

Diego Rossi

L'aikidō come filosofia dell'evento

Considerazioni preliminari

In questo contributo tenterò di mettere in luce alcuni aspetti, contenuti nella pratica dell'aikidō, che rendono quest'arte marziale qualcosa di completamente diverso da un pacchetto di competenze, ovvero di tecniche, da acquisire per poter risolvere a proprio vantaggio dei conflitti fisici. Il nucleo dell'aikidō è da ricercarsi, piuttosto, in una comprensione olistica di sé, e la sua pratica, nella prospettiva qui assunta, dovrebbe essere intesa come un esercizio spirituale per la realizzazione di tale comprensione. Definisco tale comprensione olistica di sé con il termine di "integrazione" e la pratica, nel suo complesso, come "processo di integrazione".

Questa concezione dell'aikidō è avvalorata dal nome stesso che Ōsensei ha affibbiato all'arte da lui fondata, come cercherò di spiegare di qui a poco, e configura l'aikidō come una filosofia non verbale dell'evento.

Tali premesse richiedono un primo chiarimento, a cominciare da quest'ultima affermazione.

Per "filosofia dell'evento" non si deve intendere una certa conoscenza, o dottrina, concernente il tema dell'evento. La filosofia è intesa, generalmente, come una disciplina specifica, unicamente occidentale — anzi, più precisamente, europea —, che si occupa di fornire spiegazioni, basate su una discorsività logica e razionale, dell'esistenza in generale, e che quindi si sviluppa poi in una serie di ramificazioni regionali più specialistiche, come l'ontologia, la gnoseologia, la teologia etc. Senza voler esaminare criticamente questa concezione, profondamente errata, in questa sede basterà mettere in chiaro che mi riferisco al concetto di filosofia in una maniera molto più originaria e scevra da qualunque riferimento dottrinale. Per "filosofia" si deve intendere, semplicemente, una "tensione" (φιλεῖν, *philèin*), un legame di "filia", alla "sofia" (σοφία, *sophìa*), secondo anche la più immediata traduzione di "amore per il sapere". La sofia, però, cui si riferisce la filosofia, non è una conoscenza nel senso di un sapere acquisito una volta per tutte, una competenza o una certezza scientifica: la sofia si distingue da altre forme di sapere, come la gnosi, l'episteme etc., perché indica una comprensione piena, una saggezza che riguarda l'intero essere della persona che l'acquista e che permea il suo stesso stare al mondo, la sua "vita". Per fare un

esempio, il medico può sapere (sulla base dell'episteme tecnoscientifica), certamente, quali siano i rischi connessi all'assunzione di certe sostanze, e nondimeno può mettere da parte questa conoscenza e condurre quotidianamente la sua vita come se fumare, o bere caffè, non avessero alcun effetto sulla salute. Viceversa, il saggio non può "smettere" di essere saggio, per così dire, anche qualora la sua saggezza costituisca un pericolo per la sua vita, perché la sua sapienza, la σοφία, coincide con la sua stessa esistenza: casi storici, come quelli di Socrate o Giordano Bruno, esprimono bene il tipo di sapienza che ne va nella filosofia, a differenza di quanto accade nel sapere scientifico, che può anche essere rinnegato, come accadde nel caso di Galileo Galilei, perché si tratta di una conoscenza tecnica, appunto, cioè esterna all'esistenza di colui che la possiede.

Ma la filosofia, in quanto tale, non coincide già con un presunto possesso della sapienza (che, in ogni caso, non potrebbe mai ridursi ad un possesso). Essa è piuttosto una "tensione verso", un "essere in cammino" e, quindi, in questo senso, è una pratica, un percorso (nel senso di un "percorso spirituale"). Allora, la filosofia esprime l'idea di una "via", proprio nel senso contenuto nell'espressione giapponese dō (道). Definire l'aikidō come una filosofia vuol dire allora definirlo come una "via per giungere alla consapevolezza". Precisamente, l'aikidō è una filosofia nel senso di una via per giungere alla consapevolezza dell'evento.

Per evento, qui, non si deve intendere il semplice "accadere" di qualcosa, di un avvenimento della vita quotidiana, e nemmeno l'accadere di un "fatto" importante, storico o epocale. Ciò che accade nel tempo, piuttosto, è, letteralmente, un "accidente", un "avvenimento" o, più precisamente, un'"evenienza", non già un evento. Certo, nel linguaggio quotidiano usiamo il termine "evento" proprio in questa accezione, riferendoci ad un appuntamento, una festa, una mostra, un incontro sportivo. Di solito, lo si usa per distinguere il tempo della routine quotidiana da avvenimenti più importanti, sia per la singola persona sia per la comunità o l'umanità. Così un compleanno è un evento importante nella vita di ognuno, mentre il Natale diventa un evento fondamentale nella vita di un'intera comunità, scandendo, non a caso, il tempo annuale in una sequenza che dà senso all'accadere storico. Ma tutti questi avvenimenti sono possibili solo perché si dà, in generale, qualcosa come un evento. Cioè solo perché l'evento e-viene. Ed è per questo che, nel linguaggio quotidiano chiamiamo tutti questi avvenimenti "eventi": perché, anche se in maniera confusa, si avverte che ogni avvenimento av-viene solo e finché si dà l'e-venire dell'evento. In parole più semplici: l'evento vero e proprio è il fatto che, in generale, il mondo

viene, letteralmente, fuori — cioè “eviene”. Questo “venir fuori” è il fondamento dell’esistenza, che letteralmente vuol dire “stare fuori”, appunto, e cioè stare fuori *nella* presenza. Così, il “tempo presente”, cioè l’attimo, il momento, non è altro che questo “venir fuori alla presenza”. E questo è, precisamente, l’evento.

