

Convertire il futuro: l'ontofenomenologia generale tra Heidegger e Sartre

di Mauro Ventola, Lisanna Gessi

Abstract

“The future is the sense of man”, Sartre wrote. General ontofenomenology, a unified field of transformation in ontoexistential sense born in the Center for Ontological Transformation, has isolated in the ecstasy of the future the ultimate locus of transformation. This paper, developed by the authors from Ventola's presentation at the conference *Osare il futuro* on Sept. 28, 2024, presents a transformational theory of the future. Starting from a distinction between ontic and ontological future, three movements of ‘converting the future’ are articulated: anticipation, nullification, and memorization. The paper unfolds in three passages: (1) The first concerns the existentialist revolution and the novelty that it has introduced to the future. (2) The second explores the point where it stopped: the ‘conversion of the future’. (3) The third investigates the anthropological consequences (in a philosophical sense) of these results: “the existent has no foundation because it founds itself”.

Keywords: Futurible, Ontological Future, Anticipation, Nullification, Eingedenken.

L'esistenza è futurologia. La prospettiva dell'ontofenomenologia generale

L'ontofenomenologia generale, campo disciplinare unitario per la trasformazione umana in senso ontologico-esistenziale, intende “*trasformazione*” in senso tecnico come espresso dal suo motto: “essere una radura per un futuro”. Questa formula esplicita uno specifico modo di intendere la “conversione all'autenticità” di Sartre: dall'essere un'apertura-sul-mondo data da un *futuro inautentico*, all'essere un'apertura data da un *futuro autentico*. Questo elaborato riferisce i risultati delle nostre ricerche trasformativazionali.

Per svolgere adeguatamente questo compito, è necessario cominciare col dischiudere il *tipo di futuro* che concerne propriamente la trasformazione – e, quindi, comprendere come esso si rapporti a quello indagato tipicamente nei *futures studies*. Tale questione può essere dischiusa attraverso un passo del filosofo Pietro Piovani, il quale scrisse:

L'esistenza umana, nel suo tratto dominante, è una futurologia. Il soggetto umano è, per eccellenza, un futuribile. L'uomo che perda la dimensione del futuro è ferito a morte perché colpito nella sua qualificazione umana più profonda. (Piovani, 1972)

L'uomo è un futuribile: quel particolare essere per cui il futuro costituisce il tratto dominante. Per noi, però, il futuro non solo è "problema". Più essenzialmente, è un carattere strutturale e costitutivo della nostra umanità. Il futuro appartiene al fenomeno umano nel suo senso più radicale. C'è un'ambiguità implicita nel frammento di Piovani: in esso, sembrano essere implicati due tipi di futuro. È dalla messa a tema di questa ambiguità che dovremmo cominciare.

Futuro ontico e futuro ontologico

Occorre porre una distinzione preliminare tra due tipi di futuro. Quando si tratta di pensare a ciò che preoccupa l'umano, Heidegger ha rilevato che la trattazione tradizionale dell'interrogazione fallisce nel distinguere chiaramente tra due domande: la domanda ontica (che chiede delle proprietà degli esseri) e la domanda ontologica (che riguarda le modalità in cui qualcosa viene all'essere, o significa).

Per esempio, nell'indagare un orologio, l'indagine ontica rileva le proprietà, le strutture fisiche e le relazioni peculiari di esso (bulloni, viti, rotelle, ecc. e il loro rapporto). La critica sollevata da Heidegger deriva dall'osservazione che l'*essere* dell'orologio non può essere ridotto alle scoperte dell'indagine ontica. Nessun elenco delle proprietà fisiche dell'orologio, potrà dire che cosa esso *significhi*. Per cui, il secondo tipo di indagine, orientata dalla domanda ontologica, chiede conto delle modalità in cui l'orologio viene ad essere e, quindi, del suo significato.

La rivoluzione che Heidegger ha impresso al corso del pensiero occidentale contemporaneo può essere vista sotto forma dello spostamento della domanda: da "cosa è l'essere?" a "che cosa *significa* essere?". Se applichiamo questa premessa al nostro tema, avremo due generali tipi di futuro: un *futuro ontico* e un *futuro ontologico*. Nel primo caso, avremo a che fare con il futuro in termini di "non-ancora", che attende il suo arrivo sul "sentiero del tempo". Questo futuro è, fenomenologicamente, descrivibile come quel futuro che "*ci sarà*".

