

Teoria ontofenomenologica delle emozioni. Il mondo emotivo come organo di senso per l'apertura e chiusura dei futuri

di Mauro Ventola

Abstract

Based on the lecture “*Disclosers. Man, disclosed space*” (IIF Conference, 2025), this paper formalizes an onto-phenomenological theory of emotions to specify the conditions for opening or closing futures. Assuming a structural correlation between human and future openness, the human being is defined as a *discloser*: a space for disclosing the future. Here, general onto-phenomenology operates an onto-existential paradigm shift, adopting an existentially explicit conception of emotions as engagements with the world. The theory integrates three ontological insights: emotional mood as situated attunement (Heidegger); emotion as intentional conduct structured as evaluative judgement about the future (Sartre); emotional feeling as access to a value-order that selects the possible (Scheeler). Consequently, the emotional world functions as a “sense-organ” of the future. The work formalizes a triad – mood, evaluation, value – as a theoretical device for the analysis and generation of open futures.

Keywords: General Onto-phenomenology, Futures Openness and Closure, Discloser (World-Disclosure), Onto-Existential Theory of Emotions, Future Studies.

Premessa. *Discloser*: l'umano, spazio di dischiudimento del futuro

Questo contributo affronta la questione dell'*apertura* del futuro a partire da un piano d'analisi ontofenomenologico. In origine, la fusione tra “ontologia” e “fenomenologia” è stata operata da Heidegger (1969, p. 96) per indicare che “l'ontologia non è possibile che come fenomenologia”¹.

¹ Nell'impostazione di *Sein und Zeit*, il nesso “onto-fenomenologico” indica che lo “studio dell'essere” (*ontos*) deve procedere attraverso il modo del suo manifestarsi (*phainómenon*), ossia nel suo “darsi” nell'esperienza diretta e in prima persona. Da qui la conseguenza metodica: l'analisi deve prendere le mosse dall'ente in cui l'essere si fa problema: l'essere umano.

Tuttavia, dal momento in cui l'ontofenomenologia si è costituita come disciplina *generale* per la conoscenza e l'esercizio del mondo degli eventi della trasformazione umana in senso onto-esistenziale (Ventola, 2024; 2025), il senso originario heideggeriano funge soltanto da primo punto di partenza.

Poiché la finalità ultima di tale disciplina è far sì che ogni individuo o realtà umana possa essere un futuro come scelta (Ventola, 2017), attraverso una conversione del futuro da inautentico ad autentico (Ventola & Gessi, 2025), la presente ricerca assume l'*apertura* e la *chiusura* del futuro come fenomeni inerenti l'ontologia dell'esistenza – vale a dire riferibili al modo di essere e di funzionare dell'umano. Di conseguenza, per ripensare il problema dell'apertura del futuro – cruciale nei *futures studies* – la tesi di partenza è che sia necessario, *in primo luogo*, indagare quell'unico essere che, tra i vari, è “aperto al mondo” – avente il carattere dell'apertura come *costitutivo*. Tale essere è l'essere umano. In altri termini, la via maestra per comprendere il carattere di apertura del futuro rinvia alla determinazione di ciò che significa e implica, per l'umano, essere un “essere aperto al mondo”. In tale prospettiva, l'uomo è *discloser*: non un osservatore esterno del futuro, ma il suo luogo di dischiusura, la condizione dischiudente entro cui esso può aprirsi o chiudersi.

L'apertura del futuro e l'apertura dell'umano: la libertà di “divenire altrimenti”

Per recuperare la fecondità della tripartizione, operata dai *futures studies*, tra futuri probabili, possibili e preferibili – sottraendola a letture deterministiche, riduzionistiche o unilineari e ritematizzandola in forma rinnovata – è richiesta, come condizione di possibilità, la comprensione dell'originario e costitutivo rapporto (onto-esistenziale) tra uomo e futuro. Nel corso del Novecento, alcune tra le più avanzate esperienze speculative hanno elaborato distinzioni decisive da cui è possibile tracciare le linee per una generale riappropriazione di tale rapporto.

