



CeSPeC

Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 11, numero 1, 2020

ISSN 2039-2206

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa – Italia)
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)

REDAZIONE

Direttore responsabile: Graziano Lingua

Redazione: Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Alessandro De Cesaris, Paolo Monti, Roberto Franzini Tibaldeo, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Davide Sisto, Gabriele Vissio, Federico Zamengo

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 1 (2020).

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all’indirizzo:
redazione.eticapubblica@gmail.com

Lo “spirito sportivo”: l’agonismo e le sue declinazioni. Introduzione

Sara Nosari, Federico Zamengo

In epoca contemporanea, lo sport costituisce senza dubbio un ambito di interesse scientifico eterogeneo e denso di implicazioni filosofiche, socio-politiche, etico-morali e pedagogiche. Se oggi questa dimensione dell’esistenza umana è spesso collegata al benessere psico-fisico di tutte le generazioni, è altrettanto vero che nell’immaginario collettivo le dinamiche sportive costituiscono anche una valida metafora per descrivere la vita o alcuni suoi passaggi. Nelle nostre conversazioni quotidiane, infatti, non mancano espressioni che rimandano in modo palese al gergo sportivo. Così, ad esempio, d’innanzi a un faticoso impegno che sta per concludersi, si è soliti incoraggiare “Forza, ultimo chilometro, poi sei in discesa”. O ancora, di fronte a un’attività, o a un progetto diventa importante “giocare la partita” o “fare gioco di squadra”. Sono questi solo alcuni esempi che evidenziano quanto lo sport, come del resto l’esistenza, sia animato da un certo “spirito” che è principalmente di carattere agonistico.

Tuttavia, l’agonismo è da molti riconosciuto come una questione problematica, spesso descritta con sospetto e diffidenza. Tra queste posizioni è particolarmente rappresentativa la voce di George Orwell che sulle colonne della rivista inglese *Tribune* nel dicembre del 1945 commentava in modo perentorio la visita sul suolo britannico della squadra di calcio russa Dinamo Mosca: «Ora che la fugace visita della squadra di calcio della Dinamo è giunta al termine, è possibile esprimere pubblicamente ciò che molte persone assennate già dicevano prima dell’arrivo della Dinamo: ovvero che lo sport è motivo incessante di ostilità, e che se una visita del genere ha avuto qualche effetto sulle relazioni anglo-sovietiche, è solo nel senso di renderle leggermente peggiori di prima». Analizzando, poi, la cronaca di quei giorni, Orwell criticando il cosiddetto “spirito olimpico”, concludeva: “Rimango sempre esterrefatto quando sento dire che lo sport genera amicizia tra le nazioni, e che se solo la gente comune dei popoli di tutto il mondo potesse incontrarsi su un campo di calcio o di cricket, non avrebbe alcun desiderio di incontrarsi su un campo di battaglia [...]. Al contrario, se si volesse incrementare l’enorme riserva di ostilità esistente nel mondo in questo momento, non ci sarebbe nulla di meglio che organizzare una serie di partite di calcio tra ebrei e arabi, tedeschi e cechi, indiani e britannici, russi e polacchi, italiani e jugoslavi, assicurandosi che a ogni incontro assista un pubblico di 100.000 spettatori».

Anche oggi, l'agonismo è un tema che è in grado di polarizzare la discussione tra i detrattori, che ne evidenziano l'esasperazione e gli eccessi individualisti, e i sostenitori che, invece, ne sottolineano una valenza positiva, a partire dal ruolo che esso riveste, innanzitutto, nella capacità di mettere alla prova se stessi.

Il presente numero di «Lessico di Etica Pubblica» intende approfondire le questioni poc'anzi sostenute, riferendosi in modo particolare all'ambito sportivo, nella convinzione che tra i tanti agonismi, più spesso antagonismi, che caratterizzano la società contemporanea, il modello di “sana” competizione che può emergere dallo sport non solo sia sostenibile, ma anche necessario, in modo particolare per la crescita delle giovani generazioni. Se da un lato, infatti, quando la competizione e l'agonismo sono esasperati alimentano fratture e frammentazioni, dall'altro è pur vero che, come accade nella pratica sportiva, possono essere considerati una risorsa: sono infatti occasioni che non appiattiscono il confronto perché, attraverso la promozione della dinamica dell'incontro-scontro, aprono a possibilità inedite di miglioramento personale e collettivo.

Nel cercare di illuminare questa dinamica, nella prima sezione di questo numero (“Questioni”) sono stati invitati a riflettere sul tema autorevoli figure contemporanee del panorama pedagogico e della filosofia dell'educazione. In queste riflessioni, l'agonismo può assumere i tratti di una «forza originaria» non tanto tesa a superare l'altro, ma piuttosto riconosciuta come fondamentale per l'autoformazione di senso della persona (*Costa*). E ancora: in prospettiva ermeneutica, è inevitabile il recupero, etimologico e culturale, della filosofia agonale propria del mondo greco: se questo modello riveste un indubbio valore per un'autentica educazione all'agonismo in epoca contemporanea (*Isidori e Sánchez Pato*), è possibile riconoscere anche uno stretto legame, presente nel mondo greco, tra agonismo e democrazia (*López Frías*). In quella dialettica che trova nell'agonismo il perno attraverso cui può strutturarsi la relazione tra soggetto e contesto, la figura di Nietzsche appare l'emblema della tensione agonale che si trasforma in una proposta, filosofica e pedagogica, tesa alla coltivazione dell'eccellenza, contro ogni forma di omologazione (*Tuncel*). Sul versante strettamente legato all'intervento educativo, infine, la gestione dell'agonismo all'interno delle attività sportive rivolte ai giovani diventa un aspetto centrale: la competizione, infatti, deve dare luogo a un «modello a rete» che vede la compartecipazione tanto dei ragazzi quanto degli adulti di riferimento che, attraverso l'agonismo, possono costruire relazioni supportive (*Mollo*).

La seconda sezione (“Ricerche”) ospita contributi che rappresentano un rilancio o un approfondimento rispetto al tema oggetto di riflessione. In questa prospettiva, Moro approfondisce il legame tra sport e giustizia che trova fondamento nel concetto di *agón*. Sottolineando come lo sport si riferisca a un particolare tipo di agonismo, nel suo contributo Alagna pone una distinzione tra l'agonismo sportivo e quello economico, individuando un parziale isomorfismo tra sport e religione. Cacchierelli, nell'approfondire le differenze tra agonismo e competizione, individua come la società contemporanea, contrariamente al luogo comune, possa essere definita non come la società dell'agonismo, bensì come quella

dell'anti-agonismo. Da parte sua, Giani propone una rilettura dello spirito olimpico a partire dall'opera di Decoubertin, mentre il saggio di Antonelli, che chiude il numero, si interroga criticamente sul legame tra agonismo e meritocrazia.

Volendo immaginare il presente volume come un'ipotetica squadra di calcio (il tema lo consente!), tra le due linee – Questioni e Ricerche – era indispensabile un raccordo che le mettesse in comunicazione. A svolgere tale preziosa funzione, siamo lieti di proporre un dialogo sul tema dell'agonismo che ha coinvolto i curatori del volume, Rita Guarino, allenatrice della Juventus femminile, e Giancarlo Camolese, allenatore e formatore. Un “centrocampo” di qualità.

Nel congedare il numero, i curatori intendono ringraziare Rita Guarino e Giancarlo Camolese per la loro preziosa disponibilità; tutti gli autori e la segreteria organizzativa di Lessico di Etica Pubblica per la pazienza e la sollecitudine dimostrata, nonostante il particolare momento storico.

Aprire alla “lotta interiore”. Estensioni della parola “agonismo” per *crescer d’anima*

Cosimo Costa

Abstract

Partendo dal presupposto che spesso inquadra e direziona l’agonismo in una sola dimensione quale quella dello sport, ma anche dell’economia, dell’arte, della politica e della religione, nel presente contributo, dopo una particolare considerazione delle “forze originarie” che si annidano nell’*essere* dell’uomo e una breve analisi delle varie estensioni di significato della parola *agón* si aprirà al senso di *educabilità* al fine di ridire il fenomeno agonistico non più e solo come momento per “superare l’altro” ma soprattutto come “lotta interiore” per *crescer d’anima*.

Parole chiave: Legge di natura; Agonismo; Educabilità; Ascolto; Relazione; Esercizio

Starting from the assumption that competition is quite often only perceived as a dimension of sports, economy, arts, politics or religion and after a particular consideration of the “original forces” that exist in every man’s *being* and a brief analysis of the various meanings of the word *agón*, this contribution opens up to the sense of *educability* in order to re-define competition not only as a moment of “fighting the other” but first of all as an “inner struggle” with the purpose to grow one’s soul.

Keywords: Law of nature; Race training; educability; Listen; Report; Exercise

«L’arte del vivere somiglia più a quella della lotta che della danza»
Marco Aurelio

1. Introduzione

In un suo recente saggio, e in maniera abbastanza decisa, Bruno Ballardini scrive:

Se oggi lo sport è diventato eccessivamente formalizzato, cristallizzato e

grottescamente serio, è perché ha perso definitivamente il suo spirito ludico sostituendolo con uno sterile ed esasperato agonismo. A causa di questa deformazione, la sua unica finalità oggi è la vittoria. Di conseguenza, l'unica cosa che conti nella vita di milioni di persone influenzate dal Grande Gioco è vincere o sentirsi vincitori. Ma questo ha un carattere distruttivo ed è esattamente l'antitesi del gioco: questo è guerra¹.

Le parole dell'autore spingono la riflessione circa l'agonismo a vari interrogativi ma soprattutto danno la possibilità di porci su diversi piani di analisi.

Nell'orizzonte pedagogico del filosofare sull'educativo² ciò che maggiormente interessa sono le radici profonde dell'aggettivazione «sterile ed esasperato»; e necessaria conseguenza la comprensione esistenziale di come il «sentirsi vincitori» spesso diviene «antitesi del gioco» per trasformarsi in «distruzione» e «guerra».

A tal fine l'indagine che seguirà comporterà l'elaborazione di una breve osservazione socio-antropologica, volta a cogliere, nel suo fondamento metafisico, la dimensione vitale del soggetto. Il passaggio troverà di conseguenza una sua legittimità nel considerare l'essere dell'uomo come l'esplicitarsi di più possibilità, in cui da una parte privilegiare il *sapere* intorno ad esso, quindi le sue leggi rigorose e meravigliose, e dall'altra mirare al costituirsi di una dialettica costantemente alimentata dalla simbiosi tra il sapere e il suo *modo di essere*. Sarà grazie a tale “nota” che si potrà aprire al “sentimento umano” quindi ad un'osservazione profonda delle “forze originarie” che si annidano nell'essere, per procedere in ultima battuta con i tanti e importanti significati assegnati dall'etimologia al termine *agón* in grado di aprire ad una “lotta interiore” e ad un “esercizio etico” intesi come momenti di “misura” per «crescer d'anima»³.

2. Una legge di natura

In un mondo quale quello in cui viviamo provare un senso di disorientamento è ormai facile. Il dissolvimento non risparmia niente e nessuno e la vita sembra poter mutare da un momento all'altro. Il Sacro lascia spazio all'Immediato, l'autenticità diviene imitazione, la cura per l'altro si trasforma in vanità. Ma lo sappiamo bene: si

¹ B. Ballardini, *Contro lo sport (a favore dell'ozio)*, Baldini & Castoldi, Milano 2016, p. 64.

² Devo la lezione del “filosofare sull'educativo” a Edda Ducci. Esso non può considerarsi come un generico settore accademico; piuttosto, preso nella sua accezione primaria, dovrebbe intendersi come un “amore sapienziale” verso un oggetto vastissimo e variegato qual è l'uomo. Esso pertanto riguarda chi è immerso concretamente nella realtà educativa o si sente coscientemente in essa, chi si “ferma” a riflettere, chi non è distratto da esiti positivi o negativi, chi è consapevole di una personale ignoranza circa la *specificità* che porta in sé, cfr. E. Ducci, *Filosofare sull'educativo*, in Ead. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo*, Anicia, Roma 2002, p. 8.

³ Il riferimento poetico va al titolo della raccolta di poesie di B. Fattori: *Crescer d'anima. Poesie dello sport*, Vallerini, Pisa 1983.

tratta del tempo della complessità, della società liquida, dell'uomo senza volto⁴. Cosa chiedere se non che il navigare nell'inautentico, nel meccanico, nelle false credenze?. Chi non si imbarca è morto, ma chi si imbarca senza portare nulla con sé non sopravvive a lungo. Non sopravvive all'eterna competizione, alla continua lotta che non dice della sopravvivenza o della conservazione ma di una *performance* in cui il "rendimento" deve essere maggiore e migliore, al fine di potersi convincere che domani si sarà di "più" rispetto a quello che si è al momento⁵.

Gli esempi di situazioni, momenti e figure di quanto si sta affermando sono tanti; riportarli altro non significherebbe che entrare nell'inutilità della descrizione. In fondo, ogni singolo esempio restituirebbe il senso di una vita intera come di un immenso accumulo di competenze in cui il "più forte" è colui che prevale. La prospettiva sembra non poter andare oltre a quanto si sta affermando, e per dirla con il recanatese il "pessimismo" che di nero tinge la "natura", prevale.

Il pensiero va alla versione di quegli uomini che vissero questo "misterioso ritorno". Ed ecco le parole dell'Ateniese: «Noi crediamo che per legge di natura chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione, che lo facciano gli uomini, lo crediamo perché evidente»⁶; o l'affermazione di Callicle: «il più forte è destinato ad avere di più (*pleon echein*) del più debole»⁷; o anche quella di Trasimaco – «il giusto non è altro se non l'utile del più forte»⁸ – in cui l'edificante relazione cede il passo alla "forza", come per Gige che servo di un sovrano, con un anello magico, sedusse la moglie del re, lo uccise e gli portò via il potere⁹. Dai ritorni, o meglio dai "rimbombi", s'intuisce la necessaria "nota metafisica". La dimensione sensibile rimanda infatti alla conoscenza profonda dell'*essere* per comprenderlo nella sua essenza spirituale, coglierlo nei suoi impulsi, orientarlo all'immortalità del suo spirito. Ed ecco che la legge "necessaria" dell'Ateniese, di Trasimaco, di Callicle, si trasforma in "stato di natura" che precede qualsiasi regolamentazione etica e politica, fondata su una "naturale propensione" dell'essere alla violenza, su una dinamica universale di "sopraffazione", timbrando il vissuto come un continuo e cruento gioco di forze che pensa l'utilità come la strategia più sensata. La vita diviene un eterno teatro le cui maschere cambiano al

⁴ Sono tanti gli autori del postmoderno che enfatizzano tali prospettive. Cfr. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967; J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965; M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967; M. Heidegger, *Che cosa significa pensare* (1954), tr. it. di U.M. Ugazio, Sugarco, Milano 1978; oltre che pensatori a noi più vicini quali Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002; M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

⁵ Cfr. M. Gancitano, A. Colamedici, *La società della performance. Come uscire dalla caverna*, Edizioni Tlon, Roma 2019.

⁶ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, § 105, 2.

⁷ Platone, *Gorgia*, 483b-d, in cui notare la necessità della *pleonexia* quasi come imposizione della natura.

⁸ Platone, *Repubblica*, I, 348c.

⁹ Ivi, 359c ss.

cambiar delle scene: con i più deboli la maschera del duro, con i più forti quella del simpatico, con i sentimentali quella del galante, con la cultura quella dell'appassionato e a volte del devoto.

Verità, giustizia, sincerità? Ideali che non irrobustiscono. Meglio accorti stratagemmi, tattiche sperimentate per poter essere più forti. Le figure della storia e i suoi passaggi lo confermano. Come per Callicle, la natura è forza, competizione, guerra, *struggle for life* per un richiamo a *L'origine della specie* di Darwin. E la morale? «[Togliersi il gusto di tutto ciò di cui viene voglia] non è possibile ai più, perciò essi [...] esaltano la temperanza e la giustizia, ma è solo a causa della loro mancanza di virilità»¹⁰. Molti secoli dopo Friedrich Nietzsche scriverà: «nella morale ha inizio la rivolta degli schiavi»¹¹. L'essere dell'uomo si muove con una logica “al di là del bene e del male” in cui la morale altro non è che una lotta per l'affermazione, non la ricerca di un bene o giustizia in sé. La forza allora apparterrà all'uomo che meglio adempirà alla realizzazione del proprio essere. Realizzazione che di certo non sarà sempre violenta o ingiusta. Anzi, molte volte sarà corretta, persino generosa, ma altre volte vorrà imperversare come la furia degli elementi naturali.

Sembra che per cambiare, orientare o rettificare la propria vita, l'uomo si sia incamminato verso ciò che è al di là di sé, misurando erroneamente la sua azione con un termine di paragone più elevato per cercare una verità impossibile nella sua povera azione. Una verità illusoria, simile alle ombre della “caverna”, in cui il soggetto manca della giusta «estraneità interiore»¹². E si sa bene, quando il “riferimento” manca, l'orizzonte della propria condizione diviene invalicabile visto che il tentativo di pervenire al fondo facilmente si conclude in autogiustificazione.

Siamo di fronte alla condizione di un “soggettivismo” che scaglia l'essere in una solitudine tremenda, lontana da legami, per porlo in un “individualismo” che lo restituisce povero nelle motivazioni, lo confonde e lo accresce nell'immediato godimento, rendendolo «duro, ambizioso, meschino»¹³, incapace di comprendere che bisogna lottare con se stessi prima di lottare con gli altri.

3. *Agón o dell'agonismo: estensioni di significato*

Una “legge di natura” che trova una sua particolare dialettica nel fenomeno dell'agonismo, spesso frainteso e declinato in una sola direzione, quale può essere quella dello sport ma anche dell'economia, dell'arte, della politica e della religione, in grado di «condurre il soggetto verso un'aggressività distruttiva e feroce che prelude a

¹⁰ Platone, *Gorgia*, 492 a.

¹¹ Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), vol. VI, t. II, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 235.

¹² A. Rigobello, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo spirito, Roma 1994, pp. 66-68.

¹³ Cfr. S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, Bompiani, Milano 2003.

un senso di frustrazione»¹⁴.

Per comprendere e insieme approfondire la questione penso che il primo passo da compiere sia quello di cogliere le varie estensioni di significato della parola agonismo dal sostantivo greco *agón*.

Già in Omero, senso primo del termine è assemblea (*ágheine*)¹⁵, solo per estensione passa ad indicare il luogo in cui avviene la riunione significando così anche campo, arena. Frequente è anche il significato di «riunione per i giochi, gara, competizione». Forse proprio il fatto che nelle assemblee ci fossero dei contrasti ha fatto sì che il termine significasse anche «dibattito, contesa» e infine che si specializzasse nell'ambito giuridico col significato di «processo». Connessi con *agón* sono quindi il verbo *agōnízomai*, il sostantivo *agōnisma* e l'aggettivo *enagōnios*. Anche per questi si riscontra un ampio spettro semantico: il significato del verbo *agōnízomai* può variare da «gareggiare, lottare», al significato giuridico di «discutere [una causa]» e a quello teatrale di «recitare, rappresentare»; il sostantivo *agōnisma* che significa «contesa, lotta», indica anche il premio dato al vincitore; l'aggettivo *enagōnios* può invece significare sia «da combattimento», sia «protettore di gare o giochi».

Da quanto si nota, il comune ambito semantico è sempre la lotta per un premio nei giochi, in tribunale o in una rappresentazione teatrale¹⁶. Agonismo pertanto potrà intendersi come lotta contro l'altro, competizione con l'altro, ma anche e per estensione come «lotta interiore», come vittoria o fallimento contro se stessi. In fondo, la lotta è quella che ciascuno combatte fin dall'infanzia con se stesso, al fine di costruire se stesso, confrontandosi con il mondo, con l'obbligo di sottomissione ad una dura disciplina, fatta di doveri, codici, modi di sentire e pensare. Il punto è però sempre la vittoria o il fallimento, mai completi e definitivi, implicanti un'aspra opposizione in grado di «dividere la volontà». Una guerra civile dell'animo, di un io diviso che afferma e nega una particolare scelta. È per questo che ogni uomo porta in sé le ferite del conflitto, e tenta di essere testimone, per dirla con Fedra, che non si vuole ciò che si vuole¹⁷, o con le parole di san Paolo che il bene che si vuole non si fa, ma si fa il male che non si vorrebbe¹⁸. In Fedra, nonostante la sconfitta della volontà, non c'è remissione; e in San Paolo la volontà umana non basta, c'è bisogno della grazia divina per uscire dalla contraddizione. Ed ecco che se la sconfitta non si supera in saggezza, si entra nella stanchezza della lotta, nel rischio di logorarsi, di perdersi, di avvertire la tentazione di lasciarsi andare, di abbandonare l'arena, di cedere all'irresponsabilità, alle seduzioni della nostalgia o

¹⁴ S. Bellantonio, *L'altra faccia della medaglia. L'agonismo secondo la prospettiva della pedagogia dello sport*, in «Formazione & Insegnamento», XVI, 1 (2018), pp. 78-79.

¹⁵ Un significato che si riscontra in Omero: «assemblea degli dei» (*Iliade*, 7, 298) e un «gruppo di navi» (*Iliade*, 16, 239).

¹⁶ Cfr. Aristofane, *Rane*; Sofocle, *Antigone*.

¹⁷ Seneca, *Fedra*, v. 604.

¹⁸ Paolo (san), *Lettera ai Romani*, 7, 17.

peggio della cattiva Eris, «demone alato» e «figlia della notte»¹⁹ che porta all'annientamento reciproco, rompe ogni limite per far trionfare l'ambizione smisurata, la mediocrità, l'insignificanza dell'altro²⁰, l'«invidia» secondo Aristotele²¹. L'uomo sconfitto che non legge nella lotta la competizione con se stesso e nel fallimento la sua misura è lo «schiavo» che ha una sola cosa: «un grande orecchio, o un grande occhio, un gran naso»²².

Si arriva al significato profondo di agonismo che facilmente richiama l'altro volto di Eris. Il volto che spinge l'uomo a migliorarsi, a trovare una misura, a combattere in competizione per distaccarsi dalla natura istintuale, per trovare condotte meno riprovevoli, per aprire a virtù e valori. Ma così come si è accennato, oggi la sfida a combattere contro se stessi è spesso travisata, per modellarsi su un paradigma quale quello della metafora sportiva o della «corsa» nei diversi campi della vita. Un paradigma che il passato ha declinato in modi sostanzialmente diversi da quelli odierni. San Paolo, rivolgendosi ai Corinzi, parla di corsa per conseguire l'Eterno: «Io [...] corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato»²³; e Thomas Hobbes per primeggiare il mondo, per entrare «felicemente» nella *con-correnza*: «guardare quelli che stanno dietro è gloria, guardare quelli che stanno davanti è nobiltà, il perdere terreno per guardarsi indietro è vanagloria, essere superato continuamente è infelicità, superare continuamente chi ci sta davanti è felicità, abbandonare la pista è morire»²⁴. Nei due l'avversario è il proprio essere. Una visione «competitiva» dell'esistenza del singolo che oggi trova senso nel conseguimento di soldi, della carriera, della fama, del prestigio²⁵.

Il da farsi è dunque chiaro: liberarsi dal considerare l'agonismo come esclusiva caratteristica dello sport, o delle tante occasioni di sfida presenti nel sociale²⁶, per riprenderlo nel suo significato primo, come «lotta per la vita» in cui accanto alla *pleonexia* esiste un'etica dell'altruismo, una volontà di pace; in cui la possibile sconfitta diviene passaggio per risalire verso il «sole», per «crescer d'anima». E l'interpretazione di autori quali Hadot con i suoi «esercizi spirituali»,

¹⁹ Omero, *Iliade*, IV, 440 ss.

²⁰ F. Nietzsche, *Lo stato dei greci-L'Agone omerico*, Edizioni di AR, Avellino 2006.

²¹ Cfr. Aristotele, *Retorica*, II.

²² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, BUR, Milano 1985, *Della redenzione*, pp. 160-165.

²³ Paolo (san), *Lettera ai Corinzi*, 9, 24-27.

²⁴ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica* (1650), tr. it. di A. Pacchi, Sansoni, Milano 2004, pp. 75-76.

²⁵ Ritorna il messaggio del vecchio Socrate: «Ottimo uomo, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnare il più possibile [...], e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima?», Platone, *Apologia di Socrate*, 29de.

²⁶ Cfr. N. Elias-E. Dunning, *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna 1989.

Foucault con la “cura del sé”, Sloterdijk con “la necessità di cambiare vita”²⁷ lo confermano: nella lotta l’io fallito, divenuto fragile, indifeso e spesso narcisistico ha bisogno di una resilienza in grado di farlo tornare all’autorità che gli appartiene.

4. *Aprire all’educabilità per esercitarsi a vivere*

La questione di significato appena precisata se rimandata allo sport – paradigma primo in cui il fenomeno agonistico spesso viene ridotto e frainteso – richiede necessariamente un breve richiamo, almeno iniziale, a Platone che in un passo della *Repubblica* afferma: «i giovani devono essere allevati nella ginnastica» ma anche in questa «educati con cura» perché di certo «un corpo in buona forma non rende buona l’anima ma un’anima buona, per la sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria»²⁸. Lo sport è inteso dal filosofo come espediente mediante cui giungere, per dirla con Fabrizio Ravaglioli, all’«eterno delle forze mitiche più arcaiche». Esso pertanto, opportunamente filtrato dall’implicazione etica dell’*ἐπιμέλεια*²⁹, sarà in grado di svolgere «una funzione insostituibile di alleviamento del disagio della civiltà»³⁰, capace di presentare «l’integrità della persona come corpo, anima e spirito», far «considerare la vita come esercizio di perfezionamento ascetico e la formazione stessa come un infinito viaggio interiore»³¹. Dire sport equivale quindi a dire “mezzo”. Mezzo attraverso cui educare alla “competizione” con se

²⁷ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981), tr. it. di A.M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2002; M. Foucault, *La cura di sé* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985; P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* (2009), tr. it. di S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010.

²⁸ Platone, *Repubblica*, III, 403c. Sulla dimensione anima/corpo nello sport mi permetto di rimandare a un mio lavoro: *Note di paideia platonica per formare allo sport*, in «Pedagogia e Vita», 75, 1 (2017), pp. 130-140.

²⁹ In questo concetto, salute equivale a fonte di valore oltre che ad esercizio di misura e di azione per l’accettazione del proprio Io, cfr. A. Rigobello, *Epimeleia cura dell’anima e del copro*, in G. Sorigi (a cura di), *Ripensare lo sport. Per una filosofia del fenomeno sportivo*, Guaraldi, Rimini 2010, p. 164-165.

³⁰ F. Ravaglioli, *Filosofia dello sport*, Armando, Roma, 1990, ristampa a cura di P. Palmieri con il titolo *La filosofia dello sport*, Armando, Roma 2015. Si ricorda come nel 1960 un altro pedagogista, Luigi Volpicelli, in un libro dal titolo *Industrialismo e sport (antisportivo)* intese lo sport, a causa della sua intrinseca natura competitiva ed i valori estrinseci che gli venivano attribuiti dalla società (denaro, successo, potere), come diseducativo. Secondo l’autore, esso poteva ritenersi educativo solo se ripensato come antisportivo, quindi in modo opposto rispetto alla sua natura conflittuale ed al concetto di competizione che ne definiva l’essenza.

³¹ R. Regni, *La grande bellezza dello sport. Educazione e cultura sportiva*, in «Pedagogia e Vita», 75, 1 (2017), pp. 119, 115. È interessante notare ciò che evidenzia Ortega y Gasset. Il filosofo spagnolo considera lo sport alla base della cultura umana, della conversazione e della poesia, facendo risalire all’espressione «de portu» ed al verbo *deportar*, a cui rimanda etimologicamente il concetto di sport, la spiegazione della sua teoria, *Dos prólogos: a un tratado de montería, a una historia de la filosofía* (1944). Quello di Ortega è un concetto che Johan Huizinga estende all’origine ludico-sportiva della cultura umana, *Homo ludens*.

stessi, alla lotta con se stessi, alla misura attraverso cui cogliere la propria “forza energetica” nel suo genuino divenire.

Sono necessarie a tal punto le parole di Aristotele: «ciò che muta, [...] è la *materia*; ciò a cui il mutamento tende è la *forma*»³². Per lo Stagirita “forza” è *dynamis*, capacità di assumere una forma, nucleo energetico che “diviene”. Essa può intendersi come perfettibilità, tensione viva, spinta a diventare l’io che si è, per divenire “educabilità” nonché percorso attraverso cui riscoprire la propria espressione, il proprio «fascio di energie inesauribili da sviluppare in tutto l’arco del vivere»³³. Scrostare tale forza dalle “ombre” equivale a lottare, competere con un io che ancora non ha volto. Supporla, immaginarla e bramarla è poco o nulla. Necessario è invece farla divenire con passione, entusiasmo, guardando alla bellezza dei suoi infiniti risvolti.

Ma aprire all’educabilità rimanda anche alla necessità di rivisitare l’attuale connessione sport-agonismo, soprattutto in alcune dimensioni proprie della natura umana. Prima fra tutte la possibilità di restringimento dell’“orecchio interiore”. Esso può tendere a restringersi per tanti motivi. Forse per aver già ascoltato tante parole. E il pensiero va al mediatico che spesso illude, allontana dalla buona Eris per immettere nella cattiva. Qui, il rischio è di avere della propria forza una conoscenza misera, ripetitiva, scontata, da usare o vantare, ritenere quindi le proprie competenze come esaurite, compiute, senza possibilità di arricchirsi. Alla dimensione dell’ascolto si associa la dimensione della sensibilità in grado di far avvertire e decifrare il *bisogno* naturale e costante di *educazione*. Quindi, il bisogno insopprimibile di avvalersi di una “cooperazione” idonea per diventare l’io che si è. Il bisogno naturale di educazione potrebbe non essere mai stato inteso realmente. Tutto quello che si è ricevuto può essere stato passivamente accolto perché offerto o addirittura imposto. Una terza dimensione riguarda il *volere*. Bisogna espressamente giungere a volere l’attuarsi della propria forza, il realizzarsi della propria perfettibilità. E si guardi allo schiavo della caverna che nel dubbio si «alza, gira la testa, cammina, alza lo sguardo»³⁴. Tale dinamismo potrebbe non essersi mai avviato adeguatamente, perché mai avvertita la radice del volere. E più che al volere, il soggetto può rimanere all’essere *voluto*; e vista la difficoltà di conoscenza e la scomodità di attuarla, essere soppiantato nell’originalità della sua forza dal suggerito o dall’imposto. La passività o l’arbitrarietà possono mascherarsi tanto da sembrare volontà voluta. Imparare a volere è invece saper volere, mettere a frutto le nobili energie del proprio essere. La forza energetica in oggetto ha anche una *natura di relazione*. Essa di certo non è destinata all’autoreferenzialità o ad uno sviluppo solipsistico. È forza che per divenire esige *sinergia* nonché conversione di più energie per il compimento di una funzione che

³² Aristotele, *Metafisica*, A 3, 1070 a 1-5, tr. it. e comm. di G. Reale, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968.

³³ E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, in AA.VV., *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Edizioni Paoline, Milano 2002, pp. 27-28.

³⁴ Il rimando è al *mito della caverna* di Platone (*Repubblica*, VII, 514a-521b).

un'energia da sola non può assolvere³⁵. È nella relazionalità che ogni forza trova l'*habitat* appropriato per attuarsi in crescente ampiezza e crescere in un concreto senso del limite.

Quelle appena intese sono dimensioni che esigono un sano e costante «esercizio etico»³⁶. In esso, il pensiero farà di se stesso la sua materia, comprendendo di non essere padrone del “contenuto” ma dell'adesione che ad esso potrà dare³⁷. Si tratterà di una *áskēsis*, che circoscrive l'essere nella totalità del mondo³⁸, e che Marco Aurelio, nei suoi *Ricordi*, propone a se stesso in questi termini:

Dipendono tutte intere da te sincerità, sopportazione, indifferenza al piacere, rassegnazione, frugalità, benignità, liberalità, semplicità, serietà, generosità. Non ti accorgi quante sono le doti di cui puoi senz'altro far mostra? Per tutte queste non c'è scusa di incapacità o di scarsa propensione. E pur tuttavia ancora, per quanto sta in te, tu le trascuri, queste doti. O forse quel continuo mormorare, quella neghittosità, quella tendenza all'adulazione, quel ricorrere a scuse o a ragioni di debolezza fisica, quel lusingare, quella certa tua millanteria e quelle tue continue ansie, quei tuoi incessanti turbamenti; ebbene: sei forse costretto a subire tutto questo in te irreparabilmente per cattiva disposizione? Eh! Non lo credo, in nome del cielo. Certo da lungo tempo avresti potuto esser già libero da questi difetti, mentre invece una sola cosa cercavi: il modo, si capisce bene, di non apparir un uomo troppo lento nel pensiero e di troppa scarsa penetrazione. Del resto anche quest'ultimo difetto è suscettibile d'un opportuno esercizio per un uomo che non trascurasse le cose con la sua negligenza e non si compiacesse troppo della propria indolenza³⁹.

Occuparsi prevalentemente di ciò che dipende da noi, questo è l'esercizio che nei lunghi mesi invernali l'imperatore impone a se stesso. Un esercizio finalizzato a fortificare l'essere senza chiuderlo al mondo. Ed ecco che bisognerà esercitarsi a considerare le proprie forze energetiche come tò *akíbdēlon* quindi senza falsificazioni o adulterazioni; come tò *semnón*, nobili ma anche splendide, maestose, che non conoscono meschinità e ripiegamento; tò *pheréponon*, in grado di portare il peso con disinvoltura, di avere costanza senza gemere; tò *aphilēdonon*, non amanti del piacere; tò *amempsímoiron*, soddisfatte della propria sorte; tò *oligodés*, capaci di diminuire al massimo i propri bisogni per non essere condizionati dall'esterno; tò *eumenés*, ben disposte agli altri; tò *eléutheron*, libere; tò *apérisson*, non propense al superfluo e gli eccessi; tò *aphlúaron*, in grado di perseguire l'essenziale; tò *megaléion*, magnifiche per la piacevole calma a cui fanno giungere.

Sono “dinamismi” che danno qualità alla vita, che non si legano ad una particolare acutezza di ingegno o concentrazione. Richiedono solo una particolare

³⁵ Cfr. C. Costa, *La relazione educativa tra fenomeno empatico e sintonia sinergica*, in «Pedagogia e Vita», 76, 1 (2018), pp. 113-127.

³⁶ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 30.

³⁷ Epitteto, *Le Diatribe e i Frammenti*, IV, 5, 7.

³⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 66, 6.

³⁹ Marco Aurelio, *Ricordi*, V, 5.

attitudine interiore: tenersi sempre in guardia e ben saldi perché «l'arte del vivere somiglia più a quella della lotta che della danza»⁴⁰.

⁴⁰ *Ibi*, VII, 61.

La filosofia agonale greca e il suo contributo all'educazione contemporanea

Emanuele Isidori, Antonio Sánchez Pato

Abstract

L'obiettivo principale di questo articolo è quello di delineare brevemente le caratteristiche della filosofia agonale che tanta importanza ha rivestito nella civiltà greca. Da questa filosofia si sono originate forme della civiltà umana quali lo sport e la democrazia. Per questo, i Greci hanno identificato nell'*agón* un principio fondamentale della loro *paideía*. Nell'articolo verrà evidenziato come alcuni di questi principi che hanno ispirato l'antica filosofia agonale possano essere ritrovati non solo nell'educazione sportiva ma anche nell'educazione contemporanea intesa sia come sforzo per perseguire la conoscenza e la virtù attraverso l'impegno sia come forma che presuppone la trasmissione di valori per una socializzazione finalizzata allo sviluppo di relazioni democratiche, alla gestione dei conflitti e alla costruzione di una società migliore e pacifica.

Parole chiave: filosofia agonale, educazione, pedagogia, democrazia, virtù, socializzazione, sforzo.

Abstract

This article aims to shortly outline the characteristics of agonal philosophy, which was so relevant in Greek civilization. This philosophy has inspired and created cultural forms of human civilization, such as sport and democracy. For this reason, the Greeks identified the *agón* as a fundamental principle of their *paideía*. The article highlights some of the principles that inspired ancient agonal philosophy. Moreover, it will show how these principles can be still found not just in current sports education, but in general education as well, seen both as means to pursue knowledge and virtue through commitment and effort, and as actions that presume the transmission of values for socialization aimed at the development of democratic relationships, conflict management and the construction of a better and peaceful society.

Keywords: agonal philosophy, education, pedagogy, democracy, virtue, socialization, effort.

1. Le origini della filosofia agonale

I greci sono stati gli inventori dell'*agón*, se intendiamo con questo termine un dispositivo ludico-educativo di tipo mentale e corporeo finalizzato alla risoluzione pacifica e non violenta dei conflitti, allo scaricamento dell'aggressività, che aveva l'obiettivo di fare emergere la virtù individuale attraverso un processo che premiava il merito e lo sforzo rispettoso delle leggi, delle regole e dei valori della comunità, garantendo a tutti uguaglianza e parità di diritti nella partecipazione. Questo processo si "dis-velava" pubblicamente dinanzi alla comunità, che vagliava e giudicava con l'occhio attento e imperscrutabile di chi sa che, nel decretare il migliore e il vincitore, deve applicare con coerenza i criteri di "verità", giustizia ed equità per salvaguardare i propri interessi e con essi garantirsi la sopravvivenza.

Gli eroi omerici si collocavano in cerchio quando dovevano parlare. Il cerchio permetteva loro di guardarsi in faccia mentre si sfidavano in duelli o gare sportive, si spartivano il bottino, valutavano, giudicavano o dovevano prendere decisioni.

L'*agón* – il cerchio e lo spazio ricompreso al suo interno – identificava un luogo fisico ed emozionale che dischiudeva la possibilità di un dialogo e di un incontro che, pur nella contrapposizione talvolta anche dura della contesa e della diversità di posizioni e delle differenze individuali, presupponeva la massima assimilazione tra i contendenti. Questa assimilazione aveva la sua origine in quella *homoiótes* (uguaglianza e parità) che permetteva a tutti i presenti/partecipanti di riconoscersi come *hómoioi*. Vale a dire come *ánthropoi* che si riconoscevano in una comune origine, identità e appartenenza, i quali dimostravano il proprio valore e vincevano secondo uno specifico meccanismo ispirato al principio del rispetto reciproco che, a rotazione e uno alla volta, permetteva a chiunque di acquisire il ruolo di *princeps inter pares* (primo tra uguali)¹.

Erano queste le radici, le caratteristiche e l'essenza dell'agonismo greco, la cui più alta espressione può essere ritrovata proprio nella cultura degli *agónes*, delle gare sportive, e dell'*atletismo*. L'*areté* agonale è il principio su cui è basato e costruito non soltanto lo sport greco antico ma anche la *paidéia*, la filosofia e la democrazia. Tuttavia, il principio filosofico-educativo dell'agonalità sembra essere ancora più antico e può essere ritrovato in altre civiltà.

Per esempio, nella famosa Epopea di Gilgameš, antichissimo ciclo epico mesopotamico risalente alla prima metà del III millennio a.C. sono state riscontrate alcune caratteristiche proprie dell'*agón*. I due protagonisti, il re Gilgameš, re del popolo Uruk ed il giovinetto Enkidu, si affrontano in una lotta-competizione comportandosi proprio come due atleti, rispettandosi reciprocamente e osservando il principio agonale del giudizio pubblico e della valutazione imparziale. Nell'antico racconto mesopotamico dei due contendenti possono essere ritrovati alcuni principi

¹ Cfr. F.J. López Frías, E. Isidori, *Sport and democracy: Philosophical trends and educational challenges in contemporary society*, in «CCD. Ciencia, Cultura, Deporte», 27, n. 9, 2014, pp. 189-197.

fondamentali dell'agonismo greco. Vale a dire (li elenchiamo di seguito): la risoluzione pacifica del conflitto e lo sfogo dell'aggressività; la possibilità di dimostrare il valore individuale e la possibilità di conseguire un ruolo attraverso un meccanismo "acquisitivo" (non "ascrittivo") legato ai meriti personali; la possibilità di una conoscenza reciproca tra i contendenti che si sono così riconosciuti solidali e uniti dall'appartenenza e dalla condivisione di una comune identità; la creazione di un'amicizia che ha gettato le basi un vincolo empatico tra i contendenti scongiurando permanentemente la possibilità di eventuali scontri e il riaccendersi di conflitti violenti; la creazione di una fiducia nei confronti di un sistema di valutazione basato solo sui meriti e sul valore personale².

Nell'antichissimo poema, in sostanza, viene mostrato come il giovane selvaggio Enkidu abbia avuto la meglio vincendo il grande re Gilgamesh e abbia determinato una rottura rispetto alle modalità tradizionali per il suo tempo di attribuire il merito su base gerarchica. Il rispetto e l'applicazione dei principi agonali da parte dei due contendenti sembrano restituire a un ordine cosmico (*kosmos*) il conflitto umano, riportandolo a un ordine sociale, a sua volta emanazione di un ristabilito ordine di forze e potenze, in cui i contrasti e gli opposti si sono riappacificati in maniera definitiva³.

Nell'antico racconto mesopotamico sembra riecheggiare il senso di alcuni versi iniziali della *Teogonia* di Esiodo che fanno riferimento ad un modello di *agón* inteso come sana e buona contesa in grado di pacificare e di far emergere il meglio degli uomini incanalando le loro energie in contrasto con un modello che lo vuole invece portatore di guerra, morte e violenza⁴.

Lo storico Jacob Burkhardt, del resto, ha individuato nel modello agonale l'essenza stessa della civiltà greca e della cultura che essa ha espresso. L'uomo greco è un "uomo agonale" per lo storico tedesco, che propone una interpretazione – attraverso lo schema ermeneutico dell'agonalità – di tutta la civiltà greca. L'agonalità, partendo da Omero, attraversa come un filo rosso tutta la civiltà greca e, di conseguenza, quella occidentale. Secondo la linea interpretativa di Burkhardt, l'*agón* esprime l'energia vitale – sia corporea che emozionale – dell'uomo greco come manifestazione di un intero popolo che, incanalandola per resistere e sopravvivere in situazioni avverse, è riuscito ad affermarsi e a plasmare, attraverso le sue elaborazioni culturali, la civiltà occidentale⁵.

2. I principi filosofici dell'agonalità

² R. Frasca, *Il modello agonistico nell'antica Grecia*, in A. Smeraro (a cura di), *L'educazione dell'uomo completo*, Firenze, La Nuova Italia, 2001, pp. 13-28.

³ S. Festuccia, *Le radici mesopotamiche della pedagogia sportiva: una ipotesi tra agonismo e professionismo*, in «Rivista Italiana di Pedagogia dello Sport», 1, n.1, 2016, pp. 60-68.

⁴ Si veda in proposito il volume di P.A. Bernardini, *Il soldato e l'atleta*, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁵ J. Burkhardt, *Storia della civiltà greca*, Firenze, Sansoni, 1955.

Ritornando a quanto dicevamo in principio, l'*agón* – che ritroviamo in tanti aspetti e forme della civiltà greca – è forse il primo “spazio” (sia fisico che mentale) della civiltà greca nella quale si è “rivelata”, ancor prima della filosofia, mostrandosi pubblicamente per la prima volta, l'*alétheia* nella sua forma più luminosa, areteica e “carnale”. Questo è successo proprio a Olimpia, la patria dello sport antico e di quella “filosofia agonale” – che è poi l’embrione e la radice della filosofia *tout court* –, se è vero che lo sport e la filosofia sono cominciati da quella “meraviglia” – da quel *thaumázēin* – da cui si è originata la filosofia stessa e dall’“incertezza”.

Questa incertezza era un elemento essenziale delle competizioni olimpiche. Secondo alcune suggestive ipotesi storiche, la prima gara atletica disputata ad Olimpia sarebbe stata la corsa, e avrebbe avuto lo scopo religioso di stabilire chi doveva accendere per primo la fiamma votiva dinanzi all’altare di Zeus. Attraverso la corsa, si intendevano selezionare i candidati che volevano dimostrare la loro *areté* e il loro valore dinanzi agli dèi e alla comunità ingraziandosi così il favore divino e quello umano.

Olimpia era il luogo dove venivano preservati i valori dell’agonalità per eccellenza del popolo greco. Vale a dire, i valori dello sport inteso come dispositivo educativo che plasmava il corpo e lo formava per l’eccellenza, per l’*areté* individuale e per la conservazione dello spirito religioso (la devozione agli dèi), stabilendo che è il risultato di un “procedimento” che si compie pubblicamente (la gara) e che viene valutato in maniera imparziale e non un sistema con ruoli gerarchici ascritti a decretare il merito e l’eccellenza dalle quali deriva, come conseguenza, il favore degli dèi e la gloria (*doxa*) tra gli uomini⁶.

Anche la filosofia è un processo di ricerca della verità, come gli *agónes* di Olimpia. La filosofia – almeno quella autentica – è un processo di ricerca della verità che mette in discussione le posizioni esistenti e mette in atto un processo razionale e imparziale per trovare una risposta accettabile in modo universale dinanzi ad una comunità che vaglia continuamente e con attenzione ogni risultato conseguito.

Agonismo, sport e filosofia sembrano essere dunque concetti strettamente collegati dal punto di vista non solo teorico, storico e geografico. Non è un caso che Pindaro, in una sua Olimpica (la VIII), definisca la città-santuario di Olimpia – personificandola – la “padrona della verità” (*déspoina alethéias*).

Olimpia è, infatti, il luogo dove la verità si disvela, dinanzi agli uomini e agli dèi, e si rileva nella sua oggettività, nella sua *phýsis*: parola che in origine in greco non significa “natura” ma ha come primo significato quello di “ciò che è generato” e che ci si “colloca di fronte” nella sua concreta oggettività. Ad Olimpia, il grande protagonista dell’*agón*, è il corpo. Quel corpo che situa la gara olimpica alla radice dell’accadere: vale a dire, della *phýsis*, dell’oggettività di una *alétheia* che si rivela nella “luminosità” dei corpi nudi degli atleti che vogliono onorare gli dèi e la loro condizione umana mostrando la loro uguaglianza – il loro essere *hómoioi* – nel

⁶ Cfr. H.L. Reid, *Olympia: Running Toward Truth*, in «Sport, Ethics and Philosophy», 4, n.2, 2010, pp. 136-145.

contesto di una comune origine⁷. Questa è la verità di Olimpia – l'*alétheia* agonale – che è in fondo la stessa della filosofia (e della democrazia).

Dalla filosofia agonale si è originata la filosofia della democrazia. La democrazia greca è figlia dell'*agón*. A ben vedere, l'*agón* è un dispositivo pedagogico appositamente creato e affinato dai greci in banchi di prova quali lo sport, il diritto, l'economia, la creazione artistica e la *paidéia* per risolvere i conflitti. Dall'*agón*, la democrazia greca ha ricavato alcuni principi di giustizia, quali:

1) L'*isonomía*, cioè il concetto di uguaglianza davanti alla legge e alle regole a cui sono soggetti i cittadini. Tutti i cittadini, infatti, sono uguali dinanzi alla legge, la quale deve cercare di cancellare, per quanto possibile, le gerarchie e le differenze sociali.

2) L'*isegoría*, vale a dire il diritto ad avere parità di accesso e partecipazione alle cariche politiche. Ad Atene l'*isegoría* consisteva nel diritto di ogni cittadino a parlare pubblicamente di fronte all'*agorá*, avendo sia la stessa possibilità di parlare sia la stessa dignità. Questo concetto non era perfetto: donne, schiavi e stranieri non potevano partecipare. Tuttavia, oggi accade lo stesso nelle democrazie contemporanee. La democrazia come forma di governo derivata dai principi dell'agonalità rappresenta un modello che non è perfetto, perché è in continuo sviluppo e adattamento. Questo non sminuisce il valore del concetto di *isegoría*, perché essa è una nozione viva e in continua evoluzione che richiede per il suo sviluppo un impegno costante e una responsabilità personale e comunitaria.

3) L'*isokratía*. Tale principio esprimeva anticamente il diritto di ogni cittadino a partecipare alla vita pubblica della polis e ad avere la stessa possibilità di farsi valere (e fare il politico) dimostrando di essere il migliore, meritando di essere un capo e di fare il bene della propria comunità.

I principi agonali contenuti *in nuce*, ad esempio, nelle leggi e nelle riforme dell'ateniese Solone (638 a.C. – 558 a.C.) esprimono, senza dubbio, il valore più alto che la civiltà greca classica ha espresso: quello della libertà⁸. I principi solonici ci ricordano che, nella democrazia, la nostra libertà non è mai una libertà assoluta (cosa che sarebbe negativa). Infatti, non possiamo fare tutto quello che vogliamo, perché questa libertà è legata alla libertà degli altri che, a loro volta, sono legati a noi. Nella democrazia, tutte le libertà dei cittadini sono libertà reciprocamente connesse e vincolate le une con le altre ed esprimono interessi individuali e comunitari allo stesso tempo.

3. Agonalità e *paidéia*

Questo era in origine l'*agón*. Sappiamo che la filosofia ha un'origine agonale perché è, in primo luogo, discussione, confronto, dialogo, persuasione che comporta la

⁷ S.G. Miller, *Naked democracy*, in P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen & L. Rubenstein (Eds.), *Polis and politics: Studies in ancient Greek history*, Copenhagen, Museum Tusulanum, 2000, pp. 277-296.

⁸ Si veda in proposito il volume di A. Masaracchia, *Solone*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.

condivisione di un discorso e della sua *ratio*. L'*agón* è il gruppo di persone che si radunano per ascoltare un discorso (la difesa di qualcuno di fronte a un giudice, ad esempio) o per assistere a una gara-competizione (atletica, letteraria, musicale, ippica) organizzata con regole condivise e pubblicamente accettate.

L'*agón* è lo spazio e il luogo dell'*alétheia* nel senso non heideggeriano – ma forse più autentico – che aveva per i greci. Vale a dire, di ciò che è evidente e provato dinanzi a tutti, che non è messo in discussione e si manifesta con chiarezza e con prove ben elencate e documentate con la parola e con le azioni⁹, senza quell'ambiguità che, al contrario, ritroviamo all'origine della filosofia greca¹⁰.

Come ha messo in evidenza Johan Huizinga (1872-1945) nel suo saggio del 1939, *Homo Ludens*, l'*agón* era una forma di gioco che ha rappresentato l'essenza stessa della cultura e della civiltà greca¹¹. L'*agón* implica infatti tutte le caratteristiche che sono proprie della festa, della convivialità, della diversione rispetto alle occupazioni routinarie e quotidiane presupponendo anche un sistema etico e valoriale capace di far emergere la virtù del singolo (l'*aretè*) sia individuale che collettiva.

L'*agón*, infatti, ha espresso l'amore e la passione dei Greci per la saggezza, per la cultura e l'educazione: vale a dire, per la *paidéia*. Platone ha parlato della filosofia e del suo principale strumento – il dialogo – in termini di mosse di lotta e di strategie. Per Platone, la ricerca filosofica della verità era una gara del tutto simile a quella per la conquista della vittoria atletica. Sport e filosofia erano per Platone i due pilastri dell'educazione. Per Platone, la filosofia aveva una base “agonale” radicata nel dialogo. L'esperienza dell'*agón*, sia che si realizzasse nella modalità del dialogo sia in quella dell'atletica, era considerata dai greci altamente educativa e formativa. Essa, infatti, permetteva a ogni essere umano che la sperimentasse di riflettere sui valori derivanti dalla propria esperienza personale dei problemi, confrontandosi con gli altri. Questa esperienza, ricca di emozioni e sentimenti, era capace di generare per gli antichi un cambiamento del punto di vista del soggetto e una sua trasformazione radicale che produceva un apprendimento duraturo per il soggetto stesso¹². Una trasformazione che conduceva – si potrebbe dire – quasi a una forma di “catarsi”.

L'esperienza agonale, in qualsiasi forma si presentasse, permetteva all'uomo greco di sperimentare nel *qui e ora* dello spazio fisico e mentale dell'*agón* la possibilità della saggezza (*sophrosýne*), della morte (*thánatos*) e del metafisico (*theós*) in una dimensione che era individuale e al tempo stesso comunitaria. In questo spazio fisico e mentale, l'uomo greco sperimentava se stesso, il senso del limite e realizzava la sua natura umana perseguendo la saggezza attraverso la *paidéia*, la virtù e la ricerca della verità.

