cui Conrad Martius si serve per indicare questa forma dell'essere spirituale è “forma dell'essere arconale [*archonalen Seinsform*]”⁵³⁷, derivato dal verbo greco ἄρχω, che suggerisce un modo di essere della sostanza prioritario, fondante, originario⁵³⁸. Essa

⁵³¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 51

⁵³² *Ivi*, p. 52

⁵³³ *Ivi*, p. 56

⁵³⁴ *Ivi*, p. 56

⁵³⁵ Cfr. H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 124

⁵³⁶ *Ibidem*

⁵³⁷ Cfr. H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., pp. 127-128

⁵³⁸ Cfr. H. Spiegelbert, *The phenomenological movement. An historical introduction*, cit., p. 217: «[...] ciò introdurrebbe all'esplicazione della sua forma dell'essere “arconale” (derivato da Conrad Martius dal greco ἄρχω, iniziare), la quale rappresenta un modo dell'essere reale che deve essere interpretato in modo puramente esistenziale. Qui quello stesso essere non è costituito, come nel caso della forma dell'Essere hypocheimendale come una esternalizzazione del sé stesso ontico, ma in una svolta trascendentale dal sé ontico verso il sé stesso. Grazie alla svolta riflessiva il contenuto di tutto l'essere è

per la sua levità intrinseca non possiede un affondamento nella materia, ma ne è totalmente libera:

Con la retroscendenza immanente assoluta [...] l'Io è ricollocato dietro se stesso, nel senso che questo "dietro se stesso" comprende un abisso infinito essenziale in cui esso non si "ritrova" più dal punto di vista dell'essere [... la sostanza spirituale] è totalmente vuota e libera da ogni essenza effettuata formalmente presso di essa.⁵³⁹

La forma dell'essere arconale è, in questo senso, la forma spirituale che fonda e origina la persona umana nella sua totalità; essa per la sua caratteristica di "essere posta dietro il sé stesso", nell'interiorità più vera dell'uomo, è nello stesso tempo soggetto e oggetto. Sebbene la forma dell'essere arconale non sia affondata nella materia, non abbia quindi un fondamento concreto, essa possiede comunque un riferimento stabile che la sorregge:

Ciò che assolutamente sta dietro sé stesso nell'essere proprio, ciò che si eleva per sé da un infinito essere sé fondato, deve costituzionalmente avere qualcosa per sorreggersi, al quale si attacchi in avanti: qualcosa di oggettuale, qualsiasi sia la sua forma. Ogni sostanza personale spirituale è essenzialmente trascendentale.⁵⁴⁰

Conrad Martius spiega come questa forma oggettuale che è "l'oggettivo, al quale lo spirito personale in sé stesso si mostra attaccato e quindi onticamente in modo costitutivo, non *deve* essere un modo esterno, né il proprio corpo o la propria psiche. Potrebbe anche essere il proprio Io. Lì (nel *Das Sein*) ho sotteso, in questo aspetto costitutivo, la finzione di un possibile io solipsistico in senso ontologico."⁵⁴¹ Nel pensiero dell'autrice, pertanto, l'"io solipsistico" all'interno dell'uomo rappresenta quel centro verso il quale viene attratta la sostanza spirituale e dal quale ne viene sostenuta.

L'essere umano, dunque, nella sua totalità psichica e spirituale potrebbe sembrare costituito da due livelli distinti: un primo livello come essere animale [*animalische*],

aperto all'essere che esiste in questa maniera. [...] Secondo Conrad Martius la forma arconale e hypocheimale dell'essere sono due forme basi dell'Essere poste su uno stesso livello.»

⁵³⁹ *Ibidem*

⁵⁴⁰ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., pp. 53-54

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 57, nota 15

caratteristica che possiede in comune con gli animali veri e propri [*Tier*], che presiede e guida la parte riguardante la psiche affettiva, e uno spirituale [*geistige*] che presiede allo spirito in sé. “Potrebbe sembrare – precisa Conrad Martius – secondo la rappresentazione finora esposta, che la sostanzialità spirituale dell’essere umano sia innestata su quella animale oppure, per prendere un’espressione in uso oggi, come vi fosse stratificata sopra.”⁵⁴² Questi due livelli o stratificazioni, appaiono distinte e separate, monadi in sé chiuse: la “costituzione animale”, chiusa e limitata nella propria seità [*seität*], è inerente al sé [*sichhafte*] mentre, quella spirituale, sprofondata nell’egoità [*ichheit*] è inerente all’io [*ichhafte*]. L’uomo pertanto “per quel che riguarda la sua psiche affettiva è inerente al sé, e solo per quel che riguarda il suo spirito è inerente all’io.”⁵⁴³ La differenza però fra il sé e l’io emerge in maniera evidente nel confronto fra l’uomo e l’animale: quest’ultimo, infatti, ha emozioni e sentimenti corrispondenti a quelli umani come l’allegria, la collera, la tristezza, il compiacersi di qualcosa, ma non può comprenderli⁵⁴⁴. L’uomo, al contrario

in virtù della sua spiritualità personale, deve innanzitutto comprendere concretamente queste e quelle oggettualità per cui si compiace, per cui si adira, s’infuria, s’intristisce o si scoraggia, sia esso implicito e esplicito. L’animale non è capace di questo. A questo scopo egli ha bisogno di quella libertà personale di sé stesso e nello stesso tempo del mondo concreto affettivo, che l’animale nel suo vincolo inerente al sé non possiede e non può possedere in senso ontico e costitutivo.⁵⁴⁵

Proprio a partire da tali considerazioni, Conrad Martius sottolinea come la natura degli affetti psichici dell’uomo debba essere ontologicamente diversa da quella degli animali: “Qui manca la cosa essenziale. Gli affetti⁵⁴⁶ negli uomini sono di per sé di natura ‘spirituale’; [...] gli affetti sono già dal fondamento [*von Grund*] di natura personale spirituale.”⁵⁴⁷ Il fondamento di cui parla l’autrice, che attua il passaggio dall’essere sé [*Sichheit*] dell’animale all’egoità [*Ichheit*] dell’uomo è l’*Ursprungselbst*, il sé stesso originario. Per questo motivo, affermare che nell’uomo vi siano due “stratificazioni”

⁵⁴² *Ivi*, p. 59

⁵⁴³ *Ibidem*

⁵⁴⁴ Cfr. H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 120: «L’animale possiede la sua sensazione puramente corporea [*leiblich*] e la vita affettiva di tipo psichico [*seelich*], ma non ‘possiede’ questo possesso.»

⁵⁴⁵ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 60

⁵⁴⁶ *Affekt* è da intendere nel significato psicologico di affetto psichico, moto dell’animo, affezione.

⁵⁴⁷ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 61

disgiunte, una afferente alla psiche e una allo spirito è “una concezione impossibile.”⁵⁴⁸ Il sé stesso originario, infatti, è “già da sempre” conforme al *logos* dell’uomo a cui pertiene in maniera fondamentale la forma personale inerente all’io:

Ancora una volta dobbiamo rifarci al sé stesso originario. L’intero *logos* dell’uomo, che è racchiuso dal sé stesso originario umano in maniera finale e causale, fa parte fondamentalmente della forma personale tipica dell’io, fa parte fondamentalmente in sé stesso delle cause arconali non affondate [*ungründigen*]. Non è affatto corretto riferire le cause tipiche del sé, non affondate e personali proprie dell’uomo soltanto alla sua spiritualità. Qui si manifesta veramente secondo il modo dell’apparenza [*Erscheinung*], che lo rende facilmente visibile immediatamente come tale. [...] Tutto il sé stesso originario umano si trova in quanto tale ‘costantemente’, nel modo in cui vuole il *logos*, dietro sé stesso [*hinter sich selbst*] e non può escarnarsi o incarnarsi in altro modo che come inerente all’io personale.⁵⁴⁹

Conrad Martius pertanto sottolinea come, sebbene all’interno dell’uomo vi sia anche una costituzione animale inerente al sé, l’intera personalità dell’uomo è sempre e in maniera costitutiva inerente all’io. Tale inerenza originaria informa e plasma dal di dentro, ovvero dal sé stesso originario, tutto l’uomo in quanto tale. Conrad Martius chiarisce infatti:

Così l’intera psiche umana è radicata nell’io personale, ma quella dell’animale [*tierische*] soltanto nel sé. Gli affetti umani [*Die menschlichen Affekte*] sono tuttavia interamente e realmente pervasi dalla forma fondamentale [*Grundformung*] personale dell’io. O forse meglio: il sé stesso originario attualizza la sua passiva, materiale e piena seità, nella quale esso stesso è stato affondato verso

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 59

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 62

il basso, nella sua forma finita che fin dal principio è completamente personale e inerente all'io.⁵⁵⁰

“Fino dal principio”, a partire cioè dalla costituzione di un nuovo individuo, nell'*Ursprungselbst* la seità viene attualizzata nell'egoità dell'uomo. Ciò che Conrad Martius desidera mettere in evidenza è la natura intima dell'uomo: egli è integralmente costituito e radicato sul fondamento personale del proprio io. Questa egoità personale, che scaturisce dalla fonte dell'essere, presiede, guida e irradia secondo il *logos* tipico dell'uomo, tutte le sfere di cui è composto, intrecciandole fra loro: quella vegetativa, quella animale e quella spirituale. La fenomenologa infatti sottolinea:

La seità personale tipica dell'io delle affezioni psichiche è stabilita fin dal principio nel *logos* del sé stesso, attualizzandosi nel sé stesso originario. Il proto sé [*Urselbst*] è posto nella sua attualizzazione propria affettiva psichica certamente specializzato, personale e inerente all'io. Poiché in questo caso tuttavia la forma personale tipica dell'io è ancora completamente compenetrata o pervasa dalla materia [*Hyle*] dello psichico all'interno della sostanza, le “due” origini si manifestano non immediatamente evidenti, diversamente dalla organizzazione intellettuale e spirituale del sé stesso originario. Esse sono intrecciate l'una con l'altra nella per la psiche affettiva.⁵⁵¹

In questa analisi descrittiva, la caratteristica che differenzia l'anima nella sua distinzione psichica da quella spirituale è relativa, come abbiamo già visto, alla materialità. La psiche affettiva possiede una sostanza *hypocheimale* a causa del proprio affondamento nella seità; al contrario, lo spirito in quanto tale, è sollevato dalla materialità in una “forma estatica assoluta”. La forma dell'essere aronale, o spirito, si presenta dunque senza alcun fondamento materiale, senza alcuna pesantezza, “totalmente vuota e libera”⁵⁵² dalle dipendenze della sostanza fisica, “in grado di attraversare tutti i luoghi