L'altro futuro, che emerge dalla domanda "che cosa *significa* essere?", è il futuro ontologico. Per coglierlo, occorre vederlo non come una "funzione" o una "proprietà" di un soggetto, ma come qualcosa

che il soggetto è. Inoltre il futuro ontologico, a differenza dell'intenzionalità psicologica, non si limita ad alterare un "oggetto" esterno, ma coinvolge e modifica l'apertura-al-mondo che è l'individuo.

Tornando alla premessa, ciò significa che l'uomo non solo *va verso* il futuro, ma che egli stesso è futuro ("L'esserci [...] è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*", Heidegger, 1998, p. 41). Il tempo – così inteso – non è un'entità, ma piuttosto una struttura ontologica dell'uomo. Rispetto alla nozione del futuro propria del senso comune, Heidegger imprime un *contromovimento*, e cioè rivela il futuro come un "tempo al contrario". In senso ontico, il futuro è *un luogo verso cui andiamo*. Il futuro in senso ontologico è *il luogo da cui proveniamo*.

Ma a questo punto va evidenziato uno snodo. Finora abbiamo distinto tra futuro ontico (che "ci sarà") e futuro ontologico (che "già c'è"). Tuttavia il futuro ontologico non riguarda un futuro "rappresentato" o "immaginato", cioè tutti quei futuri che uno può immaginare ma che non sono 'effettivi' (es.: un futuro sperato, progettato, temuto, ecc). In altre parole, il futuro ontologico non è una "rappresentazione psicologica" (Sartre, 1968, pp. 174-175).

Si tratta, propriamente – ed è questo il senso dell' "ontologico" – del *futuro in cui stiamo vivendo*, quel futuro già-presente che determina la configurazione del modo di essere e di come emerge il mondo per noi. In questo senso, c'è una differenza tra *tutti* i futuri che "ho", e *il* futuro che "sono" (Sartre, 1968, p. 179).

Nei termini della fenomenologia esistenziale, quest'ultimo futuro è denotato con il termine "avvenire". Ora, dice Heidegger, l' "avvenire" è un *arrivare*. Non è un' "ora" *non ancora attuale e che si verificherà*, ma piuttosto 'ciò che viene a essere (qui)'. Più chiaramente, il futuro come "ad-venire" è il luogo che fa venire le cose all'essere, e non solo le cose della situazione, ma anche e soprattutto "noi stessi".

È sì una *possibilità*, ma non nel senso di qualcosa che "potrebbe o meno accadere", quanto piuttosto di qualcosa che influenza il modo in cui le cose (e noi stessi) si manifestano, in cui "vengono alla presenza". Nella formulazione di Sartre (1968): «Il futuro è il *senso* del per-sé» (p. 177) e «l'essere [...] viene ad esso [al per-sé] partendo dall'avvenire» (p. 174).

Il futuro ontologico come luogo del "poter-essere"

Da quanto detto, il futuro ontologico racchiude il "potere" di far "essere" in almeno tre declinazioni, qui presentate sottoforma di tre tesi.

[1] *Il futuro determina i nostri modi di essere e di agire nel presente*

Intendiamo che il modo in cui ci ritroviamo ad essere e le azioni che ci ritroviamo a compiere o a non compiere in un certo momento del presente, sono limitate/modellate dal futuro in cui stiamo già-abitando. Sartre racchiude in una formula questo ruolo trasformazionale del futuro: “La finalità è la causalità rovesciata, cioè l’efficienza dello stato futuro” (Sartre, 1968, p. 175). Tramite una serie di passaggi, egli mostra che – dal punto di vista dell’esperienza così-come-vissuta – non solo il futuro ontologico è presente in ogni momento, ma che esso è *il contesto in cui emerge il presente* (pp. 174-175). Essendo un “universale” umano, ciò vale per tutti i modi di essere, di agire, ma anche per i tratti caratteriali, emozioni e le cosiddette “ferite”.