⁹ Si veda in proposito: B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Bari, Editori Laterza, 2015, pp. 81-95.

¹⁰ Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975.

¹¹ Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1946, 2002, pp. 35-41.

¹² H.L. Reid, *The Philosophical Athlete*, Durham (NC), Carolina Academic Press, 2002.

4. Tracce di agonalità nell'educazione

Che traccia resta, allora, della filosofia agonale nell'educazione contemporanea? In realtà non si tratta di una sola traccia ma di molte. È evidente che la maggior parte di tali tracce possono essere ritrovate in quella che è definita oggi l'“educazione sportiva”. Vale a dire, quell'educazione “inventata” da Pierre de Coubertin (1863-1937) mettendo insieme i valori propri dell'aretismo atletico individuale dei greci con quelli gruppalmente tipici dei giochi sportivi collettivi praticati nei college dell'Inghilterra dell'Ottocento e sintetizzati nel *fair play*.

L'educazione agonale è il prodotto della *paideia* greca e presenta specifiche caratteristiche che possono essere ritrovate non solo nell'educazione sportiva ma anche nell'educazione *tout court*. In quanto processo teso al miglioramento di se stessi, l'educazione può essere vista come una relazione agonale nella quale ogni persona si confronta – quasi in una sfida – con se stessa e incontra un “altro” (un altro se stesso, un educatore, un insegnante, un supervisore, un formatore) che attiva quei processi motivazionali che sono alla base di qualsiasi educazione. Come l'*agón*, l'educazione prospetta sempre un incontro con l'altro (come nella relazione educatore-educando). Il fine di questo incontro è sempre il proprio miglioramento, che ha il suo traguardo ultimo nel raggiungimento dell'eccellenza.

Questa sfida-incontro presuppone sempre un *páthos* – con forme anche di “sofferenza” e “dolore” – dovuto allo sforzo e ai limiti imposti dal corpo e dalla mente che, nella tensione per il raggiungimento del proprio miglioramento, nel prodigare le sue energie, si sottopone a una pressione emotiva che coinvolge olisticamente l'essere umano in tutte le sue dimensioni.

Come l'*agón*, l'educazione è di fatto una relazione tra pari. È anche una relazione che implica una lotta tra i corpi: il corpo dell'educando che “resiste” – fisicamente e mentalmente – a quelle che, al suo cospetto, appaiono come condizionamenti/imposizioni/restrizioni dell'educatore, dell'insegnante, del genitore, ecc. Si tratta di una lotta che avviene “nella”, “per” e “attraverso” l'educazione che non deve mai, però, trasformarsi in “conflitto”, proprio come nell'*agón*, pena la distruzione stessa dei principi dell'educazione. Come l'*agón*, inoltre, anche l'educazione implica una uguaglianza nel diritto all'accesso e alla sua fruizione/partecipazione.

L'educazione, al pari di qualsiasi *agón*, implica il rispetto di regole e l'osservazione di norme e valori. Norme e valori che sono sociali e presuppongono azioni rivolte al conseguimento della pace in una prospettiva di rispetto delle differenze, di incontro tra culture e di ospitalità intesa come “accoglimento” e accoglienza dell'altro.

I fondamenti della filosofia agonale (rispetto per le regole e per le differenze, accettazione dell'altro, ospitalità, perfezionamento, sforzo) sono di fatto concretamente sintetizzati nell'educazione sportiva. Lo sport ha la sua radice nella pratica “agonale” – legata cioè ai valori dell'*agorá*, della piazza, dell'incontro, del dialogo, del confronto – nella pratica viva della democrazia applicata. A ben vedere,

infatti, se si esaminano le antiche descrizioni delle pratiche agonali nella cultura greca si può constatare – come abbiamo scritto nei paragrafi precedenti – come la democrazia e il suo sistema sia di fatto un “*agón* in parole” il cui obiettivo principale è quello di regolare una relazione tra corpi con lo scopo di risolvere concretamente possibili conflitti sociali, prendendo decisioni sulla base del principio regolativo e bilanciato dell’equità (non della giustizia).

Analizzando l’origine degli antichi giochi greci si può constatare come lo sport fosse già nell’antichità connesso con i riti sacri dell’ospitalità e del confronto tra pari, nei quali lo “straniero” diventava un ospite e un compagno con il quale era possibile confrontarsi nel nome del perseguimento di comuni obiettivi. Questi obiettivi erano principalmente: la dimostrazione del proprio valore nei confronti della comunità, il rispetto dei valori sociali e la testimonianza della propria devozione alle entità spirituali superiori¹³.

Non è un caso che quando Pierre de Coubertin volle ricercare una soluzione per risolvere la crisi di valori che, a suo parere, caratterizzava l’educazione del suo tempo la trovò in una riproposizione in chiave moderna dei valori che, ispirati dalla filosofia agonale, erano alla base degli antichi Giochi Olimpici. Quando il Barone francese vorrà far rinascere, all’alba del XX secolo, lo sport nella sua dimensione agonale, compirà una operazione di riallacciamento con i valori agonali, ricreandone e reinventandone di nuovi.

La preoccupazione di de Coubertin non era far rinascere lo sport antico ma far uscire dalla crisi – creando le premesse per un rinnovamento e una vera e propria rinascita – l’educazione del suo tempo attraverso l’adozione di una visione valoriale di tipo “agonale” della vita e della società umana. La promozione dello sport in se stesso, quindi, non era l’obiettivo e il fine a cui mirava de Coubertin. Per il Barone, lo sport era solo uno strumento che tuttavia, per la straordinaria carica di valori agonali – e quindi educativi – di cui era impregnato, appariva come il più funzionale ed efficace tra tutti quelli possibili per la trasmissione dei valori e per il rinnovamento dell’educazione nel suo tempo. De Coubertin era convinto che l’adozione e la diffusione dei valori agonali della greicità potesse creare le premesse per lo sviluppo di una riforma dell’educazione dando vita a un sistema centrato sia sul rispetto della tradizione che proiettato sull’innovazione¹⁴.

Queste considerazioni fanno comprendere, pertanto, come non sia possibile pensare lo sport, dal punto di vista sia filosofico sia sociologico, al di fuori di una prospettiva educativa e pedagogica che lo legghi ai valori educativi.

5. Conclusioni: per un ripensamento dell’educazione contemporanea attraverso l’agonalità

Riallacciarsi all’*agón* per ripensare l’educazione nel nostro tempo approfondendo, ad esempio, il concetto di “agonismo” – magari reinventandolo anche nelle sue forme e

¹³ S. Favre, *Homo olympicus*, Roma, Società Stampa Sportiva, 1987.

¹⁴ A. Lombardo, *Pierre de Coubertin: saggio storico sulle Olimpiadi moderne, 1880-1914*, Roma, RAI-ERI, 2000.

nei suoi contenuti – dovrebbe essere uno dei principali compiti della pedagogia contemporanea che, in una sua possibile declinazione “agonale”, potrebbe ritrovare un nuovo senso e nuovi stimoli aprendosi nuovi orizzonti di riflessione e ricerca. Attraverso questa focalizzazione, per esempio, la pedagogia potrebbe realmente aiutare l’educazione a superare anche quella dicotomizzazione mente-spirito/corpo e quella svalutazione del corpo, dell’attività fisica e delle sue manifestazioni nella prospettiva ludica ed agonale che è sempre stata una costante nella cultura premoderna, moderna e lo è ancora in quella dell’ipermodernità contemporanea¹⁵.

Attraverso l’*agón*, i greci hanno costruito un sistema che rispondeva – pur nei limiti storici e culturali dell’epoca storica in cui è stato concepito – ad esigenze legate all’educazione, alla risoluzione dei conflitti e alla convivenza democratica. Un approfondimento dei principi della filosofia agonale nel contesto della pedagogia come scienza umana permetterà di:

- 1) Comprendere che l’educazione è sempre basata su una reciproca accettazione delle persone intese come “altri” che condividono con noi un sistema di principi etici e sociali il cui scopo è quello di scongiurare il conflitto e la violenza, preservando la società e il suo funzionamento.
- 2) Evidenziare l’importanza di concepire l’educazione come una competizione/cooperazione: vale a dire, come una pratica collaborativa in cui l’altro fornisce l’occasione per una sfida con se stessi, rendendo possibile un confronto per il miglioramento personale.
- 3) Evidenziare come l’educazione sia sempre basata sulle differenze e che la presenza dell’altro che le rivela è sempre positiva (in termini etici e conoscitivi), perché offre la possibilità di mettere alla prova capacità e competenze personali approfondendo la conoscenza di se stessi.
- 4) Insegnare l’importanza delle regole e delle norme, facendo capire ai giovani che esse sono sempre legate alla vita sociale, ed il loro rispetto non deve essere visto come qualcosa di imposto ma che va serenamente accettato in nome della funzione adattiva e intenzionalmente migliorativa che l’educazione riveste per l’essere umano.

In conclusione, il concetto di competizione – reinterpretazione contemporanea dell’antico *agón* – rappresenta una sfida per la pedagogia contemporanea, il cui scopo è quello di veicolare – attraverso i metodi e le tecniche di cui dispone – i valori agonali nella pratica viva e concreta dell’educazione. Nel mondo antico, *agónes* come i Giochi Olimpici erano occasioni in cui persone sconosciute provenienti da luoghi diversi potevano incontrarsi pacificamente, esistere e coesistere insieme, competendo per raggiungere insieme, con coerenza ed equità, gli stessi obiettivi quali che fossero – intrinseci o estrinseci – personali, sociali, politici e religiosi¹⁶.

¹⁵ E. Isidori, *Lo sport come pedagogia agonale: presupposti teorici e metodologici*, in A. Cunti (a cura di), *Sfide dei corpi. Identità Corporeità Educazione*, Milano, Franco Angeli, 2016, pp. 195-211.

¹⁶ F.G. Romero, *El deporte en la Grecia antigua. Aspectos sociopolíticos y culturales*, Madrid, Editorial Síntesis, 2019.

Nell'educazione ispirata ai principi ludico-competitivi dell'antica agonalità possiamo dunque ritrovare, ancora oggi, un modo eticamente e pedagogicamente valido per ripensare non solo la pratica educativa in se stessa ma anche i rapporti sociali, politici, economici, educativi e di lavoro con la possibilità di arrivare a una loro autentica e profonda comprensione, leggendoli nell'ottica di un'etica della collaborazione, della cooperazione, della tolleranza, dell'apertura all'altro e della pace.

Agon, ermeneutica e democrazia. Costruendo la “repubblica dello sport”

Francisco Javier López Frías

Abstract

In questo contributo, fornirò un’analisi ermeneutica dello sport e delle sue connessioni con la società. In primo luogo, indagherò se lo sport possa essere considerato un’attività seria, collegata ai valori sociali. In secondo luogo, argomenterò quanto lo sport, fin dall’antichità, sia stato intimamente legato a seri elementi sociali. Per operare questo passaggio, identificherò le connessioni tra le politiche e la cultura dell’antica Grecia con lo sport, soprattutto in relazione alla centralità assunta dal concetto di *agon*. Delineando l’analisi di questo concetto, esplorerò la relazione tra lo sport di oggi e la società. Concluderò sostenendo che lo sport non è solo un’attività seria, ma anche che le attività sportive costituiscono utili strumenti sociali.

Parole chiave: filosofia dello sport; pedagogia dello sport; sport ed educazione; democrazia.

Abstract

In this paper, I provide a hermeneutical analysis of sport and its connections to society. I first explore whether sport is a serious activity tied to social values. Second, I argue that sports have been closely tied to serious social elements since ancient times. To do so, I identify connections among ancient Greek politics, culture, and sport, mostly by centering on the concept of *agon*. Drawing on this analysis of this concept, I explore the relationship between current sport and society. I conclude by arguing that sports are not only serious activities, but also useful social tools.

Keywords: philosophy of sports; sports pedagogy; sports and education; democracy.

1. Introduzione: attività ludiche e serie nella società

Fin dalle sue origini, due sono stati i temi centrali e dibattuti all’interno della filosofia dello sport: a) il carattere serio o ludico dello sport; b) la connessione, nel caso in cui essa fosse riconosciuta valida, tra i valori dello sport e quelli della società. In questa prospettiva, l’opera *Homo ludens* dello storico Johan Huizinga è considerata uno dei lavori fondamentali per la filosofia dello sport proprio perché, tra gli altri aspetti, è stata una delle prime opere accademiche che hanno analizzato entrambe le questioni

evidenziate poc'anzi¹. Secondo Huizinga, data la sua naturale dimensione ludica (non seria), lo sport è un'attività molto distinta dalla maggior parte delle altre attività sociali². In particolare, secondo lo studioso olandese lo sport sarebbe stato irrilevante fintantoché non avesse avuto a che fare con la soddisfazione dei bisogni di base delle persone o con le domande preziose della vita quotidiana. Tuttavia, nonostante ne avesse rilevato il carattere essenzialmente ludico, Huizinga non escludeva a priori la possibilità che i suoi valori, anche se ludici, potessero influire sulla società e, quindi, coinvolgessero anche la vita ordinaria delle persone.

Secondo lo storico olandese, infatti, tutta la cultura possiede elementi ludici che influenzano (anche in modo diretto) le interpretazioni della vita e del mondo³. Per esempio, culture antiche come quella greca sono prive di una distinzione chiara tra pratiche sociali ludiche e pratiche serie. Per i Greci, ad esempio, era attiva una differenza terminologica tra *agon* e *paidiá*, tuttavia i confini tra le due parole erano piuttosto sfumati, evidenziando, di fatto, un stretto legame tra ludico e serio. *Paidiá* si riferiva più alla dimensione del gioco infantile, mentre quando si utilizzava il termine *agon* si intendevano attività più impegnative. Nonostante questa distinzione terminologica, Platone utilizza il termine *paidiá* per riferendosi alle cerimonie religiose che non possono essere considerate in alcun modo attività infantili⁴.

Nella sua analisi, Huizinga nega che il legame tra dimensione ludica e dimensione seria permanga anche nella nostra società. Secondo la sua analisi, infatti, a partire dal XIX secolo lo sport si è trasformato in un'attività professionale e specializzata privandosi del proprio carattere ludico. Inoltre, lo sport moderno avrebbe perso parte di quella capacità di generare senso che invece possedeva l'*agon* greco. Utilizzando una terminologia simile a quella introdotta dal sociologo Max Weber, si può sostenere che Huizinga ritenga che lo sport moderno sia andato incontro a un progressivo “disincantamento”, perdendo il suo intimo collegamento con la società stessa.

Le osservazioni di Huizinga sono senza dubbio rilevanti, anche se nel XIX secolo la corrente pedagogica della *muscular christianity* cercò di dotare lo sport di una carta organica e orientativa per la società, evidenziando l'importanza che l'attività sportiva venisse introdotta nel curriculum scolastico con precise finalità connesse all'insegnamento dei valori. Il barone Pierre De Coubertin, fondatore dei Giochi Olimpici moderni e dell'Olimpismo, è immerso in questa cultura propositiva, e non a caso esercitò una fondamentale influenza rispetto alla pedagogia dello sport, la

¹ J. Huizinga, *Homo Ludens*, (1938), tr. it. di C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002.

² S. Borge, *The Philosophy of Football*, New York, Routledge 2019.

³ Allo stesso modo, Clifford Geertz, un altro accademico fondamentale per la costituzione dei filoni di ricerca umanistici e socio-culturali dello sport, afferma che lo sport contribuisce a formare una parte delle reti di significati che le comunità umane costruiscono per raccontare storie di se stesse. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, (1973), tr. it. E. Bona, Bologna, Il Mulino, 2019.

⁴ F. J. Lopez Frías, *Does Play Constitute the Good Life? Suits and Aristotle on Autotelicity and Living Well*, in «Journal of the Philosophy of Sport», in corso di stampa.

disciplina da cui trae le mosse, negli anni Settanta del secolo scorso, la filosofia dello sport⁵.

La filosofia dello sport, come discendente diretta della pedagogia dello sport, trasformò la domanda aperta rispetto alla capacità dello sport di generare senso e valori in un elemento caratteristico e fondativo della propria riflessione. A seguito di questo cambiamento di prospettiva, i maggiori epigoni della neonata filosofia dello sport si sono adoperati, innanzitutto, per analizzare criticamente la visione dello sport moderno sostenuta da Huizinga. Per esempio, secondo Paul Weiss, il valore educativo dello sport si mantiene anche oggi, poiché questa esperienza fornisce ai giovani una prima forma di contatto con i temi dell'eccellenza e delle abilità proprie del mondo adulto.

Fin dalle sue origini, la filosofia dello sport si è impegnata nel mostrare, in primo luogo, che lo sport non è un'attività banale e, in secondo luogo, che ha un ruolo importante nella società. Come evidenziano Michael J. McNamee⁶ e R. Scott Kretchmar⁷, molti dei filosofi che abbracciano la questione sportiva si collocano all'interno delle prospettive analitiche di matrice anglo-americana, un segmento di interesse, quindi, che si posiziona, in termini più ampi, all'interno della filosofia del linguaggio o dell'approccio utilitarista. Eppure, come rilevano criticamente entrambi i filosofi appena citati, l'abuso di un approccio analitico al tema ha condotto la filosofia dello sport a un "punto morto"⁸ in merito alla riflessione su questa tematica. Una possibile soluzione a questa paralisi interpretativa è rappresentata dal sostenere una prospettiva in grado di far interagire la filosofia dello sport di matrice analitica e di origine anglo-americana con gli approcci e le proposte delle filosofie continentali, più precisamente con la filosofia ermeneutica⁹.

2. Ermeneutica e sport

La filosofia ermeneutica rappresenta una presenza rilevante nel panorama degli studi contemporanei condotti all'interno della filosofia dello sport. L'approccio più diffuso in questo ambito, l'interpretivismo, vanta tra i suoi massimi rappresentanti autori come Robert L. Simon¹⁰ o John S. Russell¹¹; questo approccio può essere

⁵ J. W. Devine and F. J. Lopez Frias, *Philosophy of Sport*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Edward N. Zalta (ed.), 2020, Metaphysics Research Lab, Stanford University. <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/sport/>> [ultimo accesso 3 Aprile 2020].

⁶ Mike McNamee, *Sport, Ethics and Philosophy; Context, History, Prospects*, in *Sport, Ethics and Philosophy*, 1, n. 1, 2007, pp. 1–6.

⁷ R. S. Kretchmar, *The Philosophy of Sport and Analytic Philosophy*, in «Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport», César R. Torres (ed.), London, Bloomsbury 2014, pp. 41–52.

⁸ R. S. Kretchmar, *Dualisms, Dichotomies and Dead Ends: Limitations of Analytic Thinking about Sport*, in «Sport, Ethics and Philosophy», 1, n. 3, 2007, pp. 266–80.

⁹ F. J. Lopez Frias, *La filosofía del deporte actual. Paradigmas y corrientes principales*, Roma, Quaderni del Laboratorio di Pedagogia Generale (Qua.Pe.G), 2014.

¹⁰ R. L. Simon, *Fair Play: The Ethics of Sport*, Boulder (CO), Westview Press 2010.

considerato erede delle riflessioni condotte da pensatori ad orientamento ermeneutico quali Alasdair MacIntyre¹² e Ronald Dworkin. A riprova di questo, basti pensare che a seguito della pubblicazione del volume *Dopo la virtù* (1981), molti filosofi dello sport hanno fatto proprio il concetto di “pratica sociale” utilizzato da MacIntyre per analizzare lo sport. In questa prospettiva di analisi, emergeva come il compito della filosofia sarebbe stato quello di penetrare il bene e i valori dell’eccellenza intrinseci all’esperienza sportiva.

Peraltro, fare leva su un approccio ermeneutico allo sport può essere una strada interessante da percorrere, dal momento che, nella realtà dei fatti, pochi filosofi dello sport hanno tematizzato il carattere ermeneutico nelle loro analisi. L’interpretivismo, come evidenzia William J. Morgan¹³, si è limitato a ridurre la questione ermeneutica alla ricerca di un principio interpretativo attraverso il quale comprendere la presunta naturalità dello sport. In questa prospettiva, ad esempio, Simon sostiene che lo sport debba essere considerato come la chiave di volta per comprendere la ricerca cooperativa dell’eccellenza. Tuttavia, come ha mostrato Hans-Georg Gadamer nella sua critica a Dilthey e a Schleiermacher, l’ermeneutica non pretende affatto di ridurre la complessità della realtà a un unico principio attraverso cui interpretarla¹⁴.

L’obiettivo dell’ermeneutica dello sport consiste, piuttosto, nel rilevare il significato più ampio della pratica sportiva e per fare questo è necessario ricercare molto di più che un semplice principio interpretativo. Per essere inteso nella prospettiva ermeneutica, infatti, lo sport deve essere compreso come una parte di quel “grande testo” che costruisce e consolida la tenuta della nostra vita sociale¹⁵. Posta in questi termini, come osserva Isidori, le domande fondamentali a cui deve rispondere una filosofia dello sport costruita in prospettiva ermeneutica sono cogenti:

Quali implicazioni comunitarie, sociali, politiche, etiche e educative presenta lo sport in quanto pratica culturale e umana? Lo sport può essere pensato separatamente da un’etica della responsabilità? Come è possibile ripensare lo sport oltre le posizioni che sono date per scontate, così come oltre i pregiudizi e gli stereotipi che lo caratterizzano, allo scopo di trasformarlo in una pratica umana rispettosa, caratterizzata dall’equità, dalla giustizia, dall’uguaglianza, capace di fare propri i diritti delle minoranze e delle differenze tra le persone che devono essere

¹¹ J. S. Russell, *Are Rules All an Umpire Has to Work With?*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 26, n.1, 1999, pp. 27-49.

¹² A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, (1981) tr. it. di M. D’Avenia, Roma, Armando, 2007.

¹³ William J Morgan, *Broad Internalism, Deep Conventions, Moral Entrepreneurs, and Sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 39, n.1, 2012, pp. 65–100.

¹⁴ F. J. Lopez Frias and X. Gimeno Monfort, *The Hermeneutics of Sport: Limits and Conditions of Possibility of Our Understandings of Sport*, in «Sport, Ethics and Philosophy», 10, n.4, 2016, pp. 375–91.

¹⁵ E. Isidori & L. Reid. Heather, *Filosofia dello sport*, Milano, Bruno Mondadori 2011, p. 95.

riconosciute e accettate dalla società? Come si può modificare lo sport in uno strumento di cambiamento e trasformazione per il bene della società?¹⁶.

Sono queste le prime domande che impegnano e preoccupano i filosofi dello sport orientati da un approccio ermeneutico, analizzando queste tematiche in connessione alla questione del significato umano e sociale dello sport. Un legame che può, senza dubbio, essere fatto risalire all'antica Grecia, dove le pratiche sociali erano unificate all'insegna di reti comuni di significato e con un'origine condivisa.

3. *Lo sport e la risoluzione dei conflitti nella vita pubblica*

Nella sua interpretazione della questione sportiva, Heather L. Reid sostiene e difende una posizione secondo la quale lo sport avrebbe rappresentato motivi di ispirazione e impulso per la nascita della filosofia greca¹⁷. La filosofa nordamericana giustifica la sua affermazione appellandosi alla funzione sacrificale delle feste sportive greche. Ogni festa, infatti, aveva la funzione di offrire beni agli dei in segno di gratitudine, per ricevere in cambio prosperità per l'avvenire. In altri termini, come hanno evidenziato Adorno e Horkheimer¹⁸, si stabiliva una relazione di scambio reciproco (proto-mercantile) tra le divinità e gli uomini, attraverso cui questi ultimi "acquistavano" i favori dei primi per mezzo di queste offerte. In questo tipo di relazione "mercantile" era completamente necessario conoscere le preferenze degli dei, "entrare nella loro mente". Tanto la filosofia, quanto lo sport nacquero, quindi, in connessione a questa dimensione sacrificale.

Seguendo le argomentazioni di Reid, la filosofia ebbe origine come conseguenza dell'intenzione di conoscere meglio le divinità, ovvero il principio alla base di tutte le cose (*archè*), e sapere cosa offrire loro per ottenerne la benevolenza. In questo senso, lo sport, in quanto rito sacrificale, sorse con lo scopo di "offrire" le persone migliori alle divinità. Valga, in questo senso, un esempio: nei giochi che si svolgevano a Olimpia, il vincitore della corsa a piedi era incaricato di accendere la fiamma del tempio di Zeus ("la fiamma del sacrificio"). L'atleta migliore era considerato, quindi, una vera e propria offerta alle divinità¹⁹. Questa eccellenza non riguardava soltanto la vittoria, ma anche l'umiltà, il rispetto mostrato nei confronti degli altri e delle regole (termini di paragone imparziali delle prestazioni) e una dimensione pubblica. Umiltà, imparzialità e dimensione pubblica sono anche aspetti

¹⁶ E. Isidori, *Metafisica e Sport: per un fondamento ontologico ed epistemologico della pedagogia sportiva*, in P. Zordan (ed.), *Proceedings Metaphysics 2009. 4th World Conference Rome*, Madrid, Dykison, 2009, pp. 93-105: p. 97.

¹⁷ H. L. Reid, *Athletics and Philosophy in the Ancient World: Contests of Virtue*, New York, Routledge 2011, pp. 11-22; Y. Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, Marquette University Press, 2013, pp. 20-21.

¹⁸ M. Horkheimer and Th. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, (1947), tr.it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2010.

¹⁹ H.L. Reid, *Athletics and Philosophy in the Ancient World: Contests of Virtue*, cit., pp. 22-32.

essenziali del buon filosofare greco, perché la filosofia era un'attività pubblica-dialettica, cioè che si costruiva con altre persone e in ambito pubblico. In questo modo, secondo il giudizio di Reid, è possibile osservare come l'*agon sportivo* (di natura fisica) e l'*agon filosofico* (di natura intellettuale) siano intimamente collegati.

A questa analisi è possibile sottolineare, seguendo le osservazioni dello storico e archeologo Stephen G. Miller, quanto nel contesto greco lo sport non solo possedesse un valore sacrificale, ma acquistasse anche una funzione etica e sociale per quanto riguarda la gestione dei conflitti²⁰. Lo sport greco, infatti, era un meccanismo generatore di senso, al pari della religione, in grado di influenzare il comportamento dei membri della *polis*. Il suo obiettivo era facilitare la convivenza pacifica all'interno di un medesimo spazio. Così, ad esempio, durante i Giochi Olimpici, i Greci era condotti e riuniti in un stesso luogo, di modo tale che, in linea di principio, le rivalità politiche potessero essere lasciate alle spalle e i legami tra i partecipanti potessero rafforzarsi. I giochi costituivano, in questo modo, un mezzo per promuovere la comprensione inter-comunitaria tra i partecipanti (i quali potevano essere, è bene ricordarlo, solo uomini liberi e di origine greca)²¹. Pertanto, il valore dell'ospitalità ha svolto senz'altro un ruolo centrale nella celebrazione di questo evento sportivo.

4. Sport e ospitalità

Lo sport antico era strettamente collegato con i riti dell'ospitalità, dell'accoglienza, della pace, della condivisione degli spazi comuni e delle interazioni con lo straniero e, più in generale, con la diversità. Tutti gli atleti si riunivano insieme nella stessa città, Elea, allo scopo di allenarsi, seguire una specifica dieta alimentare, mostrare le proprie abilità per essere selezionati in vista delle gare finali che si sarebbero tenute a Olimpia e per essere valutati da quei giudici che conservavano l'eredità dei giochi e avevano il compito di farne rispettare le norme (*bellanodikai*). In queste situazioni, gli atleti erano accompagnati dai familiari più stretti e dai propri allenatori: la città che organizzava queste manifestazioni, quindi, doveva fornire ospitalità a un numero elevato di persone.

La coabitazione pacifica in un luogo pronto ad accogliere gli atleti e le persone a loro vicine è una modalità attraverso la quale il tema dell'ospitalità si intreccia strettamente all'evento sportivo greco. Questa relazione di accoglienza è infatti reciproca: così come la città si assumeva la responsabilità di accogliere gli sportivi, quest'ultimi avevano l'obbligo di rispettare le norme di accoglienza del nuovo vivere in comune: il ruolo di atleta imponeva a ciascuno di rispettare delle regole. In questo legame, i giudici dei giochi avevano un ruolo cruciale, poiché si prodigavano affinché questo rispetto fosse esplicito da parte gli atleti, così come

²⁰ S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, New Haven, Yale University Press, 2006.

²¹ Ivi, p. 205.

fosse chiara la necessità del rispetto delle norme condivise tra gli sportivi. Tra queste norme, si incontrava, infatti, la dedizione all'allenamento e allo sforzo fisico, così come mostra quel giuramento che gli atleti erano tenuti a pronunciare durante il corteo che da Elea procedeva verso Olimpia in occasione dei giochi: «Se hai lavorato per essere degno di andare a Olimpia e se non hai fatto nulla con indolenza e alcunché di ignobile, rallegrati e cammina; chi non si è allenato in questo modo può camminare, ma verso un'altra destinazione»²².

Solo chi s'è comportato come è richiesto può recarsi a Olimpia. In questo senso, lo sport ha avuto sempre una stretta connessione con la dimensione etica, nel senso letterale della parola. “Etica” - che deriva dalla parola greca *éthos* - non significa solo “costume”, ma anche “casa”, “famiglia” o “modo di comportarsi a casa propria”. L'etica greca si riferisce a una questione di relazione “faccia a faccia” tra le persone, un tema che ha a che fare con le modalità attraverso le quali rispettare le leggi religiose e sociali di un luogo e accogliere l'ospite. Questo è mostrato in tutta evidenza sulla facciata del tempio di Zeus a Olimpia, in cui è rappresentato Apollo, dio della razionalità e dell'ordine del mondo, intento a risolvere la controversia tra i centauri e i lapiti. Una questione che essenzialmente riguarda il tema di un cattivo comportamento in casa²³. Come dire che il mito da cui ha origine Olimpia, la città dello sport per eccellenza, è un mito “della casa”, dell'ospitalità e dell'accoglienza della diversità, relativo al sapersi comportare seguendo le regole del luogo. I giochi olimpici, e per estensione lo sport, fin dalla loro origine sono strettamente connessi ai temi dell'etica dell'accoglienza e dell'ospitalità verso l'altro.

5. Lo sport e la città-stato

Analizzato lo stretto legame con l'ospitalità, è altrettanto vero che lo sport greco possiede anche una dimensione politica. Dopotutto, infatti, la politica nella Grecia antica era considerata quale l'arte migliore del prendersi cura di tutto ciò che accade in una grande casa, per estensione, la città-stato (la *polis*). Non a caso, David J. Philips²⁴ afferma che lo sport in Grecia è sempre stato intimamente collegato alla dimensione politica. I giochi, infatti, rappresentavano sia una celebrazione dell'unità e della non-differenza tra le *poleis* (tenendo ovviamente conto di quelle differenze riscontrabili nelle capacità fisiche degli atleti), ma anche una competizione individualizzata tra le diverse città-stato. Philips si riferisce alle osservazioni condotte

²² Ivi, p. 9.

²³ La leggenda narra che durante le nozze tra Piritoo e Ippodamia, i centauri che erano parenti della sposa ed erano stati invitati all'evento dallo sposo, dopo essersi ubriacati, tentarono di molestare la ragazza. Con questa azione, evidentemente, hanno violato le “leggi della casa” e quindi dell'ospitalità

²⁴ D. J. Philips, *Athenian Political History. A Panathenaic Perspective* in «Sport and Festival in the Ancient Greek World», D. J. Philips & D. Pritchard (ed.), Cardiff, Classical Press of Wales 2003, pp. 197-201.

da Jennifer Neils nelle sue ricerche sul tema degli eventi sportivi greci. In essi l'autrice riflette in merito a ciò che significasse per una città come Atene organizzare un evento sportivo: «innanzitutto senso di integrazione, occasione per mostrare alle altre città-stato i frutti della democrazia partecipativa ateniese. Ma nelle competizioni veniva anche mostrato lo spirito competitivo dei suoi cittadini, che, con i suoi premi, mostrava anche le abilità dei propri artigiani e il pregio dei suoi prodotti; ma, soprattutto, occasione per celebrare Athena, come divina protettrice di una città gloriosa»²⁵.

Organizzare i giochi e ospitare concorrenti non era solo una questione di ospitalità, quindi, ma anche simbolo di potere politico e di confronto tra le città. Il ruolo giocato da questo fattore è attestato anche dal fatto che molte città sceglierono di conferire la propria cittadinanza a abitanti di altre città laddove essi avessero dimostrato di essere degli ottimi atleti. Allo stesso modo, i governanti utilizzavano il prestigio ottenuto attraverso i risultati sportivi per estendere il proprio potere. In questo senso, Miller sostiene che Filippo II di Macedonia si proponesse come difensore e paladino dell'ideale olimpico allo scopo di procurarsi nuovi alleati o acquisire maggiore potere²⁶.

Insomma, la questione sportiva nel mondo antico era strettamente collegata all'ambito politico, ma questo legame si è mantenuto anche nello sport contemporaneo. La storia dei Giochi Olimpici, infatti, è ricca di esempi connessi al medesimo uso politico dei giochi: dalle Olimpiadi di Berlino del 1936, tenutesi durante il regime nazista, fino ai boicottaggi delle Olimpiadi del 1980 a Mosca e del 1984 a Los Angeles. Ma al di là di questi aspetti storici, così come in Grecia, il legame tra politica e sport è rintracciabile nel significato stesso della pratica sportiva e si pone in stretta relazione alla società in cui questa pratica si realizza.

6. Sport e democrazia nella realtà contemporanea

I Giochi Olimpici hanno avuto inizio ufficialmente nell'anno 772 a. C. . La filosofia ebbe origine in Grecia tra i secoli VI-V a.C. e la democrazia si sviluppò ad Atene nel V secolo a.C. . Come si può notare, lo sport ha una tradizione più antica rispetto alla filosofia e alla democrazia, pertanto, come afferma Reid, è possibile ipotizzare che i concetti chiave della filosofia e della democrazia provengano dall'ambito sportivo o, molto più probabilmente, che essi provengano dallo stesso nucleo di significati da cui si origina anche lo sport. Per comprendere questo denominatore comune, il punto di riferimento è rappresentato dal concetto di *agon*.

Agon è un termine che è composto dalla radice *ag-*, che si incontra anche nella parola greca *agorà*, che ha il significato di “piazza”, il luogo per eccellenza della vita politica, comunitaria, economica e religiosa dell'antica Grecia. Lo sport, proprio

²⁵ D. J. Philips, *Athenian Political History. A Panathenaic Perspective*, cit., p. 202.

²⁶ S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, cit., p. 224.

come la filosofia e la politica, è strettamente connesso alle questioni relative all'*agorà*²⁷. Gli eroi omerici si riunivano in cerchio quando avevano necessità di parlare, di confrontarsi, di dividere premi e ricompense, di discutere, di lottare, di dialogare tra loro e di esprimere le proprie opinioni: insomma valutavano e giudicavano collettivamente quale dovesse essere l'azione da compiere. In questo cerchio, tutti erano uguali. Si osservavano *vis a vis*. Si riconoscevano come esseri umani, senza timori l'uno dell'altro. Tutti erano *homoioi*. Parlavano la stessa lingua. Si capivano e si riconoscevano reciprocamente. Questo cerchio era il luogo in cui i migliori avevano l'occasione di dimostrare il proprio valore personale e, al tempo stesso, mostravano il proprio merito nel guidare il gruppo; si trattava di un'azione di orientamento e guida che, riconosciuta all'interno del gruppo, che però, implicava sempre un impegno e una responsabilità nei confronti degli altri.

Questo cerchio di uomini che si confrontano tra loro costituiva l'*agon*. Sappiamo che la democrazia e la filosofia hanno un'origine agonale perché entrambe si basano sul dibattito, sul confronto, su un dialogo che ha lo scopo di persuadere l'altro rispetto alle proprie convinzioni; tutti questi aspetti sono possibili perché i componenti di quel gruppo condividono un discorso e i suoi principi (il *logos*). Ma l'*agon* è anche costituito da un gruppo di persone che si riunisce per ascoltare un discorso pubblico (la difesa di fronte a un giudice, un'arringa politica, la lettura di un libro) o per assistere a una competizione (un dibattito politico, oppure un'accalorata discussione filosofica) condotta secondo delle regole stabilite pubblicamente e condivise.

Tanto la filosofia, quanto la politica e lo sport condividono un legame con la nozione di una circolarità (competitiva) e con la condivisione di regole che delimitano il comportamento (competizione) delle persone che ne fanno parte. Sulla base di queste osservazioni, Miller sostiene che alcuni dei principi propri dell'agone sportivo (e dei giochi olimpici) hanno esercitato un'influenza nei confronti di alcuni concetti fondamentali della filosofia e della democrazia. Secondo Miller, questi principi sono:

1) *Isonomia*, ovvero il concetto di uguaglianza davanti alla legge e alle regole a cui sottostanno tutti i partecipanti ad una competizione. Tutti gli atleti sono uguali; lo stesso Miller indica che l'aspetto più immediato, anche nelle immagini che ritraevano gli atleti durante una sfida e che mostrava questa uguaglianza, fosse rappresentato dalla nudità dei corpi²⁸. Sfidarsi nudi significava cancellare qualunque tipo di differenza (di provenienza geografica, di status socio-economico e etnico). La nudità cancellava le gerarchie e le differenze sociali. L'importanza di questo venir

²⁷ Oggi questa agorà si è trasformata in uno spazio sociale e culturale più ampio, planetario, dominato dal mercato globale. Per questo per i filosofi dello sport è difficile fornire un'interpretazione che renda conto di questa attività sociale e del posto che occupa in questo scenario complesso, sfaccettato, incompiuto e mutevole. Nonostante questo, tuttavia, qualunque filosofo non può non riconoscere quanto lo sport sia inevitabilmente caratterizzato da una dimensione politica.

²⁸ S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, cit., pp. 216-226.

meno delle differenze (ovviamente non quelle legate all'allenamento) risiedeva nel messaggio che questa espressione veicolava, ovvero che tutti avevano la possibilità di partecipare e vincere una competizione: ricchi e poveri, abitanti di Atene o di Corinto, nobili e appartenenti agli strati più bassi della società. Si narra, a questo proposito, che il primo vincitore dei giochi olimpici fosse stato un cuoco, che non aveva potuto dimostrare il proprio valore per ragioni di stirpe (non era infatti di origini nobili), ma che fosse riuscito a dimostrarlo attraverso l'atletica.

2) *Isegoria*, questo principio fa riferimento all'uguaglianza rispetto all'accesso e alla partecipazione alle competizioni (sempre, ovviamente nel caso cui si fosse cittadini greci). Nella democrazia ateniese l'*isegoria* consisteva nel diritto di ogni cittadino di poter parlare pubblicamente nell'*agorà*, essendogli riconosciute sia le stesse possibilità di parola, sia la pari dignità degli altri uguali, cittadini come lui. Anche se, come è noto, questo concetto presentava molte eccezioni e, ad esempio, escludeva le donne, gli schiavi e gli stranieri: tutte queste categorie di persone non potevano partecipare alla discussione pubblica.

3) *Isocrazia*. Questo principio si richiama all'idea di possedere lo stesso potere (di partecipare tanto alle competizioni, quanto alla vita pubblica della *polis*) e le medesime possibilità di vincere (e agire come politico nella città) e di dimostrare non solo di essere il migliore, ma anche il valore di se stessi. L'*isocrazia* riconosceva la possibilità a tutti gli atleti (nel caso della democrazia, a tutti i cittadini) di vincere le competizioni e, così, di meritare il premio (che nella città significava poter meritare di essere colui che orientava le scelte politiche). Questo termine rappresenta il significato autentico del concetto di potere, espresso dal significato del verbo latino *possum*. In breve, significa "avere la possibilità di", vale a dire, per quel che qui ci interessa sottolineare, essere in grado di agire ed essere sia un punto di riferimento sia una guida onesta. Questo ruolo è stato ottenuto grazie al rispetto delle regole, riconosciuto e accettato tanto dall'etica pubblica, quanto dal proprio popolo e dalla propria città.

Considerare lo sport come espressione di *agon*, pertanto, riconosce il concetto che sta alla base anche della democrazia attuale: tutte le persone sono *homoioi*. Lo sport come *agon*, insomma, afferma l'idea che siamo uguali (e abbiamo la possibilità di esserlo). Si tratta, ovviamente, di un riconoscimento potenziale e di una condizione la cui espressione è vincolata alla relazione con gli altri. Questa possibilità, infatti, è da raggiungere attraverso la cooperazione e il confronto con gli altri. Questo aspetto è un elemento molto importante della questione: non a caso, Mark Holowchak denuncia come i filosofi dello sport solitamente concepiscano lo sport come il luogo paradigmatico che culmina con la celebrazione della libertà e del valore individuale, cioè come se questo fosse il contesto in cui si esprime al massimo il potere dell'individuo completamente libero dell'epoca contemporanea²⁹. Questo tipo di interpretazione, però, seguendo le osservazioni di Holowchak, dimentica

²⁹ M. A. Holowchak, *Moral Liberalism and the Atrophy of Sport: Autonomy, Desire, and Social Irresponsibility* in «Philosophy of Sport: Critical Readings, Crucial Issues», ed. por A. M. Holowchak, New Jersey, Pearson 2002, pp. 75-84.

l'aspetto comunitario della pratica sportiva e il principio di corresponsabilità, proprio della partecipazione a qualunque attività sportiva (e, per estensione, anche della partecipazione filosofica e democratica).

Gli esseri umani esistono solo in relazione agli altri: nessuno, infatti, è un atomo disperso totalmente autonomo o una monade “senza porte, né finestre”, in stile leibniziano. Nello sport, e nell'*agon*, i partecipanti rinunciano a una porzione del proprio potere al fine di entrare a far parte del “cerchio magico” dello sport. Gli atleti a Olimpia scelgono in assoluta libertà di sottostare alle regole e alle leggi dell'*agon*, rinunciando, così, ai propri privilegi personali, per ricercare un riconoscimento comunitario del merito e, attraverso questo passaggio, ottenere il riconoscimento di un onore e di un valore superiori. Lo sportivo contemporaneo deve essere consapevole di questo legame che lo rende responsabile anche nei confronti degli altri. Proprio come qualsiasi soggetto, deve rispettare coloro che lo circondano nelle interazioni sociali. Come ha sostenuto il filosofo francese Raymond Aron, «sottoporre la competizione a delle regole controllate da un arbitro, non è forse l'immagine dell'unica conciliazione possibile tra le persone e, nello stesso tempo, compatibile con la natura delle comunità e, forse, con la natura stessa della persona?»³⁰.

7. “La repubblica dello sport”: lo sport come forza democratica

Seguendo i tre principi democratici che Miller individua nello sport antico, Peter J. Arnold sostiene che l'essenza della democrazia possa essere definita attraverso tre locuzioni³¹: (a) “per le persone”, ovvero che il sistema di governo deve esprimere la volontà di tutti i membri della comunità; (b) “verso le persone”, con il significato di un'azione politica che consideri come centrale l'interesse migliore per la collettività; (c) “delle persone”, di modo tale che tutti gli individui, indipendentemente dal posto che occupano nella società, possano parteciparne alla gestione. Il principio generale che soggiace a queste tre locuzioni consiste nel considerare ogni essere umano come un essere prezioso, una peculiarità che deve essere assicurata attraverso l'affermazione e il riconoscimento di diritti fondamentali, che coinvolgono la libertà e l'uguaglianza, e che stanno alla base di tutte le società democratiche. Seguendo le argomentazioni di Arnold, questi valori hanno trasformato la democrazia in qualcosa di più che una forma di governo, ma, a ben vedere, in un vero e proprio modo di vita che, a suo giudizio (e al nostro, come abbiamo rilevato a più riprese in questo saggio), avrebbe molti elementi in comune con lo sport.

La sintesi del concetto di democrazia che esprime un significato politico e sociale nell'orizzonte dello sport greco fu elaborata nella modernità da Coubertin.

³⁰ F. De Wachter, *Education for Peace in Sport Education*, in «Philosophy of Sport: Critical Readings, Crucial Issues», A. M. Holowchak (Ed.), New Jersey, Pearson 2002, pp. 446-454: 67.

³¹ P. J. Arnold, *Democracy, Education, and Sport* in «Philosophy of Sport: Critical Readings, Crucial Issues», A. M. Holowchak (Ed.), New Jersey, Pearson 2002, pp. 484-493.

Seguendo le sue osservazioni, lo sport rappresenterebbe un modello sociale di “repubblica sportiva”; in altre parole, un modello ideale di democrazia. In questo modello, secondo Coubertin, non ci sarebbero né privilegi, né ingiustizie. I successi si otterrebbero solo in relazione allo sforzo e al talento, e avrebbero, in ogni caso, un carattere temporaneo e limitato. Questo era quanto simboleggiavano le ghirlande vegetali degli antichi giochi greci, cioè la limitatezza nel tempo di ogni vittoria, il carattere passeggero di ogni successo e il rinnovamento continuo dei risultati ottenuti. Chi era intenzionato a mantenere la propria posizione, doveva impegnarsi e continuare a lottare per essere ancora il migliore e vincere, perché nulla gli apparteneva per privilegio: «Nuove sfide, nuove vittorie e nuovi vincitori».

Ciò che rende intollerabili le disuguaglianze sociali, sostiene Coubertin, non è la disuguaglianza stessa, ma la disuguaglianza ingiusta e la sua eccessiva permanenza, elementi che sono impossibili nello sport. Questa giustizia in rapporto ai comportamenti adottati, può contribuire a dare vita a una società più giusta. Evidentemente, come ha sostenuto Frans de Wachter (in riferimento al ruolo pacificante dello sport) il fatto che lo sport contenga dei principi di giustizia in sé, non significa che questi saranno naturalmente realizzati nella semplice pratica e nella promozione dello sport stesso. Essi non si diffondono in modo automatico, come se fossimo di fronte a una manifestazione artistica o a un evento magico.

Questo significa che lo sport contiene in sé il potenziale per dare forma a specifiche attitudini in grado di generare un clima favorevole allo sviluppo morale e politico delle comunità. Così, ad esempio, l’idea secondo cui “nulla appartiene ad alcuno per privilegio” espressa dallo sport e interpretata all’interno di un sistema sociale e politico, di fatto fa dello sport il simbolo di una società aperta; di una società in cui, quando si tratta di partecipare alla vita politica, tutte le persone sono considerate uguali. Secondo Coubertin, chi risulta vincitore in una competizione sportiva dimostra la propria virtù etica e le proprie abilità di fronte a tutti (dimostrando di saper rispettare le norme, le regole e i valori dello sport, ispirando la propria vita ai principi della filosofia olimpico-sportiva, dimostrando così di essere il migliore e il più valoroso), merita di essere il responsabile della *res publica* ovvero del governo della città.

Concepito in questo modo, lo sport diventa una forma di democrazia equa; un sistema formalmente giusto perché basato sul principio di equità che, però, è a un livello superiore della semplice giustizia; come sosteneva Aristotele nell’*Etica Nicomachea*, infatti, in questa forma vige un sistema di poiché la distribuzione delle risorse si costruisce su un sistema di garanzia fondato sull’unicità del diritto, secondo il principio di attribuire a ciascuno secondo i propri ruoli e funzioni e sulla del valore personale dimostrato pubblicamente e riconosciuto dagli altri, costruito attraverso un lavoro di perfezionamento delle abilità personali e dei risultati che esse hanno prodotto. Così Rawls, specialmente in *Giustizia come equità*, ha utilizzato le condizioni di uguaglianza che si incontrano nello sport come similitudine e punto di

partenza per delineare la sua concezione della giustizia³². Anche il filosofo italiano Antonio Gramsci, antifascista e padre della democrazia italiana, affermò che gli sport praticati con consapevolezza e lealtà costituiscono una delle esperienze più nobili possibili per gli esseri umani³³.

Proprio per queste ragioni, autori come Arnold hanno sostenuto che lo sport può esercitare una forza fondamentale nell'educazione alla democrazia anche per le nostre società. Seguendo le sue argomentazioni, che si collocano in opposizione alle osservazioni di Huizinga con le quali abbiamo iniziato questo saggio, lo sport moderno, anche se è andato incontro a una professionalizzazione, non ha perso il proprio carattere ludico e il legame organico con la società. Esso ha ancora una connessione diretta con la dimensione seria delle società contemporanee. Continua a essere il palcoscenico, in un modello di *agon* moderno, per le competizioni tra uguali, in cui tutte le persone devono cooperare reciprocamente per raggiungere livelli di eccellenza più elevati, ma al tempo stesso possono riconoscere, in questo sforzo, che esista anche un migliore tra uguali.

8. Conclusioni: lo sport è una cosa seria

Il punto di partenza di questo contributo riguardava la ripresa della discussione classica, interna alla filosofia dello sport, che si interrogava sul valore dello sport: ci si chiedeva se esso, a causa della sua natura fondamentale ludica, rappresentasse un'attività banale e di poco conto per la società oppure, al contrario, se potesse appartenere alla sfera delle attività sociali qualificate come serie. In secondo luogo, qualora fosse stata considerata un'attività sociale seria, in che modo lo sport avrebbe potuto influenzare i valori e i principi che regolano e orientano la società.

Al termine della nostra analisi, possiamo sostenere che lo sport non è assolutamente un'attività banale. Esso, infatti, ha una rilevanza e un peso morale nella società. Lo sport è, di per sé, con il suo sistema di regole, norme e valori orientati da altrettante norme, un laboratorio di democrazia attiva, pratica e concreta, un modello perfetto di democrazia (o, meglio, un modello in miniatura della nostra società). È altrettanto evidente che la sola presenza dello sport non è sufficiente, da sola, a promuovere i principi e le attitudini democratiche. Senza dubbio, l'*agon* sportivo, come nell'antica Grecia, può essere modellato (approfittando delle sue potenzialità) di modo tale che lo sport possa trasformarsi in forza attiva, capace di costruire una democrazia più solida. Lo sport, in definitiva, è una palestra in cui donne e uomini dell'età contemporanea possono esercitarsi non solo fisicamente, ma anche allenare quelle capacità che permettono loro di realizzare e mettere in pratica i principi della democrazia, trasformando il mondo in una piccola

³² J. Rawls, *Giustizia come equità*, (2001), tr. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2002.

³³ K. Spracklen, *From Playful Pleasure to Dystopian Control: Marx, Gramsci, Habermas and the Limits of Leisure*, en «Akademisk Kvarter/Academic Quarter», 11, 2015, pp. 24-34.

agorà planetaria, dove tutti sono considerati pienamente *homoioi*, con gli stessi diritti e la dignità propria di ogni essere umano.

Nietzsche e l'educazione agonale. Un approccio filosofico all'agonismo

Yunus Tuncel

Abstract

La questione dell'agonismo costituisce senz'altro un aspetto interessante nella cultura occidentale; in epoca contemporanea, è spesso confuso con un atteggiamento egoistico e ostile nei confronti dell'altro. Si confondono, in questo modo, agonismo e antagonismo. In questo contributo, intendo approfondire il valore di un'educazione agonale nella prospettiva elaborata da F. Nietzsche: egli, interpretando il modello greco di *agon*, infatti, restituisce all'agonismo una dimensione eminentemente pedagogica, intesa come sostegno all'affermazione della genialità e dell'eccellenza, rifiutando, in questo, qualsiasi forma di appiattimento e mediocrità, tipiche della cultura di massa.

Parole chiave: educazione agonale, Nietzsche, eccellenza, genialità

Abstract

The theme of agonism is an interesting aspect of Western culture; in the contemporary age, competition is confused with a selfish attitude and a hostility towards others. However, this interpretation confuses agonism with antagonism, even though they are not synonyms. In this paper I wish to analyse F. Nietzsche's point of view and his theory of education based on the Ancient Greek *agon* model. In Nietzsche's perspective agonism has a strong educational dimension: it support genius and higher type development, refusing any form of levelling and mediocrity, typical aspects in the massive culture.