⁵⁵⁰ *Ibidem*

⁵⁵¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 63

⁵⁵² H. Conrad Martius, *Das Sein*, cit., p. 127

dell'essere senza rimanere impigliata in nessuno di essi.”⁵⁵³ All'interno del sé stesso originario pertanto possiamo trovare “il carattere trascendentale [*transzendentalen*] e libero dello spirito personale umano.”⁵⁵⁴ Conrad Martius scrive:

Così la caratteristica particolare della sfera spirituale nell'uomo può essere circoscritta anche nei confronti di uno spazio dell'anima [*Seelenraum*] particolare umano, non solo nei confronti di uno spazio dell'anima animale inerente al sé. Mentre nella psiche in senso stretto (cioè l'anima affettiva) [*Affektseele*] la formazione personale tipica dell'io, con la sua seità materiale generata dal basso verso l'alto, è completamente realizzata, nello spirito la formazione della seità personale tipica dell'io è certamente sollevata dalla sua forma materiale realizzandosi (e di fatto non ancora realizzata) nella forma estatica assoluta. Ciò accade per due motivi: innanzitutto il sé stesso originario [*Ursprungsselbst*] è realizzato in conformità di *ognuno* dei suoi ambiti di elaborazione personale e tipica dell'io, quindi anche quello spirituale; in secondo luogo il materiale proto spirituale, dal quale con l'aiuto del proto psichico si genera lo spirito, è di natura completamente estatica.⁵⁵⁵

La ricerca sulla natura dello spirito dell'uomo fornisce a Conrad Martius le risposte alle domande sia riguardo l'individuazione qualitativa dell'anima spirituale, sia la sua relazione con la situazione biologica concreta. La generazione del singolo individuo con un determinato patrimonio genetico all'interno della cellula uovo fecondata rappresenta, per la nostra autrice, la terza condizione necessaria per l'individuazione dell'anima spirituale, la cui unicità risulta, per questo motivo, “ereditariamente giustificata”⁵⁵⁶. Ella fa emergere che, poiché il sé stesso originario possiede in sé “una infondatezza arconale”, la “qualificazione reale, impressa e individuale deve aderire in questa infondatezza personale.”⁵⁵⁷ Non sarebbe possibile la creazione e l'esistenza di un'anima spirituale singola, se non a partire da una concreta situazione corporea: soltanto

⁵⁵³ F. Alfieri, *L'ancoraggio ontico*, cit., p. 358

⁵⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵⁵ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 64

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 65

⁵⁵⁷ *Ibidem*

tale contingenza, che Conrad Martius individua nell'ovulo fecondato, intessuta con il logos tipico, dà origine ad un essere umano irripetibile. Unicamente in questa inscindibile unità integrale è possibile trovare un significato per l'uomo; proprio grazie a questa unità, l'anima spirituale possiede una "singolarità numerica ineliminabile" nella misura in cui "come continua ad esistere esso stesso [il sé stesso originario], allora continua ad esistere con la sua qualificazione individuale singola."⁵⁵⁸ Nel testo possiamo leggere:

La condizione per la realizzazione del sé stesso originario nell'esistenza spazio temporale è intrecciata, come vediamo, con una situazione ereditaria biologica ben precisa, dalla quale deriva anche la qualificazione unica. L'impronta personale e unica avviene, se così posso esprimermi, nell'infinito personale del sé stesso originario con tutti i suoi ambiti di organizzazione interiori.⁵⁵⁹

Alla nostra autrice rimane, infine, il compito di giustificare l'esistenza dell'anima spirituale dell'uomo "già prima della fondazione del mondo o prima del tempo"⁵⁶⁰ e, contemporaneamente, il suo apparire nel *hinc et nunc* della concreta situazione biologica; come abbiamo già visto Conrad Martius consegna alla fisicità del corpo definito geneticamente un ruolo fondamentale, il quale determina con l'entelechia e la materia essenziale la singolarità personale dell'uomo. La domanda che ella si pone può anche essere interpretata come una riflessione sulla prescienza di Dio e la libertà dell'uomo, tematiche care al pensiero teologico evangelico, orizzonte sempre presente all'interno della sua visione filosofica. La fenomenologa infatti dirige la sua risposta proprio in tale senso e si chiede:

⁵⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁵⁹ *Ibidem*

⁵⁶⁰ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p.42 «Certamente, il brano spesso citato nell'antico testamento non si riferisce all'uomo singolo ma al popolo d'Israele come insieme. Tuttavia, nella tradizione cristiana fu prima applicato all'uomo singolo. Infatti in Isaia 45,4 l'attribuzione del nome riguarda il re Cyrus molto personalmente: 'Ti ho dato un nome di dignità, che non conoscevi.' Entrambe le attribuzioni divine del nome, ossia le imposizioni del nome riguardano solamente i nominati già esistenti, il popolo d'Israele già esistente oppure il già nato ossia ricevuto Kores. Il famoso brano di Paolo invece ("prima di della fondazione del mondo") si riferisce tuttavia ai singoli eletti già "prima della fondazione del mondo". Se anche qui viene nominato solo il santo o l'eletto, allora si presuppone che Dio ha "visto" l'uomo in questione nella sua personale individualità, come anche tutti gli altri, già "prima" del tempo universale. Il "nuovo" nome sulla pietra bianca, che solo lui conosce, che egli riceve, è una promessa escatologica per ciò che egli ha superato.» Nota 1, p.42

Come può questa primaria tesi teologica cristiana andare d'accordo con quella dell'origine della persona umana giustificata interamente soltanto da avvenimenti causali effettivi? Se ci fosse un'essenza entelechiale tipica dell'uomo creata "dal principio", allora secondo una tale opinione l'individuazione numerica sarebbe basata sulla necessità di una sintesi di un logos attualizzante tipico dell'uomo e di una corrispondente "porzione" di materia essenziale capace di aggiornamento, con ciò però sarebbe dipendente da una situazione causale biologica nella relazione procreativa. Questa individuazione quantitativa può già compiersi qui e ora perché si è sviluppato un ovulo fecondato. Inoltre entrano in gioco nello stesso tempo gli atti di libertà personali dell'uomo. Questo implica anche il fatto di eventuali azioni arbitrarie.⁵⁶¹

Unicamente la prescienza divina può conoscere da sempre la singolarità dell'individuo, il suo cuore e le sue azioni: prescienza che non è predeterminazione, ma una conoscenza perfettissima delle varie azioni dell'uomo compiute in piena libertà, di "tutti gli effetti causati dal libero agire", anche di quelli che non sono accaduti ma sono futuribili. Secondo tale spiegazione l'esistenza dell'unicità dell'essere umano fino dalla creazione del mondo e la sua nascita in uno spazio-tempo determinato non sono in contrasto ma possibili, anzi, entrambe necessarie. Conrad Martius infatti spiega:

Prendiamo in ultimo l'unicità qualitativa solo effettivamente fondata e fondabile di ogni uomo, come si relazionerebbe con l'idea dell'eterna imposizione preliminare del nome? "Io ti ho chiamato" (prima della fondazione del mondo) "con il tuo nome"? Se questa è un'osservazione biblica teologica e non filosofica, allora desideriamo considerarla attentamente. Voglio però far notare che Dio ha previsto e prevede in eterno tutto l'accaduto temporale spaziale di questo nostro mondo in evoluzione insieme a tutti gli effetti causati dal libero agire dell'uomo, se quando si parla di Dio è in qualche modo sufficiente parlare di un prima. Poiché anche il tempo e ciò che è temporale è collocato nell'onnipresenza di Dio, allora anche ogni

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 42-43

uomo, con ciò che riguarda la sua unicità fondata solo effettivamente, verrebbe previsto da Dio “prima della fondazione del mondo” e potrebbe essere chiamato con il *suo* nome.

3.5 Il rapporto fra anima spirituale e corpo nell'essere umano

Nel quarto e ultimo capitolo del *Die Geistseele des Menschen* Conrad Martius espone in maniera sintetica la relazione che intercorre tra il corpo e l'anima spirituale dell'uomo, rispondendo in questo modo all'iniziale domanda: “Caratterizzare la forma spirituale dell'anima umana e la sua relazione con il corpo potrebbe essere il problema più difficile che procura l'analisi strutturale ontologica”⁵⁶². Sono tre gli aspetti che l'autrice prende in considerazione nell'analisi del rapporto corpo-anima spirituale: un primo aspetto ontologico, poi quello biologico e, infine, quello metafisico. Il primo riguarda “la struttura ontica della totalità dell'uomo a partire dal corpo in sé”⁵⁶³, nel senso di un riconoscimento dell'unità sostanziale ontologica dell'uomo all'interno della sua stessa fisicità corporea. Questa è la prospettiva principale che guida tutta la riflessione dell'autrice: è possibile riflettere sull'uomo nella sua totalità costitutiva solo a partire dall'affermazione di un fondamento tipico della natura umana all'interno del singolo, manifestato primariamente nella concretezza del corpo “in carne ed ossa”. Definire l'uomo secondo idee astratte che non prendono in considerazione l'unità inscindibile di un corpo fisico e di una mente psichica, proponendo categorie e concettualizzazioni a lui esterne, significa travisarne la natura più intima. Il secondo aspetto riguarda “lo sviluppo in senso temporale fisiologico (ontogenetico) dall'ovulo fecondato fino all'elaborazione dell'organismo dell'uomo, o meglio fino alla sua morte”⁵⁶⁴: la relazione fra il corpo e l'anima, in questo senso, deve essere compresa non come una giustapposizione dell'uno sull'altra, secondo arcaiche concezioni, ma come un contemporaneo “sviluppo fisiologico” che dal momento della fecondazione porta alla luce in senso teleologico un nuovo individuo. Questo secondo punto di vista, strettamente legato al precedente, mette

⁵⁶² H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 9

⁵⁶³ *Ivi*, p. 67

⁵⁶⁴ *Ibidem*

in evidenza come nella riflessione di Conrad Martius la concreta situazione biologica è parte integrante non solo della formazione fisica dell'essere umano, ma anche di quella spirituale: come abbiamo visto, la fenomenologa, rifiutando le principali idee riguardo il legame fra corpo e spirito, ritiene che solo nell'unione di una entelechia essenziale, materia essenziale e ovulo fecondato si possa avere l'individuazione sia del corpo che dell'anima. L'ultimo aspetto riguarda l'anima spirituale compresa come "ultima meta della formazione organica corporea dell'uomo"⁵⁶⁵: in questo senso, l'anima spirituale dell'uomo, come spirito che entra in relazione con la sua stessa interiorità e che, a partire dal sé più intimo costituisce l'uomo come persona, è l'ultimo stadio dello sviluppo umano e, nello stesso tempo, la sua destinazione finale verso la quale era stato preordinato fin dalla sua costituzione originaria.