In primis M. Heidegger, il quale, una volta mostrato che l'essere umano è quell'unica forma di vita aperta al mondo (un “essere-nel-mondo”), ha evidenziato che «il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire» (Heidegger, 1969, p. 478): la configurazione stessa dell'apertura è ‘data’, precisamente, dal futuro. In modo analogo, P. Piovani concepì il soggetto uma-

no un “futuribile”, in quanto il futuro costituisce la «sua qualificazione umana più profonda» (Piovani, 1972, pp. 233-234). Infine, M. Scheler ha definito l’umano come un “essere eccedente”; un essere che, pur provenendo dal “vitale”, si determina nel suo andare *oltre* di esso:

L’elemento di novità che emerge in lui o in una determinata fase del suo sviluppo consiste precisamente [...] in *un’eccezione d’attività personale-spirituale*, come se nell’essere umano e nella sua storia si fosse aperta una crepa, e ne spuntasse un ordine d’atti e di contenuti (valori) superiori a ogni forma di vita. (Scheler, cit. in Mondauto, 2022, p. 10)

L’uomo è dotato di un elemento “extravitale”, che gli conferisce “apertura al mondo” (*Weltoffenheit*) e lo pone in una condizione di costitutiva libertà: neutralizzare il proprio *ambiente* ridefinendolo come *mondo*. In tal senso, l’uomo è l’unico essere dotato dell’irriducibile libertà di “divenire altrimenti” (*Anderswerden*). Per questi e altri autori non solo l’umano è l’essere aperto al mondo, e non solo tale apertura è *in-formata* dal futuro (o destinazione); per essi, nondimeno, il mondo emotivo è la cifra attraverso cui tale apertura *si espone* e, viceversa, attraverso cui diviene *accessibile*. Muovendo da qui, l’ontofenomenologia assume una concezione esistenzialmente esplicita del mondo emotivo, intendendo le emozioni come modalità originarie di coinvolgimento nel mondo e, correlativamente, come forme operative di rapporto col futuro. La sua teoria si sviluppa attraverso la riappropriazione di tre stazioni speculative: Heidegger, Sartre, Scheler.

Heidegger: tonalità emotiva e dischiusura del mondo

Dovendo individuare un nucleo di fondo nelle analisi heideggeriane sull’umano, esso consisterebbe nello sforzo sistematico di emanciparlo da ogni considerazione riduttiva, che lo tratti come puro “oggetto” di osservazione. Di evitare, cioè, che dal registro tecnico-scientifico – inteso come *prospettiva*, prima che *tecnica* – l’umano venga incontrato-trattato come “cosa”, e quindi, come impone il suo metodo, “misurata”, sottoposta a “calcolo” e infine, attraverso la categoria del “numero” (secondo la linea Bacone-Galilei-Cartesio), “prevista e controllata”.

Rovesciando insieme il punto di vista del senso comune e quello dello

scienziato, Heidegger mostra che è *proprio* questa concezione a costituire un'“astrazione”: il “pensiero della tecnica”, eludendo la costituzione fondamentale (*aperta*) dell'Esserci, lo riduce a un ente semplicemente-presente. Per questo, ciò che scientifico circa gli enti risulta, paradossalmente, quanto di meno scientifico rispetto alla comprensione dell'esistenza. L'analitica esistenziale nascerà dall'esigenza di ricomprendere l'umano tramite un procedimento adatto alla sua peculiarità ontologica: l'*esser-costantemente-aperto*.

Con il termine “Esserci” (*Dasein*), Heidegger distingue l'essere-umano dalle analisi “oggettivanti” (antropologia, sociologia, *behavioral sciences*, ecc.) secondo un doppio carattere: l'uomo non è una cosa tra le altre che *si trova* nel mondo, ma “abita” il mondo, vale a dire che è “formato” da un mondo e, al tempo stesso, lo “forma”². Per questo Heidegger (1999, p. 232) può indicarne il *proprium* nell'essere “formatore di mondo” (*Weltbildend*), laddove l'animale – pur vivendo in un ambiente – resta “povero di mondo” (*Weltarm*) e la pietra “senza mondo” (*Weltlos*).

Ma il carattere di apertura implica anche l'impossibilità di una separabilità tra soggetto e oggetto, dentro e fuori, anima e realtà: soggetto e mondo emergono *insieme*. Da ciò discende uno dei risultati più fecondi dell'analitica esistenziale: Heidegger riscrive il modo di comprensione di ciò che non chiamerà più “emozione”, ma “tonalità emotiva” (*Stimmung*). A differenza delle scienze della psiche, che parlano di “emozioni”, “stati d'animo” o “umori” come fenomeni *interni*, la tonalità emotiva indica una *relazione originaria che connota il mondo*:

Osservando più da vicino [...] si rivela che lo stato d'animo [...] si posa su tutto, *non* è affatto “dentro” un'interiorità. [...] [è] una sorta di *atmosfera* nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi pervasi; [...] è una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il mondo e il “modo” del suo essere. (Heidegger, 1999, pp. 90-91)

² Col termine “abitare” si intende che le cose “sono” nella misura in cui emergono dal loro inserimento in una totalità di significati: il “mondo”; per “formare”, che l'uomo dà forma alla “modalità” di essere attraverso discorsi, pratiche e istituzioni.