Keywords: agonistic education, Nietzsche, higher type, genius

1. Introduzione

L'educazione agonale rappresenta di certo una sfida per la nostra epoca contemporanea che deve essere accettata e accolta da chiunque abbia a che fare con la cultura o con i temi dell'industria culturale, in modo particolare per chi guarda con

sospetto alle mistificazioni perate dalla cultura di massa e ai pericoli della mentalità di gregge. L'agonismo e con esso l'educazione agonale, così come sono stati sintetizzati nell'Antica Grecia, si riferiscono, più in generale, a tutto ciò che attiene a "opere di valore" e coinvolge profili umani di eccellenza che, attraverso lo sforzo, si confrontano con i propri pari, all'interno di un sistema di norme condiviso e in una arena pubblica. In questo contesto, l'educazione agonale prepara gli individui facendo propri i principi di una specifica cultura: caratterizzata da modalità proprie di intendere la gerarchia, il conflitto, lo sforzo; che intende l'educazione come un allenamento che coinvolge i sentimenti; che riconosce un particolare senso di comunità (tipizzato, ad esempio, dalla relazione amico-nemico) e un modo di intendere la vittoria e la sconfitta. Le attività che investono il corpo, che oggi siamo soliti chiamare "sport", costituiscono la parte più ampia delle attività agonistiche dell'Antica Grecia, come simbolicamente richiamato dalla tradizione olimpica, sebbene queste competizioni riguardassero anche altri ambiti della cultura come, ad esempio, la musica, il canto e il teatro.

In questo saggio vorrei brevemente descrivere e attraversare le dinamiche dell'educazione agonale basandomi sul modello greco e sull'interpretazione di quest'epoca come "età agonale" sostenuta da F. Nietzsche¹. Questo accostamento mi sembra interessante poiché la questione educativa è ampiamente analizzata dal filosofo tedesco nel corso della sua opera e l'elaborazione pedagogica che ne scaturisce trae origine e si sostanzia proprio attorno all'idea di "educazione agonale", individuando in essa un modo di intendere l'educazione nei termini di un processo che assume come propria prerogativa la formazione dell'eccellenza. La critica di Nietzsche alla pervasività e all'ipertrofia delle pratiche educative dell'epoca moderna, infatti, è costante e serrata. Nel corso della sua opera propone una diversa concezione del processo educativo: inizialmente rivolta alla genialità (nella prima parte della sua opera), poi alla costruzione dell'*Oltreuomo* (in *Così parlò Zarathustra*) e, infine, appunto, come formazione dell'eccellenza.

2. La competizione e il talento individuale

Come osserva Nietzsche, nell'*agon* omerico ogni talento si forma e si sviluppa nel tempo attraverso il confronto in una competizione dove l'ambizione, che rappresenta il desiderio di essere il migliore, il vincitore, alimenta la motivazione individuale. Mentre l'atleta gareggia, cerca di essere il migliore e di affermarsi perché è il più bravo, ma egli non misura il proprio sé solo in relazione al risultato finale della sfida: ciò che conta, infatti, è la possibilità di vincere per la propria città e per le divinità: «Ogni talento sboccia nella lotta: questo è il principio della pedagogia popolare ellenica; invece niente sembra più terrorizzare gli educatori moderni

¹ Per un approfondimento complessivo della cultura agonale greca si veda J. Burckhardt, J.J. Oerli, *Griechische Kulturgeschichte*, Nabu Press, 2011

quanto il fatto di tenere a freno e non lasciare libero sfogo alla cosiddetta ambizione»². Come evidenzia ancora il filosofo tedesco, rispetto alla realtà greca, nella cultura moderna occidentale la ricerca di sé intimorisce ed è etichettata come “il male in sé”. In questo panorama, secondo Nietzsche, l'unica eccezione è rappresentata dai Gesuiti che a suo dire si pongono in linea di continuità con la lezione degli antichi e per questo rappresentavano l'unica proposta educativa efficace dell'epoca: «essi sembrano dare credito all'idea che la ricerca di sé come questione individuale sia la regola morale di gran lunga più convincente; attraverso questo principio, il soggetto forma il proprio carattere, in una costruzione in cui il “bene” e il “male” dipendendo essenzialmente dall'obiettivo dello sforzo»³. Evidenziando come l'obiettivo dell'educazione agonale fosse un benessere più ampio rispetto a quello meramente soggettivo, Nietzsche afferma:

Ogni cittadino di Atene, ad esempio, intende affermare se stesso nella competizione, ma nello stesso tempo desidera aumentare il prestigio della città, evitando, con la sua prova, di danneggiarla. Non si tratta quindi di un'ambizione priva di confini o smisurata, così come potrebbe essere intesa in epoca moderna: il pensiero che anima il giovane atleta mentre corre, canta o lancia il giavellotto è rivolto alla possibilità di arrecare benessere e prestigio della propria città attraverso la propria prestazione nella sfida. Nella competizione egli si propone certamente di aumentare la propria fama, ma nello stesso tempo si misura con gli avversari per dare occasione alla propria città di venire celebrata; egli dedica la corona, che i giudici della competizione gli hanno apposto sulla testa in onore della sua vittoria, agli dei della città. Fin dall'infanzia ogni uomo greco vive ardentemente nel desiderio di diventare uno strumento di prosperità e fama per la propria città quando essa si confronta con le altre: questo sentimento lo sprona a migliorare se stesso, ma l'ambizione che nutre in questo processo di affermazione di sé è orientata dal perseguire il benessere della città.⁴

A partire dalle osservazioni fin qui condotte, è possibile evidenziare come l'atleta greco ricerchi e dia forma a se stesso nell'ambito della competizione sportiva, misuri il proprio valore confrontandosi con un rivale, ma in questa costruzione di sé egli lotta per la sua città. Migliorando se stesso, aumenta gli onori della città. In questa prospettiva, la totalità di cui ciascuno è parte e l'individualità del singolo soggetto aumentano reciprocamente il proprio potere. Da una parte la città, intesa come spazio unitario di vita culturale e sociale, sostiene un'educazione del soggetto che riconosce un valore centrale all'individuo e lo pone nella condizione di ricercare e sviluppare le proprie abilità e i propri talenti attraverso la competizione. Dall'altra, il soggetto che si incammina in questo processo formativo trova motivazione nel proprio sforzo e nella fama che può portare alla propria città, riconoscendo, in breve, il valore del proprio *microcosmo*; in questo processo, tuttavia, portando onori

² W. Kaufmann (eds), *The portable Nietzsche*, Penguin Books Ltd., London, 1976.

³ G. Colli, M. Montinari (eds.), *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, 15 Voll., De Gruyter, Berlino, 2007. Vol.1, pp. 789-790.

⁴ *Ibidem*.

alla città, egli onora anche le divinità, creando così un collegamento tra sé, il proprio contesto di vita e il proprio *macrocosmo*. Senza dubbio, la ricerca di sé che sta alla base dell'educazione del soggetto nulla ha a che vedere con una forma di egoismo, come erroneamente si potrebbe intendere in epoca contemporanea. In questo processo soggettivo, infatti, gli altri – la città, le divinità, il cosmo – hanno un ruolo molto più rilevante rispetto al singolo. In secondo luogo, ciò che noi chiamiamo individualità soggettiva e appartenenza, nell'atleta coincidono e costruiscono il sé nella sua interezza. Ogni atleta fa riferimento a una cosmologia, a un senso di giustizia e di unità, quando si allontana da questo background per partecipare alla competizione egli si batte proprio per dare forma al proprio sé e al proprio talento che nascono in quello specifico contesto di significato. Quest'ultima connotazione è senz'altro un elemento che nel modo comune di intendere l'agonismo è andato smarrito, specie nel nostro mondo contemporaneo, dove l'affrancamento da questa dimensione produce un antagonismo non agonistico, particolarmente evidente nel caso del tifo sportivo. Il fenomeno diventa particolarmente rilevante nello sport di massa, dove il più grande scopo assegnato alla dimensione sportiva è la diffusione di un esteso e rude antagonismo senza agonismo. Gli effetti di questo antagonismo nella cultura, e con essa anche in merito all'educazione agonale, non possono essere sottostimati e non dovrebbe essere mai dimenticato che la cultura di massa è il più grande ostacolo nei confronti di un'educazione e di una cultura agonali.

Come nota giustamente Nietzsche, l'*agon* greco non coincide soltanto con una modalità di intendere la dimensione agonale individuale che si realizza attraverso l'allenamento e la competizione tra pari, ma esso costituisce anche un modo di fare e di pensare una comunità⁵. Questo aspetto comunitario dell'*agon* è evidenziato sia dagli autori antichi, sia dai ricercatori contemporanei. In molti dei poemi epici di Pindaro, ad esempio, viene descritto come il vincitore, una volta ritirato il premio della competizione, faccia ritorno alla propria città-Stato e dedichi il successo alla città: lì i suoi concittadini lo attendono, pronti a celebrarlo per la vittoria. Non si trattava, tuttavia, di una relazione senza macchia; dopo che qualche vincitore aveva abusato del proprio successo, come nel caso di Cilone di Atene (640

⁵ Su questo aspetto concordo con l'enfasi che Hermann Siemens ha posto in merito agli elementi che accomunano l'interpretazione del concetto di *agon* tra Nietzsche e il mondo greco: «Sia che se ne sottolinei il programma tirannico e rigido, sia che, invece, si evidenzi il carattere anti-autoritario e pluralistico, rispetto al tema della genialità all'interno dell'opera di Nietzsche un aspetto è chiaro: la concezione positiva della genialità esposta da Nietzsche nella prima parte della sua opera è inseparabile da due connotazioni: da un lato l'etica concreta delle comunità, dall'altra il progetto etico del perfezionamento umano. Questa lettura relazionale della genialità, se correttamente interpretata, trasforma completamente l'interpretazione tradizionale dei momenti *individualista* e *volontarista* della posizione nicciana. L'appello di Nietzsche rivolto alla trasformazione del sé, infatti, non può essere considerato una glorificazione cieca e solipsistica del potere, se, come ho cercato di dimostrare, questo aspetto è inseparabile dalla creazione di un'etica della comunità di appartenenza di ciascun soggetto, all'interno di un progetto aperto rivolto al perfezionamento umano». In H. Siemens, *Agonal communities of taste: law and community in Nietzsche philosophy of transvaluation*, «The Journal of Nietzsche studies», 24, 2002, pp. 83-112: 89-90.

a.C.), qualche città istituì una nuova tradizione: l'atleta avrebbe dovuto depositare la corona, simbolo della sua consacrazione, sull'altare della città dedicato agli dei che proteggevano la città stessa. Attraverso questo rituale di "incoronazione della città", la gloria della città diventava una gloria comune. Ogni vittoria del singolo contribuiva al prestigio della città⁶.

In breve, l'*agon* individuale coltiva l'individualità del singolo che è unica e differente rispetto alle altre individualità; nella competizione, l'atleta lotta per raggiungere la vittoria che lo qualifica, innanzitutto, come vincitore in rapporto agli altri contendenti, come lui, rivali mortali, ma nello stesso tempo il suo successo certifica la gloria e l'immortalità della propria città di appartenenza. In altre parole, nello sviluppare i propri talenti, i sentimenti e la disposizione personale lungo il percorso che ciascun atleta intraprende come soggetto individuale, ogni atleta coltiva anche la propria *pietas* e, viceversa, essendo *pio* può liberamente sviluppare se stesso. Questa scena costituisce anche il limite entro il quale egli si forma, che metaforicamente è richiamato dall'arena stessa, il luogo e il centro della propria attività. Pertanto, il senso di libertà e il senso di giustizia, per un atleta, vanno di pari passo. Al contrario, l'individuo moderno è confuso da un'idea di libertà infinita e sconfinata, nuota in una piscina di scelte possibili, senza sapere quale sia la migliore da cogliere e sfruttare. L'aspetto peggiore è costituito dal fatto che la massima parte di queste scelte a disposizione del soggetto nulla hanno a che fare con la questione dell'immortalità del sé o della propria cultura. E proprio da questo aspetto deriva lo iato, tipicamente contemporaneo, tra la libertà soggettiva e il senso di giustizia. La scena sportiva rappresenta senz'altro un limite, ma nello stesso tempo costituirebbe anche uno spazio pubblico libero, in cui può prendere forma l'azione umana.

Abbiamo fin qui analizzato la questione dell'*agon* tenendo in considerazione due dimensioni: una forma che potremmo chiamare interna e un'altra che potremmo definire esterna, dimensioni che, come abbiamo osservato, sono tra loro dinamicamente collegate. Quando il valore dello scontro e della competizione coinvolgono l'individuo e, nello stesso tempo, quando le istituzioni e la cultura di cui il soggetto è parte attribuiscono esse stesse significatività a queste dimensioni, "interno" ed "esterno" diventano tra loro elementi complementari, arricchendosi l'un l'altro ed esercitando dinamicamente il ruolo di limite e di risorsa l'uno per l'altro. Lottare per obiettivi alti, in un sistema che consente di superare i propri limiti ma all'interno di una cornice di giustizia che, al tempo stesso, definisce questi stessi limiti, diviene cifra di valore di una cultura capace di orientare la formazione del singolo soggetto, promuovendone il miglioramento.

3. F. Nietzsche e il confronto tra educazione utilitaristica ed educazione agonale

⁶ L. Kurke, *The traffic in praise: Pindar and the poetics of social economy*, Berkeley California Press, Berkeley CA, pp. 119-140.

Uno dei maggiori interpreti di questa declinazione del pensiero greco è stato senz'altro il filosofo tedesco F. Nietzsche. Qualsiasi studio che intenda esaminare la proposta avanzata nell'ambito della filosofia dell'educazione di Nietzsche non può non considerare in modo approfondito la distinzione che il filosofo tedesco propone tra due tipologie di educazione, così come elaborata in occasione delle conferenze che ha condotto all'inizio degli anni Settanta dell'Ottocento a Basilea. Le due tipologie possono essere ricondotte a due modelli che, semplificando, possiamo intendere come, da un lato un'educazione utilitaristica, ovvero incentrata su un sapere utile-professionale direttamente spendibile all'interno della società e dall'altro su un'educazione che intende promuovere la genialità, che Nietzsche stesso definisce come "vera educazione"; ciò che distinguerebbe queste due tipologie sarebbe un diverso atteggiamento nei confronti di un'educazione tesa a conservare se stessa e una che invece si porrebbe in continuità con la promozione della cultura [*Bildung*]. In questi termini Nietzsche approfondisce questa distinzione:

E ancora una volta il filosofo levò la sua voce: «State bene attenti, amici miei, non dovete confondere due cose diverse. Per vivere, per combattere la sua lotta per l'esistenza, l'uomo deve imparare moltissimo, ma tutto ciò che a questo scopo egli impara e fa come individuo non ha nulla a che vedere con la cultura [*Bildung*]. Questa, al contrario, comincia soltanto a un livello che è situato ben più in alto di quel mondo dei bisogni, della lotta per l'esistenza, della miseria⁷.

La mera conservazione di sé, come evidenzia il filosofo protagonista del passo citato, non ha a che fare con la cultura che conduce più "in alto", capace cioè di sostenere il confronto con il più ampio senso del mondo e non solo con il senso soggettivo. Al contrario, quest'ultima disprezza tutto ciò che ha un esito egoistico, che è, cioè, riconducibile a una esclusiva funzione di conservazione e mera sopravvivenza del singolo. La medesima considerazione è condotta allorché Nietzsche intravede una sostanziale differenza tra i concetti di educazione e quello che oggi noi chiameremmo formazione, volendo sottolineare una declinazione professionalizzante del processo educativo:

Amici miei, non scambiate questa cultura [*Bildung*], questa dea eterea, raffinata, dal piede leggero, con quell'utile domestica che talvolta viene anche chiamata "la cultura", ma non è altro se non la serva e la consigliera intellettuale delle necessità della vita, del guadagno e della miseria. Un'educazione, peraltro, che faccia intravedere alla fine del suo corso un impiego, o un guadagno materiale, non è affatto un'educazione in vista di quella cultura che noi intendiamo, ma semplicemente un'indicazione delle strade che si possono percorrere per salvare e difendere la propria persona nella lotta per l'esistenza. Tale indicazione, senza dubbio, ha importanza massima e immediata per la maggioranza degli uomini⁸.

⁷ F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Milano, 2006, p. 84.

⁸ Ivi, p.86.

Dopo aver stabilito questa distinzione, successivamente nel corso della conferenza Nietzsche indirizza la sua analisi in merito alle implicazioni connesse alla “vera educazione” e all’“educazione utilitaristica”. In questa prospettiva, la prima questione che solleva il filosofo protagonista del testo nicciano coinvolge il rapporto di vicinanza del bambino al mondo naturale. È questo un aspetto molto importante per Nietzsche, che nessun educatore dovrebbe eliminare o, peggio ancora, etichettare come fantasioso e ingenuo: questa relazione, infatti, non solo concederà al bambino di toccare con mano il mondo delle piante e degli animali, ma poter condurre tali esperienze renderà il bambino capace di riflettere sull’unità metafisica di tutte le cose e da questa sensibilità potrà trarre ispirazione per la propria esistenza. Tuttavia, pochi sono i bambini a cui è concesso di crescere in questa relazione così personale con la natura, mentre la maggior parte di essi dovrà imparare ben presto a dominare la natura, allo scopo di soggiogarla. In secondo luogo, i pochi bambini a cui è consentito incamminarsi lungo questo percorso meno usuale, saranno sempre minacciati dagli altri che, invece, si saranno incamminati lungo il sentiero dell’educazione utilitarista:

Prendete tempo, portatevi in giro il problema, ma pensateci giorno e notte. Oggi siete infatti di fronte a un bivio, e oggi voi sapete dove conducono le due strade. Prendendo una di esse, voi sarete graditi alla vostra epoca ed essa non vi farà mancare le corone e i segni della vittoria [...] L’altra strada vi porta in compagnia di pochi compagni, è più difficile, più contorta e più ripida. Coloro che percorrono la prima strada vi deridono, poiché voi camminate più faticosamente; essi cercano anche di indurvi a passare dalla loro parte. Se in qualche occasione le due strade si incrociano, voi sarete malmenati, spinti da una parte, oppure vi si eviterà sospettosamente e vi si isolerà⁹.

Infine, il terzo aspetto caratteristico della “vera educazione” messo in luce in questi passaggi dal filosofo tedesco è il suo carattere agonale. In questo tipo di educazione, infatti, il soggetto si impegna per scopi molto più elevati che non sono orientati a finalità immediate o pratiche, strettamente connesse alla mera sopravvivenza. Ed in questo processo che secondo Nietzsche si realizza la selezione degli spiriti e della genialità:

Questi individui devono compiere la loro opera, tale è il senso della loro comune istituzione, e precisamente un’opera che sia purificata, per così dire, dalle tracce della soggettività e sia portata al di là del gioco mutevole delle epoche [*come si diceva, una lotta che mira a obiettivi più elevati, per essere eroica e divina*], in quanto puro rispecchiamento dell’essenza eterna e immutabile delle cose. E tutti coloro che prendono parte a quell’istituto devono altresì preoccuparsi di preparare, con una tale purificazione da ciò che è soggettivo, la nascita del genio e la produzione della sua opera [*come si diceva, la dimensione agonale è prodotta in una comunità agonale*]¹⁰.

⁹ F. Nietzsche, *Sull’avvenire delle nostre scuole*, cit., p. 101.

¹⁰ Ivi, p.102. Corsivo dell’autore.

In conclusione, dunque, la critica di Nietzsche all'educazione moderna, rivolgendosi in modo specifico al discutibile trattamento egualitario che ogni bambino riceve indipendentemente dalle caratteristiche e dalle qualità soggettive, evidenzia come essa trascuri lo sviluppo dell'eccellenza (e dell'ordine valoriale-gerarchico su cui essa si fonda): questa disgregazione deve essere ricompresa a partire dalla prospettiva e dalla valorizzazione di un'educazione agonale. Essa rende possibile, infatti, l'affermazione della genialità, diventando occasione in cui i migliori possono affermarsi, all'interno e attraverso la cornice delle sfide.

4. La creazione di istituzioni culturali agonali

Con lo stesso spirito mostrato nelle *Conferenze* sull'educazione tenute a Basilea, Nietzsche analizza le differenti tipologie di istituzioni educative che sono esistite in Europa anche all'interno della terza delle quattro *Considerazioni inattuali*, in questo caso stando nella sua riflessione attorno alla figura emblematica di Schopenhauer. I toni profetici scelti dal filosofo tedesco non sono differenti rispetto a quelli utilizzati nelle *Conferenze*, anche se in questo caso egli non si rivolge direttamente a un pubblico di uditori. Anche qui, infatti, la critica alle istituzioni educative moderne è radicale: «È necessario compiere uno straordinario sforzo di riflessione, distogliendo una buona volta lo sguardo dalle attuali istituzioni educative e guardare oltre, verso istituzioni di genere del tutto diverso ed estraneo, quali forse appariranno necessarie a una seconda o terza generazione»¹¹. Poco prima, aveva ribadito con forza la distinzione già avanzata nelle *Conferenze* tra un'educazione utilitaristica, che si propone di produrre scolari, e un'educazione, invece, capace di sostenere la genialità. Eppure, Nietzsche è consapevole che quest'ultima proposta costituirebbe il compito più difficile per un'istituzione educativa:

Mentre infatti con gli sforzi degli attuali educatori accademici si produce o lo scienziato o il funzionario statale, o l'affarista, o il filisteo della cultura o, infine e di solito, una mescolanza di tutti questi, quelle istituzioni, ancora da scoprire, avrebbero certo un compito più difficile [...] Per gli uomini la difficoltà consiste nell'imparare daccapo e porsi un nuovo fine; e costerà fatica indicibile cambiare con una nuova idea fondamentale i principi del nostro attuale sistema educativo, che ha le sue radici nel Medioevo [*non c'è traccia, secondo Nietzsche, nell'educazione moderna dello spirito greco*]¹².

In altri termini, secondo Nietzsche ci si trova d'innanzi a un bivio, nel quale è possibile, attraverso un sforzo individuale, dare inizio a una differente idea di educazione. Ma cosa attende il soggetto che accoglie questa nuova via e sceglie di compiere quello sforzo in favore di un'educazione agonale? Anche in questo caso,

¹¹ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali*, III, (1874), in *Opere complete 1870-1881*, 2 Voll., a cura di F. Desideri, Roma, Newton, 2008, Vol.1, p. 432.

¹² *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

come già nella quarta *Conferenza*, è ribadito: «L'altra strada [*quella dell'educazione agonale*] gli offre più rari compagni di viaggio, è più ardua, contorta, ripida: coloro che percorrono la prima [*quella dell'educazione utilitaristica*] lo deridono perché la avanza con più fatica e spesso si trova in pericolo, e tentano di attirarlo sul loro cammino. Se le due strade si incrociano, egli viene maltrattato, gettato da parte, oppure isolato con un timoroso trarsi da parte»¹³.

La scelta di intraprendere questa strada, come emerge dal passo di Nietzsche, inevitabilmente conduce il soggetto all'isolamento; d'altro canto, anche se con numeri più ristretti, chi si incammina verso questo percorso ha bisogno di costituire un proprio gruppo, insieme a coloro che hanno operato la stessa scelta, e di costruire una propria istituzione; se così non fosse, essi verrebbero ben presto liquidati dal dispiegarsi della storia scritta dalle masse. Ed è proprio questa la ragione per la quale una istituzione propria di questi individui coraggiosi ha un ruolo importante:

Per quest'altra piccola schiera di individui una istituzione dovrebbe cercare di adempiere a uno scopo del tutto diverso: essa stessa vuole prevenire, al riparo di una salda organizzazione, di essere sopraffatta e dispersa da quella folla, vuole che i suoi singoli individui non vengano meno per un precoce esaurimento o siano sviati dal grande loro compito. Questi singoli devono compiere la loro opera, questo è il senso della loro coesione; e tutti coloro che partecipano alla istituzione devono adoperarsi con una continua purificazione e con una reciproca premura a preparare, in sé e attorno a sé, la nascita del genio e la maturazione della sua opera¹⁴.

Quello che a mio avviso è rilevante sia in questa citazione, sia negli estratti in precedenza riportati e tratti dalle Conferenze di Basilea consiste nel comprendere il ruolo centrale che Nietzsche assegna alla comunità dei pochi, di cui fanno parte coloro che coltivano la propria genialità, nonostante, indubbiamente, egli ponga enfasi sull'aspetto dello sforzo individuale.

Ma non è tutto: secondo Nietzsche, infatti, restano da affrontare molte sfide lungo quel cammino tortuoso e probante che si è scelto. Innanzitutto occorre affrontare la seduzione dei tempi, tentazioni per cui è necessario diffidare degli impulsi egoistici, delle debolezze e della presunzione. Occorre, infatti, prestare attenzione a questi tre mali dell'età moderna, perché: «Ci sono uomini, infatti, che, quando vedono il genio lottare con fatica e con il rischio di distruggersi, o quando le sue opere vengono messe da parte con indifferenza dall'egoismo miope dello Stato, dalla superficialità degli affari, o dall'arida sufficienza degli scienziati, sentono tutto ciò come la propria disgrazia»¹⁵. Osservando a fondo, in questo passaggio, Nietzsche elenca molte tendenze anti-agonali che sono tipiche anche della nostra epoca contemporanea.

¹³ Ivi, p. 433.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

6. “Allevare” l’eccellenza

L’interesse per la formazione della genialità, tratto tipico dell’opera del primo Nietzsche, gradualmente lascia spazio al tema dell’“allevamento dell’eccellenza”, tipico, invece, dei suoi lavori più tardi. Nello specifico, i termini utilizzati da Nietzsche sono *Zucht und Züchtung*¹⁶: talvolta essi sono usati insieme, in una sorta di crasi, costruendo un’unica locuzione attraverso il termine *züchten*, con il significato di “allevare-addomesticare” e con esplicito riferimento al mondo animale e al contesto agricolo. Il collegamento simbolico con questa area semantica è importante, perché ciò che viene realizzato con la componente animale dell’essere umano diventa un aspetto decisivo della critica rivolta ai modelli educativi tradizionali. Uno di essi si basa, ad esempio, nell’addomesticare questa dimensione dell’umano; questo atteggiamento, secondo Nietzsche, costituisce una modalità di intendere l’educazione come addomesticamento, tipica della morale cristiana:

In ogni tempo si sono voluti «rendere migliori» gli uomini: soprattutto questo portava il nome di morale. Ma sotto una stessa parola stanno nascoste le tendenze più diverse. Sia l’addomesticamento della bestia uomo che l’allevamento di una determinata specie di uomini sono stati chiamati «miglioramento»: solo questi termini zoologici esprimono delle realtà [...]. Definire l’«addomesticamento» di un animale il suo «miglioramento», ai nostri occhi suona quasi come uno scherzo. Chi conosce quel che succede nei serragli, dubita che proprio lì la bestia venga «migliorata». Essa viene indebolita, resa meno nociva, attraverso il sentimento depressivo della paura, attraverso il dolore, le ferite, la fame, essa diviene una bestia malaticcia. Non diversamente stanno le cose con l’uomo addomesticato che il prete ha «reso» migliore¹⁷.

Successivamente, Nietzsche si sofferma sulla moralità indiana, un altro «caso dell’allevamento di una determinata razza e specie»¹⁸, ma come contro-esempio rispetto alla morale cristiana fondata sull’addomesticamento, osservandone la diversità: «è chiaro che qui non siamo più tra domatori di belve»¹⁹. In questo caso, secondo il filosofo tedesco, è possibile notare come sia presente una differenziazione tra le tipologie di esseri umani, differenza che concepisce l’eccellenza e un ordine gerarchico che ammette una distanza tra alcuni individui e la

¹⁶ Coloro che pensano che questi termini siano utilizzati da Nietzsche solo in senso critico e distruttivo commettono un errore. In molti passaggi (alcuni di essi verranno presi in considerazione nel presente contributo), specialmente nelle opere più tarde come in *Al di là del bene e del male* (1886), sono utilizzati dal filosofo tedesco, in realtà, in senso prospettico e propositivo per indicare, ad esempio, lo spirito libero, il *filosofo nuovo*. I termini compaiono in tedesco nel testo [n.d.t.].

¹⁷ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, (1888), in *Opere complete 1882-1895*, 2 Voll., a cura di F. Desideri, Roma, Newton, 2008, Vol.2, p. 728.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

grande massa. In modo analogo, anche la cultura della Grecia Antica promuoveva una morale dell'allevamento, contraria all'addomesticamento. L'atleta agonista era infatti allenato affinché potesse sviluppare al meglio le proprie "funzioni animali" allo scopo di sostenere l'affermazione di alcuni tratti come l'agilità, il movimento, la forza, l'ardore, l'aggressività. Perfino l'attività sessuale, che era comune esprimersi tra gli atleti, può essere spiegata in relazione a questa particolare apertura che il mondo greco dimostrava nei confronti dell'animalità dell'uomo. Questa cultura non addomesticava la componente animale dell'essere umano, semplicemente perché non la temeva. Non aveva bisogno di imbrigliarla, ma sceglieva di incanalare attraverso le competizioni sportive: la *paideia* greca non solo riconosce all'animalità dell'uomo un ruolo differente rispetto alla morale cristiana, ma ne sostiene l'emersione considerandola come un vero e proprio simbolo di *mimesis*.

Ed è partire da queste considerazioni che è possibile intendere quell'allevamento agonistico che Nietzsche prospetta per i nuovi filosofi in *Al di là del bene e del male* (1886). Questi sono, infatti, gli spiriti forti e originali. Proprio come i campioni che ormai si sono ritirati dall'attività agonistica ma hanno molto da insegnare ai giovani, essi sono dei precursori che porteranno gli altri a seguire nuove tracce e aprono un nuovo sentiero, «Per insegnare all'uomo che il suo futuro è volontà, dipendente da una volontà umana e per preparare grandi avventure e tentativi collettivi di disciplina e di educazione per mettere fine in tal modo all'orribile dominazione dell'assurdo e del caso che si è chiamata storia»²⁰. Questi nuovi spiriti saranno leader nel senso che saranno in prima linea nella competizione legata alla rivalutazione dei valori. Essi avranno un ruolo sempre più decisivo anche se, tuttavia, c'è il rischio che possano fallire: questo pericolo, però, è nella natura di ogni partita ed è proprio di ogni scommessa.

Infine, nelle note pubblicate ne *La volontà di potenza*²¹, Nietzsche analizza la questione dell'universo dell'allevamento. Esso comporta un ordine di rango, (proprio come le note del filosofo che sono ordinate secondo queste intitolazioni) come la dicotomia tra il forte e il debole, l'aristocratico, il signore della terra e, infine, l'uomo eccellente, colui che è legislatore del futuro. Senza dubbio, tutti questi elementi esistono e hanno significato in ogni ordine agonistico, ma come è stabilito l'ordine di rango? In accordo con Nietzsche esso si stabilisce sempre attraverso una relazione di potere: «Sul rango decide il *quantum* di potenza che sei; il resto è viltà»²². Qui sembra stabilirsi, allora, un ordine circolare: come un soggetto riesce a sapere la quantità di potere che rappresenta? Per rompere questa circolarità, è necessario tenere presente sia l'individuo sia l'ordine del cosmo al quale appartiene. Fuor di

²⁰ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, (1886), in *Opere complete 1882-1895*, 2 Voll., a cura di F. Desideri, Roma, Newton, 2008, Vol.2, p. 499.

²¹ Mi riferisco in modo particolare al Quarto Libro che, non a caso, è intitolato *Educazione e allevamento*. Si veda in proposito, F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Scritti postumi per un progetto*, (1887-1888), in *Opere complete 1882-1895*, 2 Voll., a cura di F. Desideri, Roma, Newton, 2008, Vol.2, p. 932-ss.

²² Ivi, p. 939.

metafora, allora, è possibile affermare che un'accezione agonistica dell'individualità è possibile e che essa può essere allevata solo dove regna un'idea di *agon* inteso come il più alto valore collettivo e dentro una visione agonistica più ampia in cui le relazioni di potere potranno essere modellate a partire dallo sforzo e dalle trasformazioni del sé di ogni individuo.

7. Conclusione

In conclusione, il continuo impegno di Nietzsche nei confronti della questione educativa si collega in modo imprescindibile alla sua proposta filosofica incentrata sul valore. Dopotutto è attraverso l'educazione che i valori più alti possono andare incontro a una rigenerazione. Nell'ultimo anno dei suoi scritti filosofici, egli rivista questo tema: «Che l'educazione, la *Bildung*, sia essa stessa uno scopo - e non il Reich -, che per questo scopo occorrono educatori - e non gli insegnanti ginnasiali e i sapienti delle università - lo si è dimenticato»²³. Come aveva già sostenuto nelle sue prime opere, egli critica ancora duramente e in modo indistinto l'educazione di massa, la maggioranza, la mediocrità, il democraticismo della *Bildung* e la subordinazione della gioventù allo Stato e ai suoi apparati, si richiama invece a un'educazione alta, che può essere definita una vera e propria pedagogia agonale: «Occorrono educatori che siano essi stessi educati, spiriti superiori, nobili, provati tali in ogni momento, provati tali dalla parola e dal silenzio, culture diventate mature, dolci»²⁴.

Fino a quando questi spiriti non occuperanno il loro legittimo posto nell'orizzonte della cultura, gli effetti di appiattimento e di impoverimento del democraticismo della *Bildung* non potranno essere superati e lo sport rischierà di restare un divertimento di massa.

²³ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, (1888), in *Opere complete 1882-1895*, 2 Voll., a cura di F. Desideri, Roma, Newton, 2008, Vol.2, p. 733.

²⁴ *Ibidem*.

L'attività sportiva nell'oratorio

Gaetano Mollo

Abstract

L'attività sportiva è molto importante in un oratorio. Permette lo sviluppo di virtù individuali, sociali ed etiche, nonché il formarsi del senso del gruppo, producendo condivisione e generando corresponsabilità. Importante è il venire a far parte di un sistema formativo integrato, assieme alla famiglia e alla scuola. Diventa fondamentale che una società sportiva sia retta da un modello a rete, dove fra la periferia e il centro ci possa essere comunicazione e compartecipazione.

Parole chiave: Oratorio; Attività sportiva; Corresponsabilità educativa; Apprendimento sociale

Sports activity is very important in an oratory. It allows the development of individual, social and ethical virtues, as well as the formation of the sense of the group, producing sharing and generating co-responsibility. It is important to become part of an integrated educational system, together with the family and the school. It becomes fundamental that a network model governs sports clubs, so that there can be communication and partnership between the periphery and the center.

Keywords: Oratory; Sport activity; Co-responsibility between adult educators; Social Learning

*“Non basta introdurre semplicemente giochi e sport.
Tutto dipende dal modo con cui vengono impiegati”
J. Dewey*

1. Introduzione

L'attività sportiva deve avere il suo giusto posto all'interno di un'attività oratoriana. Un oratorio è un luogo dove potersi ritrovare, poter condividere esperienze arricchenti e solidarizzanti, vivere il valore dell'amicizia, del rispetto e della cooperazione, abilitandosi a diventare “bravi cristiani e onesti cittadini”, come intendeva Don Bosco, prodigandosi costantemente in tal senso.

Personalmente, nei miei anni adolescenziali e giovanili ho potuto giovarmi dei tanti aspetti formativi dell'attività oratoriana presso l'oratorio filippino e l'oratorio salesiano di Perugia, dove ho svolto – fra le altre attività di animazione e

catechesi – anche quella di giocatore di pallavolo e pallacanestro, nonché di dirigente e di allenatore di pallavolo.

Se il nemico per molti giovani è la noia, l'apatia e la solitudine, con l'attività sportiva tutto ciò può essere evitato e prevenuto. Nell'era del "cellulare tutto fare" il rischio è quello del ripiegamento su se stessi, senza accorgersi di chi ci sta accanto, tutti presi dal visionare immagini, leggere e inviare messaggi, curiosare nelle infinite vetrine del *web*.

La tentazione e il rischio principale per molti giovani sono, oggi, quelli dell'individualismo e dell'indifferenza: il centrare l'attenzione su se stessi, come centro di percezioni appaganti ma isolanti, può ridurre la capacità di relazionarsi e di comunicare, limitandosi di momentanee e fugaci gratificazioni visive e uditive. Negli Stati Uniti, essendosi accorti del costituirsi di una generazione narcisista, effetto dell'ossessione della fama, si sta cercando di correggere tale deviazione con l'istituzione dell'obbligo di un *service learning*, da svolgersi in età adolescenziale, condizione necessaria, anche, per poter iscriversi all'Università¹.

L'individualismo è caratterizzato da "3i", che sono l'indifferenza, l'incomunicabilità e l'irriverenza. Può essere sconfitto, abilitandosi a collaborare, comunicare e cooperare: le "3c" della condivisione. Si tratta di riuscire ad armonizzare un sano e adeguato egoismo con un necessario e doveroso altruismo. L'attività sportiva può facilitare questo processo di formazione etico-sociale.

Nell'era della "distrazione da *social network*" l'attività sportiva può e deve rappresentare la capacità di concentrazione attiva e di condivisione collaborativa. E di una partecipazione corresponsabile i giovani, oggi, hanno particolarmente bisogno.

Per questo, bisogna saper riprendere e rivitalizzare il senso del "cortile", riportandone lo spirito nei luoghi e negli impianti sportivi odierni. Dall'oratorio si può ripartire, per una seria attività sportiva, usufruendo degli spazi esistenti, sapendoli adattare, rendendoli accoglienti e sicuri ma soprattutto formativi. Bisogna sempre tener presente che sono sempre le persone – e soprattutto le reti interpersonali di condivisione e convivialità che si riescono a creare – a dar vita ed animare le strutture, attraverso «le caratteristiche di base quali sono le capacità individuali e le leve relazionali»².

Saper far parte di un gruppo, rispettare precise regole, concentrarsi nel gioco, riconoscere e fare attenzione agli altri, essere leali e solidali, riflettere criticamente su errori e distrazioni, saper valutare e scegliere, tutto ciò può contribuire a produrre le basilari capacità etico-sociali per la nostra vita associata. Questo, per poter vivere adeguatamente, sviluppando quelle fondamentali "competenze trasversali", per la vita affettiva, la vita sociale e la vita professionale, per potersela cavare in ogni situazione e riuscire a dare un senso alla propria esistenza³.

¹ J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, (2009), tr. it. di P. Canton Mondadori, Milano 2011, p. 511.

² G. Farinelli, *Pedagogia dello sport e educazione della persona*, Morlacchi, Perugia 2005, p. 25.

³ G. Mollo, *La via del senso*, La Scuola, Brescia 1996, pp. 145-172.

2. La funzione del movimento

Per prima cosa dobbiamo parlare di attività sportiva e non di sport. L'attività è azione del soggetto, ciò che ogni persona da sola o in gruppo può svolgere, traendone giovamento fisico, psichico, sociale e spirituale. Lo sport può essere riduttivamente inteso come svolgimento di una gara competitiva, effettuata dietro compenso e valida solo nella misura in cui ci sia spettacolarità, richiedendo necessariamente degli spettatori. Questo è lo sport-spettacolo, valido per propagandare l'attività sportiva ma inducente spesso a creazione idolatrata di miti, incentivazione del campanilismo, riduzione del pubblico a spettatori.

Non s'intende negare il valore e la funzione dei modelli sportivi, sollecitanti a promuovere atteggiamenti imitativi nel muoversi e giocare, specie nell'età infantile e adolescenziale. Si vuole mettere in guardia dal pericolo di ridurre a spettatori tutti coloro che dovrebbero saper utilizzare il tempo della vita giovanile per conoscere, studiare, leggere, giocare, divertirsi, confrontarsi e maturare: in sintesi, per formarsi⁴.

Va detto, innanzitutto, che l'attività sportiva va saputa inquadrare all'interno dell'esigenza naturale del bambino/a e del ragazzo/a muoversi e giocare, dell'adolescente ad associarsi e competere, del giovane e dell'uomo maturo a coltivare il piacere del fare attività motoria, possibilmente all'aria aperta, riuscendo a rilassarsi e mantenersi in forma fisica e psichica.

Il movimento rappresenta, in tale ottica, la via maestra per esprimersi, comunicare e comprendere. Questo, nella consapevolezza del fatto – così come anche Edmond Husserl sostiene – che l'uomo non manifesta il suo essere soltanto attraverso le forme del pensiero, ma sempre, contemporaneamente, attraverso le modalità del muoversi, del vedere, del percepire e del fare.

Il movimento è il modo iniziale privilegiato per esprimersi: la voglia di rendersi conto, attraverso il piacere, di percepire la presenza di se stessi e la soddisfazione del manifestarsi. È in tal modo che l'essere umano può entrare in contatto con l'altro e con il mondo, sviluppando capacità relazionali, espressive e comunicative.

La necessità, pertanto, è quella di sviluppare adeguate modalità espressive, attraverso il gesto che diventa comunicazione ed il gioco che si fa azione e relazione. Da tutto ciò, il fondamentale valore e l'essenziale funzione dell'espressione ludica, motoria e sportiva. Da qui, la necessità della differenziazione delle proposte sportive, per permettere che tutti possano giovarsene, tenendo presente le diverse predisposizioni e attitudini, nonché la differente offerta del territorio e le varie opportunità dei contesti ambientali.

La valorizzazione e il senso della corporeità devono poter rappresentare, sul piano personale e relazionale, l'accettazione corporea; sul piano della percettività

⁴ Id., *Il senso della formazione*, La Scuola, Brescia 2004, pp. 153-172.

l'affinamento della motricità e della sensibilità; sul piano sociale la costituzione del senso della comunità, attraverso l'accomunamento.

Il movimento è strumento per comunicare: il desiderio di farsi capire e di manifestare sentimenti e pensieri. La necessità, pertanto, è quella di sapersi rivolgere agli altri, nel rispetto della diversità e nell'accettazione di comuni norme di vita sociale⁵.

Il movimento è strumento per comprendere. È attraverso il movimento che si possono cogliere i significati dell'esistenza. Non solo i significati che sono percepibili attraverso le percezioni, ma anche quelli ulteriori, che passano per l'elaborazione dei concetti e attraverso la formulazione di giudizi di valore. In tale percorso di comprensione si sviluppa il senso corporeo, ossia il senso culturale di base, che permette l'apertura e la flessibilità cognitiva, nonché l'attenzione emotiva e la relazionalità affettiva⁶.

È chiaro che, se le sensazioni piacevoli corporee sono alla base della felicità, c'è da dire che poi tali sensazioni svaniscono velocemente o si trasformano talvolta in spiacevoli, tali da farci riflettere su come il divenire felici richieda un percorso di vita per raggiungere tale condizione, così da esigere una personale e collettiva progettualità di vita, fatta di intenzionalità, impegno, sforzo e sofferenza, così da poter produrre una duratura e meritata soddisfazione⁷. Se il piacere viene da fuori, la felicità viene da dentro.

3. *L'attività sportiva*

Un'attività sportiva, qualunque essa sia, è sempre una forma di disciplina. Non si tratta, quindi, di una semplice esecuzione di gesti o di un puro allenamento ma dell'interiorizzazione di un modo di essere e di fare. Una disciplina sportiva permette di assimilare fondamentali atteggiamenti, quali – per esempio – la puntualità agli allenamenti, la perseveranza nell'acquisizione e nel perfezionamento dei “fondamentali”, lo sforzo e la soddisfazione del miglioramento del gioco, il rispetto delle norme del gioco, l'adesione a regole di gruppo, il senso della creatività, la corresponsabilità nell'azione e l'obiettività della valutazione di miglioramenti e risultati.

All'interno di tale prospettiva, si possono apprendere anche altre abilità. Una di queste è la capacità di misurarsi con se stessi e con gli altri. Questo permette di riconoscere i propri limiti e di migliorare le proprie prestazioni, acquistando il piacere dell'acquisizione di competenze.

Oltre ciò, c'è anche l'acquisizione del senso dell'altro – col riconoscimento della sua presenza e del suo valore – e la funzione del confronto non solo

⁵ Id., *L'educazione alla corporeità*, in «Coscienza», 1, 2006, pp. 23-25.

⁶ Id., *La via del senso*, cit., pp. 215-227.

⁷ Y.N. Harari, *Homo deus. Breve storia del futuro*, tr. it. di M. Piani, Bompiani, Milano 2018 pp. 56-71.

antagonistico⁸. Ad esempio, nel caso di un confronto con avversari, che siano su di un livello più basso di prestazione, ci deve poter essere il senso del rispetto, senza svilire o infierire. Da ciò il riconoscimento della diversità e il rispetto che ne deriva. Tale diversità è sia all'interno della propria squadra che in quelle avversarie. In questo, sta all'allenatore il cercare di sollecitare un'empatia rispettosa, permettendo ai propri giocatori il decentrarsi, tramite l'immedesimazione e l'immaginazione.

Lo stesso linguaggio giornalistico deve, in questo, poter aiutare tale atteggiamento. È avvilente sentir dire che una squadra “batte” o “sconfigge” un'altra; meglio dire che “supera”, “prevale” o altro. La terminologia bellica deve poter essere evitata, come quella religiosa, dato che non si deve lottare per la “salvezza”, ma per “non retrocedere” o, meglio, per “restare”. La trasposizione dell'animo guerresco nel gergo giornalistico sportivo non aiuta certo a evolverci eticamente. D'altronde, è chiaro che è grazie agli avversari e alla competizione che si migliora e si cresce, ma questo è vero per tutti i contendenti, che solo assieme – nella leale e regolare competizione – possono perfezionarsi e progredire.

Il problema è sempre quello del fine. Se il fine è solo il successo e la vittoria, allora saranno sempre questi a giustificare qualsiasi mezzo. Se, invece, il fine è essenzialmente il giocare e il piacere di competere, allora diventa lecito solo ciò che è congruo con il fine stesso, facendo restare il giocare un gioco, sempre all'interno di un confronto rispettoso, dove le regole di correttezza e lealtà rappresentano il senso, il valore e il piacere stesso della competizione.

Da tutto ciò deriva la soddisfazione che scaturisce da qualsiasi attività sportiva, richiedente in quanto tale l'attivazione di valori quali lo sforzo, il sacrificio, la costanza, il metodo e il merito, basilari per poter perseguire tutti quegli scopi, che una persona può perseguire, per rendere la propria vita avvincente e significativa, giocata cercando di dare sempre il massimo, nella massima correttezza e rispetto reciproco.

Il senso appariscente della competizione si basa su tutto ciò che si debba fare e di cui si debba parlare in termini di lotta, in modo che tutti siano presto interessati e coinvolti, istigando lo spirito del parteggiare. L'assunto è che a nessuno sia lecito – pena la perdita di qualcosa o di qualcuno, se non proprio della vita stessa –, dimenticare per un attimo che è questa la dura realtà biologica in cui siamo tutti immersi. Ci si deve chiedere su come si possa superare questo impulso, depositato nel nostro subcosciente, che rende necessaria la continua presenza di un avversario in un mondo nemico, in cui non sia possibile sopravvivere, se non praticando ad ogni passo il metodo dell'attacco e della difesa.

La via è quella di renderci conto – seguendo in questo la visione di Jeremy Rifkin – che l'interconnessione di tutti con tutti grazie alla formazione di una nuova coscienza biosferica, ci sta rendendo tutti consapevoli che «l'economia di un capitalismo distribuito, dove la collaborazione prende il posto della competizione, i diritti di accesso diventano tanto importanti quanto quelli di proprietà, la qualità

⁸ G. Mollo, *Aspetti pedagogici del pensiero di Paul Ricœur*, in «Pedagogia e Vita», 5-6, 2009, pp. 67-82.

della vita ha la stessa priorità del successo economico personale, l'empatia trova spazio per svilupparsi e progredire»⁹.

La strada da percorrere è quella della formazione di un atteggiamento collaborativo, dove la competizione sana sia all'interno di uno spirito cooperativo complessivo: la partecipazione a un torneo, la collaborazione per la riuscita di una manifestazione, la soddisfazione per tutti i partecipanti, le finalità di una comune crescita attraverso il gareggiare lealmente e generosamente.

Se l'attività sportiva deve mantenere un basilare aspetto ludico, allora è pur importante riconoscere, se è vero ciò che sostiene Makarenko, che da come un bambino gioca così si vedrà come lavorerà, allora diventa importante lo spirito e lo stile con cui si gioca: il "come" e non il "ciò". C'è da dire che la stessa cosa vale per tutto ciò che riguarda l'apprendimento istruttivo. Lezioni noiose, trasmissive e già predefinite possono essere all'origine di un pericoloso disinteressamento e di tanti abbandoni scolastici.

Il giocare assieme deve poter rappresentare il piacere di divertirsi, costruire belle "giocate" di squadra, sentirsi parte di un gruppo, stimare il proprio e altrui gesto atletico, dar vita a belle partite, godibili e apprezzabili¹⁰. Tutto ciò, inoltre, può andare in quella memoria a lungo termine, che è bello richiamare non solo per riconoscersi nell'amicizia ma anche per farne motivo di piacere evocativo e ispirazione valoriale.

4. *Gli apprendimenti individuali e sociali*

Giocare vuol dire mettersi in gioco, provarsi con tutte le proprie forze, traendone gioia e godimento. Certo, non si tratta di un trastullarsi. Fare attività sportiva è cosa seria e impegnativa. Si tratta di un impegno individuale ma anche collettivo. Richiede allenamento, perseveranza, forza d'animo e spirito di collaborazione. Giocando in gruppo ci si abitua a dire "noi" e non solo "io": ci si abitua a ragionare in termini di gruppo, cercando anche di rispettare la presenza dell'avversario e di riconoscerne il valore dell'impegno e la validità della prestazione.

Per tutto ciò, si possono evidenziare quattro basilari aspetti formativi: due individuali e due sociali. Gli aspetti individuali sono la destrezza e il miglioramento, quelli sociali sono l'accomunamento e il rispetto delle regole.

La destrezza rappresenta l'acquisizione di abilità tecniche. Queste richiedono l'esercizio con passione e lo sviluppo delle doti della volontà e della perseveranza. In questa ottica, William Kilpatrick ci ricorda che alla base di ogni apprendimento – da intendersi come cambiamento del modo di comportamento dell'organismo umano – ci sono le tre leggi della prontezza della risposta, dell'esercizio con riferimento

⁹ J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, cit., p. 513.

¹⁰ G. Mollo, *Il gioco del calcio come formazione per i giovani*, in A.G.A. Naccari, *Pedagogia della corporeità. Educazione, attività motoria e sport nel tempo*, Morlacchi, Perugia 2003, pp. 283-289: 283-284.

all'intensità e al numero delle ripetizioni e del rafforzamento o indebolimento della soddisfazione¹¹.

A questo servono anche le immagini di coloro che vengono identificati e reputati come “campioni”, in quanto esemplari modelli sportivi. Per questo, ogni giocatore, ma a maggior ragione un giocatore professionista, deve essere ben consapevole che rappresenta sempre un modello per gli altri, specie per i giovani, tale da dover essere responsabile dell'esempio che fornisce sia in campo sia fuori campo. Il *fair play*, che fu all'origine della scuola del collegio di Rugby – dove ebbe inizio il calcio moderno nel 1828, promosso dal rettore Arnold – ne deve poter essere un costante richiamo e riferimento.

La realizzazione costituisce il senso della soddisfazione del miglioramento¹². Si tratta ogni volta del livello presente, non della perfezione, che riguarda il futuro e quindi da perseguire nella consapevolezza del non essere mai completamente conseguibile. Da qui la trappola e l'insoddisfazione dei perfezionisti.

Questo significa dover partire sempre dall'accettazione del proprio punto di partenza, per prendere le mosse da questo. In tale ottica, ciò che viene riconosciuto è il valore del progresso, in relazione al soggetto nella sua particolarità. Ciò è valido anche per ogni singola squadra, ognuna unica e diversa, come lo è anche una classe scolastica o i fratelli di una famiglia.

Per questo, tutti i giocatori sono chiamati a eccellere e a richiederne il dovuto riconoscimento. Il voler eccellere, infatti, deve essere inteso sia in una accezione oggettiva, quale confronto con l'altro e risultato di una competizione, sia riguardo a se stessi e al proprio gruppo. Questo, pertanto, riguarda la volontà di migliorare, la chiarezza delle finalità, il riconoscimento della prestazione, il modo leale e impegnato del partecipare, il senso del merito e della giustizia¹³. Quest'aspetto è alla base dell'educazione permanente.

Fondamentale è il concetto di “merito”. Con Pietro Ubaldi, va ricordato che «la vita è un gioco continuo e la facile vittoria crea l'incoscienza, che spinge ad arrischiare, rende imprudenti e porta alla sconfitta. Gli ostacoli, invece, creano la coscienza delle difficoltà, rendono prudenti e più attrezzati per la vittoria [...]. Chi gode di ciò che non ha meritato si svalorza e si demolisce. Chi ha faticato, per meritare, si valorizza e si costruisce»¹⁴.