Per Conrad Martius l'evidenza maggiore della stretta relazione fra il corpo e l'anima è "la padronanza di questo corpo tramite lo spirito personale e la libera volontà personale"⁵⁶⁶: quella possibilità cioè dello spirito, manifestato nella volontà, di agire e di muovere il corpo intenzionalmente. Nei *Metaphysische Gesprache* risulta evidente come la libertà del movimento sia la differenza primaria tra il regno vegetale e quello animale: la pianta, ad esempio, ha un carattere totalmente fisico, è dominata dal corpo, ne è quasi imprigionata, compiendo ogni atto in modo involontario. "La costituzione della pianta – sottolinea l'autrice – è per così dire, una costituzione in tutto e assolutamente a strato unico [...] Qui la corporeità non si separa da una «interiorità», da un centro personale."⁵⁶⁷ Negli animali, al contrario, anche in quelli meno evoluti, esiste una libertà di movimento, di autonomia, che deriva da una personale intenzione nei confronti della propria natura in relazione con il mondo circostante. A maggior ragione nell'uomo, nel quale la libertà di movimento non è solo espressione della volontà, ma anche del pensiero, centro di interiorizzazione che riflette e guida tale volontà, la padronanza dell'anima spirituale sul corpo rappresenta la certezza di questo rapporto inscindibile. L'uomo "non solo conosce, vuole e opera, ma sa di conoscere, volere e operare"⁵⁶⁸. Il tentativo di Conrad Martius non è solo quello di liberare l'idea dell'uomo dalla secolare distinzione fra corpo fisico e

⁵⁶⁵ *Ibidem*

⁵⁶⁶ *Ivi*, pp. 68-69

⁵⁶⁷ H. Conrad Martius, *Metaphysische Gesprache*, cit., p. 61

⁵⁶⁸ J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1995, 49 (tr. or. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1770, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, Olms, Hildesheim 1967-68)

mente psichico-spirituale⁵⁶⁹, ma anche quello di portare alla luce che tale rapporto non può essere superficiale, esteriore, funzionale: la psiche non è un elemento aggiunto e autonomo rispetto alla sostanza del corpo, essa, al contrario, unicamente nell'unione con il corpo costituisce ciò che viene definito un organismo vivente.⁵⁷⁰ In tale senso Conrad Martius scrive:

Senza dubbio la testa è la “dimora” dell'ingegno umano, il petto e l'area del cuore la “dimora” dell'anima emotiva. Naturalmente questo “dentro” del corpo non è un dentro relativo che si può infrangere con un coltello per dissezioni. In esso si trova quel misterioso spazio dell'anima aperto in un dentro assoluto. La psiche però passa anche attraverso tutto il corpo, per così dire in senso corporale e interiore, ovunque vengano ricevuti i sensi del corpo. Si sente fame nello stomaco e il dolore su un mignolo. Per quel che riguarda la padronanza del corpo per mezzo dell'anima spirituale, essa necessita di tutte le complicate condizioni fisiologiche fondamentali e lo loro funzionamento, le quali son precisamente stabilite scientificamente.⁵⁷¹

L'autrice pertanto sottolinea come l'anima affettiva e spirituale, grazie alla sua presenza in ogni parte del corpo, ne guidi e ne conduca i movimenti, le sensazioni, le emozioni e il pensiero per mezzo del corpo stesso, e precisamente, attraverso gli apparati e gli organi specifici che lo compongono: “il sistema nervoso animale e vegetale, il sistema ormonale, il sistema muscolare, etc.”⁵⁷². L'anima tuttavia si rende manifesta in modo peculiare nell'espressione del viso, il quale rispecchia l'interiorità dell'uomo:

⁵⁶⁹ Molti esponenti dell'antropologia filosofica sono concordi nell'individuare in Cartesio il rappresentante di tale divisione dell'uomo; Plessner scrive: «Guardando la cosa a grandi linee, si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a fondamentalizzare la distinzione tra fisico e psichico [...]. Egli assunse come principio la distinzione fra *res extensa* e *res cogitans* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una distinzione integrale.» H. Plessner, *I gradi dell'organico*, cit., 63 e 97. Ugualmente Scheler: «In epoca moderna, la teoria classica dell'uomo ha trovato la sua forma più efficace nella dottrina di Descartes, una dottrina che a dire il vero solo recentemente ci siamo impegnati a *demolire completamente*. Dividendo tutte le sostanze in pensanti ed estese Descartes ha introdotto nella coscienza occidentale una fitta schiera di errori, del tipo più grave, relativamente alla natura umana.» M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., 159

⁵⁷⁰ «Vi è un'unica e medesima vita che possiede una struttura che è psichica quando è interiore e fisica quando è esteriore [...] il processo fisiologico e quello psichico sono rigorosamente identici dal punto di vista ontologico». M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 175

⁵⁷¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 69

⁵⁷² *Ivi*, nota 5, p. 70

Il rispecchiamento immediato dell'espressione, non solo dell'anima emotiva, ma anche della capacità mentale intellettuale nell'espressione del viso, nella posizione del corpo e i gesti vengono di solito disconosciuti. Come si comporta diversamente un uomo a seconda che stia ragionando, meditando intuitivamente, riflettendo, stia cercando di ricordare un nome dimenticato o simili etc...e come chiaramente *vediamo* ciò che egli fa mentalmente, quando, ad esempio, riguardo a tutto quello detto prima, assume solo degli atteggiamenti.⁵⁷³

Il rapporto fra corpo e anima, inteso come sviluppo “fisiologico e ontogenetico” dell'essere umano, viene descritto da Conrad Martius secondo lo sviluppo “dall'ovulo fecondato fino all'embrione e al feto, quindi dal neonato all'uomo adulto”⁵⁷⁴: tale crescita vede l'unità della formazione corporea, psichica e spirituale che in senso teleologico e secondo il *logos* proprio porta a compimento l'essere umano. Sebbene i primi momenti della formazione dell'uomo, dall'ovulo fecondato al neonato, possano apparire unicamente fisici e morfologici, in realtà la nascita e la maturazione dell'anima spirituale e, quindi, della natura personale del singolo è fin da subito presente insieme a quella corporea: nel neonato il primo sorriso e la prima espressione della volontà sono il segno tangibile della sua singolarità personale. Conrad Martius infatti mette in evidenza come

il neonato inizialmente è un piccolo essere istintivo, ma in quanto tale è già del tutto dotato di una natura personale umana. Tutto il *logos* umano è visibilmente chiaro sull'espressione del suo viso. Il lattante sembra, se così posso dire, di natura “oggettiva”. Il primo sorriso mostra il primo progresso della psiche emotiva. [...] La prima volta che dice “Io” segna il risveglio dello spirito arconale infondato [*ungründigen*].⁵⁷⁵

Ciò che l'autrice desidera ancora una volta ribadire è la centralità ontologica che ricopre l'*Ursprungselbst*: esso è quell' “ultimo centro interiore”⁵⁷⁶ dell'individuo da cui

⁵⁷³ *Ivi*, nota 2, pp. 68-69

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 71-72

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 72

⁵⁷⁶ E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (tr. it. E. Stein, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, p. 52)

si origina tutta la sua natura umana e tutta la sua individualità come singolo. È quel luogo nel quale nasce, si forma e viene portata a compimento l'attualizzazione teleologica della persona umana in quanto tale:

qui sembra trattarsi di uno sviluppo prettamente fisiologico e psicologico, i cui stadi si confondono l'uno con l'altro. In realtà è l'attualizzazione graduale finale-causale in corso, *dal sé* originario, supportata *dall'aiuto* delle quattro basi di potenza materiali deposte dal sé originario, dei diversi ambiti di elaborazione umani, di quelli slegati dal sé verso l'esterno, di quelli inerenti al sé verso l'interno. Tuttavia tutto ciò accade, lo ribadisco un'altra volta, nella formazione basilare inerente all'io [...] in relazione allo spirito come ultima meta dell'elaborazione.⁵⁷⁷

Nell'analizzare l'ultimo aspetto della relazione fra anima e corpo, Conrad Martius pone l'accento sulla caratteristica principale dell'anima spirituale umana. Essa, sebbene rappresenti lo stadio conclusivo nella formazione dell'individuo singolo, mostrando in qualche maniera una sorta di dipendenza⁵⁷⁸ dalla corporeità, viene descritta come la meta finale verso cui è teleologicamente diretto tutto lo sviluppo umano fin dalla sua costituzione nell'*Ursprungselbst*: l'anima infatti "viene sì attualizzata nello sviluppo fisiologico solamente negli stadi successivi all'interno del corpo, ma in senso intrasostanziale essa forma qualcosa di indipendente, nonostante sia interamente collegata con il corpo in unità personale umana."⁵⁷⁹ Tale indipendenza deriva da ciò che pertanto essa è in maniera essenziale, cioè la destinazione, la meta finale, il *telos* dello sviluppo fisico, psichico e spirituale dell'essere umano nella sua totalità⁵⁸⁰. Conrad Martius infatti scrive:

⁵⁷⁷ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p.72

⁵⁷⁸ «Per l'osservatore di idee non materialistiche, il fatto più singolare di questo sviluppo entelechiale [...] è che l'anima spirituale [...] rimanga così ampiamente dipendente. In realtà l'elaborazione del corpo dovrebbe essere solo una tra le elaborazioni del sé stesso originario, cioè quella psico-affettiva e quella psico-spirituale. Perché l'anima spirituale è così dipendente dal corpo, che deve abitarlo e dominarlo? Così dipendente che non riesce più a rimanervi, come nel caso della morte? Secondo alcune affermazioni in ambito medico, la morte avviene irreparabilmente quando un preciso gruppo di gangli nel diencefalo è distrutto. Quindi dal punto di vista ontologico, devo separare l'anima spirituale dal corpo. Questo fatto assurdo, che l'elaborazione vivente organica a priori si concluda con la separazione inabrogabile dell'anima spirituale dal corpo, dovrebbe essere la conseguenza di un'incompletezza effettiva, spiegabile solo metafisicamente e teologicamente dell'uomo, e con esso di tutta la natura.» *Ivi*, pp. 73-74

⁵⁷⁹ *Ivi*, pp. 74-75

⁵⁸⁰ «L'anima entelechiale, questo principio fondamentale, l'entelechia essenziale, è come l'artefice di tutto l'organismo vivente, il logos o il piano della specie. Esso si costruisce il suo corpo, si incarna in

