

Jullien e il dono del presente

Mario Porro

6 Aprile 2026

I turisti scendono dal pullman per fotografare un monumento o un paesaggio, dicono “che bello!”, quasi fosse un’etichetta per sbarazzarsene, quasi fossero sollevati dall’evitare il confronto con il presente. La fotografia serve da schermo, mette al riparo dal mostrarsi del mondo, è un modo per cancellare l’insopportabile del non possedibile e consumabile. Volendo rendere eterno l’attimo, si cerca d’inquadralo, di configurarlo in oggetto che la vista possa *prendere* e tornare a rivedere; così, osserva Jullien in *Philosophie du vivre* (Gallimard, 2011), riduciamo l’intrusione di un fuori, l’effrazione del presente, per riportare l’io e il mondo alla loro rassicurante distinzione. Accade lo stesso quando si pone un registratore sulla tavola del conferenziere: vorremmo fosse un sistema di sicurezza per conservare parole che si dimenticano, per consentire all’*attenzione* di volgersi in “presa diretta” al fluire del discorso. In realtà, credendo di arrestare le parole per riascoltarle comodamente più tardi, si evita di essere *presenti*, di sostenere l’“assalto” dell’*istante*, dell’“istanza” che non si può riprodurre e non accadrà mai più. La tecnica pretende di assicurarci sempre meglio il controllo del “tempo”, come se il tempo non trovasse proprio nella sua “fuga” - costante motivo di rimpianto - la condizione stessa del suo sgorgare. Permettendoci di programmare il futuro e conservare il passato, consentendoci di fare più cose alla volta (passeggiare, ascoltare musica, rispondere al cellulare ecc.), il “regno fasullo” della tecnica ci fa dono della simultaneità e c’illude di prenderci una rivincita sullo svanire del presente, quando invece ci disimpegna dalla sua esigenza. Moltiplicando la presenza, la tecnica la atrofizza, ci rende simili ai molti che ascoltano e che in realtà, suggeriva Eraclito, sono sordi, “presenti ma assenti, dormienti”. Vivere non si fa che al presente, ma l’istante (*in-stans*, ciò che non si ferma) continua a sfuggirci nel suo scorrere, non vi possiamo accedere perché vi siamo già immersi e perché de-coincide continuamente da se stesso: non è forse questo il procedere stesso della vita, quel che Jullien chiama il gioco dell’esistenza, cioè la de-coincidenza e il continuo scarto rispetto al già vissuto (*Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, 2019)?

Aveva buone ragioni Pascal nell'affermare: "Noi non ci atteniamo mai al tempo presente". La transizione dell'attimo rimane sfuggente, non la si può fissare, non ultimo dei motivi del carattere enigmatico, se non aporetico, del tempo, come attestano le difficoltà che la filosofia ha incontrato a partire dai Greci (un tema su cui François Jullien si era soffermato ne *Il Tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Sossella, 2002). Volendo concepirlo nei modi lasciati in eredità dalla lezione del "venerando e terribile" Parmenide, cioè in termini di Essere, ben presto emergono nodi che scuotono il principio stesso del pensare, quel criterio di non contraddizione che fa da scorta all'ontologia e che proprio il maestro di Elea aveva enunciato (prima che Aristotele lo formalizzasse). Nella tripartizione canonica della temporalità, l'essere del passato coincide con il non-essere più, quello del futuro con il non-essere ancora, mentre il presente è l'attimo evanescente che non si può de-terminare. Platone aveva riconosciuto che si doveva allora ricorrere a un "pensiero bastardo", limpidamente indagato da Rocco Ronchi (*Il pensiero bastardo*, Christian Marinotti, 2001); proprio il *Parmenide* finirà per dichiarare legittimo il fatto che qualcosa possa partecipare di idee opposte che si mescolano e insieme si separano, ad esempio il simile o il dissimile, l'essere e il non-essere. Se ne avverte ancora l'eco nel Bergson della *Energia spirituale* (1919, Raffaello Cortina, 2008): il presente "si raddoppia ad ogni istante, nel suo stesso sgorgare, in due getti simmetrici, di cui il primo ricade nel passato mentre l'altro si slancia nell'avvenire". L'istante (*exaiphnes*) è una soglia paradossale, sul crinale fra movimento e immobilità: l'attimo della propria morte è un tempo senza presente, in quanto è l'accadere del presente come forma vuota del passaggio. Un istante propriamente infigurabile: *l'improvviso* non è parte del tempo, ma ne è il limite che continuamente si sdoppia, l'intervallo senza tempo che agisce al fondo del tempo per consentire ad esso di scorrere.