In tale luce, non vi è “*la tristezza*”, ma – più propriamente – l’“*esser-tristi*”; non “*la gioia*” ma l’“*esser-gioiosi*”; non “*la depressione*” ma l’“*esser-depressi*”, ecc. Nell’effettività esistenziale, tali tonalità *sconfinano* dalla soggettività (come ‘individuata’ e ‘separata’ dal mondo esterno): si estendono a tutta la circostanza e al “modo” (*Wie*) in cui le cose appaiono. Così Heidegger può dire che le tonalità emotive sono la “maniera fondamentale” in cui l’Esserci è aperto al mondo in modo situato – *come* l’Esserci si “accorda” alla situazione-con-cui-ha-a-che-fare³.

Ciò che l’ontofenomenologia trae da questa analisi – cruciale per il problema in oggetto – è che *le emozioni sono fundamentalmente forme di coinvolgimento con il mondo*. Designate come “disposizioni affettive”, le tonalità emotive operano come orientamenti situati che *pre*-dispongono l’Esserci a certe azioni, in quanto correlate al senso di ciò che “è” o “non è” possibile. Caso emblematico è il seduttore di Kierkegaard, che nelle reazioni emotive della sedotta *vede* possibilità (dunque futuri) aperte o chiuse; così, esse racchiudono informazioni esistenziali sulla dischiusura del mondo e del possibile, come rilevò anche Binswanger clinicamente (1933, p. 624): «Ciò che chiamiamo angoscia del cuore *consiste* nel restringersi del mondo e del cielo e, viceversa, il restringersi del mondo e del cielo *consiste* nell’angoscia del nostro cuore».

La *Stimmung* risulta indicativa della “dischiusura” dell’esistenza, segnalando i modi di apertura e chiusura rispetto al possibile; pertanto, questa conoscenza riapre il processo di “*futurizzazione*”, ovvero, in senso ontologico, di “*infuturamento*”⁴.

Sartre: l’emozione come condotta intenzionale e giudizio sul futuro

La seconda stazione si apre con l’ontologia di Sartre, considerata a partire dal suo nucleo essenziale. L’unità dell’ontologia sartriana risiede

³ Il *novum* della *Stimmung*, fondato sulla co-originarietà di soggetto e mondo, è reso da Heidegger mediante la metafora della melodia.

⁴ Tale termine traspone sul piano ontoesistenziale il concetto di *futuring*, utilizzato nei *future studies* per designare l’atto intenzionale di progettazione del futuro (Lippit, 1998). Se l’uomo è un “futuribile” (Piovani), egli è in una costante dinamica di “infuturamento”, immanente all’esistenza (*dal dentro* di essa). Le *Stimmung* ne costituiscono, allora, un indice di leggibilità.

nella “rivelazione” della *contingenza* e dell’*ingiustificabilità* dell’essere: «Io, poco fa, ho fatto l’esperienza dell’assoluto: l’assoluto o l’assurdo. Quella radice: non v’era nulla in rapporto a cui essa non fosse assurda» (Sartre, 1963, p.174). Qui va rilevato che la via d’accesso all’“essere” – ovvero «che cosa vuol dire [fondamentalmente] esistere» (ivi, p. 172) – e, insieme, alla “realtà umana”, non è più nell’ordine della tradizionale riflessione, bensì di una *rivelazione emozionale*. È attraverso il sentimento della *nausea*, che resta l’“esperienza primaria” – proiettata teoreticamente – dell’intero lavoro di Sartre, che l’essere è immediatamente sperimentato e intuitivamente colto nel suo tratto irriducibile⁵.

Se «l’essere sarà scoperto attraverso qualche via d’accesso immediato, la noia, la nausea, ecc.» (Sartre, 1964, p. 12), è quest’ultima a costituire quel sentimento dotato di una peculiare conoscenza in grado di rivelare «la chiave dell’Esistenza» (Sartre, 1963, p. 174). Il valore ontologico assegnato alla nausea è correlato alla sua originale rivalutazione dell’emozionale. Nel saggio giovanile sulle emozioni, Sartre “abbozza” una teoria in cui l’elemento decisivo è l’intenzionalità. Tanto W. James che S. Freud – assunti come contro-modelli – sono responsabili di aver minimizzato il *carattere intenzionale* del fenomeno emozionale, cruciale per la sua comprensione.