Lo spirito umano è in effetti il *telos* del processo di attualizzazione umana totale. Si potrebbe dire in modo migliore e più completo: tutta l'anima spirituale è ciò che rappresenta il *telos* dell'organizzazione totale dell'uomo. Per cui è questo "interno" impenetrabile psico-affettivo e allo stesso tempo fondamentale personale umano che ci coinvolge nel senso più profondo nella struttura totale dell'uomo. Qui pulsa la vera vita personale. È il suo centro e il suo "cuore".⁵⁸¹

Per comprendere ancora meglio la relazione che intercorre fra corpo e anima, Conrad Martius introduce i concetti di *forma ultima* e *forma unica*: questi due termini, proposti dal suo collaboratore Avé-Lallemant in *Der Kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit*⁵⁸² per descrivere la *forma entis* in una duplice accezione, rimandano alla riflessione di Duns Scoto, da lei stessa citata⁵⁸³. Il filosofo medievale, infatti, utilizza il termine *forma ultima* e *forma unica*⁵⁸⁴ proprio per distinguere nell'ente una *forma ultima* come "atto proprio" dell'ente stesso, e una *forma unica* sostanziale "che conferisce all'intero ciò che è"; Conrad Martius in questo modo conferma le proprie posizioni filosofiche sull'individuazione proprio a partire dal pensiero scotista. Per la fenomenologia, la caratteristica della *forma ultima* è duplice, essa in primo luogo rappresenta la forma secondo la quale viene classificato il corpo e l'anima affettiva dell'uomo, anche se, in nessun caso, ne rappresenta la potenza effettiva, che attualizza il

esso; naturalmente quest'anima entelechiale rimane profondamente legata in modo organico con il suo corpo, anzi tutte le funzioni, anche quelle vegetative, affondano le loro radici nell'anima, non si tratta dell'immissione di un principio dinamico su una natura fisica già pronta, i processi fisiologici possono accadere proprio grazie a questo fattore entelechiale, che è la radice profonda, costitutiva, ma di ordine pre-fisico [*vorphysich*].» A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 232

⁵⁸¹ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 75

⁵⁸² E. Avé-Lallemant, *Der Kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit. Eine Urtersuchung auf der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad Martius*, Dissertazione, München 1959

⁵⁸³ Cfr. H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., nota 40, p. 67

⁵⁸⁴ «[...] et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentielles, in actum proprium, scilicet ultimam formam, qua est illud quod est, et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Et isto modo concedo, quod esse illud totale est complete ab una forma, quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma, vel quin in toto includantur plures formae, non tanquam specificae constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potenciali istius compositi». Ioannes Duns Scotus, *Op. Ox. IV. D.11, qu.3, n.46*, in *Opera omnia*, t.VIII, cit., p. 649. Cfr. E. Gilson, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaka Book, Milano 2007, p. 514

corpo e l'anima affettiva. In secondo luogo, è lo spirito dell'uomo, il *telos* dell'intero [*das telos des Ganzen*]⁵⁸⁵, il fine teleologico verso cui è improntata l'elaborazione dell'uomo:

La prima “forma” è segnata con le virgolette, perché la “forma” ultima [*die “forma” ultima*], precisamente lo spirito appartenente all'uomo, non è una potenza attualizzante in riferimento alla realizzazione del corpo umano e dell'anima affettiva umana. È solo la forma in base alla quale vengono classificati il corpo umano e l'anima affettiva umana in modo organismico e conforme all'essere. È il *telos* dell'intero, il cui *telos* però non rappresenta in quanto tale una potenza reale finale causale.⁵⁸⁶

La *forma unica*, invece, è definita da Conrad Martius come il principio originario dell'uomo stesso, nella sua costituzione di entelechia essenziale e materia essenziale: la *forma unica* è ciò che l'autrice ha descritto in tutta l'opera come l'*Ursprungselbst* dell'uomo, il suo centro interiore, luogo dell'individuazione quantitativa e qualitativa dell'uomo:

La forma unica [*Die forma unica*] è invece il principio originario umano entelechiale essenziale che, insieme alla materia essenziale, rappresenta il sé stesso originario individualmente quantificato e qualificato. Al *logos* entelechiale essenziale del sé stesso originario umano appartiene anche quella formazione personale inerente all'io, della quale parliamo continuamente. È il *logos* energizzato che domina tutto in senso causale e finale.⁵⁸⁷

In questo modo la scissione all'interno dell'uomo tra corpo e spirito è superata nell'analogia tra la *forma unica*, il sé stesso originario come principio d'individuazione dell'essere umano, e la *forma ultima*, il *telos* verso cui – fin dalla costituzione nella

⁵⁸⁵ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 68

⁵⁸⁶ *Ivi*, pp. 67-68

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 68

situazione biologica concreta – è indirizzato lo sviluppo fisico, psichico e spirituale dell'uomo.

4. Temi fondamentali dell'opera *Die Geistseele des Menschen*

Nelle pagine conclusive del libro Conrad Martius sente la necessità di sottolineare i temi di fondo che ne hanno guidato la riflessione. Il primo di questi riguarda le “due nature [*Arten*] di potenza di base fondamentale nella struttura dell'essere della totalità umana”⁵⁸⁸, l'entelechia essenziale [*Wesensentelechia*] e la materia essenziale [*Wesensstoff*]. Esse, presenti nel testo a partire dalle prime pagine, all'interno dell'essere umano sono “basi reali di potenza”, ai quali viene assegnato “un modo di essere” totalmente reale e sostanziale, non ideale: l'entelechia essenziale è “la forma tipica del *logos*”, attivamente capace di aggiornamento che conduce “alla realizzazione dell'uomo singolo nel senso energetico dell'essere”⁵⁸⁹; la materia essenziale è, invece, una porzione di materia determinata quantitativamente, “ricettiva nel senso potenziale dell'essere”⁵⁹⁰, paragonata più volte nel corso dell'opera alla *materia prima quantitate signata* di Tommaso. La sintesi tra l'entelechia e la materia essenziale, che dà origine alla costituzione di un nuovo individuo, avviene in un luogo determinato spaziotemporalmente che l'autrice individua nell'ovulo fecondato: “nel momento della fecondazione – viene ricordato – vengono date tutte le condizioni con le quali l'entelechia essenziale concernente la composizione dell'uomo può e deve «assemblarsi»”.⁵⁹¹ La concreta situazione biologica, grazie alla quale è data la possibilità della costituzione del singolo uomo come *conditio sine qua non* nella sintesi dell'entelechia con la materia essenziale⁵⁹², acquista pertanto nel pensiero di Conrad Martius un posto di rilievo: “nella loro sintesi atto-potenza, – sottolinea l'autrice – in un luogo preciso nella relazione biologica di generazione, nell'ovulo fecondato, costruiscono il sé stesso originario [*Ursprungsselbst*].”⁵⁹³

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 77

⁵⁸⁹ *Ibidem*

⁵⁹⁰ *Ibidem*

⁵⁹¹ *Ibidem*

⁵⁹² «La situazione biologica effettiva [...] rappresenta, come spesso è già stato detto, la condizione temporale-spaziale-empirica per la possibilità dell'“ingresso” di un'entelechia essenziale umana e con ciò della sua individuazione precisamente in questo “punto” della relazione naturale vivente. [...] L'entelechia essenziale coinvolge una certa porzione di materia essenziale, in “connubio” con essa, in una certa situazione biologica». H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., pp. 45-46

⁵⁹³ *Ivi*, p. 77

Conrad Martius pone al centro della sua opera l'*Ursprungsselbst*, il sé stesso originario di ogni sostanza singola reale, tema cardine di tutta la riflessione. Esso, stabilito nella sintesi dei due fondamenti di potenza, rappresenta “tutto il *logos* tipico della sostanza [...] dotato delle capacità di realizzazione di carattere causale-finale”.⁵⁹⁴ Il sé stesso originario è quel nucleo di ogni essere umano che lo individua nella sua particolarità e unicità e che, “conformemente al *logos* relativo, fonda e ottiene la sua struttura corporale in ogni senso, fisico ed eventualmente psichico”. Il sé stesso originario dunque racchiude in sé questi due fondamenti di potenza “*in modo stanziale*”⁵⁹⁵, ovvero durante tutto lo sviluppo e tutta l'esistenza dell'organismo umano: è quel centro fondativo che ha la capacità di costituire l'individuo singolo secondo il proprio *logos* e di organizzarne e dirigerne lo sviluppo in senso entelechiale per l'intera durata della vita. La capacità di realizzazione causale-finale dell'uomo nella sua complessità, derivante dall'entelechia essenziale posseduta al suo interno, si irradia secondo cinque direzioni che vengono definite “potenze strumentali”: una materiale, una fenomenica, una che presiede l'ambito dei sentimenti e del movimento autonomo, una psichico-affettiva e, infine, una personale spirituale⁵⁹⁶. Conrad Martius, in questo modo, desidera evidenziare come il sé stesso originario sia l'origine di tutti gli aspetti che costituiscono l'essere umano nella sua interezza, da quello corporale a quello affettivo e spirituale. Certamente con l'introduzione del sé stesso originario come centro propulsivo della persona umana, l'autrice risponde alla domanda iniziale che traccia l'itinerario dell'intera opera:

Caratterizzare la forma spirituale dell'anima umana e la sua relazione con il corpo potrebbe essere il problema più difficile che procura l'analisi strutturale ontologica. [...] Egli non possiede due luoghi originali propri della sua costituzione ontica? [...] come può una totalità organica in tutto e per tutto unitaria, quale costituisce l'essere umano in corpo, anima e spirito, essere composta da due o tre sostanze separate?⁵⁹⁷

L'ultimo tema ricordato da Conrad Martius è quello dell'anima spirituale dell'uomo presentata come “*telos* del tutto”⁵⁹⁸. L'unicità qualitativa dell'anima spirituale

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 16

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 77

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 13

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 9

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 67

è data nell'*Ursprungselbst*, in esso e “con esso”: ciò significa per l'autrice che nella sintesi fra entelechia essenziale e materia essenziale, nella condizione biologica concreta, viene costituito sia l'*Ursprungselbst* sia l'anima spirituale singola dell'uomo. Tutta la costituzione dell'individuo, materiale, psichica e spirituale avviene pertanto “attraverso il patrimonio ereditario effettivo esistente”⁵⁹⁹, nello stesso istante di tempo all'interno del sé stesso originario. Conrad Martius mostra come il corporeo e lo spirituale possano risultare due “sostanze separate”⁶⁰⁰ dell'uomo solo da un punto di vista gnoseologico ma, di fatto, costituiscono una coesistenza ontologica: “la formazione del corpo umano avviene sin dall'inizio *in relazione* all'alloggiamento di un'anima spirituale e alla presa di controllo da parte della stessa”.⁶⁰¹ Questa presa di controllo deve esser interpretata come “una interiorizzazione del sé nel sé” dell'anima, per mezzo della “retroscendenza immanente assoluta”, che permette una interiorità riflessa: l'essere umano in questo modo, abitando il proprio sé più intimo, non solo domina il corpo e dirige il proprio pensiero, ma è cosciente di farlo. Conrad Martius infatti mette in risalto come

la totalità umana senza dubbio non ha in sé uno strato grezzo di corporalità puramente fisico, sul quale si struttura il sé stesso originario con la sua escarnazione umana; nello stesso modo non racchiude una corporalità solamente vegetativa o solamente animale. Per realizzare questo corpo interamente personale, il sé stesso originario da parte sua e in sé stesso deve poter posare il fondamento relativo dal basso e dall'alto. Vi riesce in virtù del suo essere logico, entelechiale essenziale tipico dell'uomo.⁶⁰²