[2] *Il futuro apre la situazione con cui abbiamo a che fare*

Se le cose non “sono” semplicemente nel tempo, ma “vengono ad essere” nel tempo, è l’avvenire che rende possibile la comprensione, il dischiudersi del presente. In quanto lascia venir incontro ciò che si presenta nel mondo per afferrarlo, il futuro “apre” la situazione, fa emergere la situazione nel presente. Notava Adler (1952): “se corro verso casa [...] ciò che si può afferrare [...] [appare solo] se conosco la meta della persona. [...] Finché non conosco che le cause, i riflessi e la velocità delle reazioni [...] non so nulla di ciò che succede nell[a] [sua] anima” (p. 12). È però limitato dire che il futuro semplicemente “dà forma” alla situazione. L’analisi ontologica ci permette di aggiungere che il futuro la *apre* in un modo o in un altro: perciò, Sartre sostiene che le cose del presente appaiono nella temporalizzazione, e che essa è “comandata” dal futuro (Sartre, 1991, p. 46). Ciò significa che il presente stesso non è mai “puro” presente. Il presente è un “aspettare-verso”, è “nelle vicinanze”, è “in prossimità” del futuro. Più precisamente, il presente è sempre un *presente-futuro*. Non è staccato dal futuro, ma è significato da esso: il presente trova la sua significazione, e viene ad essere, nel futuro e dal futuro. Di più, il presente è “*infuturato*”: è mescolato, è *dato* (come *sensu* della sua apertura) dal futuro.

[3] *Il futuro consente il pervenire a se stessi*

Il futuro è il luogo in cui vengo a conoscenza di me, in cui sperimento me stesso, il luogo *in* e *da* cui incontro me stesso. Occorre riattraversare la lezione heideggeriana per cui ciò che contraddistingue l’essere umano è, in quanto apertura al mondo, il suo essere sempre in rapporto alle cose. Se la relazione con le cose è sempre “comandata” dal futuro, anche il modo in cui comprendo, incontro e definisco me

stesso è “comandato” da esso. Heidegger ha affermato che il “pervenire” è il fenomeno originario dell’ “avvenire”; ma nel momento in cui questo pervenire riguarda anche “noi stessi”, ciò comporta una decisiva implicazione trasformativa: come dice l’affermazione attribuita a G.B. Shaw, “la vita non è trovare se stessi, ma creare se stessi”. In modo più rigoroso, il “me stesso” non lo *trovo*, ma (mi) *arriva*. Incontro “chi sono per me stesso” nel futuro ontologico, ossia nel modo in cui valuto me stesso a partire dal “fine” da cui provengo, da ciò in cui sono impegnato. Ciò significa che questo futuro racchiude il più grande dei “poteri” in senso ontoesistenziale: *genera il tipo di “pervenire a se stesso”*. Questo si condensa nella categoria heideggeriana dell’esser-sempre-mio (*Jemeinigkeit*). Ciò implica che chi sono per me stesso: a) in quanto non attiene alla storia, emozioni, ecc. ma al futuro, è *scelta di essere*; b) non appartiene a nessuna ‘classe generale’, ma è l’assolutamente singolare: sono “io” che, come singolo, scegliendo quel futuro, determino la *forma* che avrà il ‘me stesso’. In ultima analisi, *io sono responsabile di me stesso*, di chi sono per me stesso.

Trasformazione e apertura della situazione

Mettendo le tre tesi insieme, emerge *qualcosa di essenziale* circa la natura della trasformazione. La relazione unica tra queste tesi porta all’evidenza la formulazione di Ortega y Gasset: “Io sono io e la mia circostanza”. Tutto ciò con cui abbiamo a che fare è sempre e nient’altro che una situazione: in un certo senso, *tutta la trasformazione riguarda la situazione*.

Questo “qualcosa” emerge esaminando il modo sempre-presente di essere davanti alla situazione-con-cui-abbiamo-a-che-fare. Heidegger ci dice che l’uomo è essenzialmente in uno stato di “deiezione”, di “perdita di sé”, già-sempre trascinato da una “corrente”. Questo è il continuo punto di partenza della quotidianità; ma anche il punto di partenza della trasformazione – che consiste in un “ri-afferrare” in modo diverso la situazione in cui eravamo persi.