Di qui la tesi: le emozioni non sono considerabili come contenuti o entità *nella* coscienza, quanto – più rigorosamente – il prodotto di *atti* della coscienza⁶ (e dell’apprensione che ne abbiamo). Sganciandole tanto dalla derivazione percettivo-sensoriale (James) quanto dalla riduzione reattivo-inconscia (Freud), Sartre può divaricare una formulazione radicale: le emozioni sono, essenzialmente, “strategie” – modi per affrontare le difficoltà che l’esistenza incontra nel mondo. Ciò non significa che, nell’emozione, la *finalità* (e il giudizio, che la rende intelligibile) sia *tutto*: indica piuttosto che l’emozione *viene a determinazione* ‘nel’ e ‘con’ il giudizio intenzionale che la struttura.

Tradizionalmente inclini a interpretare le emozioni come “dati” – più che come “atti” – tendiamo a incontrarle come fenomeni che *patiamo*

⁵ «[...] la radice, le cancellate del giardino, la panchina, la rada erbetta del prato, tutto era scomparso; la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice [...]» (Sartre, 1963, p. 172).

⁶ Ciò non nega la possibilità, tipicamente umana, che possano diventare oggetti *per* la coscienza (che la coscienza possa indagarle, dischiuderle, aprirle nella riflessione).

(classicamente, “affezioni”). Ma tale supposta passività si rovescia distinguendo come esse vengono *generate e sostenute* dall’esistenza. Rigettando ogni concezione riduzionistica – che le tratta come “stati” reattivi a stimoli (letture fisiologiche) – Sartre insiste nel trattarle come “condotte”: non vi è *inerzia* nella tristezza, ma *ci rendiamo* tristi. Nondimeno, il carattere indeterminato e de-completo delle emozioni⁷ – sartrianamente, il loro essere un prodotto meta-stabile dell’intenzionalità – è messo in luce da alcuni esempi fenomenologici. Senza riferimento al carattere intenzionale risulterebbero inintelligibili la persistenza di un’emozione ben oltre lo stimolo originario (il “ritrovarsi” tristi per anni o decenni), l’incentivazione di un’emozione in vista di un certo esito (rabbia per intimidire, ansia per provocare una risposta, ecc.) e – ancor più decisiva – l’autoanalisi sartriana: ritrovandosi triste, mentre cammina, incontra un estraneo e sospende quella tristezza, fissando con essa un ‘appuntamento successivo’.

Per contro, l’intenzionalità dell’emozione diviene pienamente intelligibile nella tesi di Solomon secondo cui «le emozioni sono strutturate come giudizi valutativi» (Solomon, 2007, p. 206). Muovendo da questa base, l’ontofenomenologia sostiene che, analogamente alla nota tesi di Lacan sull’inconscio strutturato come un linguaggio, *le emozioni umane sono strutturate come valutazioni sul futuro*. Emozioni come la rassegnazione o l’indignazione risultano infatti inintelligibili senza giudizi che configurano l’avvenire – rispettivamente, che “è (e sarà) *tutto inutile*” o che “*ciò offende* il futuro comune”.

Non solo “ci facciamo tristi” (Sartre), ma in quanto *disclosers* “facciamo il futuro” attraverso le nostre valutazioni. L’obbligo sartriano di scegliere si traduce, sul piano ontofenomenologico, nella necessità di generare valutazioni che, lungi dall’essere semplici prese di posizione interiori, sono atti generativi: aprono e chiudono possibilità d’essere e, con esse, possibilità di azione *nel dominio del futuro*. Per tale via, tramite le emo-

⁷ La tesi sartriana enunciata nel saggio di ontologia fenomenologica, che l’emozione è un’«unità intenzionale che raccoglie ed anima l’insieme dei [propri] comportamenti», può essere fecondamente accostata a un’intuizione di Gusdorf: il carattere indeterminato e de-completo dell’emozione emerge nel passaggio dal vissuto alla sua nominazione: dirsi “innamorato”, “malato” o “timido” significa già stabilizzare un’esperienza altrimenti fluida, conferendole continuità temporale e orientamento futuro. Così l’operazione del linguaggio «crea, al di là del presente, una natura persistente, atta a spiegare il passato, a impegnare l’avvenire» (Gusdorf, 1970, p. 41).

zioni, diviene possibile ridischiudere le valutazioni sul futuro e, dunque, il futuro stesso sotto il profilo dell'Aperto.