L'anima spirituale realizza il singolo individuo come interamente personale nell'abitare il fondamento e nel dominarlo pienamente, elevandosi sopra di esso; già nell'opera *Metaphysische Gespräche* l'autrice descriveva la peculiarità dell'uomo come capacità di abitare dentro e oltre sé stesso:

quel che costituisce cosa degna di nota, è che l'essere umano abita tanto nella somma profondità di sé stesso, quanto oltre sé. Abitando oltre sé, lascia se

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 41

⁶⁰⁰ «Egli [*l'uomo*] è natura e spirito. Gli scolastici dicono che consiste di due sostanze separate. Ma proprio questa versione chiude in sé tutta la misteriosità della situazione.» *Ivi*, 9

⁶⁰¹ *Ivi*, 81

⁶⁰² *Ibidem*

stesso sotto di sé; vale a dire proprio se stesso o il suo “Sé”, cioè in pari tempo – o proprio attraverso ciò – l’intero suo essere che è vissuto e posseduto alla maniera più personale in un esser-chiuso nel Sé! Abitando nella profondità di sé stesso, troneggia su di sé.⁶⁰³

Tutto ciò porta Conrad Martius a descrivere l’anima spirituale come *forma ultima* di tutto l’essere umano, la destinazione dell’intera organizzazione e attualizzazione dell’uomo, il suo centro e il suo sviluppo finale: “tutta l’anima spirituale – sottolinea – è ciò che rappresenta il *telos* dell’organizzazione totale dell’uomo. Qui pulsa la vera vita personale. È il suo centro e il suo «cuore»”.⁶⁰⁴

L’*Ursprungselbst*, il cui interno è abitato dall’anima spirituale, costituisce nella riflessione di Conrad Martius il principio di individuazione attraverso il quale è data la singolarità e l’unicità della persona umana: ogni essere umano possiede qualcosa che lo distingue dagli altri. Questa differenza quantitativa e qualitativa non è espressa unicamente dalla corporeità fisica, dal carattere oppure dall’intelligenza ma anche da un Io personale, da un’interiorità particolare e spirituale che il singolo sa di possedere come il suo sé più intimo, autentico, vero. Tale nucleo, che Conrad Martius definisce il “centro” e il “cuore” dell’uomo stabilisce l’individuo non solo secondo caratteristiche e qualità biologiche visibili, conoscibili ma anche in un modo più profondo, fondativo, ontologico; l’*Ursprungselbst* come viene descritto da Conrad Martius è quel fondamento ontologico immutabile, che costituisce l’irripetibilità del singolo, la sua unicità e la sua particolarità nei confronti degli altri e di sé stesso. Il fondamento ontologico è alla base dello sviluppo teleologico fisico, psichico e spirituale dell’uomo permanendo incorruttibile dall’inizio alla fine della vita.

Questa riflessione probabilmente non sarebbe stata così feconda se non avesse ricevuto un influsso costante dal lavoro dell’amica e collega Edith Stein, la quale su tale argomento spende molte pagine: l’uomo, scrive quest’ultima in *Psicologia e scienze dello spirito*, “è anche determinato dal nucleo [*Kern*] della personalità, ovvero dalla consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo, ma al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento”⁶⁰⁵. In entrambe le pensatrici la lettura dell’opera

⁶⁰³ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 203

⁶⁰⁴ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 75

⁶⁰⁵ E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, cit., 84. Nell’opera *Essere finito, Essere eterno*, troviamo: «Ciò che vi è di più intimo nell’anima, di più particolare e spirituale, non è senza colore e senza forma, ma ha qualcosa di

di Duns Scoto apre nuovi orizzonti speculativi, in particolare in riferimento all'*ultima realitas entis* e all'*haecceitas*; nel pensiero di Conrad Martius la tradizione scolastica e medievale non solo è in dialogo con le analisi fisiche, biologiche e antropologiche sull'essere umano ma è con esse confrontata. Potremo dire con maggiore precisione che la riflessione originale che porta avanti l'autrice, scaturita dall'impostazione fenomenologica e dall'apertura alla filosofia della natura contemporanea – in particolare con le analisi biologiche sull'essere vivente e con la fisica quantistica – è sempre confermata dalle proposte, dai concetti e dalle idee proprie del pensiero medievale.

Non le sembra che l'essere umano “senza cuore” sarebbe un'assurdità; vale a dire senza questo centro in cui il suo intero essere, che nasce, si apre e scorre nell'anima, nel corpo e nello spirito viene di nuovo preso e riconcentrato in un unico punto, a cui è, per così dire, centralmente annodato e assicurato e al quale confluisce ogni “flusso sanguigno”, ogni strada della vita personale, per poi ricominciare da esso? L'essere umano nella sua totalità, esso nell'interezza personale, non può dire, volere e fare niente che non provenga da questo centro di sé stesso, in cui è posto tutto in una volta il suo essere. Tutto il resto è vuoto, non ha sostanza ed è in senso personale privo di essere.⁶⁰⁶

caratteristico: l'anima lo sente, quando è “in sé”, “raccolta in sé”. Questo qualcosa non si lascia definire con un nome universale, e non è confrontabile con altri. Non si può scomporlo in proprietà, caratteristiche, ecc., perché è situato più profondamente di tutto questo: è il *come* (πῶς) dell'essenza stessa, che da parte sua dà l'impronta ad ogni caratteristica e ad ogni comportamento dell'uomo e costituisce la chiave della struttura del suo carattere.» E. Stein, *Essere finito essere eterno*, cit., p. 512

⁶⁰⁶ H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., pp. 210-211

CONCLUSIONI

La ricerca che è stata condotta ha permesso di cogliere la riflessione della filosofa Hedwig Conrad Martius sul principio di individuazione. Questo tema, approfondito dall'autrice insieme a Edith Stein a partire dal 1921, può essere considerato il punto d'incontro dei vari ambiti speculativi di cui la fenomenologa si è occupata nella sua vita, dall'ontologia alla filosofia della natura. Rappresenta la volontà di condurre una riflessione filosofica sui fondamenti ultimi della realtà includendovi la ragionevolezza delle proposte e dei risultati provenienti dal mondo scientifico. Conrad Martius definisce la presenza all'interno di ogni organismo vivente di un nucleo identificativo, personale e immutabile, capace di dirigerne lo sviluppo in senso fisico, psichico e, nell'uomo, anche spirituale. Esso, definito da Conrad Martius come *Ursprungselbst*, il "sé stesso originario", rappresenta l'individuazione quantitativa e qualitativa del singolo essere vivente, il nucleo più intimo e più vero, immutabile nel corso dell'intera vita. Può essere paragonato al *Kern* steiniano. Per molti aspetti è infatti evidente la reciproca influenza esercitata dalle due pensatrici su questo argomento, legata in primo luogo all'esigenza di rintracciare un fondamento ultimo capace di rendere singolare ogni essere vivente, contro ogni riduzionismo e relativismo antropologico e biologico. Questo fondamento per Conrad Martius ha la capacità di contrarre la natura comune, quella relativa alla specie, conferisce unità nell'individuo essendo in sé indivisibile, permane immutabile nel corso della vita, anche nel momento in cui le caratteristiche fisiche o psichiche evidenziano un cambiamento. L'identità personale, il sé più intimo e interiore permane immutato per sempre. Edith Stein, ricordando nell'autobiografia una sua zia colpita da ictus scrive: "Progressivamente venne meno non solo la possibilità di esprimersi, ma anche la capacità di comprensione. [...] Tuttavia, la perdita di tutte le facoltà intellettuali non poté distruggere il nucleo della sua personalità"⁶⁰⁷. Il sé stesso originario non si "aggiunge" al corpo, né alla natura comune ma è quel fondamento costitutivo intrinseco all'individuo che lo forma e lo realizza. Dalla ricerca è emerso che in entrambe le filosofe è riconoscibile in tal senso la riflessione di Duns Scoto sul *principio individuationis*, il quale formula il riconoscimento di un unico fondamento ontologico positivo, indivisibile, proprio di ciascuna singolarità.

⁶⁰⁷ E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, cit., p. 13; (tr. it., p. 38)

La lettura dell'opera *Die Geistseele des Menschen* ha messo inoltre in evidenza l'aspetto spirituale, ovvero la presenza nell'*Ursprungselbst* dell'essere umano di un "centro" e di un "cuore" dove "pulsava la vera vita personale"⁶⁰⁸. È l'anima spirituale che rappresenta "il *telos* dell'organizzazione totale dell'uomo"⁶⁰⁹. Lo spirito, ultima estasi della materia, è "l'ultima tappa della luce verso la sua completa de-materializzazione"⁶¹⁰, la dimensione dell'altezza e della levità dell'essere; l'anima spirituale dell'uomo, formata all'interno dell'*Ursprungselbst*, ne costituisce il fine ultimo del suo sviluppo, il suo *telos* originario. Risulta evidente pertanto che il tema generale della vita non viene affrontato unicamente secondo una pura immanenza, che certamente ricopre un ruolo fondamentale, ma "attraverso il rimando, già implicito, a una trascendenza"⁶¹¹.

Ciò che distingue la riflessione di Conrad Martius – anche all'interno dell'ambiente fenomenologico – è il tentativo di includere nella formulazione dell'*Ursprungselbst* un'interpretazione legata agli strumenti e al linguaggio della biologia, della medicina e della fisica; potremo dire che la nostra autrice, cercando di trovare prove dell'esistenza e del ruolo svolto dall'*Ursprungselbst* nell'evidenza della ricerca empirica, coniuga la fenomenologia, la filosofia medievale e le proposte scientifiche a lei contemporanee. Pertanto nelle opere di Conrad Martius il fondamento dell'individualità viene a formarsi, nell'esempio dell'uomo, nella cellula uovo fecondata: fin da subito conferisce al nuovo individuo uno sviluppo fisico, psichico e spirituale orientato secondo la propria specie e secondo la propria singolarità. L'*Ursprungselbst* pervade con la sua impronta unica e irripetibile l'intera persona, rimane invariabile nel corso della vita, è capace di portare a perfezione, cioè a compimento, ciò che è in esso inscritto. Anche se non spetta a questo lavoro un'analisi orientata a cercare il corrispettivo scientifico dell'*Ursprungselbst* – prossimo alla natura del codice genetico di ogni essere vivente –, è interessante notare come l'indagine filosofica di Conrad Martius affronti in maniera rigorosa gli argomenti scientifici.