Per quanto riguarda gli aspetti sociali, l'accomunamento rappresenta il saper entrare in una logica di gruppo. In tal senso, ogni squadra deve poter diventare un gruppo, ossia un insieme di persone che riescono a cooperare per uno scopo comune, rispettandosi reciprocamente e condividendo il medesimo fine. Lo spirito di collaborazione ne è la risultante, magari da centrocampista – stando “*sempre lì*,

¹¹ W. Kilpatrick, *I fondamenti del metodo. Conversazioni sui problemi dell'insegnamento*, (1936), tr. it. di A. Guccione Monroy, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 27-33.

¹² H. Perkinson, *Didattica dell'errore. Aspetti pedagogici del pensiero di K.R. Popper*, (1971), tr. it. di T. Valdi, Armando, Roma 1983, pp. 18-26.

¹³ G. Mollo, *Il leader etico*, Morlacchi, Perugia 2016, pp. 21-22.

¹⁴ Id., *La civiltà della cooperazione*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 57-59.

sempre in mezzo”, come dice una canzone – senza fare esaltanti *goal* o spettacolari *assist*, ma svolgendo una grossa, quasi sempre oscura, azione di contenimento, raccordo e spinta.

L'apprendimento di regole è ciò che permette di acquisire un senso normativo della vita, cercando di rispettare ciò che è stato stabilito per il buon funzionamento di una competizione o di un incontro sportivo. Attraverso il senso della norma, come processo regolativo di un'attività sportiva, ci si può abituare a una convivenza civile rispettosa e collaborativa. È con tali esperienze che si possono attivare le dinamiche dell'amicizia e i canali di una comunicazione interumana. È così che ci si può abilitare a farsi uomini onesti, leali e collaborativi.

Concludendo, si può dire che nella destrezza c'è l'individualità, nel miglioramento c'è lo sviluppo; nell'accomunamento c'è la comunità e nelle regole c'è la moralità. L'attività sportiva può collaborare a far sì che si possano sviluppare armonicamente quelli che possono essere definiti i nostri tre sensi sociali: l'appartenenza, l'intercultura e la solidarietà. La squadra che diventa un gruppo coeso ne è una modalità privilegiata.

Si tratta dell'appartenenza, quale senso di condivisione di una situazione accomunante; dell'intercultura, quale capacità di riconoscere la diversità, accettarla e riuscire a dialogare in maniera collaborativa, sia tra persone sia fra culture; la solidarietà, quale espressione di aiuto tra persone e fra comunità, riconoscendone i diversi bisogni e rispettandone le particolari esigenze¹⁵.

5. Il valore e la funzione del gruppo

La prima considerazione del giocare assieme in squadra, per un comune obiettivo, è la consapevolezza dell'interdipendenza collaborativa. Tale interdipendenza si avverte quando ci si rende conto che il benessere del singolo è strettamente collegato a quello del gruppo, di cui si fa parte. Tutto ciò è facilmente constatabile nei gruppi sportivi, legati da un obiettivo comune, da cui può scaturire anche amicizia e solidarietà. Per tutto ciò, i presupposti per realizzare un'interdipendenza collaborativa sono:

- a) l'accettazione della presenza di tutti, ognuno nella sua unicità;
- b) il rispetto per la diversità dei talenti e delle funzioni;
- c) la corresponsabilità nell'attività che si svolge e nell'ambiente che si viene a creare.

Pertanto, si deve considerare che si può diventare una squadra solidale e coesa, solo quando si abbia il senso del gruppo¹⁶. Un gruppo è un organico sistema relazionale, dotato di autonomia e di sue strutture, sia all'interno, vissuto come un centro condiviso, sia all'esterno, percepibile come un insieme compatto corresponsabile.

¹⁵ G. Mollo, *La via del senso*, cit., pp. 361-398.

¹⁶ Id., *La civiltà della cooperazione*, cit., pp. 201-206.

Un gruppo è, per questo, molto più di una squadra: una squadra è unita solo nel momento degli allenamenti e della partita, con un fine esterno; un gruppo vive anche di legami sociali e affettivi, con un fine interno. Si dimostra essere gruppo anche in situazioni esistenziali e sociali al di fuori dell'attività di squadra, tessendo relazioni di solidarietà e di amicizia.

Si può parlare, in tal senso, del “QE di un gruppo”, inteso come l'insieme di tutte le qualità sociali e affettive di tutti i suoi membri, soprattutto sotto l'aspetto emotivo e relazionale¹⁷. In tale prospettiva, il gruppo favorisce il sorgere di una coscienza eufenica, che richiede una capacità di autocontrollo delle emozioni¹⁸, condizione per la piena realizzazione individuale e comunitaria, dover potersi pienamente realizzare, anche attraverso i quattro punti cardinali del buddismo, quali sono la compassione, l'altruismo, la solidarietà e l'amore¹⁹.

La forza di un gruppo è nella sua coesione e nella volontà di collaborazione. Ciò che si apprende in un gruppo, in minima parte riguarda l'aspetto cognitivo, in gran parte concerne l'aspetto emotivo-relazionale. Dalla considerazione e constatazione del valore e della funzione del gruppo, pertanto, discende l'utilità e la necessità di dover apprendere le varie modalità della vita sociale in situazioni culturali e lavorative di cooperazione. È in tale prospettiva che chi coordina, guida o supporta un gruppo deve poter esercitare l'arte eufenica, quale intenzionalità e capacità di tirar fuori il meglio dagli altri²⁰.

In tal senso, il gioco di squadra deve far acquisire il senso del gruppo e della comunità, quale contesto sociale dove poter acquisire le doti democratiche della convivenza e quelle etiche della cooperazione, creando un “noi” di partecipazione²¹. È attraverso il senso del “noi” – che non deve limitarsi al “noialtri” o diventare un “contro”, ma un “assieme” e un “attraverso” – che ci si può educare alla convivenza partecipativa, facendosi compartecipi della responsabilità, in una concomitanza di sforzi comuni, produttori di nuove e rinnovate comunità²².

6. Il modello a rete

A tutti coloro che sono coinvolti in un'attività sportiva spetta il compito di farsi corresponsabili di tutte quelle virtù sociali ed etiche che può produrre. Così, a ogni allenatore tocca una funzione non solo tecnica e psicologica, ma anche morale. A lui

¹⁷ G. Mollo, *Ramoso*, Ed. Paoline, Torino 2004, pp. 86-87.

¹⁸ D. Goleman, *L'intelligenza emotiva, Che cos'è e perché può renderci felici*, (1995), tr. it. di I. Blum e B. Lotti, RCS, Milano 1996, pp. 68-79.

¹⁹ Id., *Le emozioni che fanno guarire. Conversazioni con il Dalai Lama*, (1993), tr. it. di G. Zausa, Mondadori, Milano 2009, pp. 234-239.

²⁰ G. Mollo, *Emozioni e relazioni umane*, in AA.VV., *Le emozioni nei contesti individuali e sociali*, Morlacchi, Perugia 2019, pp. 523-536: 526-527.

²¹ Id., *La civiltà della cooperazione*, cit., p.106.

²² G. Giugni, *Presupposti teorici dell'educazione fisica*, SEI, Torino 1973, p. 126.

competete l'attivazione di quelle che potremmo chiamare le "3r" della sua funzione etica: il rispetto, le regole, la responsabilità.

Si tratta di attivare vari elementi normativi. Innanzitutto il rispetto fra giocatori, con gli avversari, nei confronti dei luoghi dove si gioca e verso le persone che assistono alla competizione. Pertanto, diventa fondamentale l'accettazione di regole comuni, funzionali non solo per il gioco, ma anche per le relazioni con tutti gli attori, che di volta in volta possono entrare in campo. Inoltre, va rilevato il valore dell'assunzione di responsabilità nei confronti del gruppo, della società sportiva, delle famiglie.

Così pure, a ogni dirigente spetta il fare chiarezza sulle mete e finalità che s'intendono perseguire. Ci deve poter essere una chiara comunicazione e una credibilità in merito a ciò che si richiede e professa. I dirigenti sono lo specchio della società sportiva: dal loro stile comportamentale dipendono molti degli atteggiamenti che allenatori e giocatori assumono. Lo stesso atteggiamento dei tifosi è per un certo verso regolato dai dirigenti, quanto questi entrino in contatto con le tifoserie e riescano ad attivare canali di comunicazione ispirati a produrre serenità e rispetto, per godere di ciò che deve presentarsi ed essere vissuto come gioco.

Nel caso di attività sportiva, svolta da ragazzi e giovani, si devono poter coinvolgere le famiglie, per condividere obiettivi educativi e renderli partecipi dell'attività svolta. Questo, attraverso la modalità della rappresentanza, all'interno di un sistema partecipativo a rete.

Da tutto ciò il senso di corresponsabilità, che deve poter ispirare un ambiente educativo dove venga svolta attività sportiva. Il fine di un'attività sportiva è quello di diventare "bravi giocatori", ma non esclusivamente per farne motivo di attività professionale – anche se per qualcuno ciò è giusto che lo diventi, per capacità, motivazione e opportunità –, senza "paura di sbagliare un calcio di rigore", come recita una canzone, perché la bravura si vede "dal coraggio, dall'altruismo e dalla fantasia".

Si tratta del coraggio d'impegnarsi e di mettersi alla prova, mettendoci tutta l'anima, senza animosità, rispettando regole, compagni e avversari, nella consapevolezza che si può giocare e ci si può divertire anche grazie a loro. Tutto ciò genera l'altruismo di giocare anche per gli altri, offrendo "belle palle" e sentendosi tutti uniti nella buona e nella cattiva sorte, sapendo incoraggiare i compagni e sostenendosi reciprocamente nelle difficoltà. È la fantasia di un'invenzione, così come l'istante e la situazione ispirano, magari rischiando ma esprimendo un bel gesto atletico o provando una finezza. È la fantasia di costruire una bella partita, mettendocela tutta.

L'attività sportiva è una scuola di vita: la scuola dell'impegno e del confronto, la scuola della collaborazione e del miglioramento, la scuola delle regole e del rispetto delle stesse. Va sempre ricordato il detto di Seneca: "non scholae sed vitae discimus". Il problema è quello dell'agonismo e della competizione. C'è un agonismo malato e nevrotico, indotto dai bisogni di compensazione dell'ego e sul bisogno di prevalere. C'è un agonismo sano, espressione del bisogno di esprimersi e

di manifestare le proprie potenzialità, confrontandosi socialmente e gustando la competizione come messa alla prova di attitudini e capacità. In tal senso, William Kilpatrick evidenzia quanto gli uomini possano imparare a cooperare oppure a competere in maniera spietata.

La sana competizione deve poter iscriversi all'interno di un sistema più ampio di cooperazione, dove si coopera tutti per la buona riuscita di un campionato o di un torneo, per migliorare le prestazioni, per confrontarsi pacificamente, per farsi partecipi della gioia del giocare, per dare vita a belle manifestazioni²³.

La competizione deve poter essere iscritta entro un doppio cerchio cooperativo. Il cerchio interno è dato dalla collaborazione all'interno di una società sportiva. Ne fanno parte le squadre, il gruppo dirigente, il gruppo degli allenatori ("allegatori"), la rappresentanza dei genitori. Il cerchio esterno è dato dai rapporti con le altre società sportive, con la città e il territorio in cui si è iscritti. Fanno parte di questo secondo cerchio le scuole e le famiglie, che devono farsi sempre più consapevoli dell'apporto educativo dell'attività sportiva, in quello che è stato definito come il "sistema educativo integrato".

All'interno dei due cerchi si deve poter percepire un'atmosfera relazionale e valoriale di condivisione, compartecipazione e corresponsabilità. Il presupposto di un ambiente formativo è sempre l'atmosfera che si respira, data dal clima relazionale, che deve poter essere accogliente, disteso, collaborativo e valorizzatore di ogni membro della comunità, che si deve poter costruire giorno per giorno.

Tutta l'attività sportiva deve poter venire a far parte di un sistema a rete. Il sistema a rete si riferisce a un preciso modello, che è quello cooperativo. Il modello cooperativo si presenta come l'opposto di quello piramidale²⁴.

Il modello piramidale è solo verticale, con una base lontana dal vertice e tante funzioni intermedie. È strutturato come in un esercito, con compiti e ruoli distinti e separati, spesso con poca comunicazione e comprensione fra un livello e l'altro del sistema.

Il modello cooperativo è a rete. Non è, infatti, solo verticale ma anche orizzontale. Infatti, fra centro e periferia ci deve essere relazione, comunicazione, rispetto e cooperazione. Nel sistema a rete c'è correlazione fra il centro del sistema e la periferia. Le istanze, le idee e i problemi della periferia – dove per l'attività sportiva c'è il contatto con i giocatori, gli allenatori e i genitori – vengono riportate e rappresentate al centro, dove ci sono i dirigenti e i rappresentanti dei vari ambiti del sistema, creando un'osmosi partecipativa e un proficuo sinergismo. Centralizzazione e decentramento devono poter armonizzare la dimensione orizzontale (comunione) e quella verticale (decisione), in una correlazione funzionale ed efficace, all'insegna della corresponsabilità²⁵.

²³ G. Mollo, *Linee di pedagogia generale*, Morlacchi, Perugia 2014, pp. 75ss.

²⁴ Id., *Il leader etico*, cit., pp.85-88.

²⁵ Id., *Dialogo tra un filosofo e un opinionista*, Morlacchi, Perugia 2017, pp. 29-31.

Dialogo sull'agonismo. **In campo con Rita Guarino e Giancarlo Camolese**

Sara Nosari, Federico Zamengo

Introduzione

“Sole sul tetto dei palazzi in costruzione/sole che batte sui campi di pallone/E terra e polvere che tira vento e poi magari piove”.

Così recitava l'*incipit* di una celebre canzone di Francesco De Gregori. In epoca di emergenza sanitaria, il nostro incontro con Rita Guarino e Giancarlo Camolese è molto meno *en plein air* rispetto alla scena evocata dal cantautore romano; il nostro è un incontro di certo più virtuale o comunque a lecita distanza. Restano però intatti gli obiettivi di questa conversazione: indagare la complessità dell'agonismo a partire dall'esperienza vissuta di chi vive la problematicità di questo concetto nella propria quotidianità, facendone una professione all'interno del mondo del calcio. Due sportivi, molto noti non solo al pubblico dei calciofilo. Rita Guarino, allenatrice della Juventus femminile e Giancarlo Camolese, allenatore e formatore, hanno accettato, nonostante le difficoltà del momento, di dialogare con noi sul tema, offrendo al lettore il proprio punto di vista “implicato” nell'agonismo.

Sara: Quando si affronta il tema dell'agonismo, le affermazioni sono quasi sempre dicotomiche. In realtà, prendere una posizione sul valore dell'agonismo è complicato dalle difficoltà che si incontrano nel cercare di catturarne il significato in una definizione completa ed esaustiva, ma soprattutto condivisa. L'agonismo ha le fattezze del rompicapo! Proviamo a scioglierlo partendo dall'esperienza di chi – come voi – ha vissuto e vive l'agonismo. Quale scena o racconto potrebbe ben rappresentare l'agonismo?

Rita: Che cosa intendiamo per agonismo ... È la competizione con se stessi? Con gli altri? È un auto-miglioramento? È soddisfare il proprio bisogno di autoformazione? Per me, è un confronto con se stessi e con gli altri segnato dalla caparbietà. Questo è essere agonisti.

Immagino una scena vissuta al mare. Osservando 3 bambini – di 6/7 anni – che cercavano con una tavola di cavalcare l'onda dopo aver preso una rincorsa. Il primo parte. Fa un tentativo. Sbaglia. Ci riprova. Molla. Il secondo bambino arriva al terzo tentativo. La bambina che seguiva dietro non ha mai mollato. Ha fatto una decina di tentativi, fino a quando è riuscita a cavalcare quella piccola onda, rimanendo in piedi sulla tavola.

Credo che questa sia una lezione di quanto sia importante sfidare se stessi e mettersi alla prova per raggiungere un obiettivo prefissato. Lo sport può porsi come punto di riferimento, in quanto ambiente protetto che forma quanto poi servirà nella vita.

Giancarlo: Sì, anche se io la vedo più come combattività... Poi mi sta bene anche caparbieta, però nel senso di uno che non molla e ci prova sempre. Mi piace il discorso della combattività perché, legato all'agonismo, al fatto che questo aspetto della combattività si inserisce in un contesto di gioco. Quindi, ad esempio, il ragazzino che viene superato in una gara, cade, si rialza e cerca di riconquistare la palla. Quindi lo lego più a un discorso di combattività che però non ha niente a che fare con l'aggressività: cioè il diritto di dare un cazzotto a destra o a sinistra e che recuperino il pallone in modo illecito... Insomma si vedono, anche nelle mie esperienze, ma non solo e non solo in ambito sportivo, dei bambini che non mollano, hanno qualcosa in più dentro. Non so se questo aspetto sia facilmente trasferibile... Forse probabilmente è qualcosa che tu hai già dentro, che arriva da più lontano

Federico: Ma il problema della trasferibilità è importante. Se per caso non fosse trasferibile, insomma...

Giancarlo: Mi spiego meglio... Cioè anche qui nella mia esperienza, forse mi riferisco più agli adulti, ci sono giocatori o giocatrici che ce l'hanno naturalmente, tu non devi spingerli. E sempre nella mia esperienza quando non ce l'hanno è difficile che tu li porti ad essere combattivi: al massimo li stimoli ad essere aggressivi e quindi hanno delle reazioni strane proprio perché non ce l'hanno dentro... Hanno altro, però... rapportato al gioco questa è sicuramente una qualità da coltivare questa, assieme a tante altre.

Sara: Che questa caparbieta e/o combattività sia innata o acquisibile rimane una delle principali aporie del discorso pedagogico. C'è di certo in questa "qualità" un tratto fondamentale dell'identità personale. Proviamo a chiarirla?

Rita: La caparbieta a cui facevo riferimento riguarda il confrontarsi con se stessi, con le proprie abilità, con le proprie possibilità e i propri limiti: è questo un percorso che mi porta all'accettazione dei miei limiti, ma anche alla consapevolezza di quanto posso fare. Qui è centrale l'aiuto di chi accompagna i ragazzi in questo percorso di crescita sportiva: è necessario infatti centrare degli obiettivi su misura.

Questa accettazione non è una misura della sconfitta. La vittoria è arrivare fin dove possiamo arrivare con le nostre capacità.

Giancarlo: Condivido questo passaggio. È compito degli adulti indicare il limite. Ripensando a una possibile storia di agonismo, credo sia possibile collegarlo anche alla passione per qualcosa. Probabilmente io penso di essere combattivo pensando al mio sport, al calcio, ossia a una cosa a cui sono molto legato. E magari un altro è molto combattivo mentre fa un disegno. Non so come, ma la combattività la legherei anche alla passione per far qualcosa. Ad esempio, io suono la chitarra, dopo qualche tentativo mollo perché non trovo soddisfazione, non mi piace... Invece un altro magari insiste. In questo ambito, io non sono combattivo, ma lo sono in un'altra dimensione. Qualcuno è combattivo nello studio: non molla finché non ha imparato, qualcun altro invece dopo due pagine smette, perché magari la cosa non lo appassiona. Legherei la combattività alla passione, non saprei bene come ...

Federico: Nell'ipotesi di un profilo che vada a tracciare il che cosa vuol dire essere agonisti, abbiamo la caparbieta di Rita e la tua combattività, che potrebbero avere una radice comune in questa passione.

Giancarlo: Secondo me sì. Mi viene in mente anche che qualcuno di noi è più competitivo di altri. Tu parli con due, Rita ed io, che siamo competitivi di nostro: magari non in tutti gli ambiti, ma in certi in modo particolare. L'approccio è un approccio da competizione: vuoi fare bene, vuoi primeggiare... Non ti accontenti: questo cadere e rialzarsi è un non accontentarsi di essere superato, ma è voglia di voler comunque primeggiare.

Sara: Questa combattività, però, non sempre si concretizza in risultati. Come può essere educativa per dei ragazzini: prescinde dalla vittoria? Il primeggiare non è necessariamente il vincere.

Giancarlo: È vero. Devi trovare un tuo equilibrio. Ma ciò che distingue lo sport è che ti dà l'opportunità di ripartire sempre: ho vinto questa settimana, poi però ho la settimana dopo....

Rita: Aggiungo un aspetto che può riferirsi all'"elemento" della passione. Qualsiasi sport si pratichi, a livello non agonistico, agonistico o professionistico, alla base non ci può essere la noia. Ci deve essere il divertimento a qualsiasi livello. Il divertimento è alla base dell'apprendimento. Non è pensabile non creare un'atmosfera emotiva tale da rendere piacevole ciò che si fa.

Ci deve essere sempre nello sport una base ludica, sulla quale impiantare le competenze, i miglioramenti, gli obiettivi e, perché no, anche le vittorie.

L'ipotetica storia di un quarto ragazzino che prova a far scivolare la tavola sull'acqua senza mai riuscirci può avere due risvolti.

A lui piace tantissimo e si diverte a farlo. Casca, ci riprova. Sì, è frustrante non riuscirci, ma l'ha scelto lui. Qualche volta nella vita si cade e bisogna imparare a rialzarsi.

Un conto è se è indotto: il bambino è persuaso dai genitori o da figure adulte a continuare a farlo. Continuerà a fare qualcosa che a lui non piace, qualcosa che non riuscirò mai a fare. Qui si fanno i danni più grossi.

Nel mondo del calcio si vede in particolar modo. Tanti bambini vengono indotti a giocare a calcio.

Federico: Che cosa intendiamo per divertimento?

Rita: Quando mi diverto? Quando mi faccio grasse risate o quando dall'attività svolta traggo un benessere (fisico, emotivo, ...)? Il divertimento sta nel fatto che vado ad allenarmi e non mi annoio, imparo cose nuove, divento più bravo. Se divento più bravo e imparo cose nuove, mi diverto di più.

Il divertimento è imparare cose nuove. Imparare cose nuove fa parte del divertimento.

Poi il fare squadra. Farlo in maniera coesa e interdipendente è divertimento. È bello avere degli amici con i quali condividere un qualcosa e un obiettivo comune. È bello perché lo facciamo insieme.

Per gli sport individuali è bello poter condividere l'esperienza con il mio allenatore, che mi dedica del tempo, con cui ho un confronto e con cui riesco a sorridere in sessioni anche dure di lavoro. Il divertimento è rendere piacevole ciò che è duro.

Tendiamo tutti a praticare cose che recano piacere. Dal piacere traiamo divertimento, in senso ampio del termine.

Giancarlo: Ripensando alla passione e al divertimento, si potrebbe affermare che nella pratica sportiva subentra un po' il discorso della "felicità limitata": dura due giorni, poi sai che devi ripartire e ci sono degli ostacoli. Questo magari in altri contesti lavorativi è più diluito: quando tu arrivi e hai fatto una carriera, hai una certa stabilità. Nell'ambito dello sport è molto più altalenante, sia nel calciatore che nell'allenatore: il giudizio ci mette davvero poco a cambiare.

È una felicità temporanea, che dura poco. Non so se vi è capitato di vedere il servizio che ha fatto Federico Buffa su Cristiano Ronaldo su Sky¹: lui è un agonista perché ha già vinto 5 Palloni d'Oro, ma ne vuole vincere 6, non è appagato. La combattività si lega anche a questo: a quanto sei disposto a sacrificarti per arrivare all'obiettivo, che può essere anche l'8 di matematica.

Sara: Proprio in questa "felicità temporanea" potremmo leggere una lezione particolarmente significativa per i giorni nostri.

¹ Il riferimento è allaserie *Storie di campioni*, episodio 3 ad opera del giornalista di Sky Federico Buffa, 2015.

Rita: Siamo figli di un cambiamento – ed è preoccupante perché vale per tutto – in cui qualsiasi cosa decidiamo di fare o di ottenere ce l’abbiamo subito. È cambiata l’educazione anche all’interno delle famiglie. Di fatto oggi è molto più semplice ottenere le cose. Questo non aiuta. Solo lo sport mantiene una controtendenza. Qualsiasi sport, a qualsiasi livello lo si pratichi, alla base dovrebbe avere lo stesso comune denominatore, impegno, divertimento e autodisciplina, anche a livello non amatoriale. Per fare una cosa che ti diverta, ti devi impegnare. Come donna che fa questo di mestiere in un mondo prettamente maschile sono abituata a guadagnarli le cose con tanto impegno. Credo che a qualsiasi livello, se vuoi fare qualcosa e trarne un vantaggio, che può essere di qualsiasi natura, bisogna impegnarsi.

Giancarlo: Aggiungo che lo sport insegna il sacrificio. È essenzialmente sacrificio, sacrificio legato alla passione. Quindi se tu sei appassionato non senti la fatica, o la senti meno, ma comunque è sacrificio. Quando fai fatica, fai fatica: non è semplice.

Federico: Forse lo sport è una delle ultime frontiere che implica impegno e fatica per ottenere qualcosa. Che cosa può fare lo sport per educare all’impegno e alla fatica?

Rita: Lo sport può fare tanto, ma ci sono due fattori che possono ledere un bambino che fa sport. Il primo è la competenza di chi allena. Una competenza non solo tecnica ma anche pedagogica. Soprattutto empatica. L’altro è la figura genitoriale che deve sostenere i propri figli, ma che li deve lasciare liberi di poter svolgere l’attività seguendo il loro percorso.

Vedere genitori che si portano dietro la scala per poter guardare l’allenamento oltre il recinto, mi rabbrivisce. Vedere istruttori allenatori che anziché dare consigli, criticano e giudicano mi fa rabbrivire uguale. E soprattutto quando lo scopo non è il miglioramento, ma è dover vincere a tutti i costi. La vittoria è sempre la conseguenza di quello che è nelle possibilità e in quello che si fa durante il proprio addestramento, chiamiamolo così.

La disciplina e le regole oggi purtroppo non valgono. Conta solo emergere. In mezzo non c’è più niente. Non si possono rimproverare i bambini a scuola. A calcio non ci si può permettere una volta di non far giocare il bambino. Non ci si può permettere di dare regole. Così il bambino vive in bolla di vetro. Lo sport è un’altra roba.

Sara: Per fare dell’esperienza sportiva un’esperienza educativa, per far fare il salto di qualità alla pratica sportiva, sarebbe allora necessario che, specie con i più piccoli, ci fosse un bravo allenatore.

Giancarlo: Assolutamente sì. Faccio il formatore per la scuola di Coverciano, che è molto sensibile a questi temi. In questi corsi, una cosa su cui insistiamo, in

riferimento ai bambini più piccoli, è proprio questa: guardate che i bambini devono tornare, devono divertirsi, devono giocare. Spingiamo perché diano le basi ai bambini, la motricità che gli servirà non per fare il calciatore, ma correre per bene, stare meglio in salute. È chiaro che in questo subentrano molti altri fattori: la società, soprattutto i genitori che devono comprendere bene quali sono gli obiettivi della pratica sportiva. Ma per poter andare in questa direzione, bisogna aumentare la cultura generale.

Federico: Quali possono allora essere gli obiettivi del buon allenatore?

Rita: Di certo, un obiettivo è esercitare l'assunzione di responsabilità. Prima di fare calcio, ho fatto pattinaggio artistico a rotelle, fino ai 14 anni (la mia scuola calcio è stata il cortile!). La prima regola era quella di aver cura e responsabilità del proprio mezzi di allenamento, ossia i pattini. La scarpetta in pelle andava ingrassata; le ruote avevamo delle sfere che andavano pulite. Lo sport è il più facile dei mezzi per ottenere questa autodisciplina. Oltre che facile è efficace perché ha una parte più ludica (la scuola è dell'obbligo!!!), se hai la fortuna di praticare una disciplina sportiva che hai scelta e che non ti è stata indotta, e se la motivazione è alta. Ecco perché le donne hanno caparbietà perché tendenzialmente non sono mai spinte a fare un'attività sportiva di questo tipo e quindi, se la fanno, è perché hanno una motivazione molto forte e quindi sono determinate.

Sara: Quali agli altri insegnamenti fondamentali può dare lo sport?

Rita: Lo sport è lezione sia di autoregolazione sia di sfogo. Ricordo tanto tempo fa dei bambini all'uscita di scuola. Li avevo osservati tutto il giorno. Per conoscere la loro realtà, avevamo stabilito delle regole (le regole danno disciplina e spazio di libertà all'interno delle regole stesse) e li avevamo fatti giocare liberamente. Quella libertà autoregolata era uno sfogo. È stato il momento in cui ho imparato di più dai bambini, che si autodisciplinano e si divertono con il movimento. Alla base, però, ci devono essere le regole: penso quindi a un caos organizzato per permettere l'espressione e lo sfogo.

La lezione più importante dal punto di vista educativo credo però che sia quella della libera espressione. Lo sport dà la possibilità di esprimere se stessi in totale libertà, facendo qualcosa che lasci liberi di esprimerci. In questo devo dire che il femminile può insegnare molto. C'è chi si esprime scrivendo, altri parlando, altri muovendosi. Penso a tutti gli ostacoli che ha dovuto superare una ragazzina e che ancora oggi è costretta a superare perché c'è ancora forte resistenza nelle famiglie nel lasciarle liberi; ci sono ancora troppi pochi punti di riferimento con i quali identificarsi; troppe poche strutture che accolgono le bambine nella pratica sportiva. Questi aspetti non fanno decollare uno sport che è evidentemente sotto gli occhi di tutti in forte espansione. La parte che giudica negativamente il calcio femminile è quella parte che sentenzia a priori, che guarda a questo sport con occhi non liberi

ma con occhi pieni di pregiudizio e confronto con il maschile. Quando guardo il calcio maschile non lo paragono al calcio femminile, quando guardo la pallavolo maschile non lo confronto, alla pallavolo femminile, e viceversa.

Non si possono paragonare gli uomini alle donne in nessuno dei campi in cui è richiesta la forza fisica. Non si possono mai paragonare. C'è il mondo maschile e il mondo femminile. Laddove hai a che fare con l'intelletto, con delle qualità tecniche, è un altro tipo di discorso. Laddove la componente fisica fa la differenza, un uomo e una donna non potranno mai essere paragonati.

Giancarlo: Sì... Esatto... Ci sono delle differenze che non devono essere livellate anche dal punto di vista fisico, ma questo non ne fa di certo uno sport diverso...

Sara: In questo caso lo sport dà prova della sua capacità di trasformazione. Che cosa permette di mettere in evidenza il calcio femminile?

Rita: La cultura sta cambiando anche grazie alla visibilità che in questo momento nutre questo sport. Il mondiale femminile ha fatto qualcosa di straordinario perché le ragazze hanno dato modo alle persone di vedere e di apprezzare il vero valore del calcio femminile. Non solo da un punto di vista tecnico, ma dei valori che trasmette. Fare squadra, regalare emozioni perché l'impegno, il sacrificio e la perseveranza hanno nutrito tante persone, catturandole nell'interesse. È una rivendicazione culturale e sociale che appartiene alle donne che avrebbero voluto ma non hanno potuto fare quello che volevano.

Questo l'ho vissuto in prima persona quando allo *Stadium* quando nella partita contro la Fiorentina c'erano 40000 spettatori, padri di famiglia, bambini, ... dove i valori dello sport che crea quel senso di comunità vero e reale si è visto. Non c'era il tifo contro ma pro, a favore. Questo nutre passione e nutre tante cose.

Giancarlo: Sì... Fortunatamente quello che dice Rita è il segnale di una società che cresce, che sta valutando diversamente valori che ormai sono datati. Questo vale anche dal punto di vista tecnico. Quando vedo giocare le ragazze, anche nei settori giovanili, vedi davvero atlete molto valide: gli ultimi Mondiali di calcio femminile han fatto vedere partite di altissimo livello. Il mondo del calcio si è rivoluzionato e si rivoluzionerà ancora: le stesse società, anche dilettantistiche, andranno incontro a grandi cambiamenti, a partire dai settori giovanili. Abbiamo in questo senso un ottimo spot: pensate alla nazionale di Milena Bertolini, i Mondiali, le riprese televisive... Tutto questo cambia le mentalità e aiuta tutte le ragazze, fin da piccole, di avvicinarsi al calcio se lo desiderano. Prima questo era un po' strano...

Rita: Tuttavia non so quanto durerà la bellezza di questo momento, ma il vero tifoso di calcio femminile è un tifoso che ama lo sport e ama tutto quello che le 22 ragazze che scendono in campo mettono. Ovviamente hanno simpatia per una squadra, ma non c'è odio né violenza, né senso di scontro con gli altri.

I nostri supporters vanno a chiedere gli autografi alle giocatrici avversarie, hanno parole di stima nei confronti degli altro. È il vero terzo tempo. Nel femminile esiste ancora: ci affrontiamo, giochiamo con altre persone, qualcuno sarà più contento, qualcuno più arrabbiato, ma ci si stringe la mano a fine partita.

Il fatto che il calcio femminile possa portare quel riscatto sociale è una cosa molto bella da cui le persone sono attratte.

Altra cosa importante è il senso di umanità che esiste ancora all'interno di questo sport, laddove molte giocatrici sono diventate socialmente pubbliche e hanno elevato la loro condizione di visibilità e di seguito, rimangono a misura di tifoso. Esiste ancora il contatto, la parola, l'autografo, la foto, la disponibilità nei loro confronti che li coinvolge di più rispetto al mondo maschile, dove esiste molto più distanziamento, dove esistono piani diversi. Qui il piano è lo stesso: è questo è apprezzato tantissimo.

Federico: Già il tifo. L'agonismo ha anche un altro protagonista. Il tifoso. Che cosa possiamo dire dell'agonismo del tifoso "al maschile"?

Giancarlo: La questione è interessante, perché nel tifo non si distingue tra aggressività e competitività. Quando il tifo fa questo è pericoloso e lo è anche sul campo: "Perdiamo, ma almeno spacchiamogli le gambe". In realtà, quando tu giochi contro qualcuno di veramente bravo, fai fatica anche a dargli un calcio e fai anche una brutta figura. È un esempio di quanto questa aggressività non produca nulla di positivo: diventi aggressivo contro un avversario, lasci la squadra in inferiorità numerica, cerchi di colpirlo, ma non riesci a prenderlo. Insomma sei ancora più alla berlina degli avversari. La combattività dell'agonismo non deve essere influenzata da quello che può essere fuori. Quello che avviene in campo ha le sue regole: tra i giocatori e le giocatrici c'è molto rispetto. Quando sei stato compagno di qualcuno è come lo fossi sempre, hai passato magari un anno insieme, questo rimane per sempre. Questo te lo dà il gioco, l'esperienza di stare insieme. E questo vale anche per i ragazzini che iniziano: è un po' l'amplificazione della classe di una scuola; forse lo sport in generale ti unisce un po' di più perché vivi esperienze più significative, però quando tu devi soffrire per arrivare a un risultato comune, quando hai bisogno del tuo compagno per fare gol, ecco questi sono momenti molto profondi e significativi, forse più di quelli che vivi in classe.

Sara: Nel tentativo di sciogliere il rompicapo dell'agonismo abbiamo portato alla luce ulteriori sfaccettature che dicono di un'esperienza capace di coinvolgere tutti e tutto in una crescita, non solo sportiva.

Rita: Alla fine quello che lo sport trasmette e quello di cui noi ci nutriamo quando guardiamo lo sport è il senso di rinascita interiore, quella spinta che viene da dentro quando vedi le grandi imprese. Quanto è motivante vedere un atleta che fa

un'impresa. Quanto ti gasa, quanto ti metti nei suoi panni, e quanto vorresti nella tua vita fare qual qualcosa ... perché la caparbietà, la perseveranza, il sacrificio ti hanno portato a compiere quell'impresa. Siamo tutti appesi a quello che appartiene a un'élite di atleti che sono arrivati per talento e per tutta una serie di impegno e di lavoro alle spalle. Questo è importante da fare capire ai ragazzi. Non bisogna guardare solo alla punta dell'*iceberg*. Sotto ci sono tanti strati che non si conoscono. Ad esempio il coraggio. È fondamentale avere il coraggio di rischiare, di sbagliare, il coraggio di cadere, di esprimersi, di andare contro corrente. Questo fa la differenza tra chi alla fine emerge e gli altri.

Nessuno ha mai detto che non sarebbe stato faticoso, ma alla fine ce l'abbiamo fatta.

Lo sport è una pratica che nutre.

È come quando si va a camminare. Perché camminare? Perché camminare è raggiungere la vetta. È la lezione di uno sport amatoriale, gratuito. Camminare per raggiungere la vetta. È la cosa più bella che ci sia perché in mezzo c'è la fatica. Poi la soddisfazione e tanta autostima. Ciascuno fa il suo percorso. La camminata, la vetta, fatta a tappe, sono gli obiettivi che ti portano a salire. Ognuno ha la sua vetta. Non tutti devono arrivare a 8000.

Ognuno ha la sua vetta. Ed è importante arrivarci con il piacere di farlo perché è nutrimento. Mettersi alla prova per obiettivi genera un senso di autoefficacia. Ci si sente meglio. C'è un benessere fisico. Ma poi c'è un benessere mentale. Certo, c'è anche nutrimento attraverso la voce e l'esperienza o i successi degli altri, ma è un'altra forma di nutrimento che non potrà mai appagare.

Creare questa abitudine a cercare questo nutrimento oggi fa un bambino sano, ma domani farà un adulto sano e un cittadino sano.

Occasione per misurare se stessi e occasione di confronto con gli altri. Accettazione dei propri limiti e coraggio di oltrepassamento. Divertimento e fatica. Grandi soddisfazioni e indescrivibili delusioni. Sforzo e rispetto. Uguaglianze e differenze.

Non esiste forse un'ultima parola sull'agonismo.

Piuttosto parole che nutrono altre parole, come quelle di due "agonisti professionisti" che rivelano la necessità di imparare (e educare), nello sport come nella vita, a "stare lì, lì nel mezzo" come l'Orioli descritto da Luciano Ligabue, facendo del proprio meglio affinché, tutti e ciascuno, possano vincere "caso mai" il proprio Mondiale.

Agon

La fonte classica dello sport e della giustizia

Paolo Moro

Abstract

Il carattere principale dell'attività sportiva non appartiene alla sua natura ricreativa o atletica, ma risiede nella sua essenza agonistica, fondata sul conflitto tra parti opposte. Lo spirito agonistico della giustizia svela un carattere essenziale della Grecia classica, nella quale il processo e il gioco, la controversia e la gara appartengono ad un articolato cosmo concettuale designato con il medesimo nome: *agón*. L'universo dei Greci è distante dall'uomo contemporaneo, ma persiste tuttora nello spirito agonistico dello sport, che appare una coerente metafora della giustizia, intesa come valore di organizzazione e composizione del conflitto sociale attraverso il modello del processo giudiziale. Il principio comune dello sport e della giustizia è il *fair play* che è un valore giuridico dell'attività agonistica, perché si fonda sulla struttura dialettica della gara sportiva, analoga a quella della lite organizzata nel giusto processo.

Parole chiave: agonismo, giustizia, fair play

The main character of sports does not belong to its recreational or athletic nature, but lies in its competitive essence, based on conflict between opposing parties. The competitive spirit of justice reveals an essential character of classical Greece, in which the trial and the game, the controversy and the competition belong to an articulated concept designated by the same name: *agon*. The universe of ancient Greeks is far from the contemporary age, but it still persists in the competitive spirit of sports, which is a coherent metaphor for justice, understood as the value of organization and composition of social conflict through the trial model. The common principle of sports and justice is *fair play*, which is a legal value of competitive activity, because it is based on the dialectical structure of sports competition, similar to the dispute organized in the fair trial.

Keywords: agonism, justice, fair play

1. Competizione sportiva e giustizia processuale

Il carattere principale dell'attività sportiva non appartiene alla sua natura ricreativa o atletica, ma risiede nella sua essenza agonistica, fondata sul conflitto tra parti opposte.

Infatti, ogni conflitto etico o giuridico, politico od economico è anche “sportivo” perché presenta almeno due aspetti costitutivi che ne evidenziano il fondamento tipicamente agonistico: l'accentuato contrasto, che è provocato dalla competizione intersoggettiva, con conseguente difficoltà di raggiungere una mediazione conciliativa tra le divergenti pretese; l'impellente necessità di una decisione della disputa da parte di un soggetto terzo e imparziale, con conseguente esigenza di rispettare regole condivise relative alla procedura più opportuna per raggiungere la soluzione.

Presentandosi anche nello sport come un aspetto travisato e trascurato, pur rappresentando la questione nevralgica della relazionalità umana, il conflitto - inteso come opposizione di reciproche contestazioni soggettive - è un inconfutabile aspetto della vita sociale ed appare inevitabilmente connesso alla pratica della giustizia¹.

Percependo la realtà come articolata diversità di posizioni intersoggettive, nessuno può prescindere da questa situazione esistenziale perché non può sopprimere né ignorare l'opposizione di una diversa pretesa soggettiva senza cadere in insuperabili contraddizioni: sopprimere l'opposizione – come fa il fazioso - significa ritenere *a priori* valida ed esclusiva soltanto la propria posizione, mentre ignorare l'opposizione – come fa il noncurante - significa considerare del tutto indifferente non soltanto la propria, ma qualsiasi altra pretesa.

Sul piano pratico, colui che non intende riconoscere il valore di una diversa posizione soggettiva o vi resta indifferente mostra inevitabilmente un atteggiamento esplicitamente o implicitamente violento, che non sopporta chi contrasta la propria volontà individuale perché la ostacola oppure perché appare per essa comunque irrilevante. Ne consegue che, come accade spesso nell'esperienza politica e giuridica con gli interventi contingenti del legislatore o del giudice, il conflitto si perde nell'arbitrio perché l'opponente deve o può essere eliminato con la forza, sospinta attivamente dal dogmatico (che vuole togliere la differenza) oppure tollerata passivamente dallo scettico (che resta noncurante alla differenza).

Come nello sport, in cui il conflitto competitivo si trasforma in una disputa non violenta disciplinata da regole, anche l'esperienza giuridica offre un esempio privilegiato di organizzazione della lite nel vaglio del caso controverso, che è il fenomeno ontologicamente (anche se talvolta non cronologicamente) originario

¹ S. Hampshire, *Justice is conflict*, Duckworth, London 1999.

rispetto alla regola stabilita dalla norma di legge la quale, appunto, soltanto nel processo giudiziario trova la propria applicazione e interpretazione².

La controversia tra una pretesa e un'opposta contestazione concretizza la realtà dell'ordinamento giuridico quando si realizza nella giustizia processuale che, per sua intrinseca struttura, impone alle parti contendenti la discussione mediata e razionalmente controllata delle reciproche posizioni contrarie, offrendo a ciascuna di esse la facoltà non soltanto di affermare la propria tesi, ma anche e soprattutto di contraddire l'avversario in una lite destinata per espressa richiesta dei disputanti ad una composizione giudiziale.

Come nel processo, ogni azione agonistica, individuale o collettiva e che l'atleta esercita in qualunque sport, si svolge nella contesa tra parti opposte e nella sua risoluzione regolata da un arbitro e realizzabile in un risultato finale. Il giudice impone alle parti contendenti di rispettare le regole del gioco leale, che è un dialogo agonistico, offrendo a ciascuna di esse la facoltà di affermare se stessa contraddicendo l'avversario e superandolo al fine di conseguire la vittoria.

Nell'attività sportiva, dunque, nasce e si sviluppa continuamente la controversia tecnica, che presuppone l'applicazione delle regole del gioco da parte del giudice della gara e che costituisce il modello fondamentale di contesa giuridica sportiva. Si noti però che non è determinante qualificare come sportiva la lite giuridica riferendosi semplicemente alle parti che, in contrasto tra loro, sono istituzioni sportive (per esempio, le federazioni associate al movimento olimpico) oppure appartengono ad esse in forza di un rapporto di affiliazione (per esempio, le società) oppure di tesseramento (per esempio, atleti, tecnici o dirigenti).

Invero, la controversia sportiva si distingue prevalentemente per la materia trattata, in quanto l'oggetto della lite appare comunque connesso allo sport e si organizza di fronte ad un giudice specializzato (magistrato pubblico oppure arbitro privato) al quale ne sia devoluta la composizione.

E, difatti, risente di questa considerazione oggettiva la fenomenologia delle differenti controversie sportive elaborata dalla prassi e parzialmente recepita dal legislatore italiano con la legge 17 ottobre 2003 n. 280, recante disposizioni in materia di giustizia nello sport. Secondo questa diffusa classificazione, le controversie nello sport sono distinte in ordine alla loro natura tecnica, disciplinare, associativa o amministrativa ed economica, sebbene questa tradizionale quadripartizione, corrispondente ai diversi tipi di amministrazione giudiziale delle liti, appaia in realtà insuscettibile di proficua utilizzazione³.

In ogni caso, la pratica agonistica di ogni tempo costituisce un esempio paradigmatico del legame tra l'amministrazione della giustizia e il metodo di risoluzione della controversia. La competizione sportiva si sostanzia storicamente e costantemente in una gara, ossia in un'opposizione tra diverse forze che intendono prevalere ma che debbono rispettare una condotta controllata da un terzo che

² F. Cavalla, *La prospettiva processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*, Cedam, Padova 1991.

³ A. De Silvestri, *La cd. autonomia dell'ordinamento sportivo nazionale*, in AA.VV., *La giustizia sportiva. Analisi critica della legge 17 ottobre 2003 n. 280*, a cura di P. Moro, Expert Editrice, Forlì 2004.

giudica il rispetto delle regole del gioco. Pertanto, sempre e dovunque, lo sport rappresenta la speculare espressione del conflitto intersoggettivo che caratterizza l'evolversi dei rapporti umani nella società.

2. L'origine classica della giustizia agonistica

Nella fonte greca del pensiero occidentale, l'idea della giustizia appare concretamente e inscindibilmente legata al fenomeno della controversia e all'attività del processo, che si presentano alle sorgenti della cultura occidentale inscindibilmente connessi alla forma primigenia del diritto.

Infatti, sin dall'epoca arcaica, contesa e processo sono eventi indipendenti dalla presenza di una legislazione precostituita dai comandi del pubblico potere⁴, come è confermato dall'origine etimologica del termine con il quale i Greci esprimono il concetto di giustizia fin dall'età arcaica: *dike* nasce da *di-ku gal*, la parola arcaica dei Sumeri che, ascoltata da Hammurabi, significa «giudice»⁵.

Giustizia agonistica e conflitto competitivo sono la più antica e originaria manifestazione del diritto, come attestano Omero ed Esiodo alle radici più profonde della sapienza occidentale.

Nell'*Iliade*, viene descritta una delle scene più significative che decorano lo scudo di Achille forgiato da Efesto: è la rappresentazione di una controversia che, a causa di un fatto di sangue, si svolge tra due contendenti sulla piazza della città, di fronte ad una folla vocante, che discute e si divide prendendo le difese dell'una e dell'altra parte, ed agli anziani della comunità, deputati a giudicare la lite⁶.

Più specificamente, Esiodo distingue la “buona contesa” [*agathè éris*]⁷, che produce benefici effetti per gli uomini, dalla “contesa dannosa” [*éris kakóchartos*]⁸, che produce divisione e guerra. Questa tensione agonale, tipicamente greca, è invocata da Esiodo non soltanto per descrivere lo spirito emulativo del lavoro come stimolo economico decisivo per il *démos*, ma anche, e soprattutto, per individuare l'esigenza di leale e pacifico svolgimento della lite amministrata dal terzo giudicante, indicata appunto dal termine *éris*.

Tuttavia, Esiodo è giustamente considerato il primo economista dell'Occidente, non solo per aver descritto la produzione di beni e scambi commerciali nella società rurale della Grecia arcaica⁹, ma soprattutto per essere stato

⁴ L. Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di Andrea Taddei, La Nuova Italia, Milano 2000, p. 5 e p. 15.

⁵ G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 259.

⁶ Omero, *Iliade*, XVIII, 497-508, traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, p. 669.

⁷ Esiodo, *Opere e giorni*, 24, a cura di G. Arrighetti, Garzanti, Milano 2013.

⁸ Esiodo, *Opere e giorni*, 28, a cura di G. Arrighetti, Garzanti, Milano 2013.

⁹ M. Witzler, *A History of Management Thought*, Routledge, London - New York 2017, pp. 33 e 36.

tra i primi a mostrare l'effetto positivo della competizione per raggiungere la ricchezza sociale¹⁰, alleviando il problema della scarsità di beni a disposizione¹¹.

Con la nozione di “buona contesa”, che apparirà strettamente legata al complesso problema della giustizia nei successivi sviluppi della civiltà ellenica¹², il poeta indica la naturale inclinazione degli uomini a competere, credendo che ciò possa avere un effetto sociale positivo sulle attività lavorative¹³.

Comunque, lo spirito agonistico della giustizia svela un carattere essenziale della Grecia classica, nella quale il processo e il gioco, la controversia e la gara appartengono ad un articolato cosmo concettuale designato con il medesimo nome: *agón*.

Nell'antica lingua ellenica, infatti, la parola *agón* designa sin dalle origini il principio di un'ampia e complessa prospettiva conflittuale e competitiva della vita collettiva, nella quale svolge un ruolo precipuo la forza orientativa e regolativa del *nómos*, che nella mentalità dell'uomo greco del V Secolo avanti Cristo non appare un insieme di norme astratte che disciplinano comportamenti, ma la possibilità in atto di pacificare rapporti sociali per loro natura controversi¹⁴.

Su questa base si fonda il principio agonistico della vita collettiva dei Greci che, pur evolvendosi progressivamente con lo sviluppo delle istituzioni politiche e giuridiche delle principali *póleis*, si raccoglie attorno ad alcuni fenomeni sociali che appaiono molto rilevanti nella civiltà ellenica e che sono anche diversi modi di designare la medesima dimensione dialettica della relazione intersoggettiva, come la gara atletica e la disputa giudiziaria.

Questi eventi della vita greca sono chiamati con lo stesso nome di *agón*¹⁵ perché appaiono manifestazioni originariamente rituali, collegate a racconti mitici e a celebrazioni religiose, e si sviluppano già nel VI Secolo avanti Cristo come rappresentazioni competitive aperte alla partecipazione formativa dei cittadini.

Gli studi filologici sulla dimensione «agonale» della civiltà greca di Jacob Burckhardt¹⁶, ripresi da Friedrich Nietzsche nel breve scritto *Homer's Wettkampf*, prefazione ad un volume rimasto inedito, hanno autorevolmente dimostrato che il

¹⁰ A. Gigliobianco – C. Giorgiantonio, *Concorrenza e mercato nella cultura*, in *Concorrenza, mercato e crescita in Italia: il lungo periodo*, Marsilio, Venezia 2017, pp. 154-157.

¹¹ M.R. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, pp. 8-9.

¹² M. Bonazzi, *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino 2017.

¹³ V. Merlo, *Contadini perfetti e cittadini agricoltori nel pensiero antico*, Jaca Book, Milano 2003, p. 21.

¹⁴ P. Moro, *Alle origini del nómos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, FrancoAngeli, Milano 2014.

¹⁵ S. Todd, *Agon in Glossary – Index*, in P. Cartledge – P. Millett – S. Todd, *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 215.

¹⁶ J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Sperman, Berlin-Stuttgart 1898-1902, trad. it. *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1955, II, p. 284 e sg.

conflitto agonistico è il principio che, nell'antica Grecia, attraversa l'intera struttura della relazione sociale, che si unifica attraverso questa dimensione competitiva¹⁷.

Invero, come ha poi osservato Johan Huizinga nel terzo capitolo di *Homo ludens*, dedicato a gioco e gara come funzioni creatrici di cultura¹⁸, il termine *agón* ha la medesima radice del vocabolo *agorá*, che designa anticamente la piazza ove si discute o anche il luogo di riunione dell'assemblea, e risale al verbo *ágchein*, che indica l'azione dinamica del condurre, guidare, muovere verso una direzione e, per estensione, del governare o educare anche attraverso la parola.

Quindi, ciò che il Greco chiama *agón* non è una lotta violenta che frantuma la relazione, ma è il principio competitivo e cooperativo che custodisce in sé il proprio superamento, traducendosi nel legame reciproco tra avversari che si affrontano per trascendersi e per diventare l'uno migliore dell'altro, in una tensione reciproca che conserva la differenza tra la vittoria e la sconfitta e preserva la relazione di alterità.

Roger Callois ha individuato specificamente nel carattere competitivo il modello del gioco come *agón*, definendo come tale uno scontro tra due contendenti in un campo preciso, in cui ogni partecipante ha la stessa possibilità di vincere e i due avversari possono confrontarsi entro limiti predefiniti da regole.

In particolare, Callois precisa che l'*agón* è motivato dal desiderio di migliorare se stessi affrontando e superando avversari dotati della stessa abilità, con la conseguenza che il gioco competitivo non può essere disputato in solitario o contro un sistema automatico, ma presuppone necessariamente una relazione intersoggettiva¹⁹.