Scheler: il sentire emozionale e l'*ordo amoris* come selezione del possibile

L'ultima stazione è la "riabilitazione del mondo emotivo" compiuta da Scheler, che assegna alle emozioni una decisiva "rilevanza ontologica" (Cusinato, 2003, p. 243). Ciò che, per il pensatore tedesco, caratterizza propriamente l'umano non è la sensibilità né l'intelligenza – funzioni che, condivise con il mondo animale, restano ancorate alle polarità piacere/dispiacere e utile/dannoso – quanto piuttosto uno "sfondamento emozionale": un oltrepassamento, per via del sentire emozionale, di tali livelli, che apre l'accesso a un piano più originario. Qui si esprime quel ripensamento dell'umano al cuore dell'antropologia filosofica: l'uomo è ridefinito come essere *ex-centrico*, nel senso che il suo 'centro' non giace nel piano materiale, chimico o animale, ma si trova "fuori", nella "sospensione", nel "vuoto" e nell'"inappagabilità" che eccedono il mondo-ambiente.

L'emozione *rinvia* propriamente a questo piano eccedente, *informando* l'uomo circa una dimensione più originaria. Tale dimensione ulteriore-originaria è di natura assiologica, rinvia cioè alla questione dei valori. Da questo punto di vista, le emozioni possono essere intese come un codice, una lettera o un messaggio relativo alla dimensione originaria che conferisce la *forma complessiva* o l'*angolazione* del nostro essere aperti al mondo⁸. Diviene a questo punto necessario chiarificare il termine "valore":

[...] i valori non sono oggetti ideali, e neppure semplici fenomeni, quanto piuttosto "proto-fenomeni", il che vuol dire che i valori non sono contenuti colti nella datità, bensì ciò che rende possibile la datità stessa, o meglio la cornice di possibilità dell'esperienza (Cusinato, 2003, p. 254).

⁸ "Qualunque organismo percepisce e successivamente si rappresenta soltanto ciò che risulta *rilevante* all'organismo stesso e il criterio di rilevanza è stabilito grazie all'orientamento di queste bussole che sono i valori. [...] Questo significa che i valori *selezionano* ciò che inquadrano nel mondo, delimitano i confini della nostra esperienza, l'angolazione della nostra apertura al mondo" (Mondauro, 2022, p. 17).

Il valore, dunque, non va inteso come un contenuto *nella* coscienza, né come oggetto ideale *verso cui* la coscienza tende, ma come la cornice entro cui la *totalità* dell'esperienza può darsi come tale. Ora, poiché le emozioni rendono intelligibili i valori, esse non costituiscono un “fondo oscuro”, ma sono strutturate secondo logiche, leggi e regolarità proprie; in tal senso, possiedono una specifica “razionalità” o “intelligenza”. In cosa questa propriamente consista, nell'ottica ontofenomenologica, risulta chiaro accostando a quanto detto un passo di Solomon che, rielaborando un'intuizione di A. Kenny, afferma

[...] l'idea secondo cui ogni tipo di emozione – vale a dire il *genere* dell'emozione, e non una sua istanza particolare o una molteplicità di istanze – possa essere definito dal suo *oggetto formale*. Questa è, in sintesi, la struttura intenzionale delle diverse emozioni. Così, l'oggetto formale della paura è *qualcosa di pericoloso*, l'oggetto formale dell'ira è *qualcosa di offensivo* e così via⁹. [...] Dire, in breve, che le emozioni possiedono un'intelligenza significa insistere sul fatto che esse implicano concetti e processi di concettualizzazione, valori e operazioni di valutazione [...] (Solomon, 2007, p. 161).