La riflessione filosofica di Conrad Martius come fenomenologia ontologica, è diretta sempre verso la realtà a sostenerne "l'alterità e l'autonomia"⁶¹² rispetto al soggetto conoscente. Ella descrive la natura e l'uomo ogni volta secondo una prospettiva diversa, che solo nella ricomposizione con le altre costruiscono un'interpretazione integrale della

⁶⁰⁸ H. Conrad Martius, *Die Geistseele des Menschen*, cit., p. 75

⁶⁰⁹ *Ibidem*

⁶¹⁰ A. Caputo, Fenomenologia dello spirituale in Hedwig Conrad Martius, cit., p. 338

⁶¹¹ A. Ales Bello, *Prefazione*, in H. Conrad Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 9

⁶¹² A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 59

realtà: per questo le opere ontologiche e quelle di filosofia della natura devono essere comprese nella loro unità, offrendo ognuna di esse soltanto una parte della comprensione della natura e dell'uomo. La complessità e l'intrinseca irriducibilità della realtà a schemi e leggi precostituite può essere letta, interpretata e conosciuta tramite una pluralità di discipline in accordo sapienziale fra loro, aperte ad un dialogo fecondo. Per questo considerare il pensiero di Conrad Martius unicamente come filosofia della natura o come ontologia o come antropologia è fuorviante nonché riduttivo: ognuna di queste riflessioni, infatti, slegata dalle altre, perde significato e risulta povera, inadeguata.

Le opere di Hedwig Conrad Martius offrono alla filosofia del Novecento orizzonti teorici capaci di destare nuovi ambiti di riflessione, sia per quanto riguarda l'incontro fra filosofia e scienza, in particolare con l'approfondimento delle tematiche sull'essere e sull'interpretazione della natura alla luce delle proposte della nuova fisica e biologia; sia per il desiderio di formulare un sapere che sappia dare un significato ultimo alle strutture della realtà in una visione unitaria e complessiva.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI HEDWIG CONRAD MARTIUS

1916

CONRAD MARTIUS, H., *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus. Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, Max Niemeyer, Halle 1916, pp. 345-542

1917

_____, *Gespräche von der Seele*, in «Summa», 2 (1917), Hellaerau

1920

_____, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Bergzabern 1920 (edizione privata)

1921

_____, *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer, Halle 1921; tr. it., *Dialoghi metafisici*, a cura di A. Caputo, Besa Editrice, Nardò 2006

1923

_____, *Realontologie I*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IV, Max Niemeyer, Halle 1923; edizione rivista in *Festschrift für Edmund Husserl*, Max Niemeyer, Halle 1929

1924

_____, *Realontologie*, Max Niemeyer, Halle 1924

1928

_____, *Die Zeit*, in «Philosophischer Anzeiger», II, 1° parte (1927), pp. 143-182, 2° parte (1928), pp. 354-390 Bonn. Pubblicato successivamente presso Kösel Verlag, München 1954

1929

_____, *Farben*, in *Festschrift für Edmund Husserl*, Max Niemeyer, Halle 1929, pp. 339-370.

1932

_____, *Die fundamentale Bedeutung eines substanzielles Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik*, in «Catholica» 1 (1932), pp. 80-90

_____, *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle*, in «Philosophische Hefte», III/3 (1932)

_____, *Dasein, Substantialität, Seele*, in «Recherches Philosophiques», 2 (1932/1933), pp. 148-181

1933

_____, *Heideggers "Sein und Zeit"*, in «Deutsche Zeitschrift», XLVII/4 (1933), pp. 246-251

_____, *Hat die Pflanze eine empfindende Seele*, in «Natur und Kultur», 30 (1933), pp. 370-373 e 403-406

1934

_____, *Die Seele der Pflanze*, Francke Verlag Otto Borgmeyer, Breslau 1934

_____, *Natur und Gnade nach "des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit"*, in «Catholica», 3 (1934), pp. 49-82

_____, *Über existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich*, in «Die Schildgenossen», 14 (1934), pp. 174-186

_____, *Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich*, in «Die Schildgenossen», XIV (1934)

1935

_____, *Zur deutschen theologischen Summe*, in «Catholica», IV (1935)

1936

_____, *Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Theologie*, in «Die Schildgenossen», XV (1936), pp. 194-210, 300-320, 426-433

_____, *Morphologische Seinslehre*, in «Medizinische Welt», X (1936), pp.231-232

1937

_____, *Tomistische Perspektiven*, in «Catholica», VI (1937), pp. 33-40

_____, *Deszendenztheoretische Wandlungen*, in «Natur und Kultur», 34 (1937), pp. 231-234; 275-277; 309-312; 410-412

1938

_____, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938

_____, *Zum gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaftlichen Weltauffassung*, in «Schönere Zukunft», 13 (1938), pp. 1145-1149

_____, *Abstammungslehre. Geschichte und Metaphysik*, in «Hochland», 36 (1938), pp.68-76

1939

_____, *Licht und Geist*, in «Der Katholische Gedanke», 12 (1939), pp. 39-50

_____, *Schöpfung und Zeugung*, in «Tijdschrift voor filosofie», 1 (1939), pp. 801-826

_____, *Edgar Dacqués Verlorenes Paradies*, in «Hochland», 36 (1939), pp. 411-422

1940

_____, *Physik und Metaphysik*, in «Hochland», 37 (1940), pp. 231-243

1941

_____, *Kausalität*, in «Frankfurter Zeitung», 151 (23.03.1941), p. 6

1944

_____, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, H. Goverts, Hamburg 1944; II edizione Kösel Verlag, München 1961

1946

_____, *Präformismus in der Natur*, in «Die neue Ordnung», 1 (1946), pp. 116-131
_____, *Die innererschöpflichen Kräfte in der organismischen Entwicklung*, «Die neue Ordnung», 1 (1946)

1947

_____, *Neuen Dimensionen im Weltbau*, in «Hochland», 39 (1947), pp. 245-257

1948

_____, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, F. H. Kerle Verlag, Hamburg 1948; Heidelberg 1949

_____, *Überwindung des Materialismus*, in «Die Lücke», 1 (1948), pp. 18-20

_____, *Jenseits des Todes*, in «Hochland», 60 (1948), pp. 367-375

_____, *Die Wandlung der Naturwissenschaft*, in «Die Lücke», 11 (1948), pp. 18-20

1949

_____, *Bios und Psyche*, Classen und Goverts, Hamburg 1949

_____, *Abstammungslehre*, Kösel Verlag, München 1949

_____, *Seele und Leib*, in «Hochland», 42 (1949), pp. 53-68; edito in *Schriften III*

_____, *Der Selbstaufbau der Natur – Dialog über ein Buch*, in «Beiträge zur christlichen Philosophie», 5 (1949), pp. 10-15

1950

_____, *Begriff der Potenz und neue Physik*, in «Natur-Geist-Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl», Filser Verlag, München 1950, pp. 23-42

_____, *Der Ursprung des Menschen*, in «Philosophisches Jahrbuch», 60 (1950), pp. 122-137

_____, *Naturwissenschaft und Naturphilosophie*, in «Hochland», 43 (1950), pp. 29-44

_____, *Der Irrtum der Menschenaffentheorie*, in «Die neue Zeitung», 30. 8. 1950

1951

_____, *Das Lebendige - Die Endlichkeit der Welt – Der Mensch. Drei Dispute von Hedwig Conrad Martius und Curt Emmrich*, Kösel Verlag, München 1951

_____, *Naturphilosophie in Abwehrstellung?*, in «Hochland», 43 (1951), pp. 290-302

_____, *Entwicklungsgedanke und Metaphysik*, in «Neues Abendland», 6 (1951), pp. 353-358

_____, *Die Endlichkeit der Welt. Disput mit Curt Emmrich*, in «Hochland», 63 (1951), pp. 574-587

_____, *Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Julius Seiler*, in «Hochland», 43 (1951)

1952

_____, *Die Entstaltung des Menschen*, in «Eckart», 21 (1952), pp. 343-347

_____, *Das Artproblem in naturphilosophischer Beleuchtung*, in «Experientia», 8 (1952), pp. 400-404

_____, *Die Vorgeschichte des menschlichen Leibes*, in «Tutzing und neu gefaßt», 24. 4. 1952; I parte edita in «Eckart», 21 (1951); edito interamente in *Schriften III* (1965)

1953

_____, *Geistige Vorgeschichte und Ideologie des Darwinismus*, «Natur und Kultur», 45 (1953), pp. 74-80

1954

_____, *Die Zeit*, Kösel Verlag, München 1954; tr. Spagn. *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid 1958

_____, *Zeit und Ewigkeit*, in «Eckart», 23 (1954), pp. 101-109

_____, *Disput über die Zeit* (mit Peter Bamm), in «Hochland», 67 (1954), pp. 123-131

1955

_____, *Utopien der Menschengzuchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, Kösel Verlag, München 1955

_____, *Zur Diskussion mit Bultmann*, in «Eckart», 24 (1955), pp. 237-243

_____, *Wissenschaft, Mythos und Neues Testament*, in «Hochland», 68 (1955), pp. 1-12

1957

_____, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957

_____, *Was sagt Aristoteles über die Zeit?*, in «Archives de philosophie», 20 (1957), pp. 483-498

1958

_____, *Der Raum*, Kösel Verlag, München 1958

_____, *Zeit und Ewigkeit*, in *Tagebuch VIII der Evgl. Akademie Tutzing*, 1958; edito in *Schriften II* (1964)

_____, *Die menschliche Seele*, in «Eckart», 27 (1958); edito in *Schriften III* (1965)

_____, *Edith Stein*, in «Hochland», 51 (1958), pp. 38-46; edito in «Archives de Philosophie», 22 (1959); anche in W. Herbstritt, *Edith Stein*, Verlag Herder, Freiburg 1983, tr. it., *La mia amica Edith Stein*, in, Id., *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova Editrice, Roma 2000⁵, pp. 78-89

1959

_____, *Phänomenologie und Spekulation*, in *Festschrift für F. J. J. Buytendijk*, Utrecht-Antwerpen 1957, pp. 116-128; edito in *Schriften III*; tr. ingl. *Phenomenology and Speculation*, in «Philosophy Today», 3 (1959), pp. 43-51

1960

_____, *Die Geistseele des Menschen*, Kösel Verlag, München 1960; prestampa in «Natur und Kultur», 53 (1960)

_____, *Sinn und Recht philosophischer Spekulation (am Beispiel des Lebens)*, in *Festschrift Dempf*, 1960; edito in *Schriften III* (1965)

1962

_____, *Sinn und Sein*, «Das Problem der Ordnung», Kongreßakten 1962; edito in *Schriften III* (1965)

1963-1965

_____, *Schriften zur Philosophie. Gesammelte Kleinere Schriften*, E. Avé-Lallemant (ed.), voll. I-III, Kösel Verlag, München 1963-1965

2. LETTERATURA SECONDARIA

ALES BELLO A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

_____, *Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung*, in *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991, *Phänomenologische Forschungen*, 26/27, Reto Luzius Fetz (ed.), Matthias Rath und Peter Schulz, München-Alber 1993, pp. 256-284.