Poiché la situazione emerge nella temporalità, è spostando la temporalità-che-siamo che è possibile creare un “attimo” autentico. Ecco il ruolo *decisivo* del futuro nella trasformazione. In sintesi, per “trasformazione” intendiamo:

la creazione di un presente (di una potente apertura della situazione) tramite il futuro (presente-infuturato), tale che generi un essere (modo-di-essere) che esprima quella possibilità che ho a cuore e un agire (modo-di-agire) che lo realizzi.

Se il presente è l'unico momento di cui abbiamo *esperienza*, e in cui si danno modi di essere e di agire, il futuro è l'unico luogo in cui esercitare la *scelta*. Qualunque sia la situazione, creare un potente futuro ci consente di a) aprire la situazione *in un modo tale* da generare modi di essere e di agire per affrontarla; b) incontrare noi stessi *nel modo* del "proprio" (coerentemente con la possibilità che abbiamo dichiarato avere a cuore). La riflessione deve ora proseguire esaminando la "conversione del futuro".

Convertire il futuro

Per spiegarla dobbiamo oltrepassare Heidegger, il quale non proseguì oltre l'analisi sulla temporalità dell'uomo, lasciandola incompiuta. La nostra indagine dovrà avvalersi delle riflessioni di altri pensatori nei loro aspetti più marcatamente esistenziali. La teoria ontofenomenologica della *conversione del futuro*, declina quell'epocale "rovesciamento della teoresi" (da essenzialismo ad assenzialismo) che Piovani affermò essere la sfida più alta della filosofia futura. Questa teoria, che analogamente alla psicanalisi esistenziale di Sartre (1968) pone il futuro come estasi temporale centrale, consiste in *tre stadi*: anticipazione, nullificazione, immemorare.

[1] *Anticipazione*

L'*anticipazione* trova come suo presupposto il concetto heideggeriano di "deiezione": ciò significa, dal punto di vista dell'estasi temporale del futuro, che il posto del futuro è già-sempre occupato. Che il punto di partenza non è un posto vuoto. Esiste un futuro-già-presente che, al di là della forma singolare che assume, ha questa determinazione generale: esso è più un futuro "*al fine di...*" ottenere una qualche salvezza, piuttosto che il luogo da cui "fare esistere" ciò che si ha a cuore. Il primo passo della trasformazione esige l'*auto-rivelazione del mio futuro* (che è anche la *rivelazione di "me stesso" a me*).

Questo gesto è un movimento trasformativo perché mi fa accedere al luogo del *senso* già-presente della mia apertura al mondo. L'anticipazione si costituisce come la mossa trasformativa con cui si dà il potere di *porre una decisione* nell'ambito del futuro. Questa mossa va compresa assieme ad un corollario: *i futuri ontologici sono creati nel linguaggio e riscritti nel linguaggio*. Anticipare il futuro già-presente significa "vederlo", e vederlo "sapendo" che esso è sempre un evento *mediato linguisticamente* (che si dà nel nostro parlare e ascoltare).

Ciò che *spinge* un individuo a “dover” distinguere il futuro già-presente in una determinata area o situazione, è il fatto che questo futuro non è quello che “accadrà fuori”, ma quello nel quale il singolo “vive”. Esso non riguarda tanto la realtà esterna, quanto il modo in cui il singolo è aperto alla situazione.

Piovani (1972) osserva – riprendendo N. Hartmann – che il modo proprio dell’essere umano è che esso si distingue dalle altre ‘classi di vita’ in questo: non solo l’uomo “sta” nel flusso del divenire, ma vi sta sempre in un certo “modo”. Questo modo implica la nozione di essere un’apertura *verso* qualunque cosa con cui ha a che fare.

Di più, Piovani parla di una “dolorante coscienza di esistenza”. Ma la *condizione* affinché la coscienza della propria esistenza possa essere “dolorante”, è che siamo (più o meno) coscienti che la “modalità” della nostra apertura è “comandata” da un futuro che non è del tutto coerente con ciò che abbiamo dichiarato contare maggiormente.