Nell'ontofenomenologia, la “struttura intenzionale” dell'emozione non si esaurisce nelle valutazioni sul futuro, ma rinvia anche a un *ordine di valori* che, delimitando l'esperienza esistenziale, opera come “meccanismo di selezione”: ciò che è o meno possibile in base al *raggio di rilevanza* di tale ordine. Scheler lo denomina *ordo amoris*: un sistema o costellazione di valori, assolutamente singolare per ogni individuo, che ne costituisce il *principium individuationis*. Paragonato alla “formula di cristallizzazione del cristallo”, esso esprime la logica originaria che rende ciascuno ciò che “è” e che, al contempo, preorienta il suo “destino”. L'ontofenomenologia, assimilando questo contributo entro il proprio statuto, conduce la sua teoria delle emozioni a una formulazione ulteriore: *l'emozione è una valutazione del futuro in rapporto a un valore*. Le emozioni, oltre a racchiudere valutazioni sul futuro, rinviano simultaneamente all'effettivo *ordo amoris*

⁹ È in questo senso che l'ontofenomenologia assume l'idea di una “grammatica del sentire” (Donise, 2013, p. 75), intesa come conoscenza in grado di fornire codici di leggibilità per cui, dalle forme generali del sentire, diviene possibile precisare la fisionomia del proprio posizionamento ontologico-esistenziale.

del singolo, al nucleo che anima e orienta – come totalità – il suo “stile di vita”.

Riconfigurare l'avvenire: plasticità e pluralità del futuro

La formalizzazione a cui giunge l'ontofenomenologia del mondo emotivo consente di mettere in luce due implicazioni cooriginarie del carattere di apertura del futuro: *plasticità* e *pluralità*. Esse designano due aspetti del medesimo processo di riconfigurazione dell'avvenire, che si manifestano con accenti differenti sul piano individuale e su quello intersoggettivo. Sul piano dell'esistenza singolare, tale riconfigurazione si manifesta anzitutto come plasticità del futuro. Essa rinvia a ciò che Scheler (2023, p. 57) definisce “funzionalizzazione”, ossia a quel processo di formazione e sviluppo dell'identità per cui certi contenuti (‘oggetti’ che, incontrati e rielaborati in modo più o meno consapevole già a partire dalla prima infanzia, sono stati caricati di ‘amore’ e ‘odio’ dal soggetto) divengono metro e misura, e dunque *principi organizzativi* dell'identità e prefigurazioni del possibile.

Se tali esperienze operano come “determinanti di destino” (Scheler) finché non vengono riaperte e alterate, l'impianto ontofemenologico qui delineato – che riannoda tonalità emotive, giudizi valutativi e ordine di valori – si configura come veicolo d'accesso privilegiato a tali “contenuti essenziali”, là dove essi divengono “forme” della comprensione: principi a-priori del pensare, del sentire e del volere. In tal modo, l'analisi può accedere al piano dei fenomeni originari (*Urphänomene*) dell'esistenza che, in quanto originari, sono “ciechi” alla ragione, ma intuibili attraverso il registro del “sentire emozionale” (Mondauto, 2022, p. 16).

Quanto al termine “sentire emozionale”, l'analisi ha finora privilegiato la componente “emozionale” in rapporto all'apertura; resta tuttavia da precisare il “sentire” e il suo diretto riferimento alla dimensione corporea. Se il corpo non è inteso come estensione fisica (*Körper*), ma come corpo vissuto (*Leib*), la domanda di Deleuze – “che cosa può un corpo?” – diviene decisiva per pensare la trasformazione dell'umano come condizione della riapertura del futuro. Se l'emozione può rivelare un valore, il corpo ne attesta l'effettività esistenziale: esso dà il riscontro di ciò che l'esistenza

effettivamente “è”¹⁰. Ne segue che la trasformazione – condizione di possibilità dell’apertura del futuro – è reale solo se *incarnata*¹¹.

Infine, l’ontofenomenologia del mondo emotivo, riprendendo l’idea di matrice spinoziana per cui le emozioni, in quanto *potenze passive*¹², possono – nel momento e nella misura in cui passano (tramite una serie di codici di leggibilità¹³) da conoscenza confusa a una più chiara e distinta¹⁴ – trasformarsi in *azione*, estende la propria rilevanza oltre l’individuale, investendo la costruzione dei futuri sul piano intersoggettivo. Se il mondo emotivo è *organo di senso* dell’avvenire, la sua declinazione intersoggettiva ne evidenzia, intrecciandosi con la plasticità, la pluralità. Il futuro, come espressione dell’apertura dell’umano, è insieme plastico e plurale.