Sullo sfondo della riflessione greca permane l'ombra inquietante dell'altro eleatico, Zenone, e del baratro aperto dai suoi argomenti in merito all'infinito. In Aristotele è ormai delineata l'immagine del tempo come grandezza continua e divisibile: successione di istanti, distensione (prossima a divenire estensione) che, per analogia con la di-visibilità dello spazio, si misura fra il punto di partenza e il punto d'arrivo del moto di un corpo. Aristotele ammette però che il tempo è di esistenza "oscura" (*amudros*), non può allora che rimandare all'anima per misurarlo secondo il prima e il poi. È la via su cui si porrà Agostino affidando all'attività di un io-soggetto la realtà del tempo come *distensio animi*: il futuro è ciò che attendo, il passato ciò di cui mi ricordo, il presente ciò a cui sono *attento*. Passato e futuro esistono nel presente del mio spirito che si *distende* salvando il passato dalla caduta nel non-essere più e il futuro dallo scivolamento nel non-

essere ancora. Ma Agostino è costretto a definire le differenze temporali in termini di avverbi spaziali, anticipando quella spazializzazione (e falsificazione) del tempo che Bergson imputerà alla scienza: il passato è il luogo da cui (*unde*) si viene, il futuro è quello verso cui (*quo*) si va, il presente è il punto inesteso da cui (*qua*) si passa, mentre alla pienezza dell'attimo eterno è riservato il luogo in cui (*ubi*) si è. Fra l'eterno presente del divino e l'attimo fuggente di cui fanno esperienza i mortali, sembra che non ci resti un presente da vivere, rinchiuso nell'isolamento dell'istante. Non basta sostenere, come fa Bergson in *La pensée et le mouvant* (1938, *Pensiero e movimento*, Mimesis, 2025) che l'attenzione al presente possa estendersi in modo indefinito, in un "presente indiviso" che si trasforma in durata in virtù del nostro sforzo di conservare e abbracciare tutto il passato: non a caso, rileva Jullien, Bergson è poi costretto a cadere nel soggettivismo e nel lirismo per dire il vivificarsi della percezione che ci spinge a vivere più intensamente.

Nel solco tracciato dal privilegio attribuito all'anima, Kant farà del tempo la rappresentazione di cui il soggetto si serve per concatenare il succedersi dei fenomeni, "forma a priori della sensibilità", nella coppia, benedetta o maledetta, con lo spazio. Un solco che Husserl non abbandona, pur cercando di accostarsi al tempo nella modalità della transizione: quando ci avviene di ascoltare una melodia - lo stesso modello illustrativo che Bergson utilizza nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1888) -, la "ritensione" della coscienza "tiene saldi" nell'adesso del presente le fasi temporali da poco trascorse; i suoni appena ascoltati si dissipano "in coda di cometa", mentre la "protensione" anticipa quel che sta per accadere, dispone all'attesa del suono futuro (*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 1893-1917, Franco Angeli, 1981). La successione temporale non equivale alla serie di note isolate e distinte, che si cancellano a vicenda, forma un'unità continua dove le tre dimensioni del tempo si compenetrano nell'attenzione del presente. Ma basta l'attenzione a costituire il presente, chiede Jullien? L'Husserl delle *Meditazioni cartesiane* fonda l'assoluto della conoscenza sull'evidenza "vivente" dell'*io sono*: nell'evidenza vi sarebbe coincidenza piena, "perfetta e rigorosa", della cosa alla coscienza, coscienza intesa a sua volta come presenza a sé dello spirito o come "l'essere-là immediato dello spirito", in termini hegeliani. Ma la coincidenza data dall'evidenza immediata non può essere il punto di partenza indiscutibile, in quanto l'attività della coscienza non è rappresentare, nel senso di riprodurre la cosa nel soggetto, ma appunto "prendere coscienza", realizzare nel senso del *to realize*, cioè integrare l'evento nel campo della realtà. Il che non avviene nell'immediato: la coscienza non riesce "sul colpo" a integrare l'effettività, la presenza non entra nella mia coscienza "in tempo reale", solo tramite un'operazione di de-

coincidenza si “prende” coscienza, perché la presenza è sempre sfrangiata e si offre sempre solo in un “differito”. Già nella percezione, ha spiegato Merleau-Ponty, la sola presenza del corpo fa saltare l’illusione di una coincidenza della mia percezione con le cose, il che annulla l’ambizione della metafisica di far coincidere il pensiero con la cosa stessa, magari, come in Bergson, facendo ricorso all’intuizione.