Cosa vuol dire allora “giungere alla consapevolezza dell’evento” e perché l’aikidō dovrebbe essere una via per giungere ad una simile consapevolezza?

L’aikidō come via per l’evento

Il termine cinese *tao*, che in giapponese diventa *dō* (道), copre un campo semantico assai vasto, però sostanzialmente continuo: esso è “via”, nel senso di “strada”, “sentiero”, “cammino”; è un “tracciato”, una “connessione”; può essere quindi un “corso”, anche d’acqua, o una “condotta”; può così indicare un “percorso” spirituale; ovvero una “dottrina”, un “principio guida”, una “norma” o una legge, e pertanto può essere utilizzato per designare anche la “pratica” di una dottrina o disciplina. Ma può significare anche “discorso”, il “dire”, l’“esprimere” — cioè l’“indicare” (la strada), “insegnare” e “comunicare”. Infine “sapere” e “consapevolezza”. Il cinese *tao* corrisponde, di fatto, al *logos* della filosofia occidentale, nonché al “metodo”, che dev’essere qui inteso nel senso greco originario (μέθοδος) di “inseguire”, “perseguire”, “star dietro”, e dunque come “via”, o meglio come indicazione di una via, “percorso”, e quindi anche, ma solo in un secondo momento, “procedura”, “procedimento”, “tecnica”.¹

Il termine cinese *tao*, ma soprattutto quello giapponese *dō*, indica dunque un “metodo”, una “tecnica”, nel senso di un percorso. Ed in questo senso esso si applica alle “arti marziali”: il *bushidō*, la “via del guerriero”; il *kendō*, la “via della spada”; il *judō*, la “via dolce”; il *kyudō*, la “via dell’arco”, ecc. Anche il coreano *taekwondo* è una simile via, intesa come arte, cioè tecnica, di combattimento con calci e pugni. Ma oltre alle arti marziali, il termine *dō* rientra nel nome di moltissime discipline e pratiche, ovvero arti, appunto: lo *shodō*, “arte della scrittura”; il *kadō*, ovvero l’*ikebana*, l’arte, la “via” dei fiori; il *chadō*, la “via del tè” etc.

¹ Per un approfondimento dei concetti di *tao* e *logos*, con particolare riferimento all’evento, cfr. D. Rossi, *Vie per l’evento. Tao, Logos, Ereignis*, in AA.VV., *Dimensioni filosofiche e storiche dell’interculturalità*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, pp. 143-154.

L'espressione *dō* è così usata in giapponese per indicare tutte quelle arti, generalmente (ma non necessariamente e non immediatamente) legate allo zen, che hanno una caratteristica olistica, e in questo senso sono dei percorsi spirituali complessivi che si distinguono da quelle arti o tecniche, dette in giapponese *jutsu* (術), che forniscono delle conoscenze pratiche, delle competenze applicative svincolate da un percorso spirituale. Le due tipologie di arti si distinguono forse solo per una sfumatura, ma si tratta nondimeno di una sfumatura essenziale (tra *dō* e *jutsu* passa una differenza paragonabile, in italiano, ma non sovrapponibile, a quella che passa tra "arte" e "tecnica"). Quindi l'*aikidō* (合気道) si distingue dall'*aikijūjutsu* (合気柔術) da cui deriva, non tanto per le tecniche di combattimento, che sono in gran parte identiche, ma per lo spirito che lo anima, e che mira ad un processo di integrazione complessivo (psicologico, attitudinale, etico, filosofico), piuttosto che a battere l'avversario in battaglia.

Per questo il *dō* giapponese, più che indicare un insieme di conoscenze o tecniche pratiche, implica una "pratica", si direbbe, di vita, quasi un'etica, che investe l'intera esistenza del praticante. Sicché, chi segue il *bushidō*, la via del guerriero, lo farà in qualunque circostanza, e non si limiterà ad apprendere delle tecniche da applicare in combattimento. Non si tratta tanto di un'identificazione pedissequa, cioè cieca e, al limite, ottusa, col proprio ruolo (come sovente è intesa in Occidente la morale samuraica, a prescindere dal giudizio di valore che effettivamente se ne dà), quanto piuttosto una costante realizzazione della via in questione. Questo elemento è ancor più significativo se si tiene presente il fatto che, chi pratica una di queste discipline, riporterà ogni aspetto dell'esistenza a quella pratica: chi pratica il *kendō*, ad esempio, impugnerà un pennello per lo *shodō* come se fosse una spada, e viceversa. Un classico esempio è dato dagli insegnamenti dello *Hagakure*, in cui Yamamoto Tsunetomo ammonisce: «Non è bene seguire due vie», poiché «nella pratica della Via è compresa ogni altra disciplina».² Questo esprime bene il senso del *dō* nella cultura giapponese di matrice zen: ogni *dō* è una possibile via, una tecnica o una procedura, che però conduce ad un fondo comune.

Questo fondo comune è, in una parola, l'evento. Ognuna di queste discipline, infatti, non è altro che una via *per* accedere all'evento stesso in quanto tale. Ognuna di esse configura una certa prospettiva, un vero e proprio metodo, per la *realizzazione*. Ogni via è, infatti, una diversa pratica del tempo, una diversa gestione di sé, una cura di sé, in senso foucaultiano, ovvero un esercizio

² Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Il codice segreto dei samurai*, trad. it. di L. Soletta, Einaudi, Torino 2010, p. 54.

spirituale che configura una pratica di realizzazione.