La rilevanza di questa teoria risiede nell’espone ciò che, rispetto a ogni concezione unilineare e probabilistico-calcolante, resta irriducibilmente umano: gli esseri umani non si limitano a prevedere il futuro, ma lo generano nella trama degli impegni che assumono gli uni verso gli altri, nella rete di promesse attraverso cui si vincolano ad azioni future orientate alla cura di ciò che hanno a cuore. La promessa, infatti, non è un enunciato sul futuro: è l’assunzione di un’azione futura orientata alla cura di un valore. Sul piano dei *futures studies*, l’ontofenomenologia fornisce così la condizione ontologico-esistenziale per la generazione di futuri comuni,

¹⁰ Il corpo testimonia l’effettività anche laddove smentisce l’ideologia di copertura, rivelando la propria *malafede*. Come rileva Fadini, nel solco della rilettura deleziana di Spinoza, se «si cerca di conoscere le ‘pulsioni’ del corpo» è «per scoprire ‘parallelamente’ le ‘pulsioni’ del pensiero, che sfuggono alla coscienza. Di quest’ultima si può infatti dire che è il luogo di una illusione: la sua natura le permette di cogliere unicamente gli effetti, ma non di arrivare a comprendere le cause» (Fadini, 1991, p. 186).

¹¹ Ciò è reso possibile dall’interpretazione di Deleuze del tentativo di Spinoza: «Quando Spinoza [afferma che] lo stupefacente è il corpo [...] non sappiamo ancora ciò che può un corpo... egli non vuol fare del corpo un modello, e dell’anima una semplice dipendenza [...]. Il suo tentativo è [...] abbattere la pseudo-superiorità dell’anima sul corpo. Esiste l’anima e il corpo, ed entrambi esprimono una sola e identica cosa: un attributo del corpo e anche qualcosa espressa dall’anima» (Deleuze & Parnet, 1977, pp. 71-72).

¹² Potenze che segnalano le variazioni dello ‘sforzo di perseverare nel proprio essere’ provocate dall’incontro con altri corpi e altre idee.

¹³ La “grammatica” suaccennata che, immettendo nelle emozioni una forma di conoscenza (espressione stessa della libertà), ed eletta a “metodo di vita”, permette di *introdurre* la stessa libertà in esse, e dunque di “riaprirle”, passando da una condizione di “servitù” ad una di “sovranità”.

¹⁴ Mentre la soggezione alle “passioni” è inevitabile causa di malessere, in quanto si è all’“effetto” e non alla “sorgente” di esse.

mostrando il mondo emotivo non come sfondo soggettivo, ma organo capace di rendere leggibile l'ordine effettivo configurante una realtà umana. L'accesso onto-esistenziale risulta strutturalmente triadico – tonalità, valutazione, valore – laddove, senza tale triade, la prefigurazione dei futuri resta concettualmente praticabile, ma senza ancoraggio al punto da cui i futuri vengono effettivamente generati e assunti.

Ne segue che la generazione di futuri alternativi, condivisi ed effettivi richiede l'analisi delle tonalità emotive e, coesenzialmente, dei giudizi valutativi e dei valori fondamentali dei soggetti coinvolti. Tale esigenza è strutturale, dal momento che i valori non sono entità astratte/ideali, ma “strutture finalizzanti” (*purposive structures*): fini primari o ultimi, configurazioni teleologiche e forze di significato – e quindi forze d'azione – che rendono un futuro esistenzialmente *assumibile* o meno. I futuri alternativi, perciò, non diventano effettivi per semplice progettazione o previsione: essi possono essere intenzionalmente realizzati solo attraverso l'inclusione di quelle tonalità emotive, valutazioni e valori delle realtà umane coinvolte che, per tradurli in atto, devono anzitutto *esserli* (fenomenologicamente: *sentire-di-appartenervi*).

La sfida dei *futures studies* diventa quindi la creazione di un futuro aperto che non sia solo tecnicamente “funzionale”, ma che incarni ed esprima appieno l'ambizione suprema della “civiltà”: un orizzonte a cui l'umano senta profondamente di voler appartenere.

Conclusion. Meta-etica del vedere: condizione del futuro aperto

Proprium della prospettiva ontofenomenologica risiede nel tracciare, in filigrana, un discorso di ordine etico, laddove «l'“etica” usualmente intesa, senza distinzione dalla “morale”, è la forma stessa, necessaria, della vita umana», necessità dell'indagine sul «fatto della ‘prassi’, cioè [sui criteri circa] l'intervento volontario a modifica della realtà data» (Masullo, 2005, p. 12). Tuttavia, seguendo un'indicazione di N. Hartmann, è possibile distinguere due generali registri del discorso etico: un'etica del dovere (*Sollen*), che risponde al quesito “che cosa devo fare?”, e un'etica del vedere (*Sehen*), orientata dall'interrogativo “cosa dobbiamo (poter) vedere?” (Da Re, 1996, p. 60).