Henri Bergson

PENSIERO
E MOVIMENTO



Heidegger aveva buone ragioni nel sostenere che per i Greci essere (*einai*) significa essere presente (*pareinai*), un’equivalenza su cui si è fondata la metafisica; l’onto-teologia ha puntato a irrigidire la presenza in permanenza, ha confuso l’essere con la sussistenza dalla durata interminabile, con la sostanza divenuta inerte essenza (*ousia*, “ciò che era l’essere”). È soltanto il ritrarsi dell’Essere, suggeriva Heidegger, a permettere l’emergenza dell’ente, solo a partire da un *ritiro* la presenza dell’ente si espone. È così che i Greci hanno

pensato la *physis*, l'emergere all'apparire dell'ente nel nascondersi dell'Essere; anche la verità (*aletheia*) rimanda a un velamento (*lethé*) che costituisce il fondo e la condizione del manifestarsi. Ma ogni pensiero che retrocede nell'Essere per collocarvisi, sostiene Jullien in *Philosophie du vivre*, è senza via d'uscita; fissandosi sulla sola ricerca ontologica e riconducendo ogni de-coincidenza al solo rapporto fra l'Essere e l'ente, Heidegger non consente alla filosofia di cogliere l'effettivo della vita, cioè il vivere nel suo corso che passa per il suo altro, de-coincide da sé e sfugge a se stesso. La filosofia ha finito per misconoscere la presenza nella sua venuta e nel suo sorgere: quell'irruzione improvvisa che produce evento, non secondo l'orizzontalità della distesa temporale, ma come apertura di un varco nella ripetizione del quotidiano. Vi è del presente solo quando prendiamo la risoluzione di assumerlo, non di conservarlo per farlo durare o tornare (la pretesa nicciana dell'Eterno Ritorno): non sempre, ma una volta, che forse è anche una sola volta, *semel*. L'effimero, rileva Jullien, non dev'essere motivo di compianto, come ricordava il Freud di *Caducità* al "giovane poeta" Rainer Maria Rilke.

Più della filosofia è la letteratura che ha dato voce allo schiudersi della presenza, all'irruzione dell'istante - come nella poesia "mattinale" di Char -, al risveglio promosso dall'incontro che si decide di lasciar avvenire. Da quel che viene alla presenza sorge un "piacere speciale", dice Proust, di cui si fatica però a dispiegare l'ebbrezza: la vista dei campanili di Martinville, scoperti alla svolta della strada, al tramonto del sole, la ragazza che porta il latte verso la stazione, gli alberi all'ingresso di un viale. "Impressioni" dietro le quali lo scrittore cerca qualcosa di rubato, a cui bisogna togliere la scorza che le avvolge, come se esistesse un'essenza nascosta e da svelare, in ogni caso un presente da approfondire perché non scivoli via. Ma perché non tenersi all'unicità dell'incontro, domanda Jullien? Nella *Recherche*, la presenza immediata si lascia cogliere solo "malinconicamente" e a distanza, in maniera nebulosa e "come nella bruma"; quando Proust riferisce del piacere provato ascoltando la Berma nella parte di Fedra, o sentendo la sonata di Vinteuil, la coscienza è come offuscata dall'effettività che sorge, per cui la presenza viene esperita solo in modo retrospettivo e mediato. Il piacere, che dovrebbe consentire di "prendere coscienza" della qualità dell'interpretazione, lo si avverte prima, nell'attesa, o dopo, quando gli applausi ne danno conferma; e così anche la sonata, ascoltata più volte, finisce per sottrarsi, esce al di fuori della "presa della sensibilità". L'incontro è sempre spostato e dislocato, dell'opera percepiamo solo esigue porzioni, in ciò "assomiglia alla vita" e all'amore, scrive Proust: quando si è vicini all'essere amato, non lo si può vedere senza turbamento, mossi da "quel desiderio di qualcosa di più" che impedisce di provare la sensazione di amarlo e

di rendersi consapevoli della propria felicità.