Il futuro che abbiamo a cuore ci “chiama in causa”, e lo fa per il tramite dell’insoddisfazione. Così, se alla conversione del futuro corrisponde una sequenza delle nostre tonalità emotive, l’insoddisfazione è la *prima* di queste tonalità. Essa emerge nella misura in cui siamo *preriflessivamente* coscienti di avere a cuore qualcosa, e *al tempo stesso* siamo (più o meno) coscienti che i nostri effettivi modi di essere e di agire stanno esprimendo qualcosa di “altro” da questo. La conoscenza di questa “legge ontologica” e l’impiego dell’insoddisfazione attraverso questa lettura, è il “motore segreto” che attiva la dinamica della conversione del futuro.

[2] *Nullificazione*

Se l’insoddisfazione rivela che il futuro da cui siamo dati è altro da quello che abbiamo dichiarato di avere a cuore, l’indagine ora va diretta su ciò che ci “depotenzia” (e su ciò che ci rende “bloccati” in ciò che ci depotenzia).

L’insoddisfazione riguarda il nostro modo di essere aperti-al-mondo, un modo “via da”, tendente all’evitamento di un aspetto del “non-essere”, che genera un senso di sé *piccolo*. Una volta che ci confrontiamo col futuro già-presente, se lo penetriamo con sguardo onesto, scopriamo che, *sotto* o *dietro* di esso, quel futuro è sostanziato dalla paura.

In altri termini, ciò che “non ci diciamo” – e il cui non dircelo ci rende di fatto bloccati in esso – è che siamo guidati dalla paura; in questo senso, la paura – restringendo i nostri modi di essere e di agire – ci rende “meno umani”. Il futuro già-presente, a uno sguardo

più profondo, è in qualche modo correlato alla tonalità affettiva della paura (Heidegger, 1969).

Ora, lo stadio della nullificazione riguarda la conversione della paura in angoscia: in una formula, *la paura è una maschera per l'angoscia* (se procediamo *oltre*, ciò che emerge è l'angoscia). L'angoscia è lo *stato* che emerge con la percezione (riflessa o irriflessa) dell'assenza, o per meglio dire è l'*indice di comprensione* dell'assenza. Assenza è sostanzialmente tre cose: *morte*, nostra e degli altri (incluso il "fato", una potenzialità sempre presente senza che sia possibile sapere il *quando*); *mancanza di senso* (la relativizzazione di tutti i significati costruiti); *colpa* (il rischio continuo del fallimento).

In questo senso l'angoscia è esistenziale, primaria e ineliminabile – non può essere mai superata, in quanto l'assenza è "onnipresente". Non riguarda, come la paura, una minaccia o un oggetto specifico. Piuttosto, essa sta sempre "dietro" la nostra esperienza (morte, colpa e mancanza di senso sono inevitabili).

Si fugge solo nell'*immaginario* (per es., dicendoci che una volta raggiunto un obiettivo o superato un ostacolo "*tutto* si sistemerà"), e non nel *reale* (di fatto, una volta raggiunto, scopriamo che queste dimensioni non sono scomparse nella loro "potenza di negazione"). Per questo come umani tendiamo a trasformare l'angoscia in paura, poiché la paura ha sempre un *oggetto*, e con questa operazione cerchiamo di fare apparire l'assenza affrontabile (Tillich, 2015).

La paura è quindi angoscia originaria degradata, o meglio, essa è un precipitato dell'*impegno* dell'aver *negato* qualcosa dell'originaria assenza. Il *tipo* di paura che ogni singolo si ritrova a sperimentare, è sempre connesso a quale aspetto dell'assenza è stato negato. La conversione della paura in angoscia è quindi partire dal *fatto* della paura, da "ciò che si è negato" in termini di *assenza*.

La sola via è *assumerla*: la conversione avviene attraverso un *atto* di coraggio che, riconoscendo l'angoscia dell'assenza, la *prende su di sé*. Questo fa sì che vi sia un passaggio dal "no" al "nonostante": significa che la conversazione che "completa" non è quella che dice 'no': nelle forme del 'non può essere' (negando), 'non si verificherà' (resistendo inconsciamente ad essa), o 'meglio non pensarci' (minimizzando).

È quella che, esprimendo il "contromovimento" del *nulla attivo*, cambia lo *statuto* del futuro già-presente: da *il* futuro che c'è, a *un* futuro tra i diversi possibili. In questo senso, la *via* per depotenziare la presa del futuro già-presente è rinunciare alla resistenza all'assenza. L'accesso è al negativo: "*Nonostante* (forma di assenza negata) *io scelgo* (ciò che ho a cuore)".