È in questo senso che, qui, il *dō* dell'aikidō è tradotto come “filosofia” (non verbale): esso è un “tendere a”, un “protendere” e dunque un “perseguire” attraverso l’esercizio costante (un esercizio che si fonda nella pratica dell’allenamento ma che, evidentemente, non si esaurisce in essa). Un metodo, nel senso che si è detto. Ma se il *dō* è, in generale, un simile metodo, lo *aiki* dell'aikidō sarà, evidentemente, l’indicazione di quel metodo: se il *kendō* è la “via della spada” e il *chadō* è la “via del tè”, aikidō sarà allora la “via dell’aiki”. Cioè, anche, una “filosofia dell’aiki”, intesa come un percorso e una protensione (filia) verso la piena consapevolezza (sofia) dell’aiki: una consapevolezza incarnata nella pratica, non verbale, non teorizzabile e non dimostrabile razionalmente (ovvero verbalmente). Per essere più precisi: l’aikidō configura una filosofia, non verbale, dell’evento, esercitata attraverso la pratica dell’aiki.

Ma se l’aiki è l’indicazione del percorso, della via, ovvero del metodo, esso non è, in sé, lo scopo ultimo della via. Può ben essere vero che il senso del viaggio è il viaggio stesso: pure, questa comprensione è qualcosa cui si può pervenire solo percorrendo fino in fondo la strada, e questo vuol dire che la strada ha una destinazione, ciò che rende il viaggio qualitativamente diverso dal vagabondaggio (anche qualora non dovesse condurre materialmente alla meta prefissata). La via dell’aiki, in quanto via e metodo, è il perseguimento di qualcosa cui si perviene per mezzo dell’aiki e non può essere inteso come una via che conduca all’aiki. Cioè l’aiki non è lo scopo dell'aikidō, è piuttosto la chiave per perseguire quello scopo. Per comprendere questo passaggio, basta pensare allo scopo del *kendō*: non si impara ad usare una spada perché si vuol imparare ad usare una spada — la spada è piuttosto un’arma che serve ad aver ragione dei propri nemici. Lo scopo è vincere la battaglia, il mezzo (la *via*) è l’apprendimento dell’arte della spada. Ma se si segue fino in fondo questa via, si potrebbe giungere a comprendere che la vera vittoria è a monte di qualunque battaglia, e che «il segreto dell’arte della spada consiste nel non sguainarla».³

Lo scopo ultimo di qualunque tecnica, come cercherò di spiegare, è abbandonare la tecnica

³ Taisen Deshimaru, *Lo zen e le arti marziali*, trad. it. di F. Guareschi, SE, Milano 1995, p. 59. Deshimaru scrive nella convinzione che lo *zazen* sia la forma migliore per perseguire il satori, e che dunque tutte le altre tecniche siano ad esso inferiori: «Perseverando in *zazen*, istintivamente, naturalmente, potrete cogliere il segreto del *Budo*. Allora non sarà più necessario utilizzare una tecnica, praticare *judo*, *aikido*, *karate* o la spada. Gli altri non oseranno avvicinarsi a voi. Non sarà necessario combattere. La vera via del *Budo* non è competizione né conflitto: è al di là della vita e della morte, al di là della vittoria e della sconfitta». Tuttavia, a ben guardare, lo *zazen* non è che un’altra via per giungere allo stesso scopo. Lo stesso discorso sarebbe valido se al termine *zazen* utilizzato da Deshimaru si sostituisse il termine *aikidō* (o, anche, *kendō*, *chadō* e così via). Almeno, questo è il senso di quanto sto cercando di mostrare in questa tesi: chi pratica una qualunque tecnica deve, prima o poi, liberarsi di quella stessa tecnica, e questo vale anche per lo *zazen*. Nessuna tecnica trova la sua finalità nella tecnica stessa. Come sottolineato dal celebre paradosso di Sengai, se l’illuminazione si potesse ottenere semplicemente praticando *zazen* tutte le rane sarebbero Buddha.

per collocarsi nel luogo dell'evento stesso in quanto tale. L'*aiki* dell'aikidō dà un'indicazione preziosa in questo senso e gli insegnamenti di Morihei Ueshiba sono rivolti precisamente in questa direzione.

L'aikidō come processo d'integrazione

L'*aiki* presente nel termine "aikidō" è tradotto in molti modi, ma di solito lo si intende come "armonizzazione" (*ai*, 合) del "ki" (氣), e quindi dello "spirito vitale" o della "energia". Questa traduzione, in sé, è corretta, ma genera spesso qualche confusione. Infatti è difficile capire cosa voglia dire "armonizzare l'energia vitale", in un'arte marziale. Per spiegare questo elemento dell'aikido, di solito, lo si riconduce a una relazione armoniosa tra uke e tori, oppure a un più generico e universale "amore" per il prossimo, e dunque l'*aiki* diventa una forma di pacificazione. Entrambi questi aspetti sono presenti, indubbiamente, nell'aikidō, ma rischiano di essere misconosciuti e distorti, generando una pratica artificiosa e, in fondo, inefficace. Già l'idea di un'arte marziale "pacifica", contemplata da Ōsensei, rischia di diventare un legno di ferro, se non adeguatamente intesa. A maggior ragione, l'armonizzazione del ki rischia di dar luogo a un tipo di pratica in cui uke e tori si "adeguano" l'un l'altro producendo una sorta di danza che non avrebbe altro scopo se non quello di fare dell'esercizio fisico. Naturalmente, anche questa è una pratica, in sé accettabile e, entro certi limiti, proficua. Tuttavia cozza con la natura marziale dell'aikidō che, nonostante tutto, non pare sia stata rifiutata dallo stesso Ōsensei. Peraltro, se la pratica dell'*aiki* dovesse limitarsi ad un adeguamento dei movimenti di uke a quelli di tori e viceversa, non si spiegherebbe il riferimento al "ki", che non può essere ridotto all'energia cinetica prodotta dal movimento dei corpi.