Nella mentalità greca, la violenza e la distruzione che caratterizzano lo scontro sono escluse dall'essenza regolativa dello scontro stesso, che presuppone un esito sempre provvisorio e che implica la preservazione della contesa per non violare la legge comune d'ogni rapporto umano: *Eris* è la dea della discordia che deve essere venerata e rispettata perché proprio il dissidio consente di individuare il limite di ciò che è lecito e di ciò che non lo è, tutelando la coesistenza competitiva e cooperativa del consorzio intersoggettivo²⁰.

Sin dall'epoca arcaica, lo spirito agonistico greco non è belligerante né disgiuntivo e non confonde la relazione nell'annientamento, presupponendo invece il confronto con l'altro nella ricerca comune della vittoria finale, secondo il

¹⁷ F. Nietzsche, *Homer's Wettkampf*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 3 Abteilung - 2 Band, Nachgelassene Schriften 1870-1873, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973; trad.it. *Agone Omerico* (prefazione 1872), in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, in *Opere*, Vol.3 - Tom. 2, trad. G.Colli, Adelphi, Milano 1980.

¹⁸ J. Huizinga, *Homo ludens. Proeve Eener Bepaling Van Het Spel-Element Der Cultuur*, H.D. Tjeenk Willink, Haarlem, 1938, trad. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1946.

¹⁹ R. Callois, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Gallimard, Paris, 1958, trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.

²⁰ M. Benasayag-A. del Rey, *Éloge du conflit*, La Découverte, Paris, 2007, trad. it. *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 52.

significato anche etimologico della competizione, termine italiano che deriva dal latino *cum petere* e che allude al domandare reciproco insito in ogni disputa.

L'esaltazione del valore della lotta e della concorrenza che anima ogni *ghénos* nobiliare si associa al sentimento d'appartenenza alla medesima comunità cittadina, in una costante tensione tra la contesa (*Eris*) e l'amicizia (*Phylía*) che si manifesta nell'esperienza giuridica e nella società politica²¹.

3. Giochi atletici e agonismo processuale

Utilizzando spesso la terminologia dei giochi atletici, il Greco antico percepisce il dovere del dibattito competitivo e sviluppa la razionalizzazione dialogica e pacificante del conflitto con la partecipazione alla vita agonale che si svolge in alcuni luoghi mitici, consacrati anticamente dall'intervento della divinità, ove si assiste alla celebrazione dei giochi, alla rappresentazione dello spettacolo teatrale e all'amministrazione della giustizia.

Ricorda il giovane Aristotele nel *Protreptico* che ai Giochi di Olimpia, come anche alle Feste Dionisie, si andava per commerciare, come facevano i mercanti, per gareggiare, come facevano gli atleti o gli autori delle tragedie e delle commedie, o per vedere (*theoreín*), come faceva chi assisteva agli spettacoli²².

Per lo Stagirita, assistere ad una gara atletica, ma anche alla selezione competitiva della migliore rappresentazione teatrale, non ha altro fine che il «vedere», che è propriamente un contemplare e costituisce un'attività di riflessione (*theoría*) e di discussione con se stessi che, utilizzando consapevolmente la dialettica, i filosofi praticano quotidianamente.

Invero, commerciare, gareggiare e anche osservare le manifestazioni atletiche sono attività che presentano in comune il fatto di non essere soltanto condotte puramente contemplative, ma si attuano in comportamenti attivi realizzanti nella prassi comunicativa che i mercanti, gli atleti e anche gli spettatori riuniti sugli spalti dello stadio o del teatro praticano tra loro, in un'interazione che è cooperativa e anche competitiva.

Infatti, secondo Aristotele, la filosofia non è soltanto scienza teoretica, poiché ha per fine la conoscenza, ma è anche un mezzo utile per agire bene, come la vista ha come unico scopo il vedere ma è di aiuto in ogni azione. Dunque, come si legge ancora nel *Protreptico*, tutti i beni per l'uomo consistono non soltanto nel conoscere ma anche nell'uso e nella pratica²³.

Le condotte descritte nella sua esortazione alla filosofia da Aristotele mostrano l'assoluta importanza del concetto di *agón* per il Greco antico e l'estrema rilevanza sociale dei Giochi Olimpici, che costituivano le gare panelleniche più

²¹ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 52.

²² Aristotele, *Protreptico*, 44.

²³ Aristotele, *Protreptico*, 52.

importanti sin dalla loro probabile fondazione documentata, risalente al 776 a.C., e che erano divenuti un metodo per scandire il tempo storico nonché la celebrazione rituale di un modo di vivere.

La tradizione mitica attribuiva ad Eracle l'istituzione ad Olimpia, nell'Elide, dei Giochi che si svolgevano ogni quattro anni in onore del padre Zeus, al quale era stato dedicato dai Greci il celebre tempio ove si trovava la gigantesca statua d'oro e avorio del padre degli dei, realizzata da Fidia nel 430 a.C. e divenuta una delle sette meraviglie del mondo antico. E i Giochi di Olimpia si disputavano sotto la divina protezione di *Zeús agónios*, la divinità giudice di tutti i conflitti²⁴.

La funzione pacificatrice di questa tutela divina della competizione atletica è confermata dalla norma consuetudinaria panellenica secondo la quale, per tutta la durata della manifestazione, erano sospese le ostilità in tutta la Grecia. Durante la tregua olimpica (in greco antico *ekecheiria*, che allude letteralmente all'atto di «tenere le mani ferme»), cessavano tutte le controversie pubbliche e private e tutti coloro (atleti, mercanti o spettatori) che intendessero partecipare ai Giochi potevano attraversare territori nemici per recarsi ad Olimpia, ove ardeva incessantemente il sacro fuoco nell'*Altis*, il grande recinto sacro ove sorgevano i più importanti monumenti di culto e gli edifici ove si svolgevano i Giochi.

Questo scopo pacificatore della competizione atletica, emblematicamente rappresentato dalla tregua olimpica, si realizza nella civiltà greca specialmente nell'esperienza giuridica, nella quale resiste una connessione profonda tra la disputa agonistica e la controversia processuale che, infatti, erano dette con lo stesso nome di *agón*.

La pratica agonistica costituisce il paradigma di questo legame tra l'amministrazione della giustizia e il metodo di risoluzione della controversia, sostanziandosi in un'opposizione tra diverse forze che intendono prevalere ma che debbono rispettare una condotta che deve preservare continuamente la possibilità dello scontro e del suo superamento.

I Greci insegnano che il processo e la competizione appartengono ad un unico cosmo concettuale nel quale la discussione giudiziaria volta a ricomporre la lite di fronte al giudice, che è un mediatore di contrasti, viene reputata un indispensabile strumento del cammino che, sotto la vigilanza dell'arbitro, anche gli atleti percorrono per raggiungere la vittoria.

In questa mentalità, le azioni giuridiche che si compiono nel processo, come il contraddittorio, hanno una radice antropologica spiegabile con l'originaria socialità della natura umana nella quale si mostra anche la propensione all'interazione che caratterizza il gesto ludico.

Nel quarto capitolo di *Homo ludens*, Johan Huizinga investiga con attenzione la struttura ludica del processo, con peculiare riferimento all'origine greca di questa

²⁴ Sofocle, *Trachinie*, 26.

mentalità agonistica, evidenziando che il modello greco dell'attività giudiziaria è appunto quello del soggetto che pratica un gioco²⁵.

Infatti, per Huizinga, la giustizia ha un'origine agonale, in quanto la lite è una competizione che realizza un accordo per conseguire la posta in gioco, che è il riconoscimento giuridico di un rapporto stabile riguardo a un caso controverso.

Il paragone tra processo e gioco, proposto anche dall'autorevole dottrina processualista italiana negli anni Cinquanta²⁶, rende evidenti gli aspetti agonistici della controversia giuridica organizzata che nascono all'inizio del pensiero giuridico occidentale: il giudice e le parti come arbitro e giocatori di una disputa; la citazione in giudizio come sfida; il dialogo tra i contendenti come duello; l'impugnazione come rivincita; il passaggio in giudicato della sentenza come risultato finale della gara.

4. Conclusione. Fair play e fair trial

L'universo dei Greci è distante dall'uomo contemporaneo, ma persiste tuttora nello spirito agonistico dello sport, che appare una coerente metafora della giustizia, intesa come valore di organizzazione e composizione del conflitto sociale attraverso il modello del processo giudiziale.

Inventando per la prima volta in Occidente il legame razionale tra controversia e giudizio, conflitto e giustizia, i Greci hanno compreso pienamente l'esigenza di tenere insieme entrambi gli aspetti di due azioni sociali differenti, ma nello stesso tempo comuni.

Competizione e agonismo sono un inevitabile limite che si mostra nella contrapposizione, ma anche una risorsa che valorizza il confronto e l'incontro di prospettive differenti, purché la disputa si svolga in uno spazio comune e governato da principi universali.

Il principio fondamentale dell'etica dello sport è scritto da tempo nelle regole del gioco leale che ogni agonista deve rispettare: come è noto, gli aristocratici inglesi, che intorno alla fine dell'Ottocento hanno organizzato la maggior parte delle discipline sportive, hanno chiamato questo principio di correttezza e di buona fede con il sintagma *fair play*²⁷.

Peraltro, il *fair play* è certamente un principio etico, ma è soprattutto originariamente un valore giuridico dell'attività agonistica, perché si fonda sulla struttura dialettica della gara sportiva, analoga a quella della lite organizzata nel

²⁵ J. Huizinga, *Homo ludens. Proeve Eener Bepaling Van Het Spel-Element Der Cultuur*, H.D. Tjeenk Willink, Haarlem, 1938, trad. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1946.

²⁶ P. Calamandrei, *Il processo come giuoco*, in *Riv. Dir. Proc.*, 1950, 1, p. 23 e sg.; F. Carnelutti, *Giuoco e processo*, *ibidem*, 1951, 1, p. 101 e sg.

²⁷ P. Moro, *Fair play and refereeing. A legal strategy against corruption in sport*, in *Corruption in the Global Era: Causes, Sources and Forms of Manifestation*, edited by Nicholas Ryder & Lorenzo Pasculli, Routledge, London 2019, pp. 306-316.

processo. Similmente a quanto accade nel giusto processo (che nella lingua franca dell'epoca odierna l'articolo 6 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo chiama appunto *fair trial*), anche nello sport la lealtà si presenta come parità delle armi o, per usare il termine che designa il cardine giuridico del processo, come contraddittorio.

La dichiarazione sul Fair Play del Consiglio internazionale dello sport e dell'educazione fisica del 1976, fatta propria dal CIO (International Olympic Committee), indica il principio di lealtà sportiva in modo del tutto simile al contraddittorio che caratterizza l'equo processo, descrivendolo come «rispetto per gli avversari, sia quando vincono, sia quando perdono, con la consapevolezza che l'avversario è un partner necessario nello sport» e «rispetto per gli arbitri, mostrato attraverso l'effettivo sforzo di collaborare con loro».

Il Codice di etica dello sport approvato dai Ministri europei responsabili per lo Sport, riuniti a Rodi per la loro 7^a conferenza, 13-15 maggio 1992 e pubblicato nel 1993 dal Consiglio d'Europa, precisa che «*fair play* significa molto di più che giocare nel rispetto delle regole» e che esso «è un modo di pensare, non solo un modo di comportarsi».

È interessante l'allusione del Codice europeo di etica dello sport al *fair play* come principio logico di una concreta mentalità della discussione relazionale, prima che come principio etico di rispetto di un'astratta regola della reciprocità. Infatti, in questo senso, la violazione del *fair play* contrasta la struttura dialogica e agonistica dello sport, che non può essere praticato in solitudine, ma ha senso solo nella competizione relazionale.

Il mito greco dei Giochi Olimpici, che imponevano la tregua delle armi e il rispetto del giuramento di lealtà agonistica, costituisce ancor oggi un perenne ammonimento anche per chi abbandona la via del giusto processo, violando le sue garanzie fondamentali, come il contraddittorio, commettendo così un inammissibile atto di tracotanza (*hybris*) verso *Zeús agónios*, protettore dei Giochi e, nello stesso tempo, divino custode della Giustizia.

Lo sport come religione

Mirko Alagna

Abstract

In questo contributo si intende sostenere che lo sport incarna una forma di agonismo particolare, la cui struttura non è perfettamente congruente con quella della competizione capitalista, e che invece rappresenta la modalità in cui sono sopravvissute, metamorfizzate, alcune questioni tipicamente religiose. Nello specifico, mi concentrerò su una forma di surrogazione – la capacità dello sport di ritagliare un mondo ordinato – e due prestazioni apparentemente più eccentriche: incarnare senza risolvere due problematiche che tali rimangono, e che l'agonismo capitalista misconosce: il rapporto tra grazia e merito e quello tra il tutto e le parti.

Parole chiave: agonismo, sport, religione

I intend to argue that sport embodies a particular form of competitiveness, whose structure is not perfectly congruent with that of capitalist competition, and which represents the way in which some typically religious questions have survived, although transformed. Specifically, I will focus on a form of subrogation - sport as an orderly world - and two apparently more eccentric performances: the relationship between grace and merit and that between the whole and the parts.

Keywords: sport; agonism; religion

1. Introduzione

Il titolo proposto per questo contributo è presuntuoso, me ne rendo conto. Per alleggerire parzialmente questa fastidiosa sensazione, è necessario inserire da subito un *surplus* di spiegazione per un'espressione così tonitruante; chi ha *pedigree* di letture filosofiche non può non pensare ad almeno due riferimenti: in primo luogo al titolo di un saggio – va da sé: incomparabilmente più profondo e importante – di Benjamin, di cui questo ricalca scanzonatamente la struttura, ossia *Il capitalismo come religione*¹; il secondo riferimento ribalta una tesi – accessoria – sostenuta da Sloterdijk

¹ W. Benjamin, *Il capitalismo come religione* (1921), in M. Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino* (2007), tr. it. di S. Franchini, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 119-125.

in *Devi cambiare la tua vita*, ossia che la religione possa essere analizzata come una forma particolare di sport². Tale assonanza non è casuale, per quanto superficiale. Del primo testo si vuole richiamare l'incipit, modificandone chiaramente il soggetto; si legge infatti che «il capitalismo serve essenzialmente a soddisfare quelle medesime preoccupazioni, quei tormenti, quelle inquietudini, cui in passato davano risposta le cosiddette religioni»³; il cambio di soggetto non è indolore: è evidente la diversa magnitudine associabile a “capitalismo” e a “sport”. Ciononostante vorrei provare a sostenere in tutta serietà la tesi secondo cui lo sport riesce da un lato a surrogare alcune prestazioni tradizionalmente religiose e dall'altro a incarnare pur senza risolvere alcune questioni tipiche, spinose e persino dolorose dell'esistenza umana; questioni affrontate ed espresse storicamente anche dalle religioni – spesso senza risolverle, ma tenendo vivo il problema e dandogli parole per esprimersi. Di Sloterdijk, invece, si tratta di rovesciare la tesi, scambiare i termini del confronto perché diverso è l'oggetto di cui ci si vuole occupare; Sloterdijk punta a risolvere la religione in un insieme di esercizi e ripetizioni volti al miglioramento di sé stessi e delle proprie prestazioni, all'interno di un sistema che definisca in che direzione deve darsi tale miglioramento e di un dibattito sulle tecniche migliori per ottenerlo. La mutuabilità di questa definizione, utilizzabile anche per lo sport, lo instrada sulla via di una ricerca volta a scandagliare la natura a suo dire autentica del fenomeno religioso. Partendo dallo stesso isomorfismo, qui l'obiettivo è sia inverso – usare la religione per capire qualcosa in più dello sport – sia parzialmente sfalsato – non si tratta cioè di giungere a una più completa definizione di sport, ma di notare ed evidenziare alcune sue prestazioni.

Un ultimo riferimento – decisamente più criptico – guida quanto andrò a scrivere: in chiusura de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber lancia la sua fortunata metafora della gabbia d'acciaio per illustrare lo stato di morte di ciò che fu lo spirito del capitalismo; decisamente meno nota è un'altra frase, in cui illustra almeno un surrogato – chiaramente a suo dire ridicolo – di quello spirito: «sul terreno del suo massimo dispiegamento, negli Stati Uniti, l'aspirazione al profitto – spogliata del suo senso etico-religioso – tende oggi ad associarsi con passioni puramente agonistiche, che non di rado imprimono a essa addirittura il carattere di uno sport»⁴. L'idea di questo contributo è quella di prendere *talmente* sul serio questa potenzialità surrogatoria da andare oltre Weber e la sua malcelata diffidenza nei confronti dello sport e dell'agonismo che esso implica. È evidente che lo sport negli ultimi decenni ha fornito lessico, metafore e forse persino una *forma mentis* adeguata alla competizione capitalistica; ma proprio il successo diffuso della pratica sportiva testimonia, a mio avviso, che essa si è rivelata in grado di dare forma a esigenze e bisogni che quella competizione capitalistica, pur “sportivizzata”, non riesce a soddisfare. Lo sport, insomma, incarna una forma di agonismo diversa, la cui

² P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* (2009), tr. it. di S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010.

³ W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, cit., p. 119.

⁴ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), in Id., *Sociologia della religione* (1920-1921), 4 voll., tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino 2002, vol. I, p. 185.

struttura non è perfettamente congruente con quella dell'agonismo capitalista, e che invece rappresenta la modalità in cui sono sopravvissute, metamorfizzate, alcune questioni tipicamente religiose. Nello specifico, mi concentrerò su una forma di surrogazione – la capacità dello sport di ritagliare un mondo ordinato – e due prestazioni apparentemente più eccentriche: incarnare senza risolvere due problematiche che tali rimangono, e che l'agonismo capitalista misconosce, ossia il rapporto tra grazia e merito e quello tra il tutto e le parti.

2. *Lo sport*

In questo paragrafo starebbero bene dati e rilevazioni empiriche sulla diffusione dello sport e sull'importanza che esso ricopre per chi lo pratica (gli asceti) e per chi adora guardarlo (i mistici); non è però il mio lavoro, e fatico a leggere correttamente questi dati, rischiando di cadere nel diletterismo. Mi limito quindi a segnalare due eventi, a mio avviso emblematici. Sto scrivendo queste righe in tempi auspicabilmente eccezionali, chiuso in casa per la quarantena diffusa; nelle ultime settimane, oltre al chiacchiericcio sulla riapertura dei tornei calcistici, lo sport ha guadagnato il centro della scena in almeno due momenti: in primo luogo a ridosso del destino delle Olimpiadi di Tokyo, previste per l'estate 2020 e poi spostate a quella successiva. Per qualche giorno è sembrato che, nonostante lo slittamento, il nome ufficiale dell'evento sarebbe rimasto "Tokyo 2020"; immagino che ciò fosse dovuto a esigenze molto concrete, economiche, di marketing, eppure – per quanto inconsciamente – questa *querelle* ci ha ricordato quale doveva essere il ruolo, il peso e il significato delle Olimpiadi moderne secondo il suo fondatore de Coubertin⁵: appunto una religione, il simbolo di un Rinascimento atletico talmente importante da impattare sul calendario e stravolgerlo, o meglio deciderlo di conseguenza⁶. Il secondo evento chiama in causa la disputa, durata un paio di settimane, sui *runner*. Al di là del tono farsesco e inquisitorio che ha concretamente assunto – e al di là di potenziali riflessioni sui tassi di rinuncia sopportabili per la soggettività contemporanea – l'*affaire runner* ha svelato anche la rilevanza numerica dei praticanti sportivi in questo Paese e l'importanza che tale pratica ricopre per loro.

Lo sport è esercizio fisico, ma non ogni esercizio fisico è uno sport. Lo sport è un insieme strutturato di esercizi volti a potenziare determinate capacità psico-fisiche, a migliorarle in base a parametri misurabili – velocità, forza, eleganza dell'esecuzione ecc. Proprio in quanto misurabile, la prestazione sportiva implica inevitabilmente l'idea di una competizione, che è prima di tutto una competizione con sé stessi: anche il *runner* più superficiale cerca di migliorare il proprio tempo; se

⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 103-126; cfr. P. de Coubertin, *Memorie olimpiche* (1931), tr. it. di M.L. Frasca, Mondadori, Milano 2003.

⁶ Non a caso in altre epoche, quando la magnitudine della politica si candidava a sostituire quella religiosa, ogni rivoluzione imponeva un cambio di calendario, autoeleggendosi ad "anno zero". Per quanto ora suoni farsesco, le ambizioni di de Coubertin erano simili.

non lo fa e corre per l'immediato piacere di correre, sta compiendo un validissimo esercizio fisico, ma non uno sport. Kilian Jornet, scialpinista e fondista, per anni ha vissuto avendo davanti gli occhi – fisicamente, appeso sulla porta di casa – un autoprodotta *Manifesto dello Skyrunner*. Impossibile, ahimè, riprodurlo per intero e impossibile anche estrapolarne estratti senza rovinarne lo spirito⁷; al di là del tono adolescenziale e di alcuni passaggi *splatter*, quel testo è un elenco di dolori, fatiche, rinunce e ferite funzionali alla gloria, nome altisonante per descrivere il miglioramento delle proprie prestazioni: riuscire a fare qualcosa di inedito o riuscire a ripetere un percorso in una unità di tempo inferiore. Questa *gloria* però appare subito come economicamente e socialmente irrazionale: è la gratificazione e il sentimento tutto personale di avercela fatta, di aver superato o addirittura infranto i propri limiti. Insomma: potrebbe darsi anche in solitaria, non ha il bisogno imprescindibile del riconoscimento altrui. Certo, rimane fondamentale superare e battere gli altri, ma sembrano valere più che altro come metro di paragone esterno per una sfida che principalmente chiama in causa se stessi, servono per incarnare quell'“umanità” i cui limiti si vogliono superare.

Rispetto al mero esercizio fisico, inoltre, la pratica sportiva consta di due attività almeno teoricamente distinte: la prestazione vera e propria e l'allenamento. Quest'ultimo materializza una sorta di eccentrico tribunale della ragione: il percorso atletico si basa infatti su una secessione dall'ovvio, per cui alcuni movimenti istintivi vengono portati a giudizio e modificati per migliorarne la funzionalità; i nuovi movimenti inizialmente “innaturali” devono poi guadagnare una nuova ovvietà, devono cioè essere ripetuti sufficientemente spesso da renderli nuovamente naturali, senza che ci sia bisogno di un'intermediazione razionale per attivarli. In questo senso ogni allenamento consiste in una destrutturazione dell'esercizio sportivo: ciò che si compie nella prestazione viene sezionato nelle sue particelle elementari, di modo da modificare e migliorare il tutto tramite il preciso affinamento di ogni sua singola parte. Basandosi su esercizi e ripetizioni di gesti atomici l'allenamento è spesso noioso e frustrante – il famoso “allenamento senza palla” terrore di ogni scuola calcio –, *eppure* è l'attività temporalmente dominante, quella che di fatto riempie le giornate degli sportivi, decide la programmazione degli impegni, impatta con la quotidianità spicciola; come in una religione, tutto questo serve per santificare degnamente il giorno di festa, la domenica della vera, autentica e completa prestazione sportiva. L'enfasi sull'avversativa serve a sottolineare, un'ultima volta, la distanza che separa un normale esercizio fisico estemporaneo da una pratica autenticamente sportiva: solo il primo può essere spiegato con la ricerca di una gratificazione immediata, di una soddisfazione contemporanea al gesto stesso; lo sport, invece, è ascetico: implica costitutivamente anche programmazione, noia, sacrificio – in attesa di una salvezza che è sempre dubbia. Ma allora perché siamo in tanti qui ad allenarci?

⁷ K. Jornet, *Correre o morire* (2011), tr. it. di F. Ferrucci, iLicheni 2.0, Torino 2012, pp. 13-14.

3. La competizione

Impossibile comprendere il fascino (poco) discreto che la pratica sportiva esercita sulle nostre società chiamando in causa unicamente spiegazioni di taglio strumentale: per ottenere una buona forma fisica, per dilatare gli anni di tonicità muscolare, per estorcere endorfine al corpo, per scaricare le tensioni, è possibile fare ottimi esercizi fisici senza sobbarcarsi le fatiche e le noie degli allenamenti e il rischio costante della sconfitta. Evidentemente è un rischio che vale la pena correre, e una noia che merita di essere sopportata. Eppure mobilitare la carica adrenalinica e gratificante connessa alla competizione con sé stessi e con altri mi sembra insufficiente a risolvere l'enigma del successo di massa dello sport. In fondo gran parte della nostra quotidianità ha già assunto la forma di una competizione e non si vede per quale motivo dovremmo cercare di riprodurla e replicarla persino nel tempo libero, negli spazi più autenticamente nostri, di introiettarla nel rapporto che abbiamo con noi stessi e col nostro corpo. O meglio: ci potrebbero essere almeno due motivi – *long story short*: a mio parere entrambi fuori fuoco. Da un lato ci si potrebbe appoggiare, più o meno implicitamente, su assunti di tipo antropologico-naturale: nell'*homo* che si scopre *competitivus* o perlomeno *asceticus* è connaturata una tendenza all'agonismo, che si esplica in forme diverse in tutti gli ambiti dell'esistenza. Perché la pratica e l'esercizio fisico dovrebbero fare eccezione? Sembra una mossa pianamente induttiva: se ovunque regna la competizione, anche laddove se ne potrebbe francamente fare a meno – e andare in bicicletta senza tenere il tempo o contare i chilometri – evidentemente deve esserci qualcosa, qualche passione agonistica che ci è connaturata a farci scattare l'esigenza di misurabilità, di paragone, di confronto. Una mossa, peraltro, con importanti padri nobili, alcuni più concentrati sul contrasto con gli altri – anche Hobbes parlava di gloria – e altri più focalizzati sul rapporto con se stessi – come Sloterdijk; allo stesso tempo è un'operazione che trova alleati nella forza di fuoco dell'immagine cosiddetta neoliberale del mondo, che proprio sulla naturalità della relazione competitiva diffusa e molecolare costruisce il suo sistema. Eppure, sappiamo ormai che aspirare a definire una “natura umana” è un campo minato, e individuare una supposta tendenza agonistica radicata nell'umano è rischioso e ambizioso, richiede una mole argomentativa da capogiro e si preclude la visione e l'analisi di fenomeni, relazioni, modelli di soggettività che si muovono in senso opposto – i molti che non sentono quel brivido sono forse un po' meno umani? I tanti che cooperano senza competere stanno soffocando la loro natura? Dall'altro lato è possibile ricorrere a un'opzione più costruttivista, con presupposti più agevoli da maneggiare e un retrogusto militante: sarebbe proprio la forza dei dispositivi di soggettivazione attualmente imperanti nel sociale a costruirci come soggetti competitivi. Non gli è bastato vincere, hanno stravinto: avendo imposto la competizione come cifra della relazione con gli altri e con sé stessi – *lifelong learning*, flessibilità, *empowerment* – hanno finito per informare anche la relazione che abbiamo col nostro corpo e col nostro tempo, che

sarebbe peccato mortale sprecare nell'ozio. Una posizione che, pur con ottimi argomenti, a mio avviso sottostima la capacità diffusa di autonomia soggettiva; c'è una certa arroganza ermeneutica nel vedere lo sportivo come una mera marionetta, plasmata e mossa da forze che non controlla, quasi manipolata e indotta a competere dalla forza del condizionamento sociale, incapace non dico di rinnegarla ma nemmeno di ritradurla, adattarla, piegarla in autonomia, secondo volontà e interessi autenticamente propri.

4. L'ordine del mondo o il mondo ordinato

Una volta finita la *pars destruens*, però, ci ritroviamo sempre con la stessa domanda inevasa: perché lo sport e la sua competizione, perché questo successo? La tesi è questa: lo sport è gratificante *anche* perché riesce a svolgere una funzione ordinante all'interno della confusione del mondo. O meglio: non intendo sostenere che lo sport riesca a mettere ordine al mondo – è *come* una religione, non *è* una religione –, ma piuttosto che lo sport descriva e incarni un mondo ordinato, e per questo in qualche misura tranquillizzante. Ogni pratica sportiva rappresenta uno specchio di mondo a suo modo trasparente, un microcosmo esplicitamente governato da regole chiare, precise, definitorie – regole che, nei praticanti più appassionati, possono trascinare in regole di vita, impattando con la gestione dei tempi quotidiani, il regime alimentare, le relazioni sociali. La religione mette in forma il mondo, rispondendo a quell'esigenza intellettualistica che l'esistente non sia un affastellarsi casuale di eventi, ma qualcosa di *bedeutungshaft und sinnvoll*⁸, un tutto sensato e significativo governato da una logica precisa – che sia la volontà di un dio personale o l'equilibrio cosmico del *tao*. Lo sport, più umilmente, ritaglia uno scampolo di mondo messo in forma; una miriade di piccole secessioni-incarnate di mondi ordinati: in cui vigono regole chiare, costitutive della definizione stessa di quella specifica pratica e quindi immediatamente applicate e universalmente accettate.

La competizione sportiva non è quindi una forma civilizzata di un supposto agonismo istintivo che ci portiamo dentro; né il riverbero della competizione sociale diffusa di taglio neoliberale; è qualcosa di diverso: insieme l'effetto di un ordine e il modo in cui quell'ordine si esplica e si riproduce. È insomma l'ordine a rendere la competizione gratificante. Secondo Blumenberg le metafore determinano «come termine di *orientazione*, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà [...]. Allo sguardo dell'intelligenza storica esse indicano le certezze, i presentimenti, le valutazioni fondamentali e portanti che regolano atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca»⁹. È chiaro che in questo contributo stiamo volando a un'altitudine decisamente più bassa, tanto da far apparire ridicolo il

⁸ M. Weber, *Comunità religiose* (1922), tr. it. di M. Palma, Donzelli, Roma 2017, pp. 103-108.

⁹ H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), tr. it. di M.V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna 1969, p. 23, corsivo mio.

paragone, ma proviamo a prendere sul serio il fenomeno sportivo; all'interno di quel microcosmo che è una pratica sportiva esistono precisi punti cardinali che rendono sempre possibile un orientamento preciso: vigono regole intoccabili – definitorie: se giocando a calcio tocchi la palla con le mani ti stai collocando fuori da quel mondo, stai praticando un altro sport – con precisi meccanismi di aggiornamento; ci sono parametri di misurabilità stabili (il tempo, la forza, l'altezza ecc.) e un metro oggettivo per quella misurabilità. È quindi un mondo strutturato, che grazie a questa struttura riesce a indirizzare e plasmare atteggiamenti/allenamenti, definisce aspettative e aspirazioni comuni a tutti i praticanti, implica il compimento e la ripetizione di azioni simili tra tutti i praticanti. Per quanto a livello microscopico, lo sport riesce a svolgere la stessa funzione ordinante che Blumenberg assegna alle metafore; certo, le metafore strutturano il tutto della Realtà, lo sport sceglie una strada diversa: ritaglia un pezzo di Realtà ordinato. Non è molto, ma è pur sempre qualcosa.

La competizione sportiva è appagante proprio perché si svolge su un piano ordinato, secondo regole chiare e in base a un unico metro di comparazione; nel nostro mondo, non casualmente quello in cui lo sport è divenuto passione di massa, ciò emerge chiaramente *ex negativo*, in confronto al reciproco compenetrarsi vischioso degli ambiti di vita e alla commutatività delle posizioni di potere. La nuova ragione del mondo – che c'è ed è stata ottimamente descritta e criticata¹⁰ – prevede una sorta di *spillover* costante, un confondersi di piani per cui determinate caratteristiche possono avere effetti su sfere di vita anche molto diverse; affermare che le proprie *chance* sul mercato del lavoro dipendono molto più dal gruppo con cui si gioca a calcetto che dalle competenze acquisite – affermazione tecnicamente oscena: che svela il dietro le quinte reale negato dal discorso pubblico – testimonia che quella competizione avviene su un pluralità infinita e incontrollabile di livelli. Il proprio successo lavorativo può dipendere contemporaneamente da competenze, doti caratteriali, disponibilità a deroghe morali, conoscenze familiari o casuali, aspetto fisico e via di questo passo; anche questo significa mettere a valore l'intera *vita*: ogni aspetto della propria esistenza può diventare e deve essere considerato come un potenziale vantaggio competitivo. Ma la competizione che ne risulta è confusionaria e quasi cognitivamente ingestibile; si gioca su troppi tavoli in contemporanea, tanto da dare la vertigine spaesante di chi è in balia del flusso degli eventi: una competizione senza ordine. L'altra faccia della stessa medaglia è esattamente la commutatività dei potenti: chi raggiunge posizioni apicali in un ambito può sempre migrare in altri mantenendosi allo stesso livello della piramide; la cosa ha una sua logica: se per vincere *una* competizione è necessario mobilitare risorse in *tutte* le sfere di vita, sembra sensato associare a quella specifica vittoria l'evidenza di una migloria in tutti i campi. E così la nostra vita pubblica è piena di slittamenti disordinati: politici di primo piano che diventano manager, personaggi

¹⁰ Cfr., tra i molti, P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo* (2009), tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013.

dello spettacolo che si scoprono politici o *maître à penser* di ogni branca dello scibile umano.

E invece nello sport non è così. Chi corre una maratona sa che si sta misurando il tempo di percorrenza di 42 km e solo quello. Tutta la sua vita, i suoi problemi, la sua timidezza, la sua bruttezza, la sua estrazione sociale, in quel momento non contano più nulla e si valuta soltanto forza e resistenza misurata oggettivamente da un percorso preciso e dallo scorrere dell'orologio. La competizione è aspra ma chiara, definita, circoscritta: nessuno slittamento, nessuna confusione. Non si migliora il proprio tempo perché si ha la fortuna di essere estroversi, e perdere una maratona significa solo perdere una maratona, non trascina con sé nessun'altra valutazione. La fortuna ha sempre il suo ruolo ma anche il fato è costretto a giocare solo quel piano, quello della resistenza, del battito cardiaco, dell'elasticità muscolare. E non a caso, in una società di individui *sui generis* – letteralmente: ognuno convinto di essere *genere a sé* – che tendono a tradurre la propria unicità come sovranità, e quindi a guardare con sospetto ogni autorevolezza e ogni dislivello di competenza, gli allenatori sportivi sono una delle poche autorità semplicemente accettate, che godono di un riconoscimento spontaneo e non estorto. Anche la loro competenza è misurabile e circoscritta, è ordinata e non confusa: è quindi comprensibile e perciò accettabile¹¹.

5. La grazia e il merito

Secondo Weber nel corso della storia solo tre sistemi religiosi sono riusciti a spiegare completamente e coerentemente lo scandalo dell'esistenza del male nel mondo; lo zoroastrismo – tramite l'immagine di due divinità in lotta tra loro; l'induismo – con la dottrina del *karma*; e da ultimo il puritanesimo – con la dottrina della predestinazione¹². Tutte le altre esperienze religiose propongono interpretazioni intermedie, razionalmente insufficienti, incapaci cioè di sciogliere definitivamente il problema. Si tratta forse di “religioni imperfette”, di “quasi-religioni”? E perché, allora, nonostante questa falla hanno e hanno avuto così successo, perché non ci siamo convertiti tutti e da tempo a una di quelle “religioni perfette”? Forse perché ciò che chiediamo a un'immagine religiosa del mondo non è solo né tanto la completa risoluzione di ogni irrazionalismo etico, di ogni problema che attanaglia l'esistenza umana, ma anche e soprattutto le parole per esprimerlo, i concetti per definirlo e per scoprirlo condiviso. Una parziale variazione sul tema è rappresentata dal ruolo che grazia e merito svolgono per la salvezza: gran parte delle religioni di

¹¹ A volte gli allenatori degli sport mediaticamente più esposti vengono trascinati in questa confusione di sfere. L'ammirazione che si alza per chi resiste a questo trascinamento dimostra il ruolo svolto dall'ordine nel fascino dello sport; cfr. Klopp interrogato sul coronavirus: <https://www.ilpost.it/2020/03/04/jurgen-klopp-coronavirus/> (consultato il 21/07/2020).

¹² Cfr. M. Weber, *Intermezzo* (1916), in Id., *Sociologia della religione* (1920-1921), 4 voll., tr. it. di K. Benedikter, Edizioni di Comunità, Torino, vol. II, pp. 350-352.

redenzione esplica e descrive il problema senza scioglierlo in un *aut aut*, e quindi però senza nascondere, senza fingere che non esista lasciandoci nel buio della pura angoscia inesprimibile e incomunicabile.

Ritraducendo il tutto in scala infinitamente minore, questo è ciò che fa lo sport riguardo la relazione tra talento naturale ed effetti della pratica ascetica di allenamento. Ossia: i migliori tra noi – corridori, ciclisti, calciatori ecc. – sono tali grazie al fortunato caso della lotteria naturale o alla continuità e intensità delle loro pratiche di allenamento? Lo sport riesce a incarnare questa domanda senza rispondervi in modo *tranchant* – diversamente da quanto succede là fuori, tra gargarismi sulla meritocrazia e giaculatorie sul destino cinico e baro; lo sport fornisce esempi dell'indissolubile mescolanza di talento e fatica, di grazia e merito; rispecchia, manifesta e materializza una problematica esistenziale e ontologica insolubile, e appassiona proprio perché non propone scorciatoie intrinsecamente deludenti, non si nasconde il problema e non lo elude. Certo, c'è il merito: senza allenamenti si fa poca strada, e persino un neofita rimane sinceramente meravigliato dallo scoprire cosa può un corpo sottoposto a serie adeguate di esercizi e ripetizioni. I primi mesi di un *runner* sono indubbiamente i migliori, i progressi sono tangibili e costanti, ed è strabiliante vedere gli effetti concreti di attenzioni microfisiche – la respirazione, l'appoggio del tallone, il movimento della pianta del piede. Allo stesso modo c'è la grazia, il talento naturale, la fortuna di nascere con caratteristiche forse allenabili ma sicuramente non sostituibili o evocabili con l'esercizio: che sia la bradicardia di Coppi o qualità fisiologicamente più sfuggenti come la “visione di gioco” di Messi o la calma e l'autocontrollo di Bonatti – così descritto da Gogna: «lucida freddezza e piena coscienza del proprio esatto valore non si possono imparare come una qualunque tecnica: bisogna nascerci così»¹³. Per quanto doloroso, ciascuno di noi sa che se la lotteria del caso non ci ha graziato fornendoci quei talenti, nessun allenamento sarà mai abbastanza, alcune vette – metaforiche o letterali – ci resteranno precluse. La volontà e l'impegno hanno dei limiti invalicabili, si muovono in un *range* relativamente circoscritto di miglioramento potenziale. Ecco, per quanto sconvolgente, noi sentiamo che questo dramma è parte fondamentale della nostra esistenza, e lo sport ce lo mostra con la massima chiarezza, riesce appunto a renderlo esprimibile – se non altro con esempi – senza fingere che non esista.

Ancora una volta, tale prestazione è ancora più gratificante all'interno di un contesto sociale e storico in cui questo dramma esistenziale viene completamente misconosciuto in altri ambiti; al di là dell'accelerazione neoliberale, la modernità *tout court* ha un rapporto problematico con l'idea della grazia, di cui talvolta accetta che

¹³ A. Gogna, *Walter Bonatti*, intervento sul suo blog: <https://www.gognablog.com/walter-bonatti/> (consultato il 21/07/2020). Il riferimento a Bonatti valga come implicito rimando a una riflessione futura. Un* eventuale lettore o lettrice praticante, infatti, avrebbe delle riserve: lucidità, calma, visione della linea di progressione sono ciò che ha reso Bonatti un virtuoso dell'*alpinismo*, non quindi di uno sport. Tanto che il loro valore è decisamente meno importante nella parente sportivizzata dell'alpinismo, l'arrampicata (appunto) *sportiva*.

sia «arbitra della metà delle azioni nostre»¹⁴, ma che risulta incoerente con la foga attivista che la anima; sempre più spesso, con l'avanzare della modernità, la grazia – ritradotta con il suo sinonimo secolare: il destino, il caso – sempre di più appare come lo sfondo *ex negativo* su cui è possibile misurare la forza e la capacità dell'uomo, in grado di emanciparsi e superare gli ostacoli presenti sul suo cammino, quasi grato di poter avere l'occasione di dimostrare la propria grandezza. Nella modernità solida è stata soprattutto la politica a incarnare un sentimento di onnipotenza in grado di eliminare ogni contingenza: tutto era modificabile, ordinabile, riparabile con i mezzi che la politica metteva a disposizione; non c'era sfortuna, ma solo errori, malafede o ignavia. All'opposto, chi si opponeva agli elogi sulle magnifiche forze dell'umano, radicalizzava l'estremo contrario, descrivendo un mondo in balia del caso, spesso un alibi per evitare di raddrizzare almeno le storture più evidenti.

6. *Il tutto e la parte*

Extra ecclesiam nulla salus. Questo brocardo della dottrina cattolica definisce – pur in forme meno perentorie di quanto sembri – l'impossibilità di accedere alla salvezza per coloro che non appartengono alla vera Chiesa – risponde cioè alla domanda: un non credente “buono”, si salverà? Si è diffusa però anche un'*interpretatio obliqua*, secondo cui tale espressione (de)limiterebbe le capacità del singolo di ottenere la salvezza *bypassando* l'intercessione di Santa Madre Chiesa; il panorama è complicato: la Chiesa infatti amministra quel *surplus* di opere meritorie compiute dai santi, “democratizzando” la salvezza, ma i santi stessi sono tali anche perché capiscono e accettano la guida e l'intercessione della comunità ecclesiastica – se fossero veramente convinti di potersi salvare da soli, di *meritare* da soli, cadrebbero nell'arroganza, e da virtuosi diventerebbero tra i peggiori peccatori. La dottrina cattolica, cioè, prevede l'esistenza di santi – talentuosi in grado di mettere la loro virtù supererogatoria al servizio della comunità – che però sono autenticamente tali solo se rimangono saldamente all'interno della comunità stessa, riconoscendone l'aiuto.

Si parva licet, proviamo a tradurre e traslare l'ultimo periodo: lo sport prevede l'esistenza di campioni – talentuosi in grado di mettere le loro superiori capacità al servizio del gruppo – che però sono autenticamente tali solo all'interno di un gruppo. Anche in questo caso la tipologia di relazione individuo-gruppo incarnata dalla pratica sportiva sembra evidenziare il problema più che risolverlo optando per la preminenza di un polo determinato; anche in questo caso, cioè, il fascino dello sport si radica nella sua capacità di dare parole (e soprattutto esempi) per descrivere una questione di fronte alla quale ogni scorciatoia manichea appare semplicistica, fasulla, insoddisfacente, una forzatura incapace di descrivere realmente ciò di fatto

¹⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXV, in Id., *Tutte le opere*, Giunti, Firenze 1969, p. 48.

avviene durante una competizione. Messi è indubbiamente un campione, un santo del calcio per meriti propri e grazia naturale; ma il suo talento da un lato deve almeno in parte consistere proprio nella capacità di assecondare e ottimizzare i meccanismi della squadra e dall'altro è efficace solo se trova accanto a sé una squadra in grado di esaltarlo e valorizzarlo. Solo su un piano illusorio – ad esempio nel *fantacalcio* – il valore di una squadra è deducibile sommando aritmeticamente la qualità dei suoi singoli membri; nella realtà concreta della pratica sportiva a essere fondamentale è la riuscita di quel processo di amalgama teoricamente contraddittorio che mette i talenti individuali al servizio del gruppo e il gruppo al servizio dei talenti individuali. Tanto che può essere che il talento di alcuni giocatori risieda esattamente nella capacità di armonizzare i movimenti della squadra, anche in assenza di particolari miglie e evidenti in qualche singolo fondamentale¹⁵ – anche in sport che ad occhio profano sembrano più individualistici, come il ciclismo, il ruolo svolto dalla squadra e la tattica decisa dalla squadra hanno un'importanza fondamentale. Date queste condizioni gli stessi allenamenti spesso si concentrano sulla costruzione di quella *persona ficta* che è il gruppo; come si legge in una lettera aperta della Florentia SG: «gli sport di squadra sono l'esperienza di una dipendenza reciproca che, trasformandosi lentamente in solidarietà, diventa forza collettiva. Ci vuole tanto tempo passato in campo per riuscire a regalare a un giovane o a una giovane atleta l'emozione di far parte di qualcosa di più forte di un singolo "io"»¹⁶; una solidarietà interna funzionale a una migliore e più efficace competizione esterna.

Lo sport, insomma, allontana dal doppio estremismo di individualismo/comunitarismo; esalta il singolo nell'esaltare il gruppo, insieme e grazie all'elevarsi del gruppo. Un meccanismo sostanzialmente simile, per quanto ovviamente ricalibrato, è all'opera anche negli sport più solitari; a ben guardare infatti lo sportivo non può essere completamente solo, un "tutto" autosussistente di per sé; piuttosto è sempre polo di una relazione più ampia, parte di un contesto: spesso c'è un allenatore, spesso ci sono compagni di allenamento, sempre ci sono degli avversari – fosse anche solo il più fantasmatico degli avversari, il sé stesso del passato. Tra allenatore e sportivo è evidente che accanto a una disparità di competenze (a favore dell'allenatore) e di talento o tonicità fisica (a favore del praticante), c'è però una comunità di interessi: la vittoria e il miglioramento dello sportivo. Più teoricamente controintuitivo è invece immaginare in che modo un gruppo, un "tutto" di disinteressati o addirittura di avversari possa comunque contribuire al miglioramento della parte, il singolo praticante; ma chiunque fa sport sa benissimo che la semplice presenza fisica e visibile degli altri, come termini di paragone incarnati, rappresenta uno stimolo al potenziamento e miglioramento della prestazione singolare – tanto che quando questi altri-come-paragone sono assenti si

¹⁵ Cfr. M. Gatto, *Capire Khedira. Il centrocampista bianconero mette in questione l'idea di talento calcistico*: <https://www.ultimouomo.com/sami-khedira-juventus-talento/> (consultato il 21/07/2020).

¹⁶ Florentia San Gimignano, *Lettera aperta al mondo del calcio*: <https://www.florentiasangimignano.it/lettera-aperta-al-mondo-del-calcio/> (consultato il 21/07/2020).

cerca di surrogarli con dispositivi elettronici in grado di segnalare anche nel mentre della prestazione differenze con l'esecuzione precedente. Per questo motivo, anche in questo caso, è paradossale interesse della parte che il tutto sia forte, stimolante, performante, anche se con quel tutto siamo in competizione. Anche per questo motivo lo sport rappresenta sempre, potenzialmente, la possibilità di immaginare e praticare una competizione tanto più valida e soggettivamente ricercata quanto più è difficile e rischiosa, dal risultato incerto. Un modo di rapportarsi all'agonismo profondamente diverso da quanto, nonostante i fiumi di retorica sull'*empowerment*, vediamo quotidianamente in atto anche nella microfisica delle nostre relazioni sociali: in cui cioè il fulcro di tutto è la vittoria, e quindi razionalità esige che si ingaggi lotta solo con chi è palesemente più debole – insomma: «arroganti coi più deboli e zerbini coi potenti»¹⁷.

7. Conclusioni

Nel corso di questo contributo si è cercato di tratteggiare e descrivere un parziale isomorfismo tra sport e religione – un isomorfismo che contribuisce a spiegare le ragioni del successo sociale della pratica sportiva. Nello specifico, si sono individuate tre caratteristiche dello sport, tre declinazioni dell'agonismo sportivo, che sembrano surrogare altrettante prestazioni religiose. *In primis* il tema dell'ordine: se la religione mette in forma il tutto della Realtà, dipingendo il mondo come cosmo ordinato, lo sport consente di ritagliare un pezzo di mondo funzionante secondo regole chiare, precise definitorie; lo sport rende possibile una competizione onesta, laddove nel mondo moderno l'esito della competizione è inquinato dal trasferimento delle forme di potere da un ambito all'altro. In secondo luogo, la questione della relazione tra grazia e merito – ossia, in termini secolari, tra fortuna/lotteria naturale e merito singolare; come la religione (o perlomeno come gran parte delle religioni), lo sport non risolve questa contraddizione teorica scegliendo un polo a cui accordare assoluta precedenza. Piuttosto, lo sport (come gran parte delle tradizioni religiose) riesce a rendere visibile tale questione: fornisce esempi, parole e concetti in grado di descrivere la tragicità e l'inevitabilità di una commistione sempre casuale, senza misconoscerla o risolverla ipocritamente. Da ultimo, si è affrontato il problema della relazione fra il tutto e la parte: anche in questo caso lo sport consente di evitare precedenze *tranchant*, incarnando una relazione complessa e intricata tra il singolo e il gruppo – e persino tra il singolo e i suoi *competitor*. Una relazione che ricorda alcune caratteristiche di quella che alcune tradizioni religiose hanno instaurato tra il santo, il virtuoso e la più ampia comunità dei credenti.

¹⁷ Verso di Frankie Hi NRG, *Quelli che benpensano* all'interno dell'album *La morte dei miracoli*, 1997.

Società dell'anti-agonismo. Modelli filosofici della competizione

Matteo Cacchiarelli

Abstract

L'articolo analizza i concetti di agonismo e competizione con l'obiettivo di metterne in luce differenze concettuali e relative implicazioni. L'analisi del concetto di "agón" determina la tesi principale: l'agonismo rappresenta la tensione verticale dell'essere umano verso il miglioramento individuale, mentre la competizione rappresenta la tensione orizzontale e sociale del confrontarsi e sfidarsi cooperando. I risultati inducono a concludere che la società contemporanea non sia una società della competizione, bensì una società dell'anti-agonismo.

Parole chiave: agonismo; competizione; agón; filosofia; sport

The paper examines concepts such as agonism and competition. The main aim is to shed light both on their conceptual differences and their related implications. The analysis of the concept of *agón* determines the central thesis: agonism stands for the vertical tension toward the self-improvement of the human being, whereas competition represents the horizontal tension toward cooperatively contesting and challenging each other. Results drive to the conclusion that contemporary society is not competitive, but rather an anti-agonistic one.

Keywords: agonism; competition; agón; philosophy; sport

1. Introduzione

Spirito competitivo e agonismo hanno da sempre contraddistinto la pratica sportiva. Dall'originario atletismo greco, passando per la ricostruzione moderna ad opera di Pierre de Coubertin (1863-1937), fino ad arrivare ai giorni nostri, sembrerebbe che affinché vi sia sport, vi debbano necessariamente esserci un momento e uno spazio riservato alla competizione.

Nell'accezione appunto di gara e competizione, Johan Huizinga (1872-1945), nel suo celebre saggio del 1939 *Homo Ludens*¹, eleva il concetto di "agón" a cifra

¹ J. Huizinga, *Homo Ludens*, Tjeenk Willink, Haarlem 1938, tr. it. di C. van Schendel, *Homo Ludens*, Einaudi, Torino 2002.

fondamentale della cultura e dell'educazione greca antica, che vede nell'istituzione del circuito dei Giochi Olimpici la sua massima rappresentazione. Allo stesso modo, seppur con una finalità più descrittiva volta a classificare le attività ludiche per familiarità di caratteristiche salienti, Roger Caillois (1913-1978) nella sua opera del 1958 *I giochi e gli uomini*² individua nello stesso agón l'elemento che per definizione rappresenta la tipologia di giochi competitivi. Questi sono quel tipo specifico di attività ludiche nelle quali due o più concorrenti mettono in campo le proprie abilità fisico-atletiche con l'intento di avere la meglio e prevalere su un avversario.

Non v'è dubbio che la concezione dell'agonismo e la centralità riservata a questo aspetto nell'esistenza umana e sociale siano cambiate in modo significativo nel corso della storia, andando a caratterizzare diversamente tanto le pratiche competitive stesse, quanto il sistema valoriale di riferimento connesso alla pratica sportiva. Un excursus storico di questo genere, volto a identificare differenti connotazioni concettuali e relative implicazioni, va oltre gli scopi del presente lavoro. Tuttavia, l'obiettivo principale sarà quello di analizzare e comprendere quali aspetti differenziano fenomeni quali l'agonismo e la competizione per metterne in evidenza le relative implicazioni di ordine pratico e sociale. A tal fine, questo lavoro si costituirà di due fasi. Nella prima parte, la finalità sarà quella di rintracciare alcune caratteristiche fondamentali che, nonostante i cambiamenti storico-culturali, l'agonismo ha mantenuto e che si rendono visibili in maniera esplicita nei contesti competitivi quali, appunto, lo sport contemporaneo. Nella seconda parte si tenterà di inquadrare tali concetti all'interno di tre distinti modelli filosofici di riferimento, inscrivendoli così in una cornice teorica più ampia che consenta, come conclusione del presente studio, di cogliere le diverse implicazioni riguardanti non solo la dimensione sportiva, ma anche quella sociale.