Compiere quest'atto è essere lasciati con un *dono*: venendo meno il carattere di 'perentorietà' del futuro già-presente, il singolo recupera sia l'esperienza della sua apertura al mondo, che il mondo stesso – nella sua totalità di rimandi e quindi come insieme di possibilità, nonché il suo potere di stabilire la *relazione* col mondo. Il dono con cui siamo lasciati è il *poter-essere* di fronte al mondo, il nostro esser-possibile e le possibilità di significato che il mondo recupera (per noi).

Così, il futuro si trasmuta *strutturalmente*: non è più un luogo in cui andare (*andare-verso*), ma un luogo da cui provenire (*essere-libero-per*). Il dono è la possibilità di decidere *come* essere di fronte alle situazioni e ha a che fare con la libertà di scegliere se stessi.

[3] *Immemorare*

Tuttavia, come osserva Piovani, "l'esistente non si realizza nel *niente*, ma in un *più*. Per diventare se stesso deve essere più di se stesso, deve farsi più di quel che già sia". Questo significa: non è l'esperienza del nulla – dell'assenza – che (in quanto tale) ci realizza. Piuttosto noi, *a partire dall'assenza*, ci realizziamo in un "più".

Da un lato, questo "più" rimanda al futuro *più proprio*, un futuro da assumere – tramite l'atto della risoluzione – *come* noi stessi. Dall'altro, "più" rimanda al *più grande di sé* perché il singolo non si può "realizzare", né trasformare, rimanendo in se stesso.

L'indagine sul "più" risponde all'esigenza della creazione di un futuro autentico che possa costituire l'alternativa al futuro già-presente. Questo futuro costituisce una qualche "positività": pur nel suo essere fondato sull'assenza, per ogni singolo, fa "*più-essere*". Il suo carattere universale è che esiste nella forma di una "promessa".

La promessa è il *più* per antonomasia. È l'atto linguistico *al tempo futuro* che esprime un "care" fondamentale a cui diamo *noi stessi*. Nell'atto del promettere, come sottolinea Austin, c'è in gioco lo statuto stesso del soggetto promettente, in quanto si *costituisce* come "colui che promette".

L'ontofenomenologia considera la promessa come l' "abbozzo" che, spinti dalla *fame di nascere del tutto*, siamo chiamati a realizzare in un processo di continua e crescente singolarizzazione:

L'animale nasce una volta per tutte, l'uomo non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo. [...] L'uomo [...] deve dunque finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo, il proprio posto, il proprio luogo, deve incessantemente partorire se stesso e la realtà che lo ospita (Zambrano, 1996, pp. 90-91).

Così, lo statuto del gesto finale della conversione del futuro ha un nome proprio: “immemorare” (*Eigendenken*). Tale termine richiama i due movimenti del *ricordare* e dell’*immaginare*. È il far affiorare una possibilità che attende ancora la sua realizzazione; non un mero ricordo, ma l’affioramento di un’esigenza, di un potenziale invaso, che attende ancora di essere realizzato.

Per l’ontofenomenologia la via d’accesso al “cosa” del futuro creato è in quel ricordo che ha il carattere dell’ “aperto”. Ciò secondo quella tesi di Bloch secondo cui il passato non è luogo del necessario, ma dell’incompiuto e quindi del “possibile”:

Non veniamo al mondo solo per accogliere o registrare ciò che era, così com’era quando ancora non eravamo, ma tutto ci attende, le cose cercano il loro poeta e vogliono essere riferite a noi. Ciò che è accaduto, è sempre accaduto solo a metà, e la forza che lo fece accadere, che si esprime in esso in maniera insufficiente, continua a operare in noi e getta il suo bagliore anche sui tentativi parziali, ancora futuri che giacciono dietro di noi. (Marchesoni, 2017, pp. 33-34).