La vera festa è prima della festa, è il leopardiano “sabato del villaggio”, il momento in cui anticipiamo, carichi di speranza, il giorno della compiuta felicità, che andrà poi inevitabilmente delusa. La gioia non sembra mai vivere nel presente, abita nella rimembranza del passato o nell’attesa del futuro, sempre comunque nella lontananza; la si constata solo da fuori, mantenendo uno scarto rispetto alla realtà desiderata. Ma qui non è in gioco una questione psicologica, suggerisce Jullien: non sono io a non essere in grado di farmi contemporaneo alla festa, ma è più piuttosto la festa stessa a non essere contemporanea di sé nel suo sgorgare. Come accade per la virtù, suggerisce in modo apparentemente paradossale il *Laozi* - “la virtù superiore non è virtuosa” -, anche la festa, quando si lascia individuare nei suoi contrassegni tangibili, non è più tale, perché ha perso il suo slancio e non è più “all’opera”. La coincidenza di sé con sé, quando si realizza, dissolve la presa della coscienza anziché suscitarla; quando si sovrappongono quel che ho sognato e la sua realizzazione, non si riesce a provare, nel tempo della presenza, l’appagamento sperato. Così, quando l’io narrante della *Recherche* rivede Gilberte, ed entra in contatto con quella realtà tanto desiderata, deve mantenersi uno scarto: l’amata deve restare in un punto “intangibile”, viene constatata da fuori, ma “non la possiedo interiormente”. “Nel caso di coincidenze così perfette, la realtà ripiegandosi, aderendo a ciò che abbiamo a lungo sognato, lo nasconde interamente ai nostri occhi, vi si confonde, come due figure uguali e sovrapposte che non ne formano più che una sola”.

La presenza ci è data immediatamente, ma è la non-coincidenza con sé quella in cui la vita viene provata, per cui sempre resta il rischio di procrastinare, di rinviare a più tardi quel che il presente ci offre, di rimandare pigramente a dopo l’effrazione dell’incontro. “Non riportare *versus* saper differire” è una delle venti coppie oppositive che Jullien propone in *Essere o vivere* (Feltrinelli, 2016), a segnare gli *scarti* fra la cultura cinese di tradizione confuciana e il pensiero dell’Occidente. Io apro del presente e lo faccio emergere quando mi oppongo alla tentazione di riportare, senza la pretesa di “sospendere” il tempo nel suo “volo”, come vorrebbe un cattivo lirismo; mi aggrappo all’occorrenza (termine caro a Montaigne) nella sua unicità, cerco di far emergere un presente investendo su di esso per non farlo fuggire. Esco dunque dall’istante instabile e lo promuovo nel suo contrario, l’ora (*maintenant*, alla lettera “tenendo per mano”) del *tel quel* dell’incontro; non “brucio” il momento presente ma accetto di differire, di dare tempo al tempo per lasciarlo fruttificare. La strategia del vivere sta dunque nel rispondere all’istanza del presente - momento attuale e dono - e insieme nel lasciar operare l’immanenza e la sua capacità di generare. Accolgo il presente,

ma insieme so attendere che di lì s'inneschi un processo che farà il suo cammino, senza voler imporre l'esito con la mia azione; rispondo all'*istanza* dell'"istante" che passa e al contempo lascio operare l'immanenza avviata e la sua capacità di partorire. Lascio che sia il processo a portarmi, secondo l'arte del "non-agire" raccomandata dal *Laozi*: il *carpe diem* resta un pio desiderio se non ne viene dischiusa la possibilità, per poter cogliere devo aver fatto maturare, lasciando poi che il frutto venga da sé, *sponte sua*. Più sottile dell'arte del fare - secondo quel primato dell'azione che caratterizza il pensare dell'Occidente - è l'arte del *lasciar fare*, del dare credito alla virtù dello svolgimento, contando sull'apporto generoso della dilazione. La forza di un individuo, di una civiltà (e della pratica educativa), rileva Jullien, sta nel saper piantare risorser a venire senza pretendere di raccogliere nell'immediato, ma affidandosi al potere strategico di differire. È quanto raccomandano tutte le scuole di pensiero della Cina antica: *lasciar avvenire l'effetto*, confidando nella propensione (termine caro a Leibniz) innescata dal processo, piuttosto che sconvolgere il mondo con l'impazienza del proprio volere. Occorre fecondare l'offerta del presente contando sul beneficio che si ottiene dal *differito*, lasciare affiorare la risorsa del presente nel suo *sviluppo* confidando nella *trasformazione silenziosa* che da esso s'innesca.

In copertina, © Claude Truong-Ngoc / Wikimedia Commons.

Leggi anche:

Mario Porro | [La vita come processo / François Jullien, sul vivere](#)

Mario Porro | [Sul vivere, d'après / François Jullien, aspirare alla felicità?](#)

Mario Porro | [Jullien. Lo spirituale dell'arte](#)

Mario Porro | [Jullien. Psicoanalisi e saggezza](#)

Mario Porro | [Jullien. Né Dio né Male](#)

Mario Porro | [Jullien. La vita in Cristo](#)

Mario Porro | [François Jullien e il gioco dell'esistenza](#)

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.

Torna presto a leggerci e [SOSTIENI DOPPIOZERO](#)