_____, *Lineamenti di una filosofia al femminile. Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther*, in *Filosofia, donne, filosofie*, M. Forcina – A. Prontera – P. I. Vergine (edd.), Milella, Lecce 1994, pp. 555-560.

_____, *Postmodernità, fenomenologia e cristianesimo in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, in *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, A. Lobato (ed.), Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 49-62.

_____, *Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie. Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther*, in «Edith-Stein-Jahrbuch», 2 (1996), pp. 165-174.

_____, *Il tema della vita nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, in *La vita. Storia e Teoresi*, M. Sánchez Sorondo (ed.), Mursia-Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1998, pp. 265-277.

_____, *Hedwig Conrad-Martius — Ontologia e vita*, in *Filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, A. Ales Bello - F. Brezzi (edd.), Mimesis, Milano 2001, pp. 19-29.

_____, *Hedwig Conrad Martius and the Phenomenology of Nature*, in «Analecta Husserliana», 80 (2002), pp. 210-232.

_____, *Il problema dell'essere in Edith Stein e in Conrad-Martius*, in «Aquinas», 45 (2002), pp. 17-28.

_____, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, 2007².

_____, *The controversy about the existence of the world in Edmund Husserl's phenomenological school: A. Reinach, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein*, in «*Analecta Husserliana*», 79 (2004)

_____, *The Human Being in the Context of Nature: Philosophical Anthropology and Natural Sciences in Hedwig Conrad-Martius*, in «*Axiomathes*», 18/4 (2008), pp. 425-443

_____, *Genesi della persona. Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, in AA.VV., *Fenomenologia e Personalismo*, a cura di M. Bucarelli e M. D'Ambra, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008, pp. 25-33

_____, *Vita e libertà. Il contributo di Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Introduzione*, in «*Aquinas*», LIV, (2011), III, pp. 505-510

ALES BELLO, A. - CALCAGNO, A., *What Is Life? The contributions of Hedwig Conrad Martius and Edith Stein*, in «*Simposium*», 16/2 (2012), pp. 20-33

Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze, A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (edd.), Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2010

Edith Stein, Hedwig Conrad Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità, A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (edd.), Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2011

ALFIERI, F., *Hedwig Conrad Martius: a philosophical heredity, illustrated by E. Avé-Lallemant*, in «*Axiomathes*», 18/4 (2008), pp. 515-531

_____, *Bio-bibliographical Note*, in «*Axiomathes*», 18 (2008), pp. 533-542

_____, *Nota bio-bibliografica di Hedwig Conrad Martius*, in *Edith Stein, Hedwig Conrad Martius. Fenomenologia metafisica scienze*, A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (edd.), Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2010, pp. 468-483

_____, *L'ancoraggio ontico tra "Natura" e "Spirito" nel Das Sein di H. Conrad Martius. Una questione aperta*, in *Persona, logos, relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, E. Baccarini – M. D'Ambra – P. Manganaro – A. M. Pezzella (edd.), Città Nuova, Roma 2011

_____, *Dalla fenomenologia husserliana al "realismo meta-fenomenologico" di H. Conrad Martius*, in *Pensare il senso: perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*, vol. I, a c. di D. De Leo, Mimesis Edizioni, Milano 2014, pp. 43-53

_____, *The "Meta-Phenomenological Realism" of Hedwig Conrad Martius*, in «*Analecta Husserliana*», CXVI (2014), pp. 28-36

ANTONELLI M., *Il tempo nella fenomenologia realista di Hedwig Conrad-Martius e Roman Ingarden*, in *Il tempo come soggetto, il soggetto come tempo: la temporalità nell'orizzonte fenomenologico*, M. Antonelli (ed.), CLUEB, Bologna 2003, pp. 171-176.

AVÉ-LALLEMANT E., *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit. Eine Untersuchung auf der Grundlage der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius*, Dissertazione, München 1959.

_____, *Conrad Martius Hedwig*, Enciclopedia filosofica, a c. del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Sansoni, Firenze 1967, vol. II

_____, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen der Bayerischen Staatsbibliothek*, Otto Harrossowitz, Wiesbaden 1975

_____, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie*, in «*Die Münchener Phänomenologie*», (*Phaenomenologica*, 65), M. Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 19-38.

_____, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXX, 2, 1977, pp. 301-309

_____, *Hedwig Conrad-Martius (1888-1966). Phenomenology and Reality*, in *The Phenomenological movement. A Historical Introduction*, H. Spiegelberg (ed.), Kluwer Academic Publishers, Springer 1983, pp. 212-221.

_____, *Zur Neubegründung einer philosophischen Kosmologie im Werk von Hedwig Conrad-Martius*, in *Cosmografica et Geographica. Festschrift für Heribert M. Nobis zum 70. Geburtstag (Algorismus, 13)*, 2, Halbband, B. Fritscher – G. Brey (edd.), Institut für Geschichte der Wissenschaften, München 1994, 37-60.

_____, *Hedwig Conrad-Martius — Naturphilosophie auf neuen Wegen*, in *Verdad, Percepción, Inmortalidad. Miscelánea en Homenaje al Professor Wolfgang Strobl*, S. Castellote (ed.), Valencia 1995, pp. 103-120.

_____, *Hedwig Conrad-Martius*, in *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright*, J. Nida-Rümelin (ed.), Kröner Verlag, Stuttgart 1999².

_____, *Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius - Begegnung in Leben und Werk*, in *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente «Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven»*, 1, B. Beckmann - H.B. Gerl-Falkovitz (edd.), Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, pp. 55-78.

_____, *The problem of philosophical cosmology in the work of Hedwig Conrad Martius*, in «*Axiomathes*», 18/4 (2008), pp. 399-406

AVÉ-LALLEMANT E. - FELDES J. (edd.) *Hedwig Conrad-Martius. Jesus unter den Toten. Eine Phantasie in Szenen*, in «*Edith Stein Jahrbuch*», 15 (2009), pp. 9-51.

AVÉ-LALLEMANT U., *Hedwig Conrad-Martius. Eine große Philosophin unserer Zeit 1888-1966*, in «*Jahrbuch - Evangelische Akademie Tutzing*», 15 (1965/66), pp. 203-212.

CAPUTO, A., *The “ecological” approach to ontology in Hedwig Conrad Martius’s Realontology*, in «*Axiomathes*», 18/4 (2008), pp. 475-489

CORDELLI A., *Hedwig Conrad-Martius: un approccio Fenomenologico alle scienze della vita. La questione del vitalismo*, in «Segni e comprensione», 61 (2007), pp. 37-50; II edizione: *Hedwig Conrad Martius'phenomenological approach to life sciences and the question of vitalism*, in «Axiomathes», 18/4 (2008), pp. 503-514

D'AMBRA, M., *Spirit and soul in Hedwig Conrad Martius's Metaphysical Dialogues: from nature to the human being*, in «Axiomathes», 18/4 (2008), pp. 491-502

DELAHAYE K., *Phänomenologie und Metaphysik*, in «Wissenschaft und Weisheit», 18 (1955), pp. 224-226.

DORNER S., *Hedwig Conrad-Martius. Eine Augenzeugin der Konversion Edith Steins*, in «Christliche Innerlichkeit», 26 (1991), pp. 184-193.

FALK G., *Hedwig Conrad-Martius*, in «Zeitschrift des Vereins Historisches Museum der Pfalz», Pfälzischer Verein für Naturkunde Pollichia [et al.], Kaiserslautern, 37 (1986), pp. 87-89.

FORCINA, M., *Edith Stein, Hedwig Conrad- Martius, Gerda Walther. Il recupero di una metafisica radicale*, «Aquinas», Anno LIV, 2011, III, pp. 505-510

GHIGI, N., *I livelli di costituzione del reale nella Realontologie di Hedwig Conrad Martius*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», vol. XLI, nuova serie XXVII, (2005-2007), pp. 207-223

_____, *I Dialoghi metafisici di Hedwig Conrad-Martius*, in «Segni e comprensione», 59 (2006), pp. 96-99

_____, *The real-constitution in Hedwig Conrad Martius's Realontologie*, in «Axiomathes», 18/4 (2008), pp. 461-473

GOTTSCHALK R., *Hedwig Conrad-Martius: Abstammungslehre*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 3 (1954), p. 732.

HART J., *Hedwig Conrad-Martius Ontological Phenomenology*, Dissertazione, Università di Chicago, Divinity School 1969.

_____, *The archaeology of spirit and the unique Self: a husserlian reading of Conrad Martius*, in «Axiomathes», 18/4 (2008), pp. 407-424

HERING J., *Das Problem des Seins bei Hedwig Conrad-Martius*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13 (1959), pp. 463-469.

HOLENSTEIN E., *Der Ursprung des Menschen nach Hedwig Conrad-Martius*, in «Natur und Kultur», 55 (1963), pp. 2-16.

HOFBAUER K., *Darstellung des Gedankenganges der Philosophin Hedwig Conrad-Martius an Hand ihrer Trilogie "Sein-Zeit-Raum"*, in *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Wien 2005, pp. 1-18.

JOERGES W., *Der Tod als die unwesensgemäße Trennung zwischen Leib und Seele bei Hedwig Conrad-Martius*, in «Münchener theologische Zeitschrift», 11 (1969), pp. 106-122.

KRINGS H., *Zeit und Sein. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch*, in «Hochland», 47 (1954), pp. 178-184.

MIRON, R., *The vocabulary of Reality*, in «Human Studies», 38 (2015), pp. 331-347

PETER J., *Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein. Eine philosophische Freundschaft*, in *Pionierinnen-Feministinnen-Karrierefrauen? Zur Geschichte des Frauenstudiums in Deutschland*, A. Schlüter (ed.), Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1992, pp. 221-225.