La ragione principale di questa procedura analitica sta nel fatto che oggi tali concetti troppo spesso vengono considerati come rappresentazioni del medesimo evento fenomenico, per cui dire essere competitivi e dire essere agonisti assumerebbe lo stesso significato. Il tentativo di dimostrare il contrario è fondamentale per cercare di comprendere come la società contemporanea non sia una società della competizione, quanto piuttosto, nelle sue forme e manifestazioni devianti ma capillarmente diffuse, una società dell'antagonismo. Quest'ultimo, si vedrà, si situa concettualmente agli antipodi rispetto all'agón greco da cui agonismo, competizione ma anche cooperazione derivano.

² Cfr. R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris 1958, tr. it. di L. Guarino, *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*. Bompiani, Milano 1981, nel quale, oltre all'agón che rappresenta appunto i giochi di competizione, gli altri atteggiamenti che contraddistinguono le varie categorie di gioco sono: *alea* (il caso, la sorte tipica nei giochi d'azzardo), *mimicry* (la maschera, il travestimento tipico del teatro) e *ilinx* (la ricerca della vertigine e del limite tipica degli sport estremi). Queste quattro componenti non vanno intese solo separatamente, ma sono elementi che si contaminano in modi diversi nelle varie attività ludiche.

2. *La duplice tensione del concetto di agón: agonismo come pulsione verticale e competizione come pulsione orizzontale.*

È possibile far risalire l'attuale concetto di agonismo alla nozione di agón tipico della Grecia antica. Tale possibilità è offerta da evidenti ragioni etimologiche e dai riferimenti concettuali che da esse conseguono. Oggigiorno, parlare di agonismo significa infatti riferirsi a un atteggiamento di particolare impegno, dedizione, volontà e combattività espresso da un atleta nei contesti sportivi, ma estendibile in modo generale anche a differenti ambiti sociali.

In realtà, pur abbracciando i significati contemporanei di uso comune, l'agón racchiude una ricchezza semantica ben più complessa. Già Omero nel XXIII libro dell'Iliade utilizza il termine agón per descrivere il radunarsi in un'assemblea dove presumibilmente un qualche tipo di gioco o gara stava per avere inizio. Debra Hawhee³ individua la stessa connotazione sociale e aggregante del termine nella radice *ag-* che il termine agón condivide con "agora". Inoltre, la ricercatrice prosegue l'analisi sostenendo che tale termine si riferisce al verbo "agein" che, nonostante sia tradotto generalmente con "condurre", può altresì assumere il significato di "allenare", "crescere" ed "educare". Un esempio dell'uso di agón in quest'ultima accezione lo si trova già in Platone, nel libro VI delle *Leggi* (782d)⁴ quando per bocca del personaggio Ateniese, il filosofo afferma che negli uomini i bisogni e desideri necessitano di essere educati "ἀγομένοις" e laddove questo avviene correttamente il risultato tenderà verso il bene.

Riprendendo l'interpretazione di Burkhardt⁵, che teorizza come il concetto di agón greco costituisca un modello antropologico capace di contraddistinguere la cultura occidentale a partire da quella omerica⁶ fino a quella contemporanea, recentemente Isidori ho sottolineato come:

L'*agón*, infatti, implica non solo tutte le caratteristiche che sono proprie della festa, della convivialità, della diversione rispetto alle occupazioni routinarie e quotidiane, ma presuppone anche un sistema etico e valoriale in grado di far emergere la virtù del singolo (l'*aretè*) come valore sia individuale che collettivo.

E ancora che:

³ D. Hawhee, *Bodily arts: Rhetoric and athletics in ancient Greece*, University of Texas Press, Austin 2004, pp.15-16.

⁴ Platone, *Leggi*, 782d, [...] «ὁρῶ πάντα τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τριττῆς χρείας καὶ ἐπιθυμίας ἡρτημένα, δι' ὧν ἀρετὴ τε αὐτοῖς ἀγομένοις ὀρθῶς».

⁵ Cfr. J. Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin-Stuttgart 1898-1902, 1955, tr. it. di M. Ghelardi (a cura di), *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1974.

⁶ Questa tesi è già stata enunciata da F. Nietzsche nel suo scritto del 1870 *L'agone omerico* presente in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti, 1870-1873*, Adelphi Ed., Milano 2015. Per un ulteriore approfondimento del concetto di *agón* nell'opera di Friedrich Nietzsche rimando a Y. Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Marquette University Press, Milwaukee 2013.

[...] l'*agón* esprime quella energia vitale “individuale” ed al tempo stesso “comunitaria” (una energia sia di tipo fisico sia mentale) che, utilizzando una aggressività incanalata per resistere e sopravvivere in situazioni avverse e difficoltose, ha permesso all'uomo greco ed alla sua civiltà di affermarsi e di segnare in modo indelebile la storia occidentale. [corsivo dell'autore]⁷

Una duplice tensione sembrerebbe quindi emergere da tali analisi. Si potrebbe provare a identificarla come una *tensione orizzontale* ascrivibile alla dimensione socio-politica, che riguarda l'aggregarsi, il trovarsi comunitario e lo stare insieme, e una *tensione verticale*, teleologica, che invece fa riferimento al sentimento individuale il quale profondamente esige un miglioramento, una virtuosità, un elevarsi e un eccellere. Solo tenendo insieme questa tensione bipolare è possibile comprendere la complessità del concetto di *agón* per intuire come competizione e agonismo siano traduzioni contemporanee di questa duplice e divergente spinta. L'agonismo, in quanto pulsione verticale, muove il singolo individuo a esercitarsi, a fare pratica, a diventare migliore, a non arrendersi allo stato di cose attuali e a volerle superare⁸. La competizione, in quanto manifestazione della pulsione orizzontale, situa il singolo all'interno di un tessuto sociale che detta regole comuni attraverso le quali potersi e doversi misurare, per conoscersi, confrontarsi, partecipare e distinguersi.

D'altra parte, un'analisi preliminare del fenomeno della competizione sembrerebbe evidenziare come, per far sì che si possa effettivamente parlare di competizione, debbano necessariamente essere presenti: a) uno specifico spazio-tempo definito, regolamentato e dedicato a tale attività del competere; b) due o più soggetti che intenzionalmente gareggiano fra di loro; c) un oggetto del competere come ad esempio un'abilità o una prestazione; d) una – o più – finalità o scopi del competere.⁹

Uno studio classico che permette un'analisi della competizione è quello di Scott Kretchmar (1975)¹⁰ basato sulla fondamentale distinzione fra *test* e *contest*. Per l'autore nordamericano laddove il “test” necessita di un unico individuo e ha

⁷ E. Isidori, *Lo sport come pedagogia agonale: presupposti teorici e metodologici*, in A. Cunti, (a cura di), *Sfide dei corpi. Identità Corporeità Educazione*, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 195-196.

⁸ Cfr. K. Aggerholm, *Defiance in sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 2020, nel quale l'autore norvegese afferma che un motivo fondamentale generativo dello spirito agonistico presente negli atleti è da rintracciarsi nella *defiance* “ribellione” di chi pretende di ribellarsi alla situazione attuale e quindi tendere a allenarsi, migliorarsi e non accettare la sconfitta.

⁹ Ci limitiamo qui a presentare sinteticamente l'approccio analitico che può essere ampliato da studi più recenti quali S. MacRae, *Competition, cooperation, and an adversarial model of sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 45, n. 1, 2017, pp. 53-67; S. Skultety, *Categories of Competition*, in «Sport, Ethics and Philosophy», 5, n. 4, 2011, pp. 433-446. Per un ulteriore approfondimento degli elementi essenziali della competizione, analizzati da una prospettiva fenomenologica, rimando a R.S. Kretchmar, *A phenomenology of competition*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 41, n. 1, 2014, pp. 21-37, e a M. Cacchiarelli, *Sport e fenomenologia. Dall'evento al corpo*, Quaepeg, Roma 2017.

¹⁰ Cfr. R.S. Kretchmar, *From test to contest: An analysis of two kinds of counterpoint in sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport» 2, n. 1, 1975, pp. 23-30.

solamente due esiti possibili, superare o fallire il test, il “contest” ha bisogno di almeno due individui che misurino le loro abilità relative al medesimo test. In questo caso, il risultato possibile non riguarderà solamente l’aver superato o fallito il test, ma l’averlo fatto meglio o peggio del rispettivo concorrente. Se dunque il verdetto del “test” è espresso per mezzo di una differenza binaria (0/1 - superato/fallito), il “contest” esprime una differenza qualitativa, aver superato un medesimo test in modo migliore, dunque una differenza di grado. In questo senso, considerate tali premesse che iscrivono il fenomeno della competizione nell’insieme del “contest” e non del “test”, concludere che vittoria e sconfitta siano gli unici due esiti possibili risultanti da una competizione, appare quanto meno riduttivo, se non addirittura logicamente errato.

Da questa differenziazione ne consegue che ogni competizione o “contest”, pur basandosi necessariamente su un test, per diventare tale ha bisogno di un confronto e di una reciprocità, il cui esito vittoria-sconfitta, differentemente da come si ritiene di solito, rappresenta una delle possibili finalità, ma non necessariamente l’unica. Al contrario, riconoscere la pluralità e la diversità di fini interni a una competizione, amplia i modi di intendere vittoria e sconfitta e quindi di comprendere il senso e la specificità di agonismo e competizione. Se vittoria e sconfitta non sembrano dunque essere gli unici due esiti possibili, resterebbe da vedere quali altre finalità possano risultare come esito della competizione. Queste ultime dipendono inevitabilmente dalla precomprensione generale del fenomeno sportivo. Per questa ragione, sono di seguito presentati tre modelli teorici che offrono valide basi per un’analisi delle diverse concezioni di sport da cui derivano differenti interpretazioni di agonismo, di competizione e dello loro rispettive finalità.

3. Modelli teorici dello sport: formalismo, convenzionalismo e interpretivismo

La filosofia dello sport¹¹, intesa come disciplina accademica che si interroga in modo razionale e sistematico sulla natura dello sport, sin dai suoi primi studi annovera tra i propri obiettivi una più approfondita comprensione dei vari aspetti che caratterizzano il fenomeno sportivo. Tra questi, i concetti di agonismo e competizione nelle loro declinazioni empiriche e implicazioni teoriche hanno da sempre un posto di primissimo rilievo¹². Tali concetti sono stati studiati e interpretati alla luce di precisi modelli teorici di riferimento, sviluppati per riuscire a comprendere il fenomeno sportivo nella sua complessità, tenendo così in

¹¹ Per una bibliografia di riferimento suddivisa per storia della disciplina e aree tematiche principali rimando alla pagina della Stanford Encyclopedia of Philosophy, e alla sua pagina dedicata alla filosofia dello sport <https://plato.stanford.edu/entries/sport/#WhatSpor>

¹² Cfr. P. Weiss, *Sport: A Philosophic Inquiry*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1971; J. Kupfer, *Purpose and Beauty in Sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 2, n. 1, 1975, pp. 83-90; W.P. Fraleigh, *Right Actions in Sport: Ethics for Contestants*, Human Kinetics Publishers, Champaign 1984;

considerazione le questioni metafisiche, relative cioè all'essere e alla natura dello sport, nonché quelle normative ed empiriche.

Fra le teorie che riconoscono al fenomeno sportivo una specifica normatività assiologica capace di distinguerlo dalle altre pratiche umane e sociali¹³ così da conferirgli una propria autonomia, si trovano le teorie definite “internalist”¹⁴. Queste sono rappresentate da tre modelli teorici principali: il “formalismo”, il “convenzionalismo” e l’“interpretivismo” di cui ora sinteticamente si evidenzieranno i rispettivi assunti con l'intento di comprendere le differenti connotazioni che assumo i concetti di agonismo e competizione oggetto centrale del presente studio.

Il formalismo identifica lo sport con quel genere singolare di attività ludica le cui regole vengono formalizzate, scritte, seguite e istituzionalizzate. L'autore di riferimento è il canadese Bernard Suits¹⁵ il quale identifica quattro condizioni necessarie che definiscono il gioco prima e lo sport poi. Per il darsi del gioco devono esserci uno scopo da raggiungere, dei mezzi attraverso i quali è lecito (o non è lecito) raggiungere lo scopo, delle regole formali e un particolare tipo di attitudine dei partecipanti definita “*lusory attitude*”. Non potendo entrare nel dettaglio di ciascun elemento e in relazione all'obiettivo del presente lavoro, in queste sede è opportuno soffermarsi su due aspetti che risultano fondamentali. Primo, in linea con questa prospettiva teorica l'agonismo non risulterebbe situarsi fra quelle condizioni formali necessarie affinché vi siano attività ludica o sport. Al massimo, si potrebbe azzardare che l'agonismo verrebbe a delinarsi solamente come una marginale conseguenza della “*lusory attitude*” e dunque di quella particolare attitudine dei partecipanti che fa sì che essi accettino le regole del gioco e gareggino senza trasgredirle. Ebbene, coerentemente con quanto detto, tanto violare le regole del gioco, quanto non prodigarsi per raggiungere lo scopo, significa sic et simpliciter non giocare e non competere. L'agonismo sembra così essere trascurato o quantomeno ridotto a un'attitudine generata dal voler raggiungere un obiettivo seguendo le regole che definiscono la modalità per raggiungerlo. Secondo, la nozione di competizione viene aggiunta solo successivamente da Suits quando è chiamato a distinguere fra gioco e

¹³ Il riferimento qui è al concetto di “*social practice*” per come viene proposto da Alasdair MacIntyre nella sua opera *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.

¹⁴ Le teorie “internalist” non negano l'influenza che altre pratiche sociali e culturali possono avere sullo sport, tuttavia ne riconoscono una logica interna propria. Al contrario, l'altra grande famiglia di teorie sullo sport definita “externalist” – che W.J. Morgan nel suo *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction*, University of Illinois Press, Champaign 1994, suddivide in tre sottogruppi principali quali “Commodification Theory”, “New Left Theory” e “Hegemony Theory” – intende lo sport come interamente riconducibile alle diverse dinamiche sociali (es. rapporti di potere o economici) e riconosce solamente il valore strumentale che lo sport avrebbe in quanto riflesso di più ampi fenomeni sociali. Cfr. E. Ryall, *Philosophy of Sport: Key Questions*, Bloomsbury, London 2016.

¹⁵ B. Suits, *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*, D.R. Godine, Boston 1978; ristampa, Broadview Press, Peterborough 2014, può essere considerato come il manifesto del formalismo.

sport¹⁶. Lo sport si distinguerebbe dal gioco perché esso è formalmente istituzionalizzato e necessita di eventi competitivi realizzati ad hoc per giudicare le abilità fisiche dei concorrenti.

Contro questo modello teorico, il convenzionalismo sostiene che l'istituzionalizzazione e la formalizzazione delle regole non siano condizioni sufficienti per distinguere cosa sia sport da cosa non lo sia. Infatti, oltre alle regole formali esistono delle convenzioni ben radicate e socialmente condivise che alle volte arrivano ad essere addirittura in contrasto con le regole stesse del gioco. Queste convenzioni sono molto più profonde delle regole formali e finiscono per determinare come le regole stesse devono essere applicate in circostanze concrete. La natura di queste convenzioni genera quello che D'Agostino definisce l'"ethos" del gioco¹⁷. Evidentemente, in questa prospettiva agonismo e competizione contribuiscono a generare l'"ethos" del gioco divenendone parte integrante. Un esempio può aiutare a capire. A seconda del livello, della categoria, dell'età dei partecipanti, l'"ethos" del gioco determinerebbe, e sarebbe determinato, dalla misura e dalla qualità di agonismo che i giocatori mettono in campo, così come dall'importanza da attribuire al risultato e agli scopi della competizione. Questi ultimi possono infatti riguardare dal provare a vincere ad ogni costo, al mostrare il massimo impegno, a una volontà personale di resilienza, a un voler dar prova dei progressi individuali o di squadra ottenuti, fino al semplice e puro divertimento o coinvolgimento emotivo. Agonismo e competizione risulterebbero quindi come dipendenti ma allo stesso tempo costituenti l'"ethos" del gioco.

L'ultimo modello teorico che viene presentato accoglie parzialmente i due precedenti ampliandoli ulteriormente. L'interpretivismo, pur articolandosi in diversi approcci, sostiene che lo sport è costituito da regole formali e convenzioni, le quali necessitano, altresì, dell'aggiunta di quei principi intrinseci propri che permettono di individuare e comprendere la logica interna del fenomeno sportivo. Per principi intrinseci si intende quei principi senza i quali sarebbe impossibile comprendere il senso e la logica del fenomeno in questione. Due esempi classici di questi principi sono il senso di giustizia e l'eccellenza¹⁸. Tuttavia, coerenti con gli obiettivi di questo lavoro è assolutamente possibile fare riferimento all'agonismo e alla competizione quali esempi di tali principi intrinseci propri della pratica sportiva. Autori come Robert Simon e Cesar Torres, tra i promotori di questa prospettiva teorica, intendono la competizione sportiva come una «*mutually acceptable quest for excellence through challenges*»¹⁹. Da questa definizione sembrerebbero emergere nuovamente due

¹⁶ Cfr. B. Suits, *Tricky Triad: Games, Play, and Sport*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 15, n. 1, 1988, pp. 1-9.

¹⁷ Cfr. F. D'Agostino, *The Ethos of Games*, in «Journal of the Philosophy of Sport», 8, n. 1, 1981, pp. 7-18.

¹⁸ Cfr. R.L. Simon, *Theories of Sport*, in C.R. Torres (a cura di), *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*, Bloomsbury, London 2014.

¹⁹ R.L. Simon, C.R. Torres, e P.F. Hager, *Fair Play: The Ethics of Sport*, 4th edition, Westview Press, Boulder 2015, p. 47.

aspetti che riguardano sia una dimensione di cooperazione e accordo esplicito e reciproco fra le parti, sia una dimensione di competizione verso la ricerca dell'eccellenza attraverso la competizione stessa. In linea con questo modello teorico di sport, l'agonismo si collocherebbe nel processo individuale di ricerca dell'eccellenza che si apre alla dimensione sociale nell'accettazione della sfida e nel confronto per mezzo della competizione che a sua volta, per esistere, richiede un'esplicita cooperazione e un accordo fra le parti concorrenti.

Le implicazioni sono altresì degne di nota. In questa prospettiva, infatti, i benefici ottenibili per mezzo dello sport in generale e della competizione in particolare non risultano essere a vantaggio solamente di chi ottiene la vittoria²⁰. Piuttosto, tutti i partecipanti possono trarre vantaggio dalla competizione, perché ciascuno compete in modo cooperativo per lo stesso fine, l'eccellenza, cioè l'essere virtuoso al di sopra degli altri, ma tra gli altri. Così facendo, anche colui che si ritrova perdente nella competizione, se animato da autentico agonismo, tenderà a allenarsi meglio, applicarsi con più dedizione, trovare nuove strategie che inevitabilmente lo porteranno ad elevare le proprie capacità, in vista del successivo evento competitivo. Il risultato di questo processo è una tensione comunitaria verso l'eccellenza, che non rimane ipostatizzata nel singolo individuo che momentaneamente la ottiene, ma grazie all'indole agonistica dei concorrenti, ne proietta verso l'alto le motivazioni e le abilità, elevando sia le qualità individuali sia quelle della stessa competizione.

4. *Le finalità della competizione*

Le analisi dei concetti di agonismo e competizione svolte sin qui hanno ottenuto un duplice risultato, benché ancora non risolutivo rispetto allo scopo di questo lavoro. Da una parte, esse hanno consentito di comprendere tali termini ciascuno secondo i propri significati e le proprie specifiche caratteristiche. Nella fattispecie, si è identificato l'agonismo nella tensione verticale propria della volontà individuale di migliorarsi ed elevarsi, mentre la competizione nella tensione orizzontale realizzata per mezzo della partecipazione e della sfida con e fra gli altri verso uno stesso fine. Dall'altra parte, aver ampliato l'analisi inserendo questi concetti all'interno di modelli teorici generali riguardanti lo sport, ha permesso di comprendere le diverse implicazioni, concettuali e pratiche, che l'adozione di un modello piuttosto che un altro comporta rispetto alla comprensione di agonismo e competizione.

Una di queste conseguenze riguarda la teleologia della competizione sportiva. A seconda del modello che si adotta, infatti, il fine può essere considerato come

²⁰ Questa posizione viene generalmente definita "zero-sum sport" e sta a indicare che nello sport competitivo la vittoria del vincitore (+1) bilancia perfettamente la sconfitta dello sconfitto (-1), rappresentando l'ideale perfetto della competizione. Fra gli altri autori, tale posizione è sostenuta da A. Kohn che, nel suo *No Contest: The Case against Competition*. Houghton Mifflin Harcourt, New York 1992, pp. 4-9, definisce la competizione con l'acronimo MEGA: «*Mutually Exclusive Goal Attainments*» situandosi così agli antipodi rispetto alla posizione interpretivista di Simon e Torres.

unico e mutualmente escludibile, per cui qualora venga ottenuto dall'uno risulta necessariamente inottenibile dall'altro, oppure è possibile rintracciare finalità plurali, ovvero una molteplicità di fini reciprocamente ottenibili e per i quali competere. Secondo il modello del formalismo, ad esempio, il fine è interno alla pratica stessa, dunque non vi sono fini diversi rispetto al riuscire a raggiungere – o non raggiungere – lo scopo del gioco o della gara. Per il convenzionalismo, il fine è invece dettato e regolato dall' "ethos" della gara che ne stabilisce importanza, qualità e modalità di raggiungimento. La questione diviene ancor più interessante prendendo in considerazione l'interpretivismo, per il quale il fine è uno e esplicitamente dichiarato, la ricerca dell'eccellenza, ma non è esclusivo di una parte a discapito dell'altra. Infatti, il concetto di ricerca non è iscrivibile alla dimensione dell'ottenimento. Essa implica la processualità. Il processo di ricerca dell'eccellenza è aperto ai più ed è condiviso. Questa condivisione, inoltre, avviene per mezzo della cooperazione che della competizione è compagna. Queste due attività sono solitamente ritenute antinomiche, ma la competizione sportiva, secondo quanto è stato detto, dovrebbe insegnare il contrario. Competizione e cooperazione infatti condividono almeno tre aspetti: a) rappresentano un qualche tipo di processo; b) richiedono almeno due agenti coinvolti; c) questi agenti, intenzionalmente, agiscono per un medesimo fine. Conseguentemente, verrebbe subito da pensare che siano la modalità dell'azione e l'intenzione degli agenti che differenzino un'azione competitiva da una cooperativa. Ma non è propriamente così. Infatti, ciò che marca la differenza non è né l'intenzionalità, né l'atteggiamento modale psicologico, bensì la natura del fine. Se quest'ultimo è ritenuto come risultato ottenibile solo da uno in modo esclusivo e a discapito dell'altro, allora ecco che i due agenti stanno agendo o in modo competitivo o, come si vedrà, in modo antagonistico. Altrimenti, se il fine non è univoco, ma vi è una pluralità di fini, allora competizione e cooperazione sono agite simultaneamente dagli agenti nel loro processo di ricerca dell'eccellenza. Le due cose, infine, non si escludono a vicenda. La pluralità di fini include la possibilità che allo stesso tempo ve ne siano sia di ottenibili in modo reciprocamente esclusivo, sia di condivisibili e dunque mutualmente raggiungibili. In quest'ottica, competizione e cooperazione agiscono e sussistono simultaneamente.

Un ultimo aspetto merita una riflessione. Si è detto infatti che ciò che differenzia la competizione dalla cooperazione non è la modalità o l'intenzione dell'agire. Piuttosto, in linea con quanto detto precedentemente, modalità e intenzione rappresenterebbero quella che era stata definita la tensione verticale, dunque agonismo. L'agonismo indica la modalità attraverso la quale l'essere umano concretizza ed esprime la sua volontà, la sua forza, il suo desiderio e la sua voglia di percorrere il processo di ricerca dell'eccellenza. In questo senso, è possibile sia cooperare che competere in modo agonistico. Al contrario, all'*anti*-agonismo è preclusa questa duplice possibilità. L'essere antagonista è evidentemente di chi non riconosce la possibilità né di una pluralità di fini, né di un fine comune, precludendosi così ogni chance di cooperazione. L'antagonista non può nemmeno realmente competere, in quanto non si mette in un'ottica di raggiungere un fine

mutualmente esclusivo, piuttosto situa sé stesso nella dimensione di ostacolo che impedisce all'altro il raggiungimento del fine e, allo stesso modo, oggettivizza l'altro in un ostacolo fra gli altri interni alla gara. Non vi è dunque nessuna tensione verticale, nessun sentimento di miglioramento, di ascesi e di ricerca di eccellenza. Piuttosto vi è impedimento e opposizione. L'anti-agonismo implica solo un agire contro che esclude ogni agire con, ogni agire verso, ogni cooperare e ogni competere.

5. Implicazioni sociali e conclusioni

Uscendo dal contesto sportivo e allargando all'orizzonte sociale, i risultati cui si è giunti per mezzo di questa analitica di competizione e agonismo permettono alcune considerazioni finali volte a decostruire il senso comune che descrive la società contemporanea come "società della competizione". Questa locuzione vorrebbe lasciar intendere una sorta di hobbesiano "homo homini lupus" che assume un'accezione o constattativa nell'ambito economico e politico o addirittura negativa in ambiti come quello sociale, formativo e lavorativo. I risultati ottenuti dalle analisi di competizione e agonismo, se riferiti alla società contemporanea, generano una serie di implicazioni che permettono di trarre le seguenti conclusioni.

Dovrebbe essere chiaro che, in ultima istanza, non sono i concetti di competizione e cooperazione a doversi considerare in antinomia fra loro. Piuttosto, essi rappresentano due forme distinte di un agire comune che si differenzia a seconda di come viene concepita e compresa la finalità di quello stesso agire. Al contrario, ciò che risulta insostenibile dal punto di vista teorico è l'intenzione antagonista. Quest'ultima si situa in opposizione sia alla tensione verticale che identifica l'agonismo, sia a quella orizzontale simbolo del piano sociale della competizione. Oggettivando sé stesso e l'avversario di turno, rende sé e l'altro un ostacolo fra gli ostacoli e dunque immobilizza l'azione impedendo e precludendo qualsiasi possibilità di competizione e di cooperazione.

Alla luce di queste considerazioni, la tanto usata locuzione "società della competizione", riferita abitualmente ai diversi ambiti sociali, risulterebbe quantomeno fraintendibile, se non addirittura errata. Infatti, come si è descritto, non vi è alcuna accezione negativa nella competizione, che anzi prevede la cooperazione e agisce in vista di un fine riscontrabile nella condivisa e reciproca ricerca dell'eccellenza. Quest'ultima conduce a un miglioramento, a un'ascesi, a un progresso delle competenze e delle abilità sia del singolo che della comunità dei partecipanti. Piuttosto, la società contemporanea sembrerebbe essere più correttamente identificabile come una "*società dell'antagonismo*" dove gli attori sociali coinvolti non competono, in quanto non condividono un fine comune, né cooperano perché al massimo sfruttano sé stessi e gli altri ribaltando e trasgredendo l'imperativo categorico kantiano nella sua seconda formulazione. Nell'atteggiamento antagonista non vi è alcuna ricerca dell'eccellenza, né individuale né condivisa, non

si tende ad alcun miglioramento, ma solamente a un arrivare primo a discapito di un altro del quale si è antagonisti perché si teme possa arrivare lui prima. L'obiettivo, sempre singolare e mai plurale, in questo caso, è l'annientamento dell'avversario, l'annullamento del suo agire, il renderlo non competitivo, il metterlo fuori gioco. Portato alle sue estreme conseguenze, questo meccanismo conduce alla morte della competizione stessa, data dall'impossibilità di avere altri concorrenti, unica vera finalità dell'antagonista: dominio dell'oggetto del competere e quindi della competizione e soppressione di ogni agonismo.

A questo punto due sono gli scenari, entrambi plausibili. Il primo è quello nel quale quelle dinamiche sociali, le quali discendono soprattutto dal modello economico neoliberale, che in larga parte contribuiscono a qualificare la società definendola competitiva, meriterebbero di essere chiamate altrimenti. In realtà, tali dinamiche sociali sono caratteristiche e appartengono a una società dell'antagonismo e non a una società della competizione, come viene invece generalmente ma erroneamente raccontato. La seconda possibilità riguarda la necessità di prendere atto che il significato che attualmente viene riferito al termine competizione, in realtà, con la competizione e l'agonismo derivanti dall'"agòn" non ha nulla a che fare. Lo sport, che vede nella competizione sportiva un elemento costitutivo e insostituibile, nonché un riferimento assiologico, è colpevolmente responsabile di tale fraintendimento, la cui decadenza semantica e corrosione concettuale finiscono per corromperne nella pratica e nelle sue manifestazioni quanto di più formativo la competizione sportiva possiede.

In conclusione, queste analisi situano categoricamente l'antagonismo al di fuori di ogni teoresi sportiva. In questo senso, l'attitudine antagonista non può essere considerata nemmeno come una forma eccessiva o deviante dell'agonismo. Infatti, nell'antagonismo non c'è alcun tipo di agonismo perché manca la tensione verticale a migliorarsi, né c'è alcuna azione competitiva perché manca la dimensione sociale del cooperare e del competere per un fine condiviso. Lo sport potrebbe e, in un certo senso, avrebbe l'obbligo di riscattarsi mostrandosi quale dispositivo in grado, fra le altre cose, di far sperimentare ed educare all'agonismo e a forme di competizione che escludano ogni principio di atteggiamento antagonista. Infatti, laddove correttamente inteso e praticato, lo sport testimonia forme di agonismo e di competizione capaci di bilanciare e sostenere la tensione fra la spinta verticale al perfezionamento individuale e la spinta orizzontale della competizione con altri in un processo virtuoso e relazionale di ricerca dell'eccellenza, che esclude ogni intenzione ostruttiva e distruttiva tipiche dell'atteggiamento antagonista.

L'utopia pedagogica dello spirito olimpico: dall'olimpismo decoubertiano all'olimpismo del futuro

Amedeo Giani

Abstract

L'agonismo continua ad essere un tema ampiamente discusso che suscita interpretazioni diverse, se non opposte: di certo, una delle interpretazioni più significative viene restituita dall'olimpismo di Pierre de Coubertin. La proposta di recuperare i Giochi Olimpici ha infatti gettato le basi di un'educazione sportiva per intere generazioni di atleti, inserendo la competizione in un preciso quadro pedagogico di riferimento. Nel corso del tempo, le successive edizioni dei Giochi hanno dato vita a un olimpismo profondamente differente da quello originario. Tuttavia, la riflessione sul tema agonistico non si trova a decidere quale dei due debba "vincere" perché considerato migliore, ma deve impegnarsi a cercare di definire il possibile olimpismo a cui educare in futuro. A partire dalla ricostruzione dei "pilastri" fondamentali dell'olimpismo decoubertiano, attraverso una lettura critica dello sviluppo contemporaneo, il presente contributo tenterà di proporre una linea di sviluppo di quello che potrebbe diventare l'olimpismo di domani.

Parole-chiave: Cambiamento, Gioco, Corporeità, Attività Sportiva, Valori

Agonism continues to be a widely debated topic that elicits different, if not opposite, interpretations: one of the most significant interpretations is certainly Pierre de Coubertin's Olympism. In fact, the proposal to recover the Olympic Games has laid the foundations of sports education for entire generations of athletes, placing the competition within a precise pedagogical framework. Over the course of time, successive editions of Olympics have given rise to a profoundly different Olympism from the original one. However, the goal of reflecting about agonism is not to decide which of the two should "win" because it is considered the best, but it rather to define which form of Olympism to teach in the future. Starting from the reconstruction of the fundamental "pillars" of Decoubertian Olympism, through a critical reading of contemporary development, this contribution will attempt to propose a line of development of what could become the Olympism of tomorrow.

Keywords: Change, Play, Corporeity, Sports Activity, Values.

1. Atene, 6 aprile 1896

«Proclamo l'apertura dei Giochi della I Olimpiade dell'era moderna»¹. Con queste parole Re Giorgio I di Grecia, il 6 aprile 1896, allo stadio Panathinaiko di Atene, diede inizio alla cerimonia inaugurale di quelli che divennero presto il punto di riferimento per tutti gli atleti e gli sportivi del mondo: i Giochi Olimpici. Quel giorno, seduto sulle gradinate di marmo dello stadio, il barone Pierre de Coubertin osservava con soddisfazione venir alla luce la sua creatura, a cui aveva dedicato un'intera vita di studio e di ricerca². Grazie alle sue capacità politiche, organizzative e relazionali fu possibile riportare in vita quella tradizione ellenica abbandonata ormai da secoli. Non fu di certo un'impresa facile: ci vollero anni di incontri, riunioni e trattative estenuanti per riuscire nell'organizzazione di un'Olimpiade, indiscutibilmente riconosciuta come la massima espressione di una competizione sportiva³.

Il barone, nelle sue *Memorie Olimpiche*, non esagera riferendosi a quella cerimonia da lui così fortemente voluta e ricercata come un evento capace di «entrare nella storia»⁴. Effettivamente, l'importanza di una competizione così rivoluzionaria non rimase limitata alla semplice organizzazione di un evento sportivo. La svolta fu epocale e riguardò il modo di pensare, di studiare e di approcciarsi all'attività sportiva. Ma, ancora più, questa svolta riguardò proprio il modo di concepire l'educazione attraverso lo sport. In un momento storico segnato da profondi cambiamenti politici, economici e sociali, la proposta di de Coubertin di recuperare i Giochi Olimpici era da collocare all'interno di una vera e propria *visione pedagogica*.

¹ P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche* (1931), trad. it. di L.M. Frasca, a cura di R. Frasca, Lancillotto e Nausica editrice, Roma 2014, p. 80.

² Dopo essersi diplomato in Lettere e Scienze, de Coubertin seguì, per non deludere le aspettative dei genitori, i corsi di Diritto: tuttavia, «mostrò ben presto la sua propensione partecipando alle conferenze della scuola superiore di Scienze Politiche», alimentando la sua passione verso gli aspetti sociali e pedagogici del suo tempo (M. G. De Santis, *Pedagogia sociale sportiva e interculturale, la prospettiva di Pierre de Coubertin*, Aracne editrice, Roma 2019, p. 39).

³ La svolta auspicata dal barone incontrò più di una difficoltà ad essere compresa, accettata e pubblicizzata: essa infatti dovette misurarsi con un contesto sociale e politico che trovava in svariati argomenti un'opposizione al nascente movimento olimpico. Basti pensare agli sforzi per organizzare il Congresso di Parigi nel 1892, la prima riunione ufficiale dedicata al ripristino dei Giochi Olimpici. In questa circostanza, i delicati rapporti tra Francia e Germania, con quest'ultima fresca vincitrice della guerra franco-prussiana, rischiavano di mettere in crisi il progetto olimpico. Il rischio concreto era rappresentato dal fatto che «introdurre la Germania in questa iniziativa poteva significare il ritiro dei ginnasti francesi che, del resto, avevano aderito senza entusiasmo». La replica di de Coubertin fu chiara e diretta: «Questa perpetua "protesta" contro il vincitore del 1870 mi esasperava. [...] Pur essendo cresciuto all'ombra di Sedan, non mi sono mai sentito l'animo del vinto» (P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., pp. 65-66).

⁴ Ivi, p. 80.

Si trattava di una visione che componeva in una prospettiva di senso unitario tre aspetti – fondamentalmente inediti – di una società caratterizzata da un forte sviluppo industriale: il *tempo libero*, la *cura del corpo*, l'*atletismo*.

L'uomo moderno si trovò a scoprire, per la prima volta, il tempo libero. Fu una novità del tutto travolgente che riorganizzò una società che doveva riconfigurarsi strutturandosi attorno ad orari di lavoro e stipendi mensili⁵. Era di conseguenza necessaria una gestione di questo spazio dedicato allo svago e al divertimento: non si trattava, tuttavia, soltanto di una questione gestionale. L'“invenzione del tempo libero” – così come la definisce Alain Corbin – rendeva di fatto possibili attività di cura dapprima sconosciute, attività che facevano scoprire alla persona dimensioni di benessere ulteriori.

Con il tempo libero, assumeva nuove valenze anche il corpo. Nell'attività fisica veniva infatti riconosciuto un elemento essenziale dello sviluppo individuale. In questione non c'era unicamente un'idea funzionale di corpo: a emergere era la convinzione che la società sarebbe stata sempre più animata da individui caratterizzati da un'identità «connessa al *proprio* corpo»⁶.

Al bisogno di prendersi cura del proprio corpo e delle sue possibilità faceva seguito l'atletismo, inteso come culto di un corpo atletico, forte e allenato. Si trattava di una proposta che prendeva assolutamente le distanze da un'educazione militare limitata a ricercare un corpo prestante: nell'atletismo era possibile riconoscere la sintesi di quei valori, tanto cari al mondo greco, che – nell'incoraggiare a prendersi cura di sé – sostengono e alimentano una “piena” realizzazione della persona. È lo stesso de Coubertin a sottolinearne il valore: «L'*atletismo* ha conquistato un'importanza che cresce di anno in anno. Il suo ruolo sembra voler essere così considerevole e durevole nel mondo moderno come lo è stato nel mondo antico; riappare però con caratteri nuovi: è internazionale e democratico, adatto perciò alle idee e ai bisogni del tempo presente»⁷.

La sintesi pedagogica di questi tre elementi non poteva però risolversi in un progetto di educazione all'attività fisica mirato unicamente a potenziare e a esaltare le doti fisiche di ciascuno. La chiara ispirazione ellenica della visione decoubertiana si traduceva in una prospettiva di senso unitario che ri-proponeva – attraverso lo sport – «un'educazione al confronto»: la convinzione che faceva da premessa all'intero progetto olimpico era infatti che proprio e soltanto la competizione potesse «consent[ire] all'uomo di raggiungere l'*areté*», ovvero il “valore spirituale” e la

⁵ Cfr. A. Corbin (a cura di), *L'invenzione del tempo libero: 1850-1960* (1995), trad. it. di G. Cara e L. Falaschi, Laterza, Bari-Roma 1996.

⁶ A proposito del significato che il corpo assume nella definizione dell'identità individuale, Franco Cambi sottolinea quanto «il pedagogista Coubertin [...] si è collocato su un crinale sottile di riflessività pedagogica e ha colto che nella società del presente-futuro l'individuo come corpo e come sé, ma come sé connesso sempre più al *proprio* corpo, sarà il protagonista irriducibile. Allora è a quel tipo di individuo che bisogna offrire un percorso di formazione, che lo conduca dal sé al mondo, in cui quel sé-corpo dovrà sempre più realizzarsi e operare» (F. Cambi, *Una pedagogia sportiva per la società di massa*, in P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 21.)

⁷ P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 70.

“bravura morale” dell’uomo⁸, «dandogli la piena coscienza di sé e della propria dimensione (morale e sociale)»⁹.

Nell’idea di una versione moderna dei Giochi Olimpici, pertanto, c’era una proposta che faceva della competizione sportiva un’esperienza educativa “completa”: l’*olimpismo*. Seguendo la linea interpretativa suggerita da Franco Cambi, si può affermare che

L’olimpismo è il senso e il modello di [una] pedagogia sportiva, che si fa «pedagogia del carattere» a livello individuale, favorendo il controllo e lo sforzo, il confronto e l’equilibrio [...]. A livello sociale, poi, l’olimpismo è un modello di formazione di massa e per le masse, come gara-incontro-gioco-rito, che soddisfa i bisogni di stare insieme e di agire dell’uomo-massa, come pure esalta il confronto, il legame, le regole, ecc. nella partecipazione all’evento sportivo¹⁰.

La formazione individuale e sociale viene così sintetizzata da de Coubertin in un movimento, quello olimpico, caratterizzato da “punti” chiari e fermi, che valgono quali principi etici in grado di delimitarne il perimetro educativo e di stabilirne la direzione. Questi punti restituiscono l’immagine di quello che potrebbe somigliare ad un *manifesto* olimpico, composto da un “elenco” di caratteristiche che, con una sequenzialità logica, connotano e fondano il carattere della pedagogia olimpica.

Alcune di queste caratteristiche hanno ricoperto un ruolo chiave nel determinare una svolta pedagogica nel modo di concepire la relazione tra attività fisica e competizione. Tra queste, il *dilettantismo*, la *gratuità* sportiva e l’*educazione in prima persona* possono essere considerati i tre “pilastri” portanti della visione pedagogica dell’olimpismo decoubertiano.

2. I tre pilastri dell’olimpismo decoubertiano

Proprio in quanto pilastri portanti, il dilettantismo, la gratuità sportiva e l’educazione in prima persona sono elementi strutturali che spesso rimangono nascosti. L’attesa prima della competizione, la ricerca del risultato, il clamore della vittoria (o della sconfitta) occupano la scena e distolgono l’attenzione da quegli elementi che, nel sostenere l’architettura dei Giochi, ne decidono la portata di senso e la direzione.

⁸ Come nel mondo greco, proprio in quanto chiamato a competere, «l’atleta [è] un uomo maggiorato non solo in forza e in destrezza, ma anche in conoscenza di se stesso, riflessione e ponderatezza» (E. Isidori, A. Fraile, *Educazione, sport e valori. Un approccio pedagogico critico-riflessivo*, Aracne, Roma 2008, p. 86).

⁹ R. Frasca, *Nel nome di Olimpia*, in P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 40.

¹⁰ F. Cambi, *Una pedagogia sportiva per la società di massa*, in P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 26.

Scoprirli, riconoscendone l'intenzionalità educativa implicita, diventa dunque strategico per comprendere più a fondo che cosa possa significare vivere secondo lo "spirito olimpico".

2.1. Dilettantismo

Seguendo la tradizione ellenistica, de Coubertin ha posto al centro della sua visione sportiva la figura di un atleta *dilettante*: sin dalle prime edizioni delle Olimpiadi moderne infatti, il barone si trovò a promuovere un contesto di assoluto *dilettantismo*¹¹, caratterizzato da due tratti principali, la *non specializzazione* e la *religiosità*.

Nella visione di de Coubertin, un atleta *dilettante* doveva essere in grado di gareggiare in diverse discipline, oltre che in diversi sport¹². Non era visto negativamente il fatto che un concorrente non fosse specializzato in un'unica categoria; anzi, la partecipazione a più attività sportive era assolutamente promossa dal barone¹³, in quella che ora i moderni tecnici potrebbero etichettare con il termine "multilateralità". Questa condizione era assolutamente funzionale a mantenere lo sport ad una dimensione di gioco-sfida-confronto, piuttosto che legarlo irrevocabilmente ad un'idea di lavoro-responsabilità-professione.

Un atleta professionista avrebbe influito negativamente anche sulla cosiddetta *religiosità* dell'attività sportiva. De Coubertin guardava allo sport come «una religione con una sua Chiesa, i suoi dogmi, il suo culto... ma soprattutto con un suo sentimento religioso»¹⁴. Proprio questo rispetto quasi sacro nei confronti di

¹¹ Si tratta di una posizione presa senza un'eccessiva convinzione da parte dell'autore: quella del dilettantismo era una battaglia portata avanti per lo più per mantenere delicati rapporti politici e riuscire a mettere tutti d'accordo. Come lo stesso de Coubertin afferma: «Oggi oso confessarlo: questa questione non mi ha mai appassionato. Me ne ero servito come paravento per convocare il congresso che doveva ripristinare le Olimpiadi. Vista l'importanza che gli attribuivano nell'ambiente sportivo, io mi dedicavo al problema con zelo, ma era uno zelo senza una reale convinzione. [...] Oggi, che ho raggiunto - e superato - l'età in cui si possono proclamare liberamente le proprie eresie, non ho paura di confessare questo mio punto di vista. Allora, però, capivo bene che, in mancanza di meglio, bisognava ammettere certe regole, innalzare certe barriere più o meno fittizie, ed ero contento di collaborarvi per quanto possibile. Gli inglesi soprattutto erano accaniti riguardo al dilettantismo ed era buon segno per il CIO che si rivolgessero a esso reclamando il suo intervento.» (P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 127). Alla luce di un tale pensiero, gli aspetti che si è scelto di analizzare del dilettantismo olimpico sono invece senza alcun dubbio elementi fondanti dell'idea pedagogica decoubertiana.

¹² L'auspicio del barone era che gli atleti non fossero in grado di gareggiare nelle diverse discipline dello stesso sport (per esempio, nella scherma il fioretto, la spada e la sciabola), ma riuscissero a confrontarsi anche in sport completamente diversi tra loro.

¹³ «A ben riflettere, infatti, l'antagonismo tra l'uno e l'altro sport è inesplicabile poiché essi si basano tutti sullo stesso principio di gioia muscolare e di preliminare sviluppo corporale» (P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 61).

¹⁴ Ivi, p. 127.

una disciplina agonistica doveva impedire all'atleta di viverla come un lavoro qualsiasi e ancor più di esercitarla a fronte di un corrispettivo in denaro.

Il dilettantismo riusciva ad ampliare l'epica del racconto sportivo ed elevare ancor di più la figura dell'atleta a quella di un eroe. Il barone sembra essere davvero commosso dalle parole con cui descrive la conclusione dell'edizione della Maratona del 1896, a testimonianza di quanto il percorso agonistico racchiudesse delle sfumature quasi sacre: la maratona «era una distanza enorme – tra i 42 e i 44 km –, tale da essere giudicata irragionevole anche dai tecnici. Avevamo esitato prima di inserire questa gara – benché avesse già un alone di gloria – ma non fu proprio possibile, una volta pronunciata la parola, evitare di accoglierla! I greci avevano pochi corridori. Nessuno di noi pensava che il vincitore sarebbe stato uno di loro, e soprattutto un “improvvisato”. Spiridion Louys era un magnifico pastore, abbigliato col costume tradizionale ed estraneo a tutte le pratiche dell'allenamento scientifico. Si preparò col digiuno e la preghiera e dicono che abbia passato l'ultima notte davanti alle icone, alla luce delle candele. La sua vittoria fu il trionfo della forza e della semplicità»¹⁵.

L'olimpismo ha saputo cogliere nel dilettantismo quelle opportunità educative auspiccate dal barone: l'atleta si doveva avvicinare all'attività sportiva con il rispetto con il quale ci si avvicina ad un culto, riconoscendo nella passione sportiva la spinta motivazionale principale in grado di dar vita al processo sportivo.

2.2 *Gratuità*

Strettamente legato al tema del dilettantismo, il secondo pilastro su cui poggiava la visione decoubertiana della competizione olimpica riguardava la necessità di mantenere l'attività sportiva a titolo prevalentemente gratuito. Tale gratuità non era da intendersi come la volontà di escludere completamente il ruolo del denaro all'interno delle manifestazioni sportive. Era invece la speranza di de Coubertin che l'interesse, la passione e infine l'amore per una disciplina sportiva non derivassero dalle prospettive economiche che quel particolare sport era in grado di garantire, né dal costo da sostenere per avvicinarsi a quel tipo di attività.

Di conseguenza, non potevano essere previsti stipendi in denaro per gli atleti: l'ambiente sportivo doveva essere «elevato, puro e pulito». Qualsiasi emolumento avrebbe rischiato di inquinare tale purezza, abbassandola ad una normale compravendita di prestazioni. Su questo aspetto, de Coubertin si dimostrò fermamente convinto: «Nel rapporto ogni compenso diretto, continuato e di valore apprezzabile veniva denunciato, mentre si richiedeva molta indulgenza per le piccole infrazioni»¹⁶. Tale convinzione scaturiva dal profondo rispetto riservato all'attività sportiva: essendo diventata per il barone una religione, gli «sembrava infantile

¹⁵ Ivi, p. 82.

¹⁶ Ivi, p. 129.

collegare tutto ciò al fatto che un atleta potesse aver ricevuto un pezzo da cento»¹⁷, a testimonianza del fatto che la motivazione capace di muovere l'animo dello sportivo dovesse provenire dalla gloria e dal prestigio più che dal semplice denaro.

Allo stesso modo, era estremamente delicato il tema relativo alle scommesse sulle gare e ai premi da destinare agli atleti migliori. Cercando di preservare il più possibile l'aspetto "sacro" delle competizioni, de Coubertin guardava sempre all'antica Grecia come vero punto di riferimento, attribuendo anche ai premi ricevuti dagli atleti un ruolo prevalentemente simbolico: infatti, nella tradizione classica, la gloria e il carisma erano il vero premio ambito dagli atleti. Ne seguiva una particolare gestione della vittoria: «chiudeva la manifestazione la proclamazione dei vincitori, ai quali venivano offerte una palma simboleggiante la vittoria e una corona di ulivo selvatico che cresceva nel recinto sacro dell'Altis, boschetto consacrato a Zeus»¹⁸.

Il principio della gratuità si preoccupava poi di riuscire a rendere *accessibili* alla maggior parte della popolazione tutti gli sport, anche quelli considerati come sport d'*élite*. La prospettiva decoubertiana tentava infatti di coinvolgere i diversi ceti sociali nel contesto agonistico: lo sport doveva poter essere uno «spunto democratico»¹⁹ in grado di abbattere le diversità, senza distinzioni o favoritismi: l'unico modo per poter rendere tutti gli sport ugualmente e democraticamente accessibili all'intera popolazione era pertanto quello di mantenerli il più possibile a titolo *gratuito*. Il barone di fatto restava «dell'idea che le distinzioni di casta non devono esistere nello sport e che non siamo più al tempo in cui si può chiedere a un atleta di pagarsi viaggio e soggiorno»²⁰.

2.3 Sport in prima persona

L'idea di competizione sportiva, alla quale de Coubertin sperava di poter educare la società e le generazioni future, poggiava inoltre sulla necessità di fare dello sport un'esperienza da vivere in *prima persona*.

¹⁷ Ivi, p. 127.

¹⁸ Il denaro non era completamente escluso dalla cerimonia di premiazione: «a questi riconoscimenti simbolici si aggiunsero presto premi in denaro e oggetti preziosi, e inoltre alcuni privilegi, quali il diritto di mangiare a spese pubbliche (*stésis*) e di assistere agli spettacoli in prima fila (*proedria*)» (R. Frasca, *Nel nome di Olimpia*, in P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 32.)

¹⁹ Dalla lettura di Maria Gabriella De Santis emerge quanto «secondo de Coubertin, tutti gli sport, inclusi quelli d'*élite*, come l'equitazione, sarebbero dovuti essere gratuiti e senza preclusioni per alcuno, senza differenze di opinioni, credenze, ceto sociale, sotto la diretta responsabilità dell'autorità cittadina. In questo modo, nell'ottica decoubertiniana, si potrebbero ottenere generazioni sane perché impegnate nello sport». L'attività sportiva conteneva in sé la forza per porre – come forse mai prima d'allora – i diversi ceti sociali fianco a fianco sulla griglia di partenza, con a tutti le stesse identiche possibilità di vittoria (M. G. De Santis, *Pedagogia sociale sportiva e interculturale, la prospettiva di Pierre de Coubertin*, cit., p. 82).

²⁰ P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 130.

La grande sfida era quella di riuscire a proporre, prima di tutto, un'educazione *al fare* sport: l'attività fisica doveva esser praticata, frequentata e, per un certo verso, anche sopportata. Occorreva infatti educare all'abitudine della pratica sportiva dal momento che, secondo gli istinti conservativi, essa – come sosteneva il barone – è «non naturale per l'uomo»²¹. Vengono pertanto esaltati, attraverso i Giochi Olimpici, elementi insoliti per il processo educativo, quali la fatica o lo sforzo intenso. In particolare quest'ultimo è visto, per un verso, come sforzo individuale per raggiungere i propri obiettivi e, per l'altro, come impegno sociale per diventare uomini migliori, superando i propri limiti e superando i propri avversari.

In quest'ottica generatrice e migliorativa, la pratica sportiva diventava uno strumento fondamentale nel tentativo di seguire le parole di padre Didon, divenute poi motto dell'olimpismo: *citius, altius, fortius*, ovvero sia più veloce, più in alto, più forte. L'eccellenza sportiva nasce con ed è allo stesso momento al servizio della base degli atleti che la compongono. Un campione ha la possibilità di raggiungere la vetta della prestazione sportiva anche grazie all'impegno e al supporto di tutti gli atleti che non arriveranno mai ad alti livelli; questi ultimi vivono la loro esperienza sportiva con passione e con ardore, grazie all'ispirazione che deriva dalla figura di quel campione. La formula decoubertiana è chiara quanto programmatica: «Perché cento si dedichino alla cultura fisica, bisogna che cinquanta facciano sport. Perché cinquanta facciano sport bisogna che venti si specializzino. Perché venti si specializzino bisogna che cinque si mostrino capaci di grandi prodezze»²².