Non è possibile, in questa sede, indagare adeguatamente tutte le sfumature del termine giapponese *aiki*, ed in particolare il significato del *ki*, concetto chiave di gran parte del pensiero giapponese (e cinese), difficilmente riassumibile in poche parole. Mi limiterò a sottolineare alcuni tratti impliciti nell'*aiki*, per provare a far emergere il suo significato più profondo in relazione a quello che ho definito "evento" (senza la pretesa di esaurire, con ciò, la questione).

Il kanji 合, *ai*, è sorprendentemente riconducibile, in qualche modo, al termine greco λόγος: in primo luogo, infatti – e ad un primo livello – è da notare che il kanji è un composto formato dagli ideogrammi 亼, *jū*, e 口, *kō*. Il secondo ideogramma indica la bocca; il primo può essere reso con “assemblare”, “unire”, “tenere insieme”. Quindi, ad un primo livello, *ai* può essere reso con λόγος in questo senso di “dialogo”, e l’armonia che vi si intende, dev’essere concepita come l’accordo che deriva dall’“unione di due bocche” che parlano, proprio come la “ragione” del λόγος che emerge dal discorso e che costituisce un’istanza terza non riducibile a nessuno dei partecipanti. Ma ad un livello più profondo, *ai* e λόγος sono assimilabili perché lo stesso termine greco è riconducibile al “raccolgimento”, alla “raccolta” del λέγειν, che solo successivamente diventa dunque “racconto” e “dialogo”. Il raccoglimento originario, sul quale soltanto si fonda qualunque raccolta e racconto, e dunque anche qualunque relazione, è appunto il raccogliersi dell’evento stesso in quanto tale nel suo e-venire. È lo slargo che rende possibile il presentarsi delle occasioni, l’evenienza da cogliere, di volta in volta, e da mettere in un conto – ciò su cui soltanto si fonda qualcosa come un racconto, appunto, e quindi anche ogni relazione (il dia-logo che, eventualmente, può estrinsecarsi per via verbale).

Raccogliersi, inteso come il raccogliersi dell’aiki, vuol dire allora collocarsi nel non-luogo dell’evenire stesso dell’evento, raccogliere lo spirito (il ki) nel luogo sorgivo dell’evenienza, e solo così, quindi, “cogliere l’occasione” che di volta in volta si presenta (e-venendo alla presenza). Il ki, del resto, che troppo superficialmente viene inteso come un non meglio precisato “spirito vitale”, suggerisce proprio questo evenire dell’evento, laddove il kanji 氣, rappresentando il vapore che emerge da un chicco di riso (il senso del ki è racchiuso in un “presentare in dono un chicco di riso”), restituisce bene l’immagine di un simile e-venire, di un darsi e di uno schiudersi alla presenza dell’evenienza. Ed è in ciò che si dà il principio vitale inteso come un’es-porsi alla presenza dell’esistenza (“ek-sistere” come uno “star fuori” nell’evento della presenza, appunto).

L’armonia rappresentata dall’aiki dell’aikidō, dunque, sicuramente vale *anche* sul piano dell’accordo tra uke e tori, ma solo ad un livello più superficiale (e, si direbbe, in una dimensione di mero apprendimento). Ad un livello più profondo, l’accordo da ricercarsi è l’integrazione del proprio ki, cioè della propria e-sistenza, nell’e-venire dell’evento stesso in quanto tale. In questo senso è da intendersi l’idea di unire il proprio ki individuale con il ki dell’altro e, ad un livello più elevato, con il ki del cosmo. Si tratta di rac-cogliersi (*ai*) nell’e-venire stesso in quanto tale (il *ki*) unificandosi e armonizzandosi con l’evento (*aiki*). Solo così è possibile ottenere qualcosa come un

“accordo” tra uke e tori: se è possibile un’armonizzazione del ki individuale è perché, a monte, non esiste alcun ki individuale che non sia già l’originario darsi dell’evenienza, il darsi, l’esporsi alla presenza — l’evenire dell’evento in quanto tale.

L’aikidō allora non indica altro, da questo punto di vista, che un progressivo percorso (dō) di integrazione (aiki) che mira al ricongiungimento del proprio sé con il cuore stesso delle cose, ovvero con l’evenire dell’evento stesso in quanto tale, l’originario occasionarsi di qualunque cosa. In questo senso, peraltro, si vede come lo scopo ultimo dell’aikidō non è (non dovrebbe essere) l’armonia, o l’armonizzazione del ki, bensì il raggiungimento di un’integrazione che sia tale da rendere superflua anche la stessa armonizzazione: finché si tenta di armonizzare il proprio ki con quello di uke (o anche con il cosmo), vorrà dire che ci sarà un io (un ego) diverso da uke, e dunque una volontà, e dunque qualcosa che, di per sé, rende impossibile l’unificazione del ki. Viceversa la via dell’aiki dovrebbe condurre alla consapevolezza che non vi è, a monte, alcun ki individuale, alcun io, e dunque anche alcuno scontro, ma solo l’evenire dell’evento in quanto tale (come nel sogno di Zhuangzi e della farfalla).⁴ Quando una simile consapevolezza (che non può essere verbale per sua stessa natura, proprio perché precede e fonda qualunque possibilità di dire) sia incarnata nella pratica, allora non vi può essere più alcun attacco e alcuna difesa, e nemmeno alcuna possibilità di accordarsi. Di qui discende la “pace” propugnata dall’aikidō: essa è come l’occhio del ciclone, in cui non “accade nulla”, perché è il ciclone stesso che si dà, e-viene, a partire da quel vuoto. Qualunque cosa avvenga, avviene a partire da quell’evenire col quale mira ad integrarsi l’aikidōka, da cui discende quanto affermava Morihei Ueshiba:

Aiki non è una tecnica sviluppata per combattere o vincere il nemico, ma è la via della conciliazione tra gli esseri umani, facendone una grande famiglia. Il segreto dell’Aikidō è quello di armonizzarsi con l’universo ed i suoi movimenti. Colui che ha compreso il segreto dell’Aikidō porta l’universo in sé e può giustamente dire: «io sono l’universo».⁵

4 Cfr. L. Kia-hway (a cura di), *Zhuang-zi (Chuang-tzu)*, trad. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi, Milano 1982, p. 32: «Una volta Zhuang-zi sognò di essere una farfalla svolazzante e soddisfatta della sua sorte e ignara di essere Zhuang-zi. Brusamente si risvegliò e si accorse con stupore di essere Zhuang-zi. Non seppe più allora se era Zhuang-zi che sognava di essere una farfalla o una farfalla che sognava di essere Zhuang-zi. Tra lui e la farfalla vi era una differenza. Questo è ciò che chiamiamo la metamorfosi degli esseri».

5 A. Trevisan, *Il libro completo dell’aikido. Teoria e pratica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2011, p. 13.

A meno di non voler leggere in questa e in affermazioni simili altrettante esternazioni megalomani, occorre scorgervi il senso di una co-incidenza (altra possibile traduzione di *aiki*) del ki individuale e del ki cosmico, coincidenza che avviene in quel raccogliersi nell'evenire dell'evento di cui si diceva, e che è alla base del principio taoista del *wu wei* (無為, giapponese: *mui*). Il *wu wei* è proprio quella "non azione" che sta prima di qualunque azione possibile, come il centro della ruota che, rimanendo fermo, muove tutto. L'aikidō, attraverso la pratica dell'aiki, mira a quel "centro fermo" che è appunto la coincidenza del ki individuale e del ki cosmico. La "via che tutto avvia" del taoismo.⁶

Per quanto possa sembrare strano ricondurre l'aikidō a principi di matrice taoista, occorre tener presente che il taoismo, ancorché non si sia mai diffuso come tale in Giappone, in realtà informa profondamente tutte le principali tradizioni orientali, dal buddhismo zen al confucianesimo (ed in particolare il neoconfucianesimo), che hanno attecchito in profondità in Giappone, soprattutto nella tradizione tramandata attraverso il bushidō e le arti marziali in generale. Riportare l'aikidō ai principi del taoismo vuol dire, in fondo, far emergere quella profonda tradizione a cui si ricollega il principio stesso di qualunque dō.⁷

Questo discorso si può comprendere facilmente in termini di "centralizzazione":

Questo concetto parte dai livelli cosmici ed universali, dove il centro s'identifica con quello di armonia universale, dove contiene ed equilibra tutti i concetti minori di opposizione e contrasto (vita-morte, affermazione-negazione, bene-male, eccetera, nella dottrina dello yin

⁶ Cfr. quanto scrive, a questo proposito, Heidegger, in un'acuta analisi del *tao* di Laozi: «La parola-guida del pensiero poetante di Laozi è Tao e significa "propriamente" via. Poiché d'altra parte facilmente si è tratti a concepire la via estrinsecamente come il tratto di strada che collega due luoghi, si è frettolosamente scartato il termine "via" come inadatto a esprimere ciò che indica la parola Tao. Si è così tradotto Tao con Ragione, Spirito, Senso, Logos. Ma Tao potrebbe invece essere il *Weg* che tutto *be-wëgt*; quello, movendo dal quale, noi stessi siamo messi in grado di pensare il significato autentico di Ragione, Spirito, Senso, Logos, il significato cioè che emerge dalla loro stessa essenza. Forse nella parola Tao si nasconde il mistero di tutti i misteri del dire filosofico se – posto che ne siamo capaci – lasciamo riaffondare queste parole in ciò che resta in esse il non detto. Può darsi che la stessa enigmatica potenza del dominio che oggi esercita il metodo tragga anch'essa origine dal fatto che i metodi, senza che si voglia col dir questo sminuire la loro capacità di realizzazione, sono tuttavia solo i rigurgiti di un grande fiume nascosto, del *Weg* che tutto *be-wëgt* e a tutto apre con forza travolgente la strada. Tutto è via» (M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 156).