Il passato appare come reame di potenzialità inesprese nascoste. Ma il futuro autentico non è nel passato; piuttosto, la sua occasione è nello *spazio dischiuso* che si apre nel momento in cui il nostro sguardo si volge ad esso, come a ciò che può rivelarsi più compiutamente solo nell’oggi. Nell’immemorare può avvenire l’incontro autentico con sé, perché questo termine individua, toccandolo, quel punto dell’ “originario” (J.-M. Delassus) che corrisponde alla “prima parola” con la quale abbiamo dichiarato ciò che massimamente *conta*.

L’immemorare dà accesso all’originario non nel senso di “causa passata” che determina il presente, quanto come *sorgente* che può aprire la possibilità di una *svolta* nel presente. Recuperare il contatto con l’originario è l’opportunità di *rendere* il futuro creato qualcosa avente “forza maggiore” (Benjamin) del futuro già-presente. L’immemorare è “ripresa” del passato in grado di far rinascere il presente sotto un nuovo contesto.

L’immagine – benjaminiana – è quella del *vortice*: la ripresa dell’originario trascina in sé tutto il flusso del divenire, riconfigurandolo e restituendoci un contesto che “ci usa”, “ci afferra”, “da cui siamo usati” nel presente. Quell’originario, ripreso, diviene *origine* (il contesto creato) da cui le cose del presente vengono all’essere. Ciò esprime quella che con Arendt potremmo chiamare “seconda nascita”: distinta da quella biologica perché «con la parola e con l’agire», «ci inseriamo nel mondo umano» (Arendt, 1989, p. 128).

Se ‘ciò che ci è richiesto di essere’ per compiere il secondo movimento può essere evocato con la figura del “luogotenente del nulla” (Heidegger), qui ‘ciò che è richiesto che siamo’ è il “guardiano dell’essere” (Sartre). Quest’ultima figura si riferisce ad un modo di essere umani che non lascia sprofondare nel Nulla le possibilità che contano. Così, immemorare è lotta contro l’oblio.

Ma dobbiamo enfatizzare una distinzione rispetto al guardiano sartriano: l’immemorare appare sì come «il dono di riattizzare nel passato la scintilla della speranza» (Marchesoni, 2017, p. 26) che coinvolge inevitabilmente gli altri, ma ciò che lo qualifica è che quell’attualizzazione postuma, è anzitutto e perlopiù un “tirarsi fuori” dall’oblio (il “*si*” è “se stessi”: quella promessa).

L’immemorare esprime un’*esigenza di redenzione* che tocca e coinvolge il “Ci” dell’esserci: il guardiano dell’essere non salva “le cose” ma – facendo la ripresa di “se stesso” – *si salva*, e (solo) con se stesso riacquisisce il potere di salvare tutte le cose che vi sono coinvolte. È evidente il rapporto profondo tra l’*immemorare* e la *giustizia*. «La giustizia», rilevava Benjamin, «non sembra riferirsi alla buona volontà del soggetto, bensì stabilisce un nuovo stato del mondo». È così che l’immemorare si costituisce come il gesto della “ripresa”, dall’oscurità, di quella singola *monade* che racchiude e contiene l’intero *mondo* proprio. Se, come dice Gehlen, l’uomo è quell’unico essere che “non ha un ambiente, ma il mondo”, essa costituisce il *principio* di quel mondo che abbiamo sempre sentito mancante e che abbiamo – noi stessi – il compito di creare.

L’uomo senza fondamento

«In quanto c’è un futuro, altrettanto esiste un *aut-aut*» (Kierkegaard, 1944, p. 146). Se, come dice Shakespeare, la vita è un’opera divisa in atti, è nel terzo atto – il futuro – che va visto *il luogo* della scelta. Dovunque c’è futuro, c’è scelta. Così, dichiodere le distinzioni del futuro significa riafferrare questo principio: la *scelta sul proprio essere*. Piovani (1972, 1981) ha pensato insieme – nella loro reciproca tensione – “Oggettivazione” (l’azione di farsi oggetto, come continua creazione di sé) e “Assenza”.

La luce reciproca che gettano l’una sull’altra ci permette di realizzare che è l’*assunzione dell’assenza* che apre la *possibilità di rifondarsi* e, insieme, che quest’ultima è “perduta” quando il contatto con l’assenza viene meno. Piovani osserva che possiamo “farci” nella misura in cui siamo a contatto col primato del negativo.