L'attenzione alla pratica sportiva come pratica da esercitare in prima persona era poi conseguenza della concezione – se non del pregiudizio – che aleggiava attorno allo sport. Di certo, per quanto il *pubblico* presente alle competizioni fosse interessato e talvolta anche molto numeroso, gli strumenti in mano alla società per poter essere semplicemente spettatori di un'attività fisica erano decisamente ridotti: la tecnologia, i collegamenti e le infrastrutture non permettevano ancora al pubblico di poter essere sempre informato, partecipe e presente ad una competizione sportiva. Proprio per questi motivi, agli albori del movimento olimpico, de Coubertin e i suoi colleghi del Comitato Olimpico Internazionale erano perfettamente a conoscenza del rischio che le competizioni si potessero, eventualmente, rivelare poco attrattive nei confronti del *pubblico*: riferendosi ai primi anni del XX Secolo, il barone ricorda che «in quei tempi niente era così difficile come raggruppare un buon numero di spettatori attorno ad un evento sportivo. Esso non costituiva una grande attrazione. Solo i velodromi attiravano talvolta le folle. [...] Che ci volete fare? Lo sport, secondo quanto aveva detto un professore universitario, era una “ricreazione” e non doveva essere altro. Tale opinione permaneva ancora...»²³.

²¹ P. de Coubertin, *Pédagogie Sportive* (collana diretta da G. Rioux), trad. it. di M. D'Angela, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin 1972, p. 7.

²² P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, cit., p. 207.

²³ Ivi, p. 91.

Lo sport dei Giochi è quindi stato pensato per essere *vissuto* dal vivo, in prima persona, sia da atleta agonista, sia da pubblico appassionato. Era necessario *essere presenti* per poter essere – o diventare – uno sportivo: per capire i dettagli di un'attività sportiva, conoscerne i segreti e analizzare i diversi messaggi educativi lo sport doveva essere praticato, frequentato e compreso in prima persona.

3. I tre pilastri dell'olimpismo contemporaneo

L'esperienza sportiva dei decenni che hanno seguito la prima edizione dei Giochi Olimpici Moderni ci racconta una storia dell'olimpismo arricchita da tanti particolari che ne hanno aumentato la rilevanza sociale, politica ed economica. La Carta Olimpica, nel dicembre 1999, lo definisce «una filosofia di vita, che esalta in un insieme armonico le qualità del corpo, la volontà e lo spirito. Nell'associare lo sport alla cultura e all'educazione, l'olimpismo si propone di creare uno stile di vita basato sulla gioia dello sforzo, sul valore educativo del buon esempio, e sul rispetto dei principi etici fondamentali universali»²⁴. Nello stesso tempo, però, la sua storia è stata segnata anche da tante criticità che hanno fatto emergere aspetti controversi se non contraddittori della versione contemporanea.

Di fatto l'olimpismo, proprio in quanto visione per un cambiamento, ha vissuto attivamente il cambiamento che prospettava, maturando e formandosi insieme alla società che stava contribuendo a educare. Inevitabilmente, diventando sempre di più un'organizzazione globale, il Comitato Olimpico Internazionale ha dovuto fare i conti con contesti politici e culturali sempre più complessi²⁵. Di riflesso, anche lo sport ai massimi livelli si è trovato spesso ad essere, suo malgrado, portatore di messaggi politici, sociali ed economici che hanno saputo influenzare e modificare la natura del movimento olimpico stesso. Sin dal 1896, infatti, sono state davvero poche le rassegne olimpiche che non hanno subito qualche riflesso di natura non-sportiva²⁶: dai boicottaggi agli attentati, dalla lotta al nazismo alla condanna della guerra, dalla lotta al razzismo a scandali imbarazzanti. Lo sport si è immerso nella società che cresceva insieme a lui, arrivando a modificare i parametri con i quali il manifesto olimpico era stato teorizzato.

²⁴ Comitato Olimpico Internazionale (C.I.O.), *Carta olimpica*, Losanna 1999, «Principi fondamentali», n. 2.

²⁵ «Le Olimpiadi sono un elemento significativo della società mondiale che andrebbe tenuto in considerazione da tutti coloro che ritengono che le relazioni internazionali dovrebbero guardare anche al di là delle politiche intergovernative. Studiare e conoscere la storia dei Giochi Olimpici può dunque facilitare la comprensione della natura delle società internazionali» (N. Sbeti, *Giochi di potere*, Le Monnier, Firenze 2016, p. 4).

²⁶ In realtà, «ripercorrendo la storia dei Giochi Olimpici dall'antica Grecia fino ai giorni nostri, si evidenzia come lo sport e la politica siano andati costantemente a braccetto. Le vittorie, le sconfitte e i record si sono infatti intrecciati con la diplomazia, la propaganda, i boicottaggi e il terrorismo» (Ivi, p. 1).

Anche i tre aspetti ricostruiti dell'idea olimpica di de Coubertin sono stati inevitabilmente coinvolti in questo processo di cambiamento. Sembrerebbe infatti che questi ultimi abbiano perso la rilevanza centrale che avevano all'interno della visione del barone, andando a ricoprire un ruolo più marginale, confinato nell'utopico: da elementi portanti che definivano le linee operative del manifesto olimpico, il dilettantismo, la gratuità e l'educazione in prima persona si sono trasformati in elementi che definiscono ciò che *dovrebbe essere* un'Olimpiade, come se per tutto l'ambiente sportivo fossero riconosciuti come validi, ma solamente “sulla carta”. Nella realtà della pratica sportiva, infatti, quei pilastri si sono radicalmente modificati²⁷.

3.1 *Professionismo sportivo*

Lungo il susseguirsi delle diverse edizioni dei Giochi, con la crescita esponenziale del livello agonistico, la condizione di *essere dilettanti* ha fatto emergere contraddizioni sempre più marcate: appare evidente quanto, in un ambiente sportivo costantemente proteso al raggiungimento della vittoria, il dilettantismo abbia lasciato gradualmente il passo ad un sempre maggior *professionismo* sportivo. La competizione ha reso il livello agonistico sempre più elevato, dal momento che sempre più paesi si sono affacciati al mondo dell'agonismo con risorse – umane e materiali – in grado talvolta di scalare rapidamente le vette delle classifiche. Sempre più atleti partecipano alle competizioni e, per essere un campione, è necessario compiere davvero imprese incredibili: la conseguenza è che una tale accessibilità pretende dallo sport *standard* e *record* sempre più eccellenti. La concorrenza ha reso pressoché impossibile che un atleta potesse emergere in più di uno sport contemporaneamente, con buona pace dei propositi del barone. Per essere atleti di alto livello, al giorno d'oggi, occorre essere dei *professionisti*.

Eppure, tutte le competizioni a cinque cerchi devono sottostare alla condizione di *dilettantismo*: l'ipocrisia è evidente, dal momento che intere federazioni e comitati nascondono dietro il velo del dilettantismo la loro vera realtà, caratterizzata da un livello sempre maggiore di specializzazione e di professionismo. Atleti, tecnici, preparatori, società e persino arbitri sono l'emblema di quanto occorra essere preparati di fronte ad una richiesta così elevata da parte di tutto l'ambiente sportivo, al punto di aver creato delle vere e proprie figure professionali.

²⁷ L'intenzione della ricostruzione che segue non è quella di leggere la versione contemporanea dell'olimpismo, sentenziando semplicisticamente «O tempora, o mores!». Entrambe le visioni, quella originaria e quella attuale, devono essere immerse nella realtà sociale, economica e politica di riferimento per essere comprese ed apprezzate; non vi è necessità di stabilire quale delle due sia effettivamente la forma “vera” e “pura” di Olimpismo, quanto piuttosto la curiosità di capirne i risvolti pedagogici.

Tutto il mondo sportivo – di alto livello e non – china il capo di fronte a questa che è sicuramente una delle contraddizioni più evidenti del movimento olimpico.

Alcuni sport, intuendo la difficoltà nel proseguire a proporre un'idea di *dilettantismo* anche ad alti livelli, hanno deciso di emanciparsi dal movimento olimpico proponendo un proprio circuito giudicato a tutti gli effetti *professionistico*. Il paradosso in questi casi è evidente: lo sport olimpico, che dovrebbe rappresentare la massima espressione agonistica, è la versione meno prestigiosa, in termini di visibilità, fama e prestigio, del suo corrispettivo professionistico²⁸.

L'originario principio del dilettantismo, diventato insostenibile, ha perso di credibilità: il religioso rispetto nei confronti dell'attività sportiva in sé, pensato e ricercato come privo di scopi utilitaristici, ha visto gradualmente ridurre la sua capacità di incidere sul modo di approcciarsi allo sport, a discapito di un sempre maggior interesse per quello che l'attività sportiva può restituire materialmente all'atleta. Notorietà, prestigio, disponibilità economica sono solo alcuni tra gli aspetti meno "nobili" (ma altrettanto significativi!) che rendono un *campione* un punto di riferimento per ogni appassionato.

In un contesto sportivo in grado di ri-organizzarsi costantemente attorno a questo tipo di figure, ri-posizionando di volta in volta l'asticella sempre più in alto, aumentando la richiesta di record e di prestazioni incredibili, appare evidente quanto il *professionismo* sia una condizione indispensabile per la formazione di tali *campioni*²⁹.

3.2 Sistema economico

Ancor di più, il *manifesto* decoubertiano viene messo profondamente in discussione dall'aspetto *economico* che regola sempre di più le competizioni sportive olimpiche.

Al contrario di ciò che è stato teorizzato da de Coubertin, infatti, il *professionismo* a cui si è giunti per garantire un livello sempre maggiore della prestazione sportiva ha portato con sé un'incredibile e vertiginosa crescita degli *stipendi* erogati agli atleti. Nella società attuale gli sportivi di alto livello sono tra le categorie più invidiate, proprio per l'enorme quantità di denaro a cui hanno accesso,

²⁸ Il riferimento è, per esempio, alla boxe. Le Olimpiadi prevedono lo svolgimento di competizioni anche di notevole prestigio; tuttavia il circuito che incorona e stabilisce i campioni immortali di questa disciplina è quello professionistico. In altri sport, l'Olimpiade non è il traguardo più ambito da parte degli atleti: nel tennis i Giochi Olimpici non sono neanche paragonabili con uno dei 4 grandi "Slam" come importanza e rilievo sportivo. Nel basket un'Olimpiade non avrà mai lo stesso valore di un titolo NBA. La vittoria di un Campionato del Mondo è di gran lunga il sogno di ogni calciatore, a discapito di una quasi impercettibile e insignificante Olimpiade.

²⁹ «I giocatori di punta diventano venditori delle proprie capacità e prestazioni sportive come se fossero merce con cui realizzare profitti da offrire alle imprese [sportive], a loro volta assoggettate alle regole di mercato. È così che le attività sportive acquisiscono sempre più le caratteristiche, chiaramente visibili e abilmente dissimulate, richieste nel mondo professionale» (G. Vinnai, *Il calcio come ideologia. Sport e alienazione nel mondo capitalistico*, Guaraldi, Rimini 2009, p. 12).

con società sportive quotate in borsa disposte a far follie per averli tesserati con i propri colori.

Inoltre, sono una fonte di guadagno considerevole per gli sportivi tutti i rapporti con gli *sponsor*, una “novità” relativamente recente nel mondo dello sport, venutasi a creare con l’avvento della pubblicità: aziende, banche, marchi di ogni tipo sono disposti a legarsi addirittura a vita con alcuni atleti pur di sfruttarne la notorietà.

Un altro aspetto sicuramente estraneo a de Coubertin vede determinati sport diventare sempre più *costosi*³⁰, al punto di diventare effettivamente appannaggio di una ristretta cerchia di *élite* in grado di potersi permettere lo svolgimento dell’attività. In questo aspetto, è bene valutare non solo il semplice acquisto del materiale per praticare lo sport in questione, ma anche l’investimento in termini di tempo e di denaro per poter svolgere allenamenti o competizioni di alto livello, se l’obiettivo è quello di emergere in una specifica attività.

3.3 Pubblico vero protagonista della competizione

Il sistema economico ha prodotto un’ulteriore conseguenza capace di modificare drasticamente l’idea pedagogica originaria di de Coubertin. Per potersi espandere in questa dimensione globale e basata su un forte potere finanziario, si è dovuti passare da un’educazione allo sport in prima persona ad un’educazione del pubblico sportivo³¹. I *mass media* prima e i *social network* poi hanno contribuito alla formazione di un verso e proprio *pubblico* educato, diversificato e soprattutto esigente. Ne segue la ricerca dello sport come “spettacolo”³²: sembra quasi che, durante una

³⁰ Mettere in relazione l’occasione con il contesto – quindi far dipendere l’avvio di un’attività sportiva dalle condizioni che il contesto stesso presenta – significa porre l’attenzione sul diritto all’uguaglianza anche nello sport. La questione fa parte di un dibattito culturale più ampio ben sintetizzato dall’espressione “sport di cittadinanza” (cfr. A.M. Poletti, N. Porro, *Lo sport degli europei. Cittadinanza, Attività, Motivazioni*, Franco Angeli, Milano 2013; A. Giansanti, *Lo sport di cittadinanza*, LuluEditore, Londra 2015).

³¹ Se si prende ad esempio la situazione che caratterizzò l’Italia nel dopoguerra, «i grandi risultati dello sport di vertice, abbinati al rapido processo di spettacolizzazione dello sport e di crescita dell’apparato impiantistico per la pratica disciplinare, ebbero comunque l’effetto di produrre un meccanismo psicologico sociale per cui la maggior parte dei cittadini si allontanarono dalla pratica sportiva dilettantistica». Infatti, il pubblico fu sempre più portato ad osservare piuttosto che a praticare: «lo sport continua a rimanere un lusso che si possono permettere in pochi specie a causa di quelle disuguaglianze economico-sociali che rendevano, i più, impossibilitati a pagare una retta mensile per la pratica sportiva. Inoltre, i grandi risultati dei campioni italiani, per quanto appassionassero il pubblico, avevano l’effetto negativo di disincentivare alla pratica non agonistica, dando inizio a quel processo che sarebbe destinato a dilagare negli anni successivi denominato *consumo passivo di sport*» (F. De Nardi, *Sport e vita buona*, Booklet, Milano 2000, p. 91).

³² «Lo sport spettacolo presenta tutti gli aspetti del lavoro individualizzato: dalla scientificità dell’organizzazione delle società sportive alla razionalizzazione dei processi delle attività; dalla pubblicizzazione dei prodotti degli sponsor alla necessità della vittoria a tutti i costi per tenere alta

competizione, sia il *pubblico* ad essere il vero protagonista della gara o della partita e che gli atleti in campo svolgano solamente il ruolo di “intrattenitori”.

Tutto questo si ripercuote profondamente sul movimento sportivo stesso, andando a modificare, a volte, anche le regole particolari dei singoli sport. L'introduzione di modifiche al regolamento di una determinata disciplina hanno, di solito, un motivo semplice alla base: accontentare un *pubblico* protagonista in alcune esigenze, quali la fruibilità, la spettacolarità o la comprensione³³.

Queste ultime esigenze del *pubblico* sono alla base di una classificazione non ufficiale, ma tipica di tutto l'ambiente sportivo: infatti, in base a quanto uno sport sia o meno divertente, popolare, accessibile o replicabile dal *pubblico* protagonista, esso viene diviso in *sport minore* o *sport maggiore*; non è la natura stessa dell'attività sportiva a stabilirne il prestigio o la difficoltà, ma quanto spazio televisivo e quanti spettatori sia in grado di ottenere.

4. Un possibile olimpismo futuro

L'esperienza olimpica è dunque profondamente cambiata. Le memorie delle edizioni più recenti raccontano altri Giochi³⁴. Tuttavia, il percorso che ha portato all'attuale forma di olimpismo non va frainteso o confuso semplicemente con il venir meno dello spirito originario. Si potrebbe invece parlare di una sorta di evoluzione che da un primo “ingenuo” olimpismo ha portato a un secondo olimpismo, “tormentato e controverso”, per andare verso un ulteriore olimpismo, completo e compiuto nella sua valenza tanto pedagogica quanto educativa.

Il primo olimpismo è stato animato dagli ideali più puri: come un fanciullo, è stato capace di immaginarsi la perfezione di un'educazione allo sport capace di elevare l'uomo e di metterlo di fronte alle sue possibilità. Nella sua fase iniziale, il movimento è stato infatti idealizzato a ciò che *dovrebbe* essere lo sport ai massimi livelli.

Il secondo olimpismo ha invece messo in scena lo scarto tra la realtà concreta della pratica sportiva e il mondo ideale prospettato. Ne sono seguite contraddizioni e dubbi capaci di mettere in discussione il valore educativo stesso della proposta. È infatti sempre più difficile distinguere, all'interno dell'esperienza agonistica, “ciò che è sportivo” da “ciò che non lo è”: il paradigma olimpico, nella sua versione decoubertiana, è ormai riconosciuto come superato. Ma, se è vero che l'olimpismo

l'immagine e la credibilità dello sponsor» (G. Refrigeri, *Lo sport professionistico*, in L. Milani [a cura di], *A corpo libero. Sport, animazione, gioco*, Mondadori, Milano 2010, p. 91).

³³ Si pensi, per esempio, ai diversi tentativi per decidere la formula ideale nei supplementari delle partite di calcio, oppure alla regola del *tie-break* introdotta, nella pallavolo ma soprattutto nel tennis, per limitare la durata delle partite e renderle maggiormente accessibili al pubblico.

³⁴ A titolo esemplificativo, vedasi la biografia di Nadia Comaneci (L. Lafon, *La piccola comunista che non sorrideva mai* [2014], trad. it. di A. Recco, Bompiani, Milano, 2015).

come progetto di cambiamento è coinvolto nel cambiamento stesso, diventa vitale per tale movimento immaginarne un seguito.

Accettando la sfida di questo esercizio di immaginazione³⁵, un possibile olimpismo futuro dovrà impegnarsi a proporre una comprensione “matura” dell’esperienza competitiva, una comprensione in grado di educare alla competizione finalmente restituita nella sua interezza e nella sua complessità. Si renderà allora necessario, prima di tutto, superare la dicotomia spesso presente nella lettura della prestazione agonistica: “sportivo” e “scorretto” sono categorie che non riescono a restituire un’immagine autentica ed esaustiva di quello che è il vissuto agonistico, caratterizzato da innumerevoli sfumature di nobiltà d’animo, opportunismo, correttezza e malizia.

Di conseguenza, la maturità della visione di cui si dovrebbe far portavoce un nuovo olimpismo si dimostrerà in un approccio educativo *onesto*, ossia un approccio prima di tutto fedele alla realtà che tutti gli atleti vivono intensamente in ogni allenamento e in ogni competizione: il riferimento non può essere unicamente ad un mondo utopico, in cui sono prevalenti aspetti non riconosciuti nella pratica quotidiana. Il sistema ideale di riferimento e il piano motivazionale che muove e stimola la pratica sportiva devono esser mantenuti connessi, senza che una delle due parti prevalga sull’altra, in un delicato quanto indispensabile equilibrio che attribuisca il giusto peso ad entrambe.

La maturità a cui l’olimpismo dovrebbe aspirare sarà inoltre segno di un’educazione onesta se, di fronte a ciascun atleta, sarà in grado di valutarne il percorso generale, senza fermarsi all’apparenza di una competizione: una carriera sportiva possiede numerosi aspetti che rimangono – inevitabilmente – nascosti a discapito dei soli aspetti positivi. Sarà pertanto fondamentale includere, spiegare e dare un peso anche a tutto ciò che non è propriamente desiderato in una formazione sportiva, ma che ne fa inevitabilmente parte.

Il possibile olimpismo del futuro, quello capace di rappresentare il “sogno”³⁶ dello “spirito olimpico”, dovrà – proprio per far sì che il sogno abbia portata realmente trasformativa – abbandonare la finzione dello “sportivo ideale” ed educare le nuove generazioni mostrando “i due lati della medaglia”: il “fronte”, il lato *pubblico*, dai marcati tratti epici, che tutti vedono e di cui tutti conoscono le caratteristiche; e il “retro”, il lato *nascosto*, intimo, a cui si può accedere soltanto in seguito allo sforzo di voltare la medaglia per leggerne i dettagli.

³⁵ Tale esercizio è stato compiuto a partire da una riflessione critica sulla trama valoriale che sostiene e contiene l’idea di spirito olimpico (cfr. E. Isidori, *Pedagogia dello sport*, Carocci, Roma 2009; G. Farinelli, *Pedagogia dello sport ed educazione della persona*, Morlacchi, Perugia 2005; A.G.A. Naccari, *Pedagogia della corporeità. Educazione, attività motoria e sport nel tempo*, Morlacchi, Perugia 2003).

³⁶ Con sogno si vuole intendere quella «mediazione tra la realtà come è e la realtà come potrebbe essere»: seguendo il pensiero di Sara Nosari, «il sogno propone una trama la cui autenticità non sta nell’anticipazione degli eventi, ma nella significatività della loro possibilità: la sua presentazione dell’invisibile ricostruisce la realtà per mostrarne il valore, tanto il valore a cui aspirare quanto quello da ispirare.» (S. Nosari, *Pedagogia del cambiamento*, Utet, Torino 2017, p. 40.)

Il fronte di una medaglia olimpica si compone di tutto ciò che il *pubblico* conosce. Non solo: tutto ciò di cui il pubblico *ha bisogno*. L'intuizione decoubertiana fu quella di capire che il fascino, la religiosità, la magia e la sacralità sono essenziali in un ambiente sportivo. In una parola, ciò per cui lo sport è così affascinante è l'*epica* che lo descrive: il racconto di un gesto, di una prova, di un'impresa attribuisce il valore all'impresa stessa. È un'*epica di parte*, nel momento in cui sceglie gli aspetti che vuole sottolineare per educare ad un uomo migliore. È un'*epica essenziale*, partendo dal presupposto che una vittoria ottiene un significato solamente quando può essere raccontata. È un'*epica immortale*, in quanto è in grado di garantire la portata educativa negli anni a venire.

L'*epica sportiva* è, inoltre, un bisogno per l'*atleta* stesso. Poter raccontarsi, scegliendo quello che vuole pubblicare (nel senso di render-pubblico, ancora di più nell'epoca dei *social*), è un aspetto fondamentale dal punto di vista motivazionale e persino nell'analisi di una prestazione.

Il racconto ha la capacità di *rafforzare* il valore educativo della competizione agonistica: su una medaglia è segnato il punto di partenza, la condizione attuale ed il prossimo obiettivo sul quale concentrarsi. Tutti la possono vedere: è un percorso che necessariamente si compie sotto gli occhi di tutto l'ambiente esterno. La narrazione è in grado di esaltare il cambiamento individuale, evidenziando elementi come il confronto, la sfida e la competizione.

Tuttavia, affinché il senso educativo dell'esperienza olimpica possa essere riconosciuto come attuale, quindi accettato e seguito, deve mostrare l'altro lato della medaglia.

Quando si pensa all'"altro lato" della medaglia, generalmente sono due le considerazioni principali: la prima è che sia il lato buio, negativo, oscuro; la seconda è che sia la seconda scelta, quella di minor valore e di minor importanza. Per quanto riguarda la medaglia olimpica, il *retro* ha molte più sfaccettature.

Di certo, il rimando è a una faccia *nascosta*, che per diverse ragioni uno sportivo potrebbe/dovrebbe voler tenere nascosta. Truffe, *doping*, imbrogli e scorrettezze sono elementi – purtroppo – presenti nel mondo sportivo e, in quanto atteggiamenti riprovevoli, da tenere nascosti il più possibile. Ma il *retro* della medaglia non si riduce a questo.

Il lato *intimo* è infatti tutto ciò che *non deve arrivare* al pubblico. In un contesto agonistico, certi aspetti devono rimanere fuori dal racconto, senza per questo motivo non esserne una componente importante, capace di condizionarne il percorso educativo. Tali elementi possono essere occultati per *volontà* diretta dell'*atleta*. Tale atteggiamento è comprensibile per quegli aspetti negativi; tuttavia, uno sportivo *con*-tiene in sé anche tutti quei ricordi, allenamenti, emozioni, speranze che hanno valore solo se mantenuti privati. Solo chi ha vissuto in prima persona l'esperienza sportiva ne riconosce e ne ricorda il significato, composto da tutte quelle sensazioni difficili da descrivere, ma capaci di motivare e alimentare la passione per uno sport. Diversamente, alcuni aspetti rimangono nascosti perché *non interessano* al pubblico. Nella società moderna, ad uno spettatore importa poco delle

ore di allenamento, delle preoccupazioni o degli investimenti compiuti da un atleta per raggiungere un obiettivo.

La medaglia olimpica si compone di entrambi questi lati, opposti nei contenuti, ma egualmente essenziali all'interno di un'educazione sportiva. Un possibile olimpismo futuro non potrà non tenerne conto. Lontano dall'essere una rassegnata rinuncia dello spirito olimpico, riconoscere l'esperienza sportiva nella sua interezza permetterebbe all'idea dei Giochi di presentare una vita "più vera" e di educare alla sua necessaria complessità.

Lo spirito meritocratico Agonismo e giustizia sociale

Emanuele Antonelli

Abstract

L'agonismo e lo sport risuonano profondamente con la questione del merito. In nessun altro contesto la meritocrazia è altrettanto esaltata. Tuttavia, quanto capiamo del merito? La meritocrazia è giusta, in almeno uno dei significati di questo termine? A fronte di un'analisi dei suoi valori e delle sue condizioni di possibilità, si propongono alcuni argomenti per mostrare che in realtà la meritocrazia non è giusta – né in termini di *giustizia distributiva* né *connettiva* – né meritevole. Se si potesse immaginare un campionato delle ideologie, perderebbe.

Parole chiave: Agonismo; Meritocrazia; Giustizia sociale; Legame sociale

Agonism and sport resonate with merit. Nowhere as in sports and competition, meritocracy is so vibrantly endorsed; and no other semantic galaxy is as echoing with merit. Yet, what do we really understand about merit(ocracy)? Is it *just* in any possible meaning of such term? By articulating a thorough analysis of its values and conditions of possibility, we show that meritocracy is neither just – not as distributive justice nor as connective justice – nor it is worthy. Thus, should it play a fair ideological competition, it would lose.

Keywords: Agonism; Meritocracy; Social Justice; Social bond

Introduzione

Questo contributo prenderà spunto da uno dei valori fondamentali della competizione sportiva, il merito, per provare a valutare quali siano le reali strutture logiche della meritocrazia¹. Nessuna galassia semantica è infatti tanto frequente, nella retorica della meritocrazia, quanto quella sportiva: si gioca ad armi pari, vinca il migliore, etc... tuttavia, che cos'è la meritocrazia e quali sono gli aspetti meno evidenti, meno convincenti, meno incoraggianti di un'ideologia in cui moltissimi ripongono grandi speranze per la salvezza del paese²? La chiave di lettura che, quasi

¹ Per una ricognizione della storia della parola meritocrazia, a partire dal conio nella distopia di Micheal Young, *The rise of meritocracy*, si veda la precisa ricostruzione di Mario Tesini, *Meritocrazia, merito e storia del linguaggio politico*, «Paradoxa», V (2011), 1, pp. 56-68, p. 66.

² Il campione della precettistica meritocratica, censore dei limiti peninsulari, è da un paio di lustri Roger Abravanel. Cfr. Id., *Meritocrazia: Quattro proposte concrete per valorizzare il talento e rendere il nostro paese più ricco e più giusto*, Garzanti, Milano 2011, p. 289. Sorprendentemente, Abravanel rovescia la connotazione originariamente

come su un pentagramma, guida queste considerazioni è che la nozione di merito rappresenti il *principio* su cui poggia l'attrazione che l'agonismo *qua* ideologia esercita su certa parte del dibattito pubblico.

In particolare, questo contributo prende in esame i rapporti tra merito, uguaglianza e riconoscimento, per valutare in che misura la meritocrazia possa pretendere di essere un'ideologia *giusta* e dunque desiderabile³. I risultati dell'analisi proposta contraddicono la *vulgata* mettendo in luce le profonde autocontraddizioni che si annidano nella logica pura del merito. Segnatamente, emergeranno due tratti autocontraddittori che nel testo vengono indicati rispettivamente come *statico* e *dinamico* e grazie ai quali si può sostenere che la meritocrazia non è né giusta, né meritevole ma, soprattutto, che non è sostenibile: quasi come un *virus*, richiede strutture sociali fondamentali a cui appoggiarsi, salvo asfissiarle e decostruirle.

1. Merito, uguaglianza e riconoscimento

Pur avendo una lunga storia, lo spirito della meritocrazia deve gran parte della sua energia alla Rivoluzione Francese e alla pur sempre sorprendente vicenda personale di Napoleone⁴. La premessa su cui articoleremo la nostra argomentazione e che ci consente di integrarla con il tema del volume è che, con i fatti del 1789, il merito si sia progressivamente venuto a imporre non solo e non già come *principio di ottimizzazione amministrativa*, ma come *criterio legittimo di differenziazione sociale*; il convincimento implicito è che le differenze brute esistenti debbano essere oggetto di una semantizzazione sociale e che richiedano una narrazione per risultare accettabili agli occhi di coloro che di ogni sistema dato subiscono le conseguenze meno desiderabili. Le *grandi cornici di senso* proprio a questo fine esercitavano la propria funzione fondamentale e fondatrice, fornendo un riferimento indiscusso e indiscutibile che potesse legittimare la struttura differenziale che regge ogni società –

negativa della critica profetica proposta da Young, per fare di quel modello concepito come *pericoloso* un fine da perseguire; e come lui, tutta l'infosfera dei paesi occidentali.

³ La reazione filosoficamente più rilevante al *pamphlet* di Roger Abravanel, nonché una delle migliori pubblicazioni sul merito in lingua italiana, è stato il fascicolo di *ParadoXa* a cura di Vittorio Mathieu dal titolo *Merito e uguaglianza*, uscito nel 2011. A interventi segnati da quella *'porca rognà dell'autodenigrazione'* da cui invano Gadda ha provato a metterci in guardia, si oppongono, in un'interessante dialettica interna, interventi felicemente taglienti e profondamente critici nei confronti dell'ideologia meritocratica. A questo si aggiunge l'ottimo lavoro di Carlo Barone, *Le trappole della meritocrazia*, Il Mulino, Bologna 2012, le cui considerazioni forniscono le basi statistiche e sociologiche del presente saggio, e l'altrettanto ottimo ma più recente lavoro di Mauro Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019. Se Barone fonda le sue analisi sul *mondo del lavoro*, Boarelli sviluppa le sue considerazioni a partire dal *mondo della scuola*.

⁴ L'articolo 6 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* recita infatti: "La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere di persona, o mediante loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere la stessa per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo eguali ai suoi occhi, sono egualmente ammessi a tutte le dignità, posizioni ed impieghi pubblici, secondo la loro capacità, e *senza altre distinzioni che quelle delle loro virtù e dei loro talenti*" (corsivo mio). Si veda in proposito anche L. Cuccoli, *Le armi dotte e la Rivoluzione francese: riformismo, elitismo e meritocrazia*, in «Società e Storia», XXXV, 135 (2012), pp. 41-63.

quel sistema di ordinamenti e discriminazioni, logiche prima di tutto, che rende sensata l'esperienza sociale di ogni individuo. Tuttavia, con il progressivo venire meno dei *grand récits*, venuto cioè meno ciò che Gianni Vattimo chiamerebbe il *fundamentum inconcussum*⁵, l'agonismo come ideologia e come *grande narrazione* ha via via riguadagnato una crescente centralità. Abbandonate le odiose vestigia dell'*Ancien Régime*, non le appartenenze, non la tradizione e tanto meno Dio o i suoi mediatori, ma *le virtù e i talenti* del singolo individuo avrebbero finalmente potuto essere l'unico fondamento della gerarchia sociale: questa è la narrazione prometeica e protosuperomistica che scaturisce dalla fonte francese e si diffonde nella cultura europea e poi occidentale fino a diventare dominante, anche se su un popolo di *ultimi uomini*. Se nulla di ciò che non è schiettamente individuale – per quanto surrettizio sia questo convincimento, come si cercherà di mettere in luce nel seguito – può assurgere a criterio di legittimazione del differenziale di *status*, ricchezza, qualità della vita o ampiezza dello spettro di esperienze significative alla nostra portata, di gratificazione personale, in ultima istanza e per incedere nel gergo che *ci* parla, di utilità, sembra non restare altra via che lasciare che *vinca il migliore* ed anzi immaginare di estendere questo principio agonistico al maggior numero possibile di contesti e contingenze. I correttivi verranno apprestati, si legge persino nella ben altrimenti ispirata Costituzione Italiana (Art. 3), ma intanto che si aprano le porte al vento riformatore e purificatore (e l'indugiare sulla connotazione arcaica di questo lemma è tutto fuorché casuale) della competizione e dell'agonismo sociale. Essi si occuperanno di tirare fuori il meglio da ciascuno di noi, prosciugando le sacche del parassitismo e dell'inefficienza (tipicamente pubblica, si dice, dimenticando che solo l'impiego pubblico esercita selezioni concorsuali almeno programmaticamente meritocratiche). Come in un *revival* della morale omerica – di cui troviamo nell'auspicio che Ettore formula per il figlioletto Astianatte in un inno imperituro⁶ – l'agonismo è nuovamente indicato come ciò che spinge ciascuno di noi a *dare il massimo*, ad eccellere, a farsi straordinario. Come a preannunciare i contenuti di questo contributo, il passo a cui si è alluso è però anticipato da un'analoga raccomandazione paterna, ricevuta questa volta da Glauco⁷, appena accennata e poi accostata per concentrarsi, come chiarisce per altro la *Wirkungsgeschichte* di quel testo, non già sulla sconsiderata lotta per la vita e per la morte, ma sul principio del dono sotteso alle relazioni di mutua ospitalità che tratterranno le mani di Glauco e Diomede dal recarsi reciproco danno.

Anche in questo frangente epico emerge come la competizione, la concorrenza, l'agonismo, pur nelle rispettive differenze, sembrano accomunate da

⁵ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

⁶ “Giove pietoso/e voi tutti, o Celesti, ah concedete/che di me degno un di questo mio figlio/sia splendor della patria, e de' Troiani/forte e possente regnator. Deh fate/che il veggendo tornar dalla battaglia/dell'armi onusto de' nemici uccisi,/dica talun: Non fu sì forte il padre:/E il cor materno nell'udirlo esulti.”, *Iliade*, vv. 476-481, trad. it. di V. Monti. Ringrazio Paola Gatto per le riflessioni condivise e per il riferimento.

⁷ “Il padre alle troiane/mura spedimmi, e generosi sproni/m'aggiunse di lanciarmi innanzi a tutti/nelle vie del valore, onde de' miei/padri la stirpe non macchiar, che fûro/d'E'fira e delle licie ampie contrade/i più famosi. Ecco la schiatta e il sangue/di che nato mi vanto, o Diomede”, *ivi*, vv. 256-263.

una duplice condizione di possibilità, da un trascendentale sociale che ne può fare l'una cosa o il suo opposto. Laddove nulla è condiviso tra i soggetti coinvolti, l'avversità non può che condurre ad esiti esiziali; perché l'agonismo possa invece stimolare l'eccellenza senza comportare l'esondere della violenza potenziale è invece richiesto un contesto determinato, una condivisione di riferimenti comuni, un'appartenenza indiscutibile ad un medesimo orizzonte di senso. Ma come si diceva in apertura, il nostro tempo sembra piuttosto connotato dal venir meno, kenotico⁸, di una cornice condivisa che consenta di *contenere* la violenza potenzialmente generata dalla competizione. Il sospetto che in questo contributo si vuole partecipare a confermare è che il principio del merito, che proprio questo ruolo di *arché* è chiamato a giocare, non sia all'altezza delle funzioni che, per lo più inconsapevolmente, gli si vorrebbero attribuire; in altri termini, il principio del merito è essenzialmente immeritevole.

Il problema di cui ci vogliamo occupare è dunque discutere se oggi sia davvero possibile fare della meritocrazia l'ideologia dominante, l'ossatura assiologica in funzione della quale orientare ogni aspetto della vita associata, soprattutto a fronte delle implicazioni meno evidenti che essa comporta. Se la meritocrazia possa in altri termini assumersi la responsabilità di mediare il conflitto e contenerne gli esiti più parossistici e in quanto tale assurgere a ideologia sostenibile, o se non si stia invece giocando con il fuoco, scatenando potenze che sarà poi difficile tenere a bada.

1.1. Le principali chiavi interpretative del dibattito e la centralità del problema dell'uguaglianza

Non tutti i tentativi di difendere l'ideologia del merito⁹ sono condotti da uno spirito amministrativo, neoliberale o semplicemente economicistico riconducibile al principio per cui la meritocrazia ci spingerebbe a *dare il massimo*. Esiste anzi la famiglia di argomenti di senso comune secondo la quale, e apparentemente in tutta evidenza, la meritocrazia si limiterebbe a dare a ciascuno quanto gli spetta, *quanto si merita*. In riferimento alle categorie aristoteliche, la meritocrazia sarebbe dunque semplicemente giusta, nel senso della *giustizia* distributiva. Ci concentreremo dunque in primo luogo sul tema della *giustizia sociale* che, più di quello d'ispirazione economicistica¹⁰, è il campo in cui sono stati più accesi gli scontri tra sostenitori e oppositori della *rivoluzione culturale meritocratica*. In questo campo, il punto di attrito più significativo è quello tra *merito* e *uguaglianza*. Nel corso del Novecento grande parte della filosofia politica aveva concepito l'uguaglianza come elemento decisivo per una *società giusta*: non solo perché centrale nella triade rivoluzionaria, ma anche perché pare evidente che ciò che spesso viene etichettato con spregio come *invidia*

⁸ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

⁹ Aderiamo alla sanzione di Boarelli, per cui “nonostante si proponga come superamento di ogni ideologia, quella del *merito* è anch'essa un'ideologia, una precisa e strutturata visione del mondo”, *cit.*, p. 113.

¹⁰ K. J. Arrow *et al.*, *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton U.P., Princeton, N.J. 2000.

*sociale*¹¹ è nella peggiore delle ipotesi una passione umana che il nostro tempo dovrebbe considerare legittima tanto quanto considera legittime l'orgoglio e la vanagloria¹², ma comunque e in ogni caso un problema di cui non si può non tenere conto¹³. Negare la legittimità, o semplicemente la realtà di fatto dell'invidia, equivale a negare la realtà di fatto e la legittimità dell'essere *immeritevoli*, ma soprattutto negare il diritto dell'immeritevole – comunque esso sia stato determinato – a essere parte della comunità e a volerla eventualmente cambiare in proprio favore. Non si tratta qui di negare la differenza, anche sostanziale, tra istanza egualitaria e invidia, quanto di intrattenere l'ipotesi che a conti fatti la distinzione tenga solo laddove sia possibile stabilire con certezza un punto *a quo* la differenza sia legittima. Una differenza percepita come illegittima produce un disagio che agli uni parrà invidia, agli altri istanza egualitaria. Gli uni censureranno la volontà di cambiamento conseguente, gli altri la sosterranno. Non è davvero rilevante il fatto che gli uni vogliano togliere al prossimo mentre gli altri vogliano avere quanto il prossimo. L'unica cosa che conta è la contestazione della legittimità del differenziale, ovvero della narrazione che lo rende accettabile e dei principi a cui più o meno esplicitamente si ispira per farlo. Negarlo significa negare il senso stesso della politica, il cui compito non è mettere d'accordo chi già la pensa allo stesso modo o condivide l'assiologia in base alla quale formula giudizi, né gestire l'efficacia degli efficaci, ma intessere le relazioni di membri di una comunità che non hanno scelto di essere né ciò, né come, né dove né tanto meno con chi sono¹⁴.

Nonostante questo, una leva di autori raccolti nella dizione di *non egalitarians* ha, a partire da Harry Frankfurt¹⁵ in poi, contestato questa apparente evidenza. L'argomento fondamentale di questi autori parte dal presupposto che l'idea stessa di giustizia sociale non debba necessariamente essere *relativa*, ma anzi possa pretendere di essere *assoluta*. In questo senso, il confronto con il prossimo sarebbe da escludere dai criteri di valutazione della società giusta, e con esso l'invidia che in genere ne consegue. Come fa notare Francesca Rigotti, che non pare molto tenera nei confronti degli invidiosi, Frankfurt e gli altri *non egalitarians* tendono però a dimenticare che la definizione dello «zoccolo umanitario» che dovrebbe fissare il livello minimo di garanzie a cui ogni individuo può ritenere di avere diritto è il cuore della questione: chi e come avrà il diritto di stabilire qual è il minimo necessario per vivere bene¹⁶? Ovvero, chi decide quale sia la soglia al di sotto della quale è opportuno, anche a prescindere dal confronto con gli altri, avere da ridire? O

¹¹ Cfr. E. S. Anderson, *What Is the Point of Equality?*, in «Ethics», 109 (1999), 2, pp. 287-337.

¹² E. Antonelli, *The Child of Fortune: Envy and the Constitution of the Social Space*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 20 (2013), 1, pp. 117-40, in riferimento alla canonizzazione dei peccati capitali, otto a quei tempi, di Evagrio Pontico, *Gli Otto Spiriti Malvagi*, a cura di F. Comello, Pratiche Editrice, Parma 1990.

¹³ G. M. Foster, *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior*, in «Current Anthropology», 12 (1972), 2, pp. 165-202.

¹⁴ Non sorprendentemente, per altro, M. Young immagina che la società meritocratica si trovi a fare i conti, nel 2033, con una rivolta delle classi inferiori.

¹⁵ H. Frankfurt, *Equality and respect*, in «Social Research» 64 (1997), 1, pp. 3-15.

¹⁶ F. Rigotti, *Contro il merito: una provocazione*, in «Paradoxa», V (2011), 1, pp. 82-93.

ancora, qual è il sistema di regole, il contesto condiviso, che si assume tutti possano considerare legittimo invece di iniziare a immaginare di rifiutarne gli esiti?

Prima di tornare su questo elemento centrale della questione, ricordiamo che le principali critiche rivolte all'ideologia meritocratica da coloro i quali muovano da un paradigma egalitario si possono riassumere nella posizione che per brevità – e senza entrare nelle differenze anche rilevanti che caratterizzano i due approcci¹⁷ – potremmo identificare come Rawls-Bourdieu: ammesso e non concesso che *il merito sia questione di merito*, le istituzioni e i criteri atti alla selezione meritocratica tendono, fattualmente, a riflettere le relazioni di potere vigenti più che le specifiche caratteristiche individuali.

In primo luogo è difficile portare fino in fondo, cioè fino a dove sarebbe necessario portarla per farne un criterio di legittimità coerente con la narrazione superomistica, la convinzione secondo cui i meriti di una persona sarebbero *merito della persona stessa*¹⁸, e non di una serie pressoché innumerevole di fattori contestuali che vanno dalla *lotteria della nascita*¹⁹ al ruolo dell'educazione familiare²⁰, al *pool genetico* ricevuto in eredità (questione ove è più bruciante e politicamente più delicata la riproposizione del dominio della provenienza sull'individuo) e in genere a tutto quanto pertiene alla naturale diseguaglianza delle opportunità; ma soprattutto, e per essere più precisi, è impossibile non rendersi conto che la diseguaglianza delle opportunità è generata dall'incontro tra la varianza, sociale e naturale, dei singoli individui (in qualsiasi modo essa venga determinata) e i valori, le priorità e le istituzioni socialmente e storicamente determinate. In altri termini, il soggetto si scontra non solo con il fatto naturale e bruto della propria dotazione, ma soprattutto con la determinazione invece tutta umana e storicamente mutevole dei criteri che renderanno pertinenti e persino talenti determinate caratteristiche invece di altre. Le analisi di Pierre Bourdieu hanno dimostrato che il principio delle selezioni operate dal sistema delle *grandes écoles* francesi è essenzialmente conservatore e tendenzialmente reazionario, e con questo ha testimoniato la problematicità

¹⁷ Rimando a Barone per commenti più esaurienti sulla questione: mi si consenta di dire che la lotta per le pari opportunità, per quanto nobile e condivisibile, non può che porsi limiti *politicamente* plausibili che però non possono rispondere ai problemi fondamentali ed essenziali posti dalla legittimità del criterio di differenziazione, che sia meritocratico o no.

¹⁸ «Nessuno merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, più di quanto non merita la sua posizione di partenza nella società», J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 262. Inoltre, «[p]ersino la volontà di tentare, di impegnarsi, e di essere quindi meritevoli, come lo si intende normalmente, dipende da una famiglia felice e dalle circostanze sociali», *ivi*, p. 106. È chiaro a Rawls che entrambe le variabili dell'equazione del merito di Young, $QI + \text{sforzo}$ (o sacrificio, o impegno), non dipendono esclusivamente dal soggetto in questione e di conseguenza non possono assolvere alla funzione che pareva essergli attribuita, ovvero emancipare il singolo individuo della dipendenza rispetto a fattori di appartenenza e garantirgli, nel bene e nel male, piena *sovranità* sul proprio destino. In chiave teorica è chiaro che il conflitto interpretativo più rilevante è quello tra una posizione schiettamente nicciana, ed una che integri invece tra le responsabilità del superuomo l'assunzione radicale della propria gettatezza.

¹⁹ A. Shachar, *The birthright lottery: citizenship and global inequality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.

²⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduzione. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris 1970, trad. it, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini 2006.

dell'eredità rivoluzionaria. Non già progressista né tanto meno egalaritaria, la selezione meritocratica, incorporando i principi essenziali della *riproduzione* delle élite dominanti, non faceva che garantire, non in assoluto, né progettualmente ma comunque a livelli statisticamente rilevanti, forme *differite* di selezione per appartenenza; aggiungendo però a tale antico principio discriminatorio un'ulteriore intollerabile violenza, ovvero la piena deresponsabilizzazione del sistema a fronte della completa responsabilizzazione del discriminato – in altre parole, incolpava la vittima, o come si dice nella semiosfera dei *social media* a trazione anglofona, praticava un'ipocrita, brutale *victim bashing*.

La progressiva presa di coscienza delle sue reali conseguenze ha diffuso un sentimento crescente di insoddisfazione nei confronti della meritocrazia inducendo in diverse nazioni la realizzazione di riforme volte a realizzare, mediante interventi diretti da parte dello Stato, una condizione idealtipica di *pari opportunità*. La cultura americana ha generato quella forma raffinatissima di gestione dell'arbitrio che è l'*affirmative action*, le social-democrazie europee hanno reagito cercando di intervenire mediante un progressivo consolidamento del *welfare state*²¹. In entrambi i casi, ci si è trovati a dover fare i conti con l'altro polo con cui in genere il *merito* viene messo in relazione: il caso.

2. Merito e caso: quanto è moderna la legittimazione moderna della differenza?

Se conserviamo nella memoria il principio ermeneutico da cui abbiamo preso le mosse, ovvero se consideriamo che il ruolo del merito è quello di assurgere a principio di legittimazione della *differenziazione sociale* come risultato dell'agonismo, unica matrice riconosciuta della struttura, sarà facile rendersi conto che le due soluzioni affrontano la questione in modo diametralmente opposto eppure analogo, cercando di *gestire il caso*. La logica della discriminazione positiva è di usare in modo uguale ma contrario il principio di appartenenza per poter alleviare la preponderanza dell'appartenenza stessa sui destini dei singoli individui: in altri termini, si tratta di intervenire con *la somministrazione di una dose quanto più raffinata possibile di arbitrio* (in questo caso nella forma della provenienza) *per contenere l'arbitrio stesso*.

Per quanto riguarda la soluzione continentale, d'ispirazione sportiva e agonistica, il tentativo è di eliminare l'impatto genetico delle appartenenze²² creando le condizioni perché di ogni singolo individuo si possa dire che egli ha *effettivamente*

²¹ Entrambe le soluzioni sembrano mostrare il peso degli anni. Se in Europa lo stato sociale patisce la progressiva restrizione dei margini di manovra economica dello Stato, qualsiasi ne sia la causa, in America la pratica dell'*affirmative action* inizia ad essere fonte di fastidi crescenti, soprattutto in quelle fasce di popolazione non incluse nel novero dei soggetti sostenuti che si percepiscono come vittime di discriminazioni non più giustificate dal ricorso a un passato di discriminazioni ormai *passato*.

²² Uso il termine genetico nella sua accezione non biologica, lasciandomi però liberamente ispirare dall'uso, certamente non biologico, che Marcel Proust fa del termine *race*, per esempio, nella descrizione di Robert Saint-Loup nell'episodio della *soirée de l'amitié*, cfr. B. Carnevali, *Sur Proust et la philosophie du prestige*, in «*Fabule-LbT*», 1 2006.

avuto le stesse opportunità di tutti gli altri concorrenti. Storicamente, questo atteggiamento ha nutrito la filosofia del sospetto e la sociologia critica, inducendole a valorizzare, in un inarrestabile *crescendo*, le componenti ambientali di ogni vicenda individuale. Non è questo però il problema più rilevante.

Le implicazioni logiche del progetto continentale sono state messe in luce con grande perspicacia da Charles Ramond²³: nell'evidenziare la relazione fondamentale moderna tra merito e riconoscimento, Ramond fa notare l'intima contraddizione che essa genera nell'incontro con il progetto delle pari opportunità. A una prima analisi, parrebbe che le pari opportunità siano una condizione di possibilità imprescindibile perché il risultato sia considerato conseguenza del merito e quindi generi negli altri riconoscimento. Nessuno considererebbe meritevole di riconoscimento un pugile peso massimo che mettesse al tappeto un peso piuma così come nessuno considera meritevole, e anzi, tutti ne esecrano le gesta, lo sportivo che risultasse positivo a un controllo anti-doping. Sebbene lo sport abbia elaborato, oltre alla nozione di categoria, la nozione di *handicap*, nel gioco della vita le politiche per equilibrare la competizione sono molto più complicate. Non è però questo il punto messo in luce da Ramond, tutto il contrario. Ramond ci fa notare che «se l'uguaglianza di opportunità ha come funzione principale di permettere il *riconoscimento* di una superiorità o di un successo qualsiasi nella nostra società, essa implica tuttavia una logica che conduce al risultato esattamente opposto, vale a dire, *all'impossibilità di ogni riconoscimento*»²⁴. Pur tenendo fermo il fatto che il passato, o lo sfondo, da cui l'ideologia e la società almeno idealmente o progettualmente meritocratiche si allontanano, sono la società e l'ideologia della disuguaglianza, ovvero la società delle caste e delle appartenenze, Ramond ci permette di comprendere che se il progetto delle pari opportunità fosse portato fino alla sua estrema e perfetta realizzazione, l'effetto sarebbe quello, paradossale, di negare completamente ogni forma di riconoscimento individuale, portando invece in superficie proprio il ruolo del caso.

Da un lato, infatti, il progetto delle pari opportunità mira a rendere sempre più indiscutibile il ruolo della singolarità individuale, ma al tempo stesso tende inesorabilmente ad annullarla; se tutti avessimo (avuto) accesso alle stesse identiche opportunità, ovvero se tutti fossimo cresciuti nelle stesse identiche condizioni, se ogni fattore contestuale, se ogni contingenza o accidente genetico e dello sviluppo fosse stato pareggiato mediante una colossale operazione di ingegneria sociale – è sommamente ipocrita, come fa giustamente notare Ramond e come già notavamo in precedenza, l'atteggiamento di colui che pretenda di fissare la soglia minima al di là della quale la competizione dovrebbe finalmente essere considerata *fair*, giusta, sportiva – allora il confronto cambierebbe completamente d'aspetto, basculando nel

²³ Ch. Ramond, *Égalité des chances et reconnaissance : contradictions et conflits des méritocraties démocratiques*, in M.-A. Dilhac e S. Guérard de Latour (a cura di), *Étant donné le pluralisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. 195-212, p. 196.

²⁴ *Ivi*, p. 197, traduzione nostra. Si noti che il riconoscimento ha qui una duplice funzione, da un lato gratificare l'individuo, dall'altro legittimare il principio di differenziazione sociale.

proprio opposto. Qual è infatti l'unica situazione in cui si possa effettivamente dire che vige la perfetta uguaglianza tra le opportunità degli avversari se non nei giochi d'azzardo? È solo in questi casi che le *chances* di ognuno possono essere considerate perfettamente identiche; però in questi casi il risultato del confronto è stabilito dal caso, dall'*alea*. Chi potrebbe mai sostenere che è possibile trarre riconoscimento, nel senso sociale e esistenziale e non solo monetario, dal risultato di un gioco d'azzardo puro?