⁷ Su queste intricate questioni di trasmissione delle diverse dottrine (confucianesimo, buddhismo, shintō) che si intrecciano e si fondono, spesso confondendosi, mi limito qui a rimandare a Katō Shūichi, *Storia della letteratura giapponese*, 3 voll., a cura di A. Boscaro, Marsilio, Padova 1987. Per un approfondimento della questione, invece, in chiave più decisamente metafisica, cfr. quanto scrive R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993.

e yang), da esso considerati come concetti alterni, evolutivi, piuttosto che mutualmente esclusivi. Da quei livelli, il centro abbraccia naturalmente le società umane e l'uomo stesso. Tutte queste dimensioni, poi, s'impennano ed identificano in quest'ultimo: l'uomo come parte integrante del creato. Per cui, il centro è lo stesso per tutti. Il centro vero, assoluto, secondo la filosofia orientale, è lo stesso sia per il generale che per il particolare, sia per l'universo che per l'uomo, e tutte quelle separazioni o alienamenti dell'uomo da se stesso, dal suo consimile, dal creato che lo contiene e sostiene, rappresentano appunto forme di distacco da questo centro unico, vitale, che viene ignorato per seguire quelle differenze fenomeniche, superficiali ed erronee che conducono l'uomo nel «labirinto degli specchi».⁸

In fondo non esiste che una via, il *tao*, la “via che tutto avvia”. Si tratta della via dell'evento in quanto tale: è l'evenire alla presenza del mondo, ovvero anche il mondo fenomenico degli accadimenti quotidiani.⁹ Come ogni via, essa può essere percorsa in una duplice direzione: da un lato, ci si può volgere ai fenomeni, alle mille evenienze ed occasioni della vita; dall'altro, ci si può raccogliere nella scaturigine dell'evento, cioè nell'evenire autentico in quanto tale. Anche in questo, non vi è una reale opposizione: il mondo e l'evento sono lo stesso, e questa stessità è ciò che è stato definito *Tao*: «Senza nome, di cielo e terra l'origine. Con nome, dei diecimila esseri la madre».¹⁰

L'aikidō è un'indicazione, un “metodo”, per giungere, attraverso la pratica costante dell'aiki, a questa consapevolezza. Non è necessariamente un metodo migliore di altri, ma sicuramente è uno dei tentativi più precisi di indicare la giusta direzione. Naturalmente, anche l'aikidō può essere percorso in entrambe le direzioni: da un lato, ci si può volgere ai kata, alla tecnica, all'attacco e alla difesa, alla postura da assumere, al tentativo di “sconfiggere l'avversario”, sia pure mascherato da

8 O. Ratti, A. Westbrook, *Aikido e la sfera dinamica*, trad. it. di E. Elestici, Edizioni Mediterranee, Roma 1979, p. 74.

9 Questo stesso concetto è espresso nell'induismo (e poi nel buddhismo) attraverso l'immagine del *samsāra* (che letteralmente vuol dire “scorrere”, “fluire insieme”, e che è rappresentato significativamente da una ruota) cui corrisponde il termine giapponese *ukiyo* (“mondo fluttuante”). Al centro della ruota si colloca il Dharma, il fondo senza fondo che regge e dona fondamento (da qui la traduzione del Dharma con “legge”: traduzione, in sé, corretta, qualora vi si scorgesse un riferimento al *leghein* del *logos*), che corrisponde, precisamente a quella “via che tutto avvia” che è il *tao* nella tradizione cinese.

10 Laozi, *Tao te ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo*, trad. it. di A.S. Sabbadini, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 47 s.: «Wu ming, tian di zhi shi. You ming, wan wu zhi mu» (無名天地之始 有名萬物之母).

“armonizzazione del ki”; dall’altro, ci si può volgere al centro, all’autenticità della via, raccogliendosi nell’evento stesso in quanto tale.

In questo senso, *aiki* potrebbe essere indicazione di “appropriatezza” e “autenticità”: l’aikidō insegna, da questo punto di vista, ad essere “felici”, nel senso di essere “appropriati”, e quindi corrispondere all’evento, diventare tutt’uno con esso. A quel punto, non si tratterà più di applicare questa o quella tecnica, quanto piuttosto di essere presenti a se stessi, facendo tutt’uno con l’evento. E questo è il segreto della via: vincere senza combattere; essere nel mondo, ma non del mondo.

Ricadute nella pratica

Se quanto esposto fin qui ha un senso, allora conseguono diversi principi che dovrebbero essere perseguiti nella pratica quotidiana dell’aikidō, ed in particolare da tori.

Tori non si difende. Per quanto nell’allenamento quotidiano sia necessario ricorrere a dei kata per imparare a padroneggiare la tecnica, l’obiettivo finale dell’aikidō (che naturalmente resta un ideale la cui realizzazione non è affatto scontata) è la *non azione* che implica il liberarsi da ogni tecnica e il liberarsi dall’idea stessa di una difesa. Virtualmente tori non ha alcuna intenzione di difendersi da un attacco, perché non subisce alcun attacco: lascia solo evenire l’evento in quanto tale. Chi percepisce l’azione di uke come un attacco si è già, di fatto, riconosciuto in un io individuale, discostandosi dal principio dell’aiki: di-verge, ri-voltandosi nel mondo, e abbandonando la via autentica dell’evento. Chi si difende combatte. Chi combatte, non pratica aikidō.

Tori non applica alcuna tecnica. Se l’aikidō si riducesse all’applicazione di un pacchetto di tecniche, questo vorrebbe dire che tori dovrebbe intuire l’attacco di uke e selezionare velocemente una delle tecniche da applicare alla circostanza. Ma questo implicherebbe che tori sia un “io”

staccato dall'evento, una coscienza che seleziona e decide tra una serie di tecniche che gli sono estranee, il che è in contraddizione con l'essenza stessa dell'aikidō. Viceversa non esistono "tecniche" ma kata, delle forme definite che sono utili all'apprendimento e che presuppongono determinati movimenti, stabiliti in anticipo, al fine di incorporare la pratica. Attraverso l'apprendimento dei kata, la pratica in sé dovrebbe poi estrinsecarsi in un emergere spontaneo del gesto, che, appunto, faccia tutt'uno con l'evento.