Questa tensione dialettica racchiude una precisa conseguenza: “L’esistente non *ha fondamento* perché *si fonda*” (Piovani, 1972, p. 232). Il fondamento non è più “dietro” le nostre spalle, né “sotto” di noi, ma “*davanti*”. L’assenzialismo rivela che il futuro è il luogo di *oggettivazione* del nostro proprio essere. L’assenza non è *ciò* che realizza, ma la *condizione di possibilità* affinché ci si possa realizzare. La fondazione avviene nell’*estasi del futuro*.

Ritornando al frammento iniziale, “l’uomo è un futuribile”, che cosa significa questa formula per l’ontofenomenologia? Se il futuro ontologico riguarda il nostro essere, vedere noi stessi come *futuribili* significa interiorizzare tre insights che danno forma alla nostra modalità di essere-nel-mondo:

1) Sotto il nostro sforzo per realizzare “cose” nelle situazioni quotidiane, vi è uno sforzo più profondo teso a realizzare e definire *chi siamo* come esseri umani. Per fare *qualcosa di noi in ciò che facciamo*.

2) “Costitutiva” dell’essere umano è l’assenza, *ma* essa non è l’ “essenziale” in noi. “L’essenziale non è ciò che *non è* [assenza], bensì ciò che *ancora-non-esiste* [futuro]” (Piovani, 1972, p. 234). È quel “più” che il singolo fa a partire dall’assenza e per cui *diventa*. L’essenziale non è mero “non-essere” come libertà (alla maniera di Sartre) né un formale “poter-essere” (alla maniera di Heidegger), ma è *il futuro che può esistere attraverso di noi*.

3) Ancora più a fondo, ciò che ci *definisce* non è – in sé – ciò che ancora-non-esiste, quanto la nostra capacità di “assumerlo”, su null’altro che la nostra “parola”. L’esistenza riconosce che non esiste che per diventare *essa stessa* quel futuro che non è ancora: *siamo la possibilità di ciò che manca*.

Conclusioni

Visti “cosa sono” futuro ontico e futuro ontologico, qual è il reale *significato* di quest’ultimo per l’essere umano? Alla fine del suo testamento, Rilke (2024) lo condensa in una formula: *l’impegno a giacere, “con tutto il peso”, su ciò che conta*. E in un’immagine simbolica: *l’essere giavellotto*.

Se l’*eventualità* di volare o meno dipende *anche* dalle congiunture, l’essere o meno giavellotto è *una scelta*. Ed essere giavellotto fino in fondo, significa scegliere di esserlo anche *se non si vola*, anche se nessuno ti prende, ti sceglie, ti scaglia:

Che la solitudine lanciatrix non ti scelga, per lungo tempo, che ti dimentichi. Questo è il tempo delle tentazioni, quando ti senti inutilizzato, impotente. (Come se l'essere pronto non fosse un impegno sufficiente!). Allora, se non giaci con tutto il peso, premono su te le distrazioni e si chiedono come potresti essere usato in altro modo. Come bastone di un cieco, come sbarra di un cancello, o come l'asta che il funambolo adopera per tenersi in equilibrio sulla corda (Rilke, 2024, p. 57).

E sebbene possa anche in un certo senso funzionare, così, la vita – di certo non potrebbe *contare*:

Oh allora, più fermo: con tutto il peso giaci.
Come giavellotto. Come giavellotto. Come giavellotto!
(*Ibidem*)

Bibliografia

- Adler A., *Prassi e teoria della psicologia individuale*, Astrolabio, Roma, 1952.
- Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989.
- Benjamin W., Bloch E., *Ricordare il futuro*, in Marchesoni S. (a cura di), Mimesis, Milano, 2017.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, UTET, Torino, 1969.
- Heidegger M., *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano, 1998.
- Kierkegaard S., *Either-Or*, Princeton University, Princeton, 1944.
- Piovani P., *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli, 1981.
- Piovani P., *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli, 1972.
- Rilke R.M., *Il testamento*, Passigli, Bagno a Ripoli, 2024.
- Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- Sartre J.-P., *Verità e esistenza*, Il Saggiatore, Milano, 1991.
- Tillich P., *Che cos'è il coraggio*, Fazi, Roma, 2015.
- Zambrano M., *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.