Tuttavia, ne consegue che le politiche di gestione del caso tendono in un modo un po' misterioso e un po' paradossale a un idealtipo in cui null'altro se non il caso stesso finirebbe per risultare dirimente; in quanto tali non solo non sono affatto razionali come la loro origine moderna farebbe sperare, ma sono in effetti perfettamente auto-contraddittorie e mostrano un'inquietante analogia con altre logiche sociali (*i.e.* matrici di legittimazione della differenziazione sociale) come quelle che sottendono ai fenomeni collettivi che la tradizione francese della Teoria Mimetica ha riconosciuto al cuore del *sacro*.

L'argomento di Charles Ramond assomiglia infatti a quello che Jean-Pierre Dupuy ha sviluppato ne *La marque du sacré* per individuare nel doppio fondo della democrazia la stessa paradossale contraddizione: in democrazia, si dice, ogni voto conta eppure non è sorprendente che in una democrazia bipolare semplificata come quella statunitense, il singolo cittadino tenda a non attribuire al proprio singolo voto una grande importanza. Immaginiamo tuttavia uno scenario in cui la differenza tra le due coalizioni si riducesse a una manciata di voti, ecco che la singola preferenza assumerebbe valore dirimente. Se immaginassimo il caso estremo in cui addirittura un singolo voto risultasse effettivamente determinante (e qualcuno l'ha fatto, nel film del 2008 *Swing Vote*, di J.S. Stern, con Kevin Costner) allora allo stesso tempo si potrebbe dire che ogni voto è stato decisivo ma (o quindi?), per assurdo che possa sembrare, se ne dovrebbe dedurre che l'elezione è stata frutto del caso: cosa sarebbe successo se il singolo cittadino, cioè uno chiunque, fosse rimasto vittima di un incidente sulla via verso il seggio elettorale?

La meritocrazia cerca di rispondere, anche se a un livello diverso, al medesimo problema a cui cerca di rispondere la democrazia, ovvero giustificare le differenze (nel senso più triviale e in quello più astratto del termine) che strutturano una società fondandole non su di un principio estrinseco, ma, come recita la *Dichiarazione* del 1789, «sull'utilità comune»;²⁵ entrambe nate nella loro forma attuale con la Rivoluzione Francese, meritocrazia e democrazia si presentano come principi di differenziazione perfettamente immanenti, ma entrambe – e secondo la stessa ferrea logica – nascondono nell'idealtipo che cercano di raggiungere la completa negazione del proprio progetto. Cercando di realizzare un disegno di autonomia

²⁵ Al netto di altre considerazioni, trattate più avanti, il problema, di rado messo in luce anche dalla letteratura secondaria di ispirazione rawlsiana – che nell'utilità comune vede, illuministicamente, la legittimazione della differenziazione meritocratica –, è che così facendo non si fa che riprodurre la più antica delle procedure di legittimazione, cioè la subordinazione dei destini individuali a quelli collettivi: progetto organicistico e anti-moderno.

complessiva, finiscono per tendere inesorabilmente alla più estrema tra le forme dell'eteronomia, il caso – che in Aristotele è detto anche *to automaton*, perché *si muove da sé*. In questo senso, è quanto meno faticoso per la mente allenata alla riflessione filosofica immaginare di accogliere la tesi secondo cui la meritocrazia sarebbe *giusta*, se non in un senso arcaico oggi insondabile; fa infine persino sorridere l'idea di considerarla un progresso.

3. Merito e riconoscimento: contraddizioni impreviste

Anche lasciando da parte la relazione tra meritocrazia e uguaglianza e quindi ammettendo che forme di disuguaglianza, o di *differenza*, possano essere considerate legittime, o ancora che non debbano essere sottoposte ad uno scrutinio di legittimità e vadano invece accettate come fatti bruti, *naturali*, l'ideologia meritocratica mostra altri lati oscuri. Essi ne mettono seriamente in dubbio non solo la legittimità o la desiderabilità quanto la realizzabilità stessa: la meritocrazia tende infatti a generare attriti con il problema del riconoscimento anche sotto altri rispetti e con conseguenze anche più preoccupanti.

3.1. Il problema dell'invidia

In primo luogo, riprendiamo in considerazione il peso dell'invidia, la più meschina e triste ma anche la più diffusa delle passioni umane²⁶. Per quanto sia esaustiva e scevra di pregiudizi, almeno di quelli noti al sottoscritto, l'analisi di Carlo Barone, nel rifarsi al cuore della proposta di John Rawls, non pare aver integrato una delle critiche più lucide e inappellabili che al gigante del pensiero politico statunitense ha mosso Jean-Pierre Dupuy²⁷: nel mondo immaginato da Rawls, le differenze naturali, che in quanto tali sono fatti bruti, sono valorizzate e legittimate in virtù del fatto di essere messe al servizio della comunità. Il talento non viene considerato sotto una prospettiva morale come meritevole del premio che la società riconosce, ma come strumento al servizio del bene comune che la società così ordinata meglio di altre individua e valorizza. Il mondo progettato da Rawls è infatti un mondo in cui i talenti dei meritevoli sono tanto più apprezzati quanto più essi sono messi al servizio della comunità e in prima istanza di coloro che dall'implementazione di *policies* meritocratiche, nella distribuzione degli incarichi ma non del riconoscimento, avrebbero più da perdere – cioè, fuor di tecnicismi, gli immeritevoli; tuttavia, anche se il loro benessere *materiale* probabilmente ne trarrebbe vantaggio, la loro condizione esistenziale non potrebbe davvero apparire desiderabile a nessuna persona onesta. A questi soggetti non rimarrebbe infatti nessuna fonte non solo di riconoscimento ma neanche di autostima: il progetto rawlsiano, anche se efficiente

²⁶ E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna 2011.

²⁷ Cfr. J.-P. Dupuy, *Il sacrificio e l'invidia. Liberalismo e giustizia sociale*, ECIG, Genova 1997.

dal punto di vista economico e addirittura neutro dal punto di vista morale, rappresenterebbe per questi soggetti una sorta di gogna eterna. Dupuy ha messo in luce la brutalità dell'ideologia meritocratica notando che in una società in cui si realizzasse perfettamente, la meritocrazia, anche quando moralmente neutra, imporrebbe agli ordinari o immeritevoli, *cioè alla stragrande maggioranza delle persone*, di fare costantemente i conti con la propria mediocrità, e soprattutto con la propria inferiorità²⁸, e equilibrerebbe i giochi associando a questa tortura il rifiuto di qualsiasi riconoscimento specifico ai meritevoli, i cui *IQ* e *Sforzo* denuncerebbe come immeritati: vien da chiedersi come una società così sfortunata potrebbe mai sopravvivere alla realizzazione dei propri desideri.

3.2. Il problema dell'azione

Il rapporto tra merito e riconoscimento si presta tuttavia a analisi e rovesciamenti ancora più sorprendenti. Integrando alle considerazioni del MAUSS la concezione non-utilitarista dell'azione sviluppata da Hannah Arendt, Dominique Girardot ha fatto notare che il problema filosofico principale dell'ideologia meritocratica è che essa postula una teoria del soggetto come *fonte sovrana dell'azione*²⁹, e dunque implica una teoria dell'azione che ne nega la dimensione intersoggettiva e pubblica. Perché l'ideologia del merito possa sostenere di progettare una società in cui *ciascuno ha quel che si merita*³⁰, è per così dire logicamente necessario implicare che ogni singolo evento sia scomponibile nei fattori e nelle cause che hanno, individualmente, contribuito al suo compimento³¹. Ma impostare il ragionamento in questi termini, secondo l'ormai ubiqua dottrina delle aspettative razionali, dovrebbe indurre il soggetto che si voglia inserire nella società così programmata, a partecipare solo a quelle *attività* tecnicizzate volte alla produzione di una qualche forma di utilità chiaramente determinabile. Girardot, sulla scia di Arendt, ricorda però che la gran parte di ciò che ognuno di noi fa non è motivato da principi utilitaristi; non solo perché molte sono le forme di vita, ma anche perché siamo tutti più o meno consapevoli che le conseguenze dell'azione non sono completamente prevedibili né pertanto dominabili. In altre parole, siamo (forse) liberi soggetti dell'azione, ma non

²⁸ Id., *Ethique et philosophie de l'action*, Ellipse, Paris 1995, pp. 169-170.

²⁹ D. Girardot, *Les apories du mérite*, in «Revue du MAUSS», 32 (2008), 2, pp. 369-82, p. 371.

³⁰ Si tenga a mente che uno degli usi idiomatici ora più frequenti dell'espressione "merito" si verifica nel gergo finanziario, ove si parla di *merito creditizio*, indice dell'affidabilità economico-finanziaria di un soggetto. Non sfuggirà la risonanza con l'*effetto (san) Matteo* in accordo al quale "a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha": non sfuggirà che in entrambi i casi si tratta di fenomeni auto-rinforzanti e in quanto tali problematici agli occhi del cittadino moderno, liberale, che condivide l'ispirazione che per esempio guida il principio della progressività dell'imposizione fiscale.

³¹ Barone si sofferma a considerare i limiti pratici della costruzione di incentivi meritocratici sufficientemente fini da realizzare questo progetto, includendo considerazioni relative alle *trappole* dello strumento incentivo e trovando nell'idea di incentivo di gruppo la soluzione più efficace; essa è senz'altro interessante da un punto di vista politico o sociologico ma manca il problema schiettamente filosofico su cui invece ritengo opportuno concentrarmi in questa sede, cfr. C. Barone, *op. cit.*, pp. 159-99.

ne siamo sovrani. Il paradigma del merito indurrà tuttavia a intraprendere solo *attività*, e non azioni, i cui criteri siano sufficientemente chiari da poter generare effetti prevedibili, misurabili e scomponibili in *parvelle*.

Questo atteggiamento, che pur non essendo prescritto dall'ideologia meritocratica ne costituisce la condizione logica di possibilità nonché l'esito più verosimile, induce il singolo soggetto a dismettere la propria irripetibile singolarità per adeguarsi a norme di comportamento predefinite che finiscono per farne qualcosa di più simile a un *automa* che non a un soggetto *autonomo*, ovvero un elemento interscambiabile proprio perché valorizzato nella sua essenza generica e non in quella singolare. Ciò che viene infatti per lo più sottaciuto è che meritocrazia non significa *giudicare* della qualità del singolo individuo – attività a forte connotazione estetica e essenzialmente impossibile da proceduralizzare –, bensì scegliere tra soggetti commensurabili, ovvero resi tali. Di conseguenza, oltre ad atomizzare la società che immagina di produrre, l'ideologia meritocratica finisce per mortificare e alienare la singola soggettività inducendola a privarsi delle caratteristiche che ne condizionano il riconoscimento³².

4. Conclusione

Gli autori e le riflessioni qui considerati ci hanno permesso di rendere evidente l'aspetto spersonalizzante delle condizioni di possibilità della meritocrazia: perché un merito possa essere attribuito, riconosciuto e soprattutto reso accessibile all'interno delle logiche della meritocrazia, è necessario che esso sia misurabile *a quo* e *ad quem*; la meritocrazia di conseguenza postula la condizione di perfetta uguaglianza delle opportunità e di commensurabilità. L'una condizione risulta in contraddizione con ogni possibile condizione di riconoscimento, l'altra è per definizione in contrasto con la dimensione singolare dell'azione.

Inoltre, nel momento stesso in cui prescrive, almeno per via esemplare, la dimensione misurabile e commensurabile dell'attività, tende a scoraggiare o a presentare come *insensate* rispetto al paradigma di riferimento tutte quelle azioni a cui non sia possibile *rendere* un *riconoscimento commisurato*, ovvero tutte quelle attività che abbiano a proprio fondamento la liberalità, la carità, l'autotelia, ovvero l'essere fini a sé stesse. In altre parole, l'ideologia meritocratica ci induce a considerare assurde le azioni disinteressate³³. Già Seneca aveva intuito che *i beneficia* sono in realtà l'unica cosa che tenga insieme una comunità: le relazioni improntate alla simmetria perfetta sono infatti finite, nel tempo e nello spazio. Quando si acquista e si vende un bene, un servizio, o un'utilità in genere, la relazione tra i contraenti inizia e finisce nel tempo della transazione, mentre il dono, così come l'azione e il dialogo autentico, non ha un inizio né una fine ben determinati e di conseguenza prolunga la durata

³² D. Girardot, *La société du mérite: idéologie méritocratique et violence néolibérale*, Le Bord de l'eau, Paris 2011.

³³ Al punto che ogni attività che possa sembrarlo, viene poi riassunta nella logica strumentale dominante nella forma della *pausa rigenerante*.

dell'interazione e *dà tempo* alla relazione, nel caso di Glauco e Diomede in senso addirittura intergenerazionale. In questa differenza si cela un errore tipicamente moderno dell'ideologia meritocratica, ovvero non realizzare che *solo finché c'è interazione e non alla fine di essa*, si può dare riconoscimento reciproco³⁴, giustizia e quindi socialità.

Le nostre analisi hanno messo in luce due famiglie di problemi generati dall'ideologia meritocratica: essa non è *giusta* né nel senso della *iustitia distributiva* (*dikaioσύνη*) poiché tende a riconoscere ad alcuni meriti che derivano dalla loro appartenenza e non dalla loro singolarità, né nel senso della *iustitia connettiva* (*liberalitas*, o *caritas*, ovvero ciò che rientra nel plesso semantico indicato dalla radice ebraica *zdq*), poiché tende a spezzare invece che rafforzare i nessi connettivi di una società. Se nel primo caso dunque è staticamente autocontraddittoria, poiché non realizza la società che si propone di costruire, nel secondo caso è geneticamente autocontraddittoria, poiché se mai fosse realizzata finirebbe per distruggere la società in cui prendesse piede. Di conseguenza, e in conclusione, la meritocrazia risulta *immeritevole* di essere perseguita. In quanto tale, essa non può svolgere la funzione di ideologia – se non nel senso deteriore del termine, e ai costi potenzialmente molto alti già anticipati da M. Young³⁵ – né il principio del merito può davvero reggere l'agonismo come sistema di legittimazione fondamentale della nostra società.

³⁴ Cfr. R. Salizzoni, *Mikhail Bachtin autore ed eroe*, Trauben, Torino 2003; E. Antonelli e A. Martinengo, *Confini dell'estetica, confini dell'ermeneutica*, in *Ibid.*, (a cura di) *Confini dell'estetica. Saggi in onore di Roberto Salizzoni*, Aracne, Roma 2014, pp. 11-29, p. 19.

³⁵ Si veda la nota 14 del presente saggio.

R. Crisp, D. Dall’Agnol, J. Savolescu, M.C. Tonetto (eds), *Ética Aplicada e Políticas Públicas*, Editora USFC, Florianópolis 2018, 366 pp.

Marianna Capasso

I nostri sistemi democratici devono fare i conti con continue trasformazioni economiche, sociali e politiche e, non per ultimo, con l’avanzamento senza precedenti della scienza e della tecnologia di questi ultimi decenni. In questo scenario, ad emergere in tutta la sua problematicità è il rapporto che si viene a creare tra morale e politica, inteso come processo in cui entrambe possono e devono dimostrarsi flessibili e sensibili alle domande provenienti da società sempre più composite ed eterogenee. Se la figura del politico morale (*moralischer Politiker*), in grado di intendere i principi della politica in maniera tale che essi possano coesistere (*zusammen bestehen*) con quelli della morale - famosa immagine kantiana nell’Appendice alla *Pace Perpetua*¹ - può ancora dirci qualcosa, è sicuramente questa: pensare e costruire la compatibilità (*Vereinbarkeit*)² e l’accordo (*Einbelligkeit*)³ tra questi due diversi sistemi e mondi, mantenendone le specificità, è un compito che sempre può essere riformulato e mai è realizzato del tutto; e che oggi, aggiungerei, non può prescindere dall’essere legato al contesto istituzionale e sociale di partenza.

Il volume qui in analisi, *Ética Aplicada e Políticas Públicas*, parte proprio dall’assunto dell’interconnessione dell’universo morale e politico, riuscendo a ricomprendere entrambi in un quadro più ampio, in cui diviene centrale il significato che la vita umana può avere in rapporto alle sfide tecnologiche dei nostri giorni. La riflessione sul rapporto tra morale e politica portata avanti dagli autori se, da una parte, implica *in primis* la discussione sulla distinzione tra ciò che è giusto o lecito e ciò che invece non lo è, parallelamente – ed è questo il maggior pregio del volume - implica anche l’analisi delle modalità di creazione e implementazione di norme e politiche

¹ AA VIII 372 (Kant I., *Gesammelte Schriften*. Akademie Ausgabe, Bd. 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, De Gruyter, Berlin 1910). Nella traduzione italiana Kant I., *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Bobbio N., Firpo L., Mathieu V. (a cura di) *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, Torino: Utet, 1956 (2010 rist.), p.319.

² Ibid.

³ AA VIII 381, trad. p.329.

pubbliche che possano riflettere questa distinzione e esplicitarsi a partire da un sempre aperto e partecipativo confronto su temi etici, legali e sociali.

In particolare, il volume, edito da Roger Crisp, Darlei Dall'Agnol, Julian Savulescu e Milene Consenso Tonetto, è una raccolta di saggi in cui sono discusse questioni attuali di etica applicata, che è definita nel saggio di de Oliveira come un “esame interdisciplinare, a partire da un punto di vista filosofico-morale pratico, di questioni particolari di vita privata e pubblica, che si caratterizzano essenzialmente come questioni etico-morali” (p.305, traduzione mia). Questo esame interdisciplinare viene di volta in volta declinato attraverso l'analisi di aspetti individuali e sociali legati a questioni di bioetica e neuroetica, etica medica, economia, ambiente.

La maggior parte dei saggi contenuti nel volume nascono da lavori presentati a un seminario su etica applicata e politiche pubbliche svoltosi con l'appoggio del Núcleo de Pensamento Contemporâneo dell'Università Federale di Minas Gerais e del Núcleo de Ética Aplicada dell'Università Federale di Rio de Janeiro ed il volume costituisce di fatto il risultato del dibattito su questi temi tra ricercatori e studiosi brasiliani e anglosassoni, del *Núcleo de Ética e Filosofia Política* (NEFIPO) della Università Federale di Santa Catarina e del *The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* dell'Università di Oxford.

Fin dalla prime pagine dell'introduzione, firmata dai curatori, appare chiara una delle peculiarità del volume, ovvero quella di essere non soltanto una semplice disamina di casi studio, in grado di presentare un interessante confronto tra due diverse aree geopolitiche come quella inglese e quella brasiliana, ma quella di rappresentare un lavoro unitario e ben strutturato, guidato da un'ipotesi teorica di fondo – come abbiamo visto, il dialogo e l'interconnessione tra morale e politica - e da precise linee di ricerca. Nel volume, infatti, ciascun saggio si sviluppa all'interno di una di tre grandi aree tematiche, le quali sono rispettivamente: il tema dell'enhancement (in portoghese “melhoramentos”), il binomio giustizia e salute, la questione dell'applicazione in etica.

In primo luogo, con il termine enhancement si vuol far riferimento al concetto di potenziamento umano, che avviene in casi in cui, grazie a un intervento biomedico, si può “migliorare l'aspetto e il funzionamento umano oltre ciò che è necessario per ristabilire o mantenere lo stato di salute”⁴ (pp.119-120, traduzione mia).

Si può pertanto parlare di diversi tipi di interventi e potenziamenti: nel saggio di Gyngell, Douglas e Savulescu, per esempio, viene analizzato il caso dell'enhancement genetico con tecnica CRISPR-cas 9, una tecnologia di ingegneria genetica in grado di modificare la linea germinale umana, il cui esito è la produzione di mutazioni in grado di essere ereditate dalle generazioni future. Sempre su questa linea si muove Volpato Dutra, nella sua analisi della Lei de Biossegurança n.11.105/2005 (legge sulla biosicurezza) in Brasile, la quale regola e permette la ricerca sugli organismi geneticamente modificati e sulle cellule staminali embrionali. Inoltre, si può parlare di

⁴ La definizione data nel saggio di Pinzani fa riferimento a quella fornita da Juengst E., Moseley D., *Human Enhancement*, in Zalta E. N. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, Spring 2016, consultabile a <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.

enhancement cognitivo, inteso come ottimizzazione e aumento delle capacità mentali normali grazie all'aiuto di farmaci o droghe, come avviene nel saggio di Dall'Agnol e in quello di Araujo e Fachin. Infine, può esistere un enhancement morale, che consiste nella ricerca e nell'alterazione dei meccanismi neurali, biochimici e genetici che sono alla base dei nostri comportamenti morali (p. 67), oggetto quest'ultimo del contributo di Nahra. Una valutazione morale sul fatto che l'enhancement possa o meno essere interpretato come un dovere è invece il focus del saggio di Pinzani.

Le Human Enhancement Technologies (HETs) prese in esame dagli autori, nonostante la diversità di approcci e prospettive, oltrepassano la linea concettuale tra terapia e potenziamento e sono accomunate dal fatto di sollevare problemi relativi all'autonomia e autodeterminazione delle generazioni future e all'aggravarsi di una già marcata disuguaglianza socio-economica, in cui *l'enhancement divide* corre il rischio di concretizzarsi in una società divisa in due tra chi può permettersi il costo delle nuove tecnologie e chi invece non può.

Uno dei punti forza di questa prima parte si può senz'altro rinvenire nel suo intento: voler legare l'analisi filosofica su una nuova comprensione della natura umana, sia in termini biologici, neurologici e psicologici, a quella più complessa sulle sue possibili dimensioni pubbliche. Essa mostra in ultimi analisi come le HETs, se ben regolate e democratizzate, possono migliorare la condizione umana e ridurre la sua strutturale vulnerabilità, nella prevenzione di malattie genetiche o nel riconoscimento di un perfezionamento civico o sociale (p.130), attraverso cui i cittadini possano creare comunità più giuste e solidali.

Perciò, mi sembra che questa prima parte possa essere vista come un approfondimento e un rimando all'articolo 13 sulla necessità della solidarietà e all'articolo 16 sul "Protecting future generations" della Dichiarazione Universale sulla Bioetica e i Diritti Umani dell'Unesco⁵.

Nella seconda parte del volume, il binomio di giustizia e salute viene esaminato dagli autori in termini di giustizia distributiva. In questa sezione, il saggio di Crisp esamina la riforma del sistema di salute britannico; de Azevedo e Bonella, invece, approfondiscono nei loro contributi questioni di etica medica il primo e il fenomeno di *judicialização* del sistema brasiliano di assistenza alla salute il secondo. Con il termine "*judicialização*" si intende l'ingerenza del potere giudiziario in controversie tra individui o gruppi e lo Stato riguardanti il Sistema Único de Saúde (SUS) brasiliano. Secondo l'autore, essa andrebbe limitata per far spazio a politiche pubbliche per la salute attente alla condizione economica e sociale della popolazione.

Infine, il saggio di Stancioli e Fonseca si concentra sulla questione dell'eradicazione di geni "difettosi" connessi a malattie ereditarie, un argomento molto vicino a quello di alcuni saggi della prima sezione, ma qui sviluppato prendendo in esame le tecniche di Diagnosi Genetica Preimpianto (PGD) e di fertilizzazione in

⁵ U.N. Educ., Sci., & Cultural Org. [UNESCO], Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, General Conference of UNESCO, 33rd sess. (Oct. 19, 2005), consultabile a <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142825.page=80>.

vitro (IVF). Anche la riproduzione assistita deve essere vista come un problema di giustizia distributiva e di politica di salute pubblica secondo gli autori, in quanto la selezione di embrioni può avere effetti benefici non soltanto per il benessere e la salute della coppia, ma per la comunità e l'umanità intera.

La terza e ultima parte del volume può essere definita come la sezione dedicata a temi più tradizionali di bioetica e, in generale, di etica applicata: dalla permissibilità etica dell'aborto alla responsabilità socioambientale, fino alla responsabilità in etica economica e professionale.

In questa sezione, il saggio di Dias si sofferma sulla questione dei soggetti dei diritti, svincolandola da un approccio antropologico razionalistico per allargarla ad altre forme di soggettività e ad una prospettiva di giustizia più inclusiva. Sia Tonetto che Birchall hanno come oggetto dei loro contributi l'aborto, come problema sia politico che etico; più specificamente, la questione della politica pubblica riproduttiva in Brasile e la liceità morale dell'interruzione di gravidanza in fase avanzata, in casi eccezionali in cui il benessere fisico e mentale della donna è a rischio. Dalle autrici vengono presi ad esempio casi come lo stupro, malattie gravi dell'embrione dovute ad anomalie genetiche o a virus come lo Zika, che nel 2015 è stato dichiarato in Brasile emergenza di salute pubblica di importanza nazionale.

Nel saggio di De Oliveira ad essere discussa è la legge brasiliana de Biossegurança, di cui già Volpato Dutra nella prima sezione si era occupato. Il filo rosso tra i due contributi in questa sede si arricchisce della considerazione sulla responsabilità socioambientale e il diritto al "meio ambiente"⁶, a un ambiente cioè ecologicamente equilibrato. Secondo l'autore questo diritto comprende, al di là della dimensione biologica, anche la dimensione socio-culturale e i suoi correlati biomedici e bioetici, in una prospettiva di giustizia intergenerazionale.

L'ultimo saggio presente nel volume è infine quello di Domingues, sullo scandalo del gruppo industriale brasiliano Odebrecht, che ha investito molti paesi sudamericani e che ha visto coinvolti uomini politici e funzionari in un giro criminale di corruzione e tangenti. In un'ottica che l'autore chiama "etica delle corporazioni economiche" (p.330, traduzione mia), viene qui proposta la possibilità di meccanismi di controllo e di responsabilizzazione sociale tanto delle imprese tanto dei governanti, in cui protagonisti siano tribunali e ministeri pubblici, ONG, gruppi informali e cittadini comuni, in modo che si arrivi alla creazione di uno spazio comune di confronto da interporre tra individuo e stato.

Complessivamente, il volume mostra come il dibattito su questioni di etica applicata sia fondamentale in un duplice senso: per la critica – questo è il caso della legge n 13.301 del 2016 in Brasile che regola le politiche pubbliche relative al virus Zika – o l'elogio – come nel caso del programma Bolsa Família - di politiche pubbliche esistenti, ma anche per la formazione di nuove politiche pubbliche, più solide e orientate a forme più democratiche di giustizia sociale. Come il lettore ha modo di cogliere, parlare di etiche applicate non vuol dire affatto non riconoscere la necessità

⁶ Art 225; Brasil, Constituição da República Federativa do Brasil 1988. São Paulo: NDJ, 2002.

di una riflessione sui principi dell'agire e sulla loro giustificazione; al contrario, il termine "applicazione", oltre a presentare casi e problemi concreti, vuole essere un modo per attivare processi trasformativi e di ri-problematizzazione dei nostri sistemi valoriali e della nostra autocomprensione in relazione alle rapide trasformazioni del mondo che ci circonda.

Nonostante la forse eccessiva concentrazione di temi e concetti e un lieve sbilanciamento tra le sezioni (la seconda è più sintetica delle altre), il volume costituisce sicuramente una eccellente collettanea di riflessioni sui recenti rapporti fra sfide etiche e politiche, sfera privata e pubblica, il cui ultimo significato probabilmente risiede nell'indicare come i diritti richiedano uno sforzo collettivo di ridefinizione e difesa, che mai può essere dato per scontato o sottovalutato.

**P. Di Cori, *Michel de Certeau per il lettore comune*,
Quodlibet, Macerata 2020.**

Federico Rovea

Un'opera dispersa. Si potrebbe descrivere con queste parole la ricezione del pensiero di Michel de Certeau (1925-1986), frammentata tra diverse scuole di pensiero e ambiti di ricerca. Impossibile da ridurre ad uno. Esiste un Michel de Certeau storico della mistica cristiana, uno sociologo della vita quotidiana, uno epistemologo delle scienze umane e uno teorico della secolarizzazione, studiati quasi esclusivamente dagli specialisti nelle relative discipline. I tentativi di lettura di più ampio respiro dell'opera del gesuita francese sono ancora relativamente poco numerosi, e ciò è in parte conseguenza diretta della natura dell'opera, che ha fatto dell'impossibilità di ridurre ad uno la molteplicità di temi e problemi uno dei cardini della ricerca. Il volume *Michel de Certeau per il lettore comune*, a cura di Stefano Pepe e Edoardo Prandi edito da Quodlibet, colma in parte questa mancanza, rendendo disponibile ai lettori il libro su Michel de Certeau che Paola di Cori – scomparsa nel 2017 – non è riuscita a dare alle stampe. Paola di Cori, storica specializzata sullo sviluppo del pensiero femminista, è stata una delle voci italiane che maggiormente e con più attenzione si sono occupate del pensiero di Certeau, come dimostrano la chiarezza e la profondità dei testi raccolti nel libro in oggetto.

Il testo, come sottolinea Pierluigi Cervelli in sede di introduzione, presenta una natura duplice. Una parte consistente del volume è infatti dedicata a una minuziosa ricostruzione della “storia degli effetti” del pensiero certiano. In particolare, l'autrice segue con attenzione i traccati lasciati dalle opere del gesuita nel contesto accademico italiano, francese e nordamericano, sottolineando l'influenza in ambiti disciplinari diversi e secondo diverse linee interpretative. Di Cori riesce in tale ricostruzione a ripercorrere una pluralità di percorsi di riflessione a partire dall'opera di Michel de Certeau senza la pretesa di giudicarne la bontà, ma al contrario sottolineando come la pluralità dell'interpretazione rappresenti una delle necessità interne all'opera stessa del gesuita. È impossibile, sottolinea ancora l'autrice, scegliere se sia “più accurata” l'interpretazione di Certeau come sociologo della vita quotidiana, come storico della mistica o come epistemologo delle scienze umane, dal momento che la pluralità delle interpretazioni è uno dei presupposti epistemologici dell'opera stessa di Certeau, presupposto che inevitabilmente si trasmette sui suoi lettori. La ricostruzione stessa, allora, cerca di farsi plurale, senza perdere la precisione storiografica ma lasciando volutamente indeterminato il giudizio sulla

bontà delle diverse letture che nel tempo sono state proposte. Tra le molte interpretazioni presentate, ne spicca una particolarmente poco battuta dalla critica. Di Cori sottolinea a più riprese come uno degli aspetti meno frequentati del pensiero di Certeau sia la dimensione iconica dei suoi testi, ovvero gli effetti a cui i testi certiani danno vita quando non considerati nel loro contenuto teorico, ma nella loro materialità. Legare De Certeau alle avanguardie artistiche del Novecento – il gesuita cita più volte i surrealisti, ma anche Mirò e Duchamp – rappresenta una linea interpretativa poco esplorata ma certamente gravida di conseguenze (tra le quali certamente la possibilità di approfondire la dimensione visuale e materiale del testo e le possibilità concettuali che emergono dalla considerazione squisitamente estetica dello scritto).

D'altra parte, *Michel de Certeau per il lettore comune* non si occupa solo della ricezione del pensiero del gesuita, ma ne presenta anche i principali nodi teorici. Nonostante il titolo possa suggerirlo, il tentativo dell'autrice non è quello di raggiungere un vasto pubblico: il «lettore comune» al quale è dedicato il volume non ha a che fare con la divulgazione intesa come presentazione semplificata per un pubblico di non specialisti (o almeno non è l'obiettivo primario). Piuttosto nel presentare i nodi concettuali del pensiero certiano Di Cori tenta di «costruire strumenti di libertà interpretativa per i lettori» (p. 26), siano essi familiari o no con l'oggetto in questione. Il «lettore comune» a cui il titolo si rivolge non è il recettore passivo di un argomento semplificato – verticalmente trasmesso da uno specialista a un non specialista – ma è «l'uomo comune» a cui de Certeau ha dedicato tante pagine del celebre *L'invenzione del quotidiano*: un soggetto «senza qualità» (non identificato da un'appartenenza disciplinare) che tuttavia possiede la capacità di appropriarsi attivamente e creativamente del sapere. Fin dall'introduzione, l'autrice chiarisce che sistematizzare il pensiero certiano o tentare di fornirne un'interpretazione «più adatta» sono operazioni fini a sé stesse: il gesto intellettualmente produttivo è invece il

soffermarsi su aspetti che appaiono ricchi di ulteriori sviluppi e riflessioni, indicando alcuni passaggi che rimangono ancora inesplorati e meritevoli di attenzione (p. 26).

In altre parole: Di Cori intende presentare al lettore aspetti e letture diverse del pensiero di Michel de Certeau senza fornirli di un'interpretazione unificante, così da incoraggiare un approccio inventivo all'opera del gesuita e invitando i lettori ad appropriarsi creativamente dei testi. Un esercizio di pluralità.

In conseguenza a questa posizione, la costruzione del testo è rapsodica, torna più volte sugli stessi temi secondo angolature diverse, presenta frammenti teorici apparentemente discontinui. L'insieme delle parti non forma un tutto: dalla questione dell'eterologia a quella del *qui pro quo*, dalla performatività del linguaggio alla nozione di pratica, i temi affrontati rappresentano ognuno una prospettiva parziale e situata sulla totalità di un'opera irrapresentabile nella sua costitutiva multiformità.

È proprio la pluralità – tematica, stilistica, disciplinare, interpretativa – la caratteristica del pensiero certiano maggiormente messa in luce da Paola di Cori (nonché, paradossalmente, il tema che tiene insieme i saggi raccolti in volume): un'opera multiforme dalla multiforme ricezione approcciabile solo con la coscienza della parzialità del proprio punto di vista. Tale prospettiva è chiarita già nel primo capitolo, dedicato a una presentazione bio-bibliografica dell'autore:

Ciascuno dei molti aspetti presi in esame va infatti considerato al pari delle tante facce di una costruzione prismatica i cui riflessi mutano a seconda delle circostanze storico-sociali, della posizione di chi guarda, di come e di cosa si vuole evidenziare (p. 40).

Possiamo prendere come esempio di tale approccio il capitolo intitolato *Qui pro quo* (pp. 119-152). Vi si legge una ricostruzione dell'utilizzo da parte di Certeau dello scambio e dell'inversione come strumento teorico, mutuato dalla psicoanalisi lacaniana: il camminare si sovrappone allo scrivere, la storia si scambia con la psicanalisi, la teoria deborda nella narrazione. In diversi momenti della produzione di Certeau, Di Cori individua l'utilizzo di uno stesso dispositivo concettuale che consiste nel muovere improvvisamente da un tema ad un altro senza dichiarare la natura di tale passaggio, lasciando così sospesa la natura di tale relazione. Il *qui pro quo* nell'opera certiana

svolge una funzione basilare in quanto elemento costitutivo per indicare instabilità nella individuazione del vero, una ineliminabile natura vacillante dell'identità, e anche per insinuare l'idea di un fraintendimento (p. 125).

La stessa ricostruzione proposta da Di Cori è attraversata dall'instabilità caratteristica dell'elemento preso in esame. Il *qui pro quo* è un concetto? È una figura retorica, un espediente narrativo? Una strategia ermeneutica? È indecidibile, per usare una terminologia derridiana. Ne viene messa in luce la derivazione freudiana/lacaniana (e ignaziana), ma allo stesso tempo deborda i confini di qualsiasi ricostruzione: è il meccanismo fondante del commento di Michel de Certeau all'*Uomo Mosè e la religione monoteistica* di Freud, ma viene rinvenuto anche in una trattazione squisitamente storiografica all'interno dello studio sulla possessione di Loudun. Il *qui pro quo* appare non come struttura di pensiero ma come movimento, come attraversamento indisciplinato e produttivo di campi di studio diversi, messo in atto da de Certeau (e, raddoppiato, da Di Cori) per suggerire itinerari di senso possibili. Impossibile da ricostruire nel senso storiografico del termine, il *qui pro quo* è allora proposto come avvicinamento a una delle modalità caratteristiche del pensare di Michel de Certeau, sospeso tra la solidità concettuale e l'invenzione letteraria. Gli slittamenti che portano durante la lettura a chiedersi *di che cosa si sta parlando esattamente?* si fanno così raddoppiamenti della scrittura certiana, la presentano ripetendone il gesto e rinviando ancora una volta al lettore come possibile protagonista di un'ulteriore riproposizione.

Il *qui pro quo*, banale sottolinearlo, non è un semplice artificio retorico ma uno strumento che permette, attraverso una modulazione del testo, di indicare una via d'accesso all'altro del testo stesso:

Strumento particolare utilizzato quale autentico grimaldello concettuale, la parola consente di svelare l'invisibile e il nascosto, di individuare qualcosa che a prima vista rimaneva occulto e creava un effetto sviante (p. 127).

Il passaggio ad altro nel corso del dipanarsi dell'argomentazione funge così da apertura: crea uno straniamento, uno spostamento d'attenzione che apre a nuove interpretazioni possibili al di là di quelle offerte dal testo stesso. È il testo che viene spinto fin sul limite della propria negazione per farsi plurale. L'autore lascia intravedere al lettore uno spazio vuoto, non riempito dall'argomentazione e in cui è possibile dare vita a combinazioni differenti. La produzione di significato si gioca, suggerisce Di Cori, sul confine – ancora una volta, indecidibile – tra l'argomentazione e la poesia, tra il significato e l'apparire materiale del linguaggio. Il *qui pro quo* è dunque strumento di una pluralizzazione del testo e di una produzione multipla di interpretazioni.

La lettura di *Michel de Certeau per il lettore comune* è un'esperienza certamente straniante, così come lo è la lettura diretta delle opere del gesuita. I temi sembrano rincorrersi da un capitolo all'altro, marcati da interruzioni, arresti e ripartenze, arricchiti da immagini e racconti. La vastissima rete di riferimenti che Di Cori spiega in queste pagine ha una forma rizomatica, sembra aprire continuamente linee interpretative che improvvisamente vengono tralasciate per passare ad altro, lasciando al lettore il compito (e l'onere) di scegliere per sé quale strada valga la pena di essere percorsa. La lettura di questo testo ha dunque un forte carattere performativo: la pluralità, tema al centro del volume, non è solo un tema di carattere teorico, ma emerge anche come esperienza proposta al lettore. L'effetto di straniamento e di perdita dell'orientamento che la lettura provoca in qualche modo ripropone sul piano esperienziale la pluralità irriducibile che caratterizza le interpretazioni certiane.

In conclusione, i meriti della pubblicazione di questo volume potrebbero essere riassunti in due punti. In primo luogo, i curatori Pepe e Prandi hanno reso disponibile al pubblico italiano un lavoro di ricostruzione della ricezione del pensiero di Certeau di indiscutibile valore e precisione, che mancava alla bibliografia di lingua italiana. In particolare, la ricostruzione di Di Cori è un utilissimo strumento per orientarsi nelle diverse interpretazioni del pensiero certiano, riconoscendone la pluralità come valore e non come difficoltà teorica. In aggiunta, Di Cori sottolinea in molti passaggi la centralità della figura di Certeau in diverse genealogie di studi (dai *Cultural Studies* all'epistemologia della storia), importanza che, almeno nel contesto italiano, è ancora molto spesso misconosciuta. In secondo luogo, il volume

fornisce una altrettanto valida “cassetta degli attrezzi” per avvicinare il pensare di Michel de Certeau. Pur non essendo, come già ricordato sopra, una presentazione generale o introduttiva al pensiero dell'autore, *Michel de Certeau per il lettore comune* è uno strumento che permette con facilità di essere introdotti al metodo di lavoro certiano, allo stile e ai principali nodi problematici della sua produzione. Il libro non costituisce una mappa dell'opera certiana, ma un complesso instabile di indicazioni di accesso, tra le quali il lettore è chiamato a operare una scelta, nell'impossibilità di trovare una chiave interpretativa univoca.

F. Bolelli, *Come Ibra, Kobe, Bruce Lee. Lo sport e la costruzione del carattere*, add, Torino 2018, 125 pp.

Giacomo Pezzano

A ben vedere, la centralità che lo sport ha nelle società cosiddette avanzate rivela un tratto fondamentale di queste stesse società: la centralità dell'ideale del potenziale nascosto, per il quale l'individuo creando valore aumenta il proprio valore, facendo così crescere se stesso. L'immaginario sociale contemporaneo è cioè permeato da un senso di fondo tacito – inteso in chiave vettoriale, come una direzione – secondo cui ciascun individuo (abile come diversamente abile) può sviluppare le proprie capacità, attraverso esercizi che generano un cambiamento. In questo modo, ciascun individuo, nel momento in cui sa fare di un “malgrado” un “grazie”, di un “nonostante” un “poiché” e di un “male” un’“opportunità”, può affermare le proprie autonomia e floridità, sviluppando appunto le risorse che lo costituiscono, dunque *accrescendosi*. Anzi, l'individuo *deve* sviluppare le proprie disposizioni: ha infatti dei doveri non verso gli altri (fare la cosa giusta) e nemmeno verso i propri interessi in senso razionale (fare la cosa conveniente), ma verso se stesso in senso “auto-realizzativo”, o anche auto-espressivo (fare ciò che permette di perfezionarsi)¹.

Sotto questo riguardo, le società complesse contemporanee non sono animate – come spesso si continua a credere – dalla mancanza di qualsivoglia senso morale; piuttosto, la loro morale consiste nella convinzione che ciò che si può fare si deve fare, che il potenziale è qualcosa di illimitato e che non si possono non esplorare le proprie capacità e possibilità. A qualcuno potrà sembrare una cattiva morale, ma resta pur sempre una morale. Stante ciò, è come se lo sport diventasse un vero e proprio *humus* morale diffuso, come se incarnasse lo “spirito del tempo”.

In effetti, è proprio questa una delle convinzioni principali espresse da Bolelli in questo suo agile libro, i cui capitoletti sono vertebrati dalla risoluta convinzione che il tipo di conoscenza vitale generato dallo sport sia sommamente rilevante in un mondo dinamico e votato all'istantaneità come quello odierno. Questi tratti, a dispetto di quanto si tende a credere, non segnano la fine del pensiero e dell'intelligenza, ma richiedono – anzi sollecitano – un tipo di intelligenza all'altezza, che sappia cioè corrispondere a situazioni strutturalmente instabili e in cui – come non a caso si è

¹ Su tutto ciò, è illuminante la ricostruzione di A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società* (2018), tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2019, soprattutto pp. 20-66, 215-266 e 270-274.

preso a dire – bisogna sapersi mettere in gioco (p.e. pp. 56-57, 96): sono proprio situazioni in cui occorre far continuamente leva sul proprio potenziale.

Le varie “meditazioni” del libro, che coinvolgono tra gli altri Michael Jordan, Kobe Bryant, Zlatan Ibrahimovic, Bruce Lee, Mauro Icardi, Gigi Datome, pongono l'enfasi sulla vitalità e sulla crescita, affermando che lo sport ha a che fare con la potenza e la gioia. In termini filosofici, il presupposto e riferimento principale ed esplicito è Nietzsche, il pensatore della grande ragione del corpo, qui declinata dando risalto al fatto che pensiero e muscoli non solo non sono in contrapposizione, ma anzi l'intelligenza della mente e quella del corpo si uniscono «indissolubile matrimonio» (p. 8). È questo il grande insegnamento del «Michael Jordan della filosofia» (p. 17).

Secondo l'Autore, che qui parla innanzitutto di sé, l'attitudine acquisita sui campi da gioco o godendo dello sport diventa qualcosa da portare «nell'esistenza quotidiana, nella scrittura, nel lavoro, nella crescita di un figlio, nella relazione con il mondo»: ecco perché «nello sport c'è molto di più dello sport», in quanto ci sono «l'attrattiva spettacolare, la potenza, il lirismo, l'epica, ma anche e soprattutto situazioni, comportamenti e modelli di pensiero e di azione che valgono per l'intera nostra esistenza, e che sono capaci di renderla – e di renderci – migliori» (pp. 8-9).

Per Bolelli, il pensiero non ha luogo nella mente, ma nel corpo, o – meglio – nell'unione di corpo e mente, cioè in un corpo che agisce; nello sport questo raggiungerebbe il suo apice, così che in esso si articolano forme, ritmi e modi di pensare, di un «pensiero vitale» (p. 40). In effetti, se pensiamo al fatto che gli sport, soprattutto quelli di squadra su cui insiste maggiormente l'Autore (calcio e pallacanestro su tutti) richiedono una sofisticata capacità quasi istantanea di “conoscere” il tempo opportuno per una giocata, di “vedere” il gioco, di “captare” interazioni e movimenti in corso e possibili, di sopportare il peso di molteplici aspettative collettive che si condensano intorno a un singolo gesto, e così via, ci possiamo rendere facilmente conto di come – per così dire – una persona che spesso viene considerata “stupida” come Totti riveli in realtà un'intelligenza persino sopraffina.

Nello sport è dunque – *letteralmente* – in gioco una «conoscenza dinamica», dove la capacità di scelta e di prontezza percettiva e cognitiva la fanno da padrone (p. 13), una conoscenza che risulta poi fondamentale in diversi frangenti della quotidianità, soprattutto quando occorre fronteggiare situazioni impreviste in tempi stretti o reagire con rapidità a sollecitazioni repentine. Questa convinzione porta l'Autore a essere molto sferzante nei confronti delle idee di natura puramente intellettuale e persino del pensiero critico, considerandoli – sempre con enfasi nietzschiana – alla stregua di qualcosa di parassitario rispetto al pieno vigore della vita, perché si alimentano di distruzione e non di costruzione (p.e. pp. 30, 41 e 83)

Lo sport manifesta un «immenso valore antropologico», rivelandosi «necessario alla costruzione del carattere e dell'intera nostra relazione con l'esistenza» (p. 25), anche attraverso la sua costitutiva carica epica: lo sport offre in questo senso una sorta di “supplemento d'anima”, nella forma specifica del supplemento di

motivazione, che alimenta l'attitudine a far da sé e a far leva sulla propria potenza vitale, cioè a tirare fuori il meglio di se stessi. Con ciò, si tratta anche di non accostare sport e spettacolo, come se il primo fosse puro intrattenimento, svago, pausa: lo sport è invece un accompagnamento attivo nella crescita, un fattore di accrescimento, un appoggio reale nell'auto-sviluppo.

Un elemento chiave di questo processo è la competizione, che Bolelli tiene a distinguere dalla semplice ambizione degli arrampicatori sociali e dei profittatori: la competizione enuclea una serie di esperienze essenziali nella vita degli individui, come «la sfida, il faccia a faccia, il corpo a corpo» (p. 33), che comportano forme peculiari di lealtà, espressione e misurazione reciproca, attraverso cui si supera se stessi superando l'altro o venendone superati, cioè si mettono a fuoco i propri limiti per spostarli. Per questo, «la voglia di primeggiare è quanto di più sano, naturale e appassionante ci possa offrire la vita» (p. 35): ci si relaziona a un termine di paragone che permette di accedere a se stessi.

Proprio lo sport è il luogo in cui il valore degli avversari e la ricchezza della rivalità occupano il centro della scena, dando il palcoscenico all'impulso a lavorare sempre sui propri margini di miglioramento, a darsi obiettivi e motivazioni – in una parola, a «crescere» (p. 39). «Meno uno ha fatto sport, più è portato a diffidare della forza» (p. 82), perché la fa equivalere al sopruso e all'aggressività, cioè al semplice desiderio di prevaricare senza meritarselo sul campo, senza crescere realmente. Discorso analogo vale per il carattere e la sfrontatezza, che per lo sportivo rivelano il «peculiare modo di esprimersi di una relazione sovrabbondante con il mondo e con la vita» (p. 117).

Anche qui, lo sport e Nietzsche si trainano a vicenda, nella misura in cui lo sport porterebbe a piena espressione l'idea per cui «non si può mai smettere di crescere di lavorare sulle possibilità di miglioramento» (p. 40). La vita è un processo incessante di (auto)costruzione, così che lo sport è una sorta di vita elevata all'ennesima potenza:

nella vita no, non c'è mai un momento né una situazione dove si può sopravvivere nell'inerzia: o meglio c'è, ma si dovrebbe avere il pudore di non chiamarla vita. L'intera nostra evoluzione è un processo di crescita: se siamo sempre migliori di prima, se siamo sempre un po' più forte di tutte le schifezze che siamo capaci di combinare, è perché c'è chi non smette mai di crescere, di ricercare, di costruire, di creare qualcosa che prima non c'era o di migliorare qualcosa che già c'era. Chi concepisce l'esistenza come una performance 24/7 ha un enorme vantaggio evolutivo e chi attraverso lo sport ha sviluppato questo senso della performance è nella migliore delle condizioni per capire che lavorare sui nostri margini di miglioramento è la sola strategia vitale (p. 42).

«*More* è la parola d'ordine vitale ed evolutiva per eccellenza» (p. 71). Ci si potrebbe chiedere se qui "più" significa "meglio" oppure "diverso", ma la risposta è che lo sport in fondo insegna entrambe le cose, perché unisce la competizione a fare meglio con la spinta ad affermare la propria differenza: la competizione diventa proprio un meccanismo per differenziarsi, non soltanto per essere "più

forte/bravo/... di”, ma per essere qualcosa di incomparabile e incommensurabile – dunque nemmeno semplicemente “diverso da”. Certo, Usain Bolt è *più veloce* degli altri corridori dei 100m e 200m, ma è davvero quello a renderlo così speciale? Non è piuttosto il fatto che – per esempio – egli ha introdotto un modo diverso di correre, o persino di approcciare lo sport in quanto tale? Maradona è “più forte” di Pelé o viceversa? Oppure, per scegliere due atleti che hanno avuto confronti più diretti, Messi è “più forte” di Cristiano Ronaldo o viceversa? Gli stili, cioè le maniere d’essere, fino a che punto sono realmente confrontabili? Ecco perché l’elogio della competizione si accompagna all’affermazione per cui «personalmente non mi sento migliore. Non mi sento peggiore. Non mi sento diverso. Non mi sento uguale», in quanto «non mi misuro sugli altri, nessuno dovrebbe farlo», fintantoché «per dire no all’odioso egotismo si deve potenziare l’ego espansivo, non sminuirlo» (p. 77).

Inoltre, c’è un altro aspetto centrale nello sport per l’Autore: il talento è niente senza lo sforzo, senza la costanza dell’allenamento e del perfezionamento, senza il continuo coltivare il potenziale che si possiederebbe, diversamente da quanto vorrebbe quella «visione estetica dell’esistenza» (p. 51) per cui il talento è qualcosa in cui rimirarsi. In rapporto a questo, un altro insegnamento fondamentale dello sport è il «fare i conti con i risultati» (p. 104), anche quando essi sono crudeli, inspiegabili, persino (percepiti come) ingiusti: «alla fine i risultati ti insegnano a non mentire, innanzitutto a te stesso» (p. 105), cioè a non cercare scuse e ad accettare anche la sconfitta, parziale o totale.

Questo accade anche perché «ogni partita comincia sempre dallo zero a zero» (p. 105): ci sarà presto un’occasione di rivalersi, di farsi nuovamente valere, *anche quando hai vinto*. Infatti, nell’ottica di continua crescita e miglioramento in cui lo sport pone, diventa vero che – per citare una frase del cantautore Samuele Bersani – «c’è chi tiene degli inutili trofei / dritti sopra un ripiano / e se li lucida personalmente. / C’è chi invece sente / di non avere preso parte a nulla di che. / E questo è»: anche di fronte a una vittoria, si aprono una strada che «porta al compiacimento» e una che «spinge ad alzare subito il tiro» (p. 106). Inutile dirlo, il vero sportivo starebbe dal secondo lato.

Il valore financo pedagogico dello sport sta nel saper unire l’attitudine a non accontentarsi mai, finché si decide di prendere parte al gioco, e quella a prendersi le proprie responsabilità, non perché ci si concede al sacrificio o al dovere, bensì perché ci si lascia coinvolgere *in prima persona* e si accetta di confrontarsi con se stessi, con le proprie forze e debolezze, cioè – di nuovo – con il proprio limite: «tentare di lasciare il segno, prendersi responsabilità, è molto più bello e molto più gratificante, e alla fine è anche molto più vantaggioso» (p. 123). Prendere la vita sportivamente, in definitiva, significherebbe saper coniugare perseveranza e consapevolezza, sfrontatezza e tenacia, lucidità e orgoglio: tirar fuori il proprio carattere.