Tori non ha intenzioni. Il comportamento di tori, coerentemente con quanto detto fin qui, dovrebbe essere del tutto inintenzionale. Questo vuol dire che non deve "volere" nulla, secondo il principio del *mushin* (無心), cioè della "mente vuota". Tori non può esprimere una volontà, altrimenti ricadrebbe in uno sguardo egotico, distaccandosi ancora una volta dall'aiki. Tori deve mirare a farsi vuoto, cioè a fungere da "canale" per l'evenire dell'evento in quanto tale. Da questo punto di vista, è uke a determinare l'azione, poiché è uke che, agendo, vuole, e, volendo, determina un certo avvenimento, che in un kata è predeterminato. Almeno in teoria, "shomenuchi ikkyo" non dovrebbe indicare l'attacco di uke (shomenuchi) alla quale corrisponderebbe una risposta di tori (ikkyo), bensì dovrebbe indicare la sola azione di uke, i cui movimenti determinerebbero il realizzarsi di ikkyo.

Tori è sempre impreparato. Tori non dovrebbe "prepararsi" a nessuna eventualità, pur sapendo, nei kata, quale sia l'attacco. Il suo esercizio, anzi, dovrebbe consistere nell'allenarsi sempre più a non aspettarsi nulla, proprio perché deve mirare a liberare la mente (a "svuotarla", realizzando il *mushin*) e a coincidere con l'evento. In questo senso, allora, tori non dovrebbe mai mettersi in guardia, né assumere un atteggiamento particolare (né prima, né dopo l'attacco). Questo, naturalmente, non vuol dire farsi cogliere di sorpresa: anzi, tori deve mirare ad essere impreparato proprio per essere "pronto a tutto". Questo vuol dire che non deve aspettarsi nulla di preciso, poiché le aspettative, le paure, le intenzioni, non sono altro che l'espressione di un ego che si discosta dal centro, ipostatizzandosi come un io individuale, "di-verso" nel mondo (cioè anche: "di-vertito", "dis-tratto" da sé, ovvero dal centro — perduto).

Tori è sempre in ritardo. Per quanto possa sembrare paradossale, in base a questi principi

tori dovrebbe essere sempre leggermente in ritardo rispetto a uke, proprio perché non ha alcuna intenzione di combattere, né di fare alcunché. Tori non può anticipare uke, perché altrimenti agirebbe, intervenendo volontariamente e dunque spezzando il fluire dell'evento. Naturalmente questo non vuol dire che tori debba rimanere passivo e "subire" l'attacco di uke. Né vuol dire che i suoi movimenti debbano essere effettivamente più lenti di quelli di uke. Vuol dire solo che tori deve attendere il momento "giusto", lasciando che sia l'evento stesso ad avvenire da sé (ovvero lasciando che uke determini il suo stesso destino, determinando lo svolgersi dell'evento). Essere in ritardo è un altro modo per dire che tori deve essere impreparato, e cioè non deve attendersi nulla da uke, né decidere di fare alcunché. Naturalmente può ancora "anticipare" l'azione, ma sempre solo perché la sua azione segue all'intenzione di uke, anziché al suo movimento. La sua intenzione, però, non può mai anticipare quella di uke, per il semplice fatto che tori non dovrebbe avere alcuna intenzione!

Tori non dovrebbe mai opporsi ad uke. Durante lo studio dei kata, tori dovrebbe imparare, poco per volta, a non forzare uke per ottenere un certo effetto, quindi non dovrebbe mai dirigere la sua forza in direzione contraria a quella di uke (e al limite dovrebbe arrivare a non usare alcuna forza), né dovrebbe "parare" o "bloccare" l'attacco di uke. Se è vero che tori deve, nell'aiki, mantenere il proprio centro (e quello dell'universo), i singoli kata sono occasioni per cogliere il movimento "tangenziale" di uke e raccoglierlo nel centro, riportandolo all'equilibrio (che uke ha perso proprio attraverso il movimento tangenziale dell'atemi). Un movimento oppositivo di tori non produrrà mai aiki, anche se l'effetto conclusivo potrà apparire identico (uke a terra). La ricerca di tori (che sotto questo aspetto, una volta di più, è condotta unicamente su di sé) deve mirare ad intervenire quel tanto che basta a "proteggere" la caduta di uke, riportandolo all'equilibrio (con la "chiusura": questo l'"insegnamento", il "principio" sotteso ad ogni *kyō*, 教). Al limite, virtualmente, tori non dovrebbe intervenire affatto.

La pratica dell'aikidō si esplica nel randori. I kata, essendo delle forme ben definite, consentono l'allenamento in un ambiente protetto, controllato, e quindi sono funzionali all'apprendimento della tecnica. Tuttavia il rischio è che, se ci si concentra unicamente nello studio dei kata, si rimanga alla fine imbrigliati nella forma, riempiendo, in questo modo, la mente, anziché

svuotarla (“divertendosi”, perdendosi nell’evenemenzialità delle singole tecniche). Lo studio dei kata dovrebbe invece essere, almeno nella prospettiva qui assunta, funzionale alla pratica del randori. Il randori (乱取り), già nel termine, suggerisce significativamente il raccoglimento (取り, *dori*: “scegliere”, “selezionare”, “raccogliere”) all’interno del caos (乱, *ran*: “rivolta”, “disordine”, “confusione”). Nella pratica del randori, dunque, si esplica bene quel raccogliersi nell’occhio del ciclone, cui dovrebbe condurre il percorso dell’aikidō, come percorso di “integrazione” nell’evento.