PFEIFFER A. E., *Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*, in «Orbis Phaenomenologicus» 5, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 2005.

_____, *Ontological Phenomenology: the philosophical Project of Hedwig Conrad Martius*, in «Axiomathes», 18/4 (2008), pp. 445-460

PINOTTI, A., *Ontica e simbolica del colore. La prospettiva di Hedwig Conrad Martius*, in «Rivista di Estetica», 43 (1/2010), “Ontologia dei colori”, a c. di L. Angelone, pp. 193-211

PRUFER T., *Hedwig Conrad-Martius. Die Geistseele des Menschen*, in «Philosophische Rundschau», 11 (1963), pp. 149.

RULLMANN M., *Hedwig Conrad-Martius*, in *Philosophinnen II. Von der Romantik bis zur Moderne*, M. Rullmann (ed.), Dortmund, Zürich 1995, pp.178-183.

SERON, D., *La conception phénoménologique du nombre réel de Hedwig Conrad-Martius*, in «Philosophie», 72 (2002), pp. 55-70

VERDUCCI, D., *Il fattore “vita” nella fenomenologia di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Per una filosofia prima nel tempo della post-metafisica*, in «Aquinas», LIV, (2011), III, pp. 493-504

VRANA C., *La costituzione ontica degli organismi nel pensiero di Hedwig Conrad-Martius*, Dissertazione. Pontificia Università Lateranense, Roma 1963.

_____, *Filosofia della natura vivente*, in «Filosofia e vita», 6 (1963), pp. 54-64.

WAHL, J., *Hedwig Conrad-Martius et l'ontologie*, in «Philosophisches Jahrbuch», 66 (1958)

WENZEL A. (ed.), *Festschrift für Hedwig Conrad-Martius* in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», vol. 66, Karl Alber, Freiburg-München 1958

ZILSEL E., *Phenomenology and Natural Science*, in «Philosophy of Science», 8 (1941), pp. 26-32.

3. LETTERATURA GENERALE

ALES BELLO, A., *Husserl e le scienze*, La Goliardica Editrice, Roma 1980

_____, *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso internazionale*, Bergamo 4-9 Settembre 1980, a cura di B. D'Amore e A. Ales Bello, Edizioni Borla, Roma, 1982

_____, *A proposito della "philosophia perennis". Tommaso d'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein*, in *Sapienza*, 27, Napoli 1974, pp. 441-451

_____, *Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl*, in *The great Chain of Being and Italian Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», XI, Dordrecht 1980. pp.41-50.

_____, *Husserl e la metafisica*, in «Aquinas», XXIII, 2/3, Roma 1980, pp. 147-160

_____, *Phenomenology and Science: an annotated Bibliography of Works in Italy*, in «Analecta Husserliana», XI, Dordrecht 1981, pp.137-146

_____, *Seele und Leib in der Kategorialen und der originarien Perspektive*, in *Soul and Body in Husserlian Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», XVI, Dordrecht 1983, pp. 37 e 48

_____, *Per una filosofia al femminile?*, in «Segni e Comprensione», 14, Lecce 1991, pp. 44-51

_____, *L'antropologia fenomenologica di Edith Stein*, in AA.VV., *Perì psyches, de homine. Antropologia nuovi approcci*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder - PUL Collana *Dialogo in filosofia*, 11, Roma 1994, pp. 391-400

_____, *Analisi fenomenologica dell'interiorità*, in AA.VV., *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di A. Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 389-394

_____, *Perché l'essere piuttosto che il nulla*, in «Rassegna di Teologia», 3, Roma 1996, pp. 377-382

_____, *The entelechial Principle in the Ontopoiesis of Life. From Aristotle to recent Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», L, Dordrecht 1997, pp. 25-31

_____, *Edmund Husserl: riflessioni sull'antropologia*, in «Per la filosofia», XVII,49, Milano 2000, pp. 22-28

_____, *Fenomenologia e metafisica, Annuario di Filosofia - Seconda navigazione*, A. Mondadori, Milano 2000, pp. 171-219

_____, *L'analisi della corporeità nella fenomenologia*, in «Studium», 3-4, Roma 2000, pp. 481-494

_____, *Edmund Husserl e Edith Stein. La questione del soggetto umano*, in AA.VV., *Edith Stein donna europea*, «Quaderni del Tempietto», Genova 2004, pp. 81-102

AL-KHALILI, J., - McFADDEN, J., *Life on the Edge. The coming of Age of Quantum Biology*, Weidenfeld and Nicolson Ltd, London 2014; tr. it *La fisica della vita. La nuova scienza della biologia quantistica*, a c. di L. Servidei, Bollati Boringhieri, Torino 2015

ANTONELLI, M., *Alle origini del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora, Bologna 1996

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1911; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, a c. di F. Polidori, Cortina Milano 2000

BESOLI, S., - GUIDETTI, L., (edd.) *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000

BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, Vita e pensiero, Milano 1996

BIANCO, C., *Ultima solitudo: la nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Angeli, Milano 2012

BORSARI, A., (ed.), *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, in «Iride», 39, XVI (2003), pp. 257-360

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, G. Olms, Hildesheim, 1960; tr. it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a c. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995

_____, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Meiner, Hamburg 1977; tr. it. *Aristotele e la sua visione del mondo*, a c. di F. Ferraguto, Le Lettere, Firenze 2014

CIMINO, A., - COSTA, V., (edd.), *Storia della fenomenologia*, Carrocci, Roma 2012

COSTA, V., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002

DRIESCH, H., *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, J. A. Barth, Leipzig 1905; tr. it. *Il vitalismo. Storia e dottrina*, a c. di M. Stenta, Sandron, Milano 1909

FANTINI, B., *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano 1976

FREEMAN, J. D., *Origins of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; tr. it. *L'origine della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

GADAMER, H. G., *Die phänomenologische Bewegung*, J. C. Mohr, Tübingen 1963; tr. it. *Il movimento fenomenologico*, a c. di C. Sinigaglia, Laterza 2008

GEHLEN, A., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1961; tr. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a c. di V. Rasini, Il Mulino, Bologna 2005

IAMMARRONE, L., *Giovanni Duns Scotto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea francescana, Roma 2003

GHISALBERTI, A., (ed.), *Giovanni Duns Scotto: filosofia e teologia*, Biblioteca francescana, Milano 1995

_____, (ed.), *Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010

GILSON, È., *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; tr. it. *Giovanni Duns Scotto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a c. di C. Mirabelli e D. Riserbato, Jaka Book, Milano 2008

_____, *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1989; tr. it. *Il tomismo: introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, a c. di C. Mirabelli e F. Mirabelli, Jaka Book, Milano 2011

HERBSTTRITH W., (ed.), *Edith Stein*, Verlag Herder, Freiburg, 1983; tr. it. *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000⁵

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1950; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Kostitution*, M. Nijhoff, Den Haag 1952; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, M. Nijhoff, Den Haag 1971; tr. it., E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a c. di V. Costa, Einaudi, vol. I e II, Torino 2002

_____, *Logische Untersuchungen: Erster Theil, Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Halle, 1900; Id., *Logische Untersuchungen: Zweiter Theil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Niemeyer, Halle 1901; Id., *Logische Untersuchungen: Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Niemeyer, Halle 1913; Id., *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, 1. Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Halle 1913; tr. it. *Ricerche logiche*, a c. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015

_____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. E. Filippini, a c. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008

LAURIOLA, G., (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Antologia*, AGA, Alberobello, Bari 1996

_____, *Ioannes Duns Scotus. Opera omnia: editio minor*, AGA, Alberobello, Bari 1998

MANGANARO, P., - NODARI, F., (edd.), *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, Morcelliana, Brescia 2014

PANSERA, M.T., *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano 2001

PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003; tr. it *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a c. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006

POLETTI, G., (ed.), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pisa 2004

RASINI, V., *L'essere umano. Percorsi di antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008

SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, O. Reichl, Darmstadt 1928; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a c. di G. Cusinato, Angeli, Milano 2004

SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, M. Nijhoff, Den Haag 1960; ora in Springer, Berlin 1994

STEIN, E., *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, pp. 315-338; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, a c. di A. Ales Bello, in «Memorie domenicane», 7 (1976), pp. 265-303; ora in *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. Ales Bello (ed.), Città Nuova, Roma 1993, pp. 61-90

_____, *Briefe an Conrad-Martius mit einem Essays über Edith Stein*, H. Conrad Martius (ed.), Kösel Verlag, München 1960. Una parte di queste lettere si trovano in *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, trad. A. M. Pezzella, A. Ales Bello (ed.), Città Nuova, Roma 1993, pp. 118-131

_____, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Anmerkungen von M. A. Neyer, L. Gelber – M. Linssen (edd.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991; tr. it. *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, a c. di E. Costantini e E. Schulze, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

_____, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbei von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002; tr. it. *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, A. Ales Bello – M. Paolinelli (edd.), Città Nuova – OCD, Roma 2007

_____, *Selbstbildnis in Briefen I: 1916-1933*, ESGA 2, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen M. A. Neyer, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000

_____, *Einführung in die Philosophie*, Hinführung, Bearbeitung und Anmerkungen von C. M. Wulf, ESGA 8, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004; tr. it., *Introduzione alla filosofia*, a c. di A. Pezzella, Città Nuova, Roma 2001²

_____, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, neu bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöllner, ESGA 14, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; tr. it., *La struttura della persona umana*, a c. di M. Ambra, Città Nuova, Roma 2000

_____, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; tr. it. *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a c. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003

_____, *Eine Untersuchung über den Staat*, Einleitung, Bearbeitung und Anmerkungen von I. Riedel-Spangenberg, ESGA 7, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006; tr. it., *Una ricerca sullo stato*, a c. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999²

_____, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von A. U. Müller, ESGA 11-12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006; tr. it., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. L. Vigone, revisione e presentazione A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁴

_____, *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, ESGA 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008; tr. it. *Il problema dell'empatia*, trad. E. e E. Costantini, prefazione A. Ales Bello, Studium, Roma 1998²

STEIN, E., mit CONRAD MARTIUS, H., *Übersetzung von Alexandre Koyré. Descartes und die Scholastik*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 25, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005

TODISCO, O., *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Il Messaggero, Padova 1996

UEXKÜLL, J., von., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer, Berlin 1934; tr. it., *I mondi invisibili*, a c. di P. Manfredi, Il Saggiatore, Milano 1967

VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965

_____, *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, in *EDMUND HUSSERL, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, in «Phaenomenologica», 4 (1959), M. Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 185-194