Il contributo dell'analisi ontofenomenologica al problema del futuro aperto risiede nella tesi della *priorità* dell'etica del vedere su quella del do-

vere. Una teoria etica può strutturarsi su un piano propriamente meta-etico, inerente riflessioni di carattere *generale* relative alla responsabilità e alla libertà dell'umano, nonché sulle finalità dell'agire; in tal senso, nell'ottica ontofenomenologica, il livello meta-etico è più originario e fondante la normatività. Senza l'elaborazione preliminare di una meta-etica capace di scorgere ciò che "vale la pena di esser visto", quest'ultima risulta infatti ridotta a mera esecuzione funzionalistica – e quindi alienante – dell'"efficienza". Vedere questo non è compito della tecnica: la tecnica è "cieca".

Per questo, accanto al compito della costruzione del "comune", l'analisi ha messo in luce ciò che sfugge a ogni mera regolazione, che eccede ogni riduzione normativa: ciò che Bataille chiamava l'"irriducibile" (Papparo, 2012). Perciò, quando l'ontofenomenologia afferma che ogni uomo può *essere una radura per un futuro*, sottolinea che nessuna etica normativa può riempire lo spazio della scelta. La responsabilità morale ed esistenziale, e quindi la responsabilità del futuro, in ultima analisi, non è – autenticamente – delegabile. Come scrive Hartmann (1969, p. 320):

[a] essere morale non è [...] né Dio né lo stato, e nessun'altra cosa al mondo; lo è invece, unicamente, il primario portatore dei valori o dei disvalori morali, l'uomo [...]

– uno *spazio dischiuso*.

Ringraziamenti. Questo lavoro affonda le sue radici nell'eco di quella "prima e ultima lezione" del corso di Filosofia teoretica (a.a. 2010/2011, Federico II), in cui un professore scelse il silenzio didattico come protesta contro la riduzione numerica del sapere introdotta dalla riforma scolastica allora approvata – consegnando il monito: "*l'uomo è irriducibile!*". Alla memoria di Nicola Russo (1969–2024), che seppe testimoniare, anche con un gesto solitario, l'irriducibilità dell'umano a misura e numero.

Bibliografia

- Binswanger L., *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, “Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie”, vol. 145, 1933.
- Cusinato G., *Il desiderio ex-centrico*, in Ciancio C. (a cura di), *La metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- Da Re A., *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano, 1996.
- Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano, 1977.
- Donise A., *Sentire il dovere e percepire il valore*, in Catena M. T., Donise A. (a cura di), *Sentire e pensare. Tra Kant e Husserl*, Mimesis, Milano, 2013.
- Fadini U., *Configurazioni antropologiche*, Liguori, Napoli, 1991.
- Gusdorf G., *Filosofia del linguaggio*, Città Nuova, Milano, 1970.
- Hartmann N., *Etica I. Fenomenologia dei costumi*, Guida, Napoli, 1969.
- Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica*, il Melangolo, Genova, 1999.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, UTET, Torino, 1969.
- Lippitt L., *Preferred Futuring*, Berrett-Koehler Publishers, San Francisco, 1998.
- Masullo A., *Filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- Mondauro G., *La formazione del Sé in Max Scheler. Tra funzionalizzazione e ordo amoris*, in “Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche”, vol. CXXXI, anno 2021, Giannini, Napoli, 2022.
- Papparo F.C., *Note intorno all'«irriducibile»*, “B@belonline vol. 12: Georges Bataille. L'impossibile”, a cura di M. T. Pansera, Roma, TrE-Press, 2012.
- Piovani P., *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli, 1972.
- Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
- Sartre J.-P., *La nausea*, Einaudi, Torino, 1963.
- Scheler M., *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia, 2023.
- Solomon R. C., *True to Our Feelings*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Ventola M., *Antropologia dell'homo creator. Saggio di antropologia filosofica*, Armando Editore, Roma, 2025.
- Ventola M., *Being, Semantics, Time: The Foundation of a Transformational Ontophenomenology*, “ETC: A Review of General Semantics”, vol. 8, n. 3, 2024.
- Ventola M., *Essere il futuro*, “Futuri. Rivista Italiana di Future Studies”, n. 8, 2017.
- Ventola M., Gessi L., *Convertire il futuro. L'ontofenomenologia generale tra Heidegger e Sartre*, “Futuri. Rivista Italiana di Future Studies”, n. 23, 2025.