Naturalmente, le indicazioni date fin qui sono, in larga misura, “irrealizzabili”, nel senso che quella consapevolezza racchiusa nell’aiki e la sua conseguente realizzazione nella pratica non possono mai essere conseguite definitivamente. Questo, lungi dall’essere un’imperfezione o un’incapacità del singolo praticante, è parte integrante dello stesso concetto di *aiki*: il centro cui occorre corrispondere è, sotto questo riguardo, un equilibrio e, come tale, non è mai definitivo. Anche nella stasi, infatti, l’equilibrio è sempre, per definizione, precario, o meglio temporaneo. Questo è, per l’appunto, quanto è contenuto, implicitamente, nel concetto di evento che, come tale, non è mai afferrabile come un oggetto, ma è sempre un evenire autoproiettivo e, pertanto, pro-gettante. L’aikidō, quindi, è un simile progetto, una protensione, una continua ricerca dell’equilibrio, una “filosofia dell’evento”. E, da questo punto di vista, il senso del percorso, si dà nel percorso stesso: al limite, chi dovesse possedere definitivamente l’aiki si collocherebbe fuori dall’aikidō, al “termine” della pratica, ma con ciò sarebbe fuori dall’*aiki*, precludendoselo.

Per concludere, vorrei proporre degli esercizi da affiancare allo studio basilare dei kata, allo scopo di rendere “fruibili” nella pratica i principi esposti fin qui. Non si tratta di arricchire i kata con nuove forme ed esercizi, quanto piuttosto di provare ad acquisire i kata di base in una maniera più spontanea, che consenta a tori di confrontarsi più consapevolmente con l’evenire dell’evento in quanto tale. Si tratta di tre esercizi che coprono tre diversi aspetti della tecnica e, se si vuole, tre diversi gradi di difficoltà:

Dori. Partendo da una situazione di stasi, in cui uke prende in katatedori aihanmi, tori attende la sollecitazione di uke, che potrà spingere, oppure tirare, abbassare ecc. A quel punto, tori

eseguirà una qualunque tecnica lasciando che emerga “da sé” a partire dalle sollecitazioni di uke. Questo esercizio risulta utile ad allenarsi, in condizioni di relativa calma, consentendo a tori di percepire e adeguarsi ai movimenti di uke, provando quindi a realizzare, ad un primo livello, il raccoglimento proprio dell’aiki.

Shomenuchi. In questo esercizio, tori eseguirà, di volta in volta, i diversi kyō su uno stesso attacco. Conoscendo il tipo di attacco, tori ha modo di concentrarsi unicamente sulla “risposta”, studiando le diverse situazioni in cui si “occasionano” i diversi kyō: distanza, timing, posizione reciproca ecc. Shomenuchi sembra un atemi particolarmente indicato a questo tipo di esercizio, perché, provenendo dall’alto, consente di lavorare sul disequilibrio di uke sfruttando la sua energia cinetica per deviarla e ricondurla all’equilibrio in un movimento a spirale.

Atemi. Mentre nei primi due esercizi tori conosce in anticipo l’azione di uke, qui dovrà eseguire alcune tecniche di base senza sapere quale sarà l’attacco. Tori eseguirà quindi prima ikkyō, poi iriminage, poi tenchinage, poi shionage ed infine kotegaeshi, adeguandosi di volta in volta ai cinque atemi di base, senza conoscere la successione: jodantsuki, chudantsuki, shomenuchi, yokomenuchi, gyakuyokomenuchi. Se i primi due esercizi rappresentano delle varianti di juwaza, questo terzo esercizio è più assimilabile al randori, con la differenza che, qui, la tecnica è fissa e cambia solo l’attacco.

Riferimenti bibliografici

- Buffo, G.L., *L'Aikidō. Una tradizione di bellezza*, Xenia, Milano 1997.
- Cheng, A., *Storia del pensiero cinese*, 2 voll., trad. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000.
- Guénon, R., *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993.
- Heidegger, M., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- Herrigel, E., *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. it. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1975.
- Katō Shūichi, *Storia della letteratura giapponese*, 3 voll., a cura di A. Boscaro, Marsilio, Padova 1987.
- Kia-hway, L. (a cura di), *Zhuang-zi (Chuang-tzu)*, trad. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi, Milano 1982.
- Laozi, *Tao te ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo*, trad. it. di A.S. Sabbadini, Feltrinelli, Milano 2009.
- Miyamoto Musashi, *Il libro dei cinque anelli*, ed. it. a cura di L.V. Arena, Rizzoli, Milano 2002.
- Ratti, O., A. Westbrook, *Aikido e la sfera dinamica*, trad. it. di E. Elestici, Edizioni Mediterranee, Roma 1979.
- Rossi, D., *Vie per l'evento. Tao, Logos, Ereignis*, in AA.VV., *Dimensione storiche e filosofiche dell'interculturalità*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, pp. 143-154.
- Sportelli, M., *Il non agire. La filosofia cinese di wu wei*, Xenia, Milano 2006.
- Taisen Deshimaru, *Lo zen e le arti marziali*, trad. it. di F. Guareschi, SE, Milano 1995.
- Trevisan, A., *Il libro completo dell'aikido. Teoria e pratica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2011.
- Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Il codice segreto dei samurai*, trad. it. di L. Soletta, Einaudi, Torino 2010.