

HEATHER L. REID

DOVE SI RADICANO
I VALORI DELLO SPORT*

Uno studio dei valori dello sport dovrebbe prendere le mosse dall'antica Grecia, dove il desiderio di sapere tipico della filosofia si presenta, originariamente, nello spirito dello sport olimpico.

Prima dell'avvento di competizioni pubbliche, sembra che l'atletismo svolgesse principalmente un ruolo politico e servisse a dimostrare il favore divino e il prestigio dei capi. Ritroviamo questo ruolo della pratica sportiva in Omero, quando Agamennone rivendica la vittoria nel giavellotto senza bisogno di lanciare; oppure quando Ulisse riprende il suo regno incordando l'arco reale e vincendo una gara di tiro. Ma Omero descrive anche situazioni diverse, riconducibili allo stile tipico dello sport olimpico. Situazioni nelle quali il risultato appare incerto e il vincitore viene deciso dal responso della gara, anche a rischio di mettere in crisi le gerarchie sociali del tempo. Chiamo "olimpico" questa comune tipologia di sport perché credo che siano state le contrapposte pretese delle diverse tribù presenti nel santuario panellenico dell'antica Olympia a motivare l'uso di un meccanismo equo e imparziale per scegliere a chi dovesse venir affidato il compito di accendere la fiamma sacrificale. E tale meccanismo fu individuato in una corsa a piedi. I primi giochi olimpici cercavano dunque di riconoscere il merito attraverso prove imparziali, anziché gerarchie sociali preesistenti.

Lo sport olimpico, inoltre, ha mostrato che l'eccellenza si può allenare e non dipende solo dalla nascita. Questo, forse, ha ispirato filosofi come Socrate e Platone, sollecitandoli a trovare il modo di allenare la virtù attraverso il confronto dialettico. Da queste stesse radici è scaturito anche il fenomeno della democrazia, i cui

* I contenuti di questo saggio si basano su: H. L. Reid, *Introduction to the Philosophy of Sport* (2ª ediz.), Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2022, capitolo 1.

valori restano radicati nello sport. La filosofia, la democrazia e i giochi olimpici sono comunemente annoverati tra i doni della Grecia al mondo moderno, e i valori dello sport sono riscontrabili in ciascuno di essi.

1. I valori eroici

Quando si va alla ricerca di ciò che oggi chiamiamo sport, si giunge inevitabilmente all'epica eroica di Omero. Certamente, l'*Iliade* e l'*Odissea* sono opere fondamentali sotto diversi aspetti. Nel nostro caso, i racconti di gesta atletiche in essi contenuti – e spesso trascurati – offrono importanti spunti di riflessione non soltanto per capire i valori eroici dello sport contemporaneo, ma anche per comprendere come lo sport sia cambiato da quei tempi antichi.

Omero descrive l'atletica più o meno com'era ai suoi tempi, attorno al VIII secolo a.C. (anche se finge di raccontare eventi accaduti molto tempo prima). A ben vedere, le competizioni narrate da Omero non solo hanno molto in comune con le pratiche atletiche delle civiltà precedenti, come i Mesopotamici, gli Egizi, i Minoici e gli Ittiti¹; ma l'elemento comune più rilevante è costituito dal legame tra atletismo, virtù eroiche e diritto a comandare.

Già nel terzo millennio a.C., l'abilità atletica degli antichi capi era considerata una prova del favore divino o, almeno parzialmente, di uno status divino. Nella mitologia greca i mortali con progenitori divini come Eracle (in latino: Hercules) erano chiamati eroi. Come tutti gli eroi, Eracle era noto per i suoi *athla*, incredibili prodezze di forza e di intelligenza che, nel porsi al servizio delle comunità, lo portavano a sconfiggere mostri e tiranni. In inglese (come in italiano) tali imprese le chiamiamo “fatiche”, ma gli eroici *athla* forniscono anche il modello concettuale per comprendere gli atleti e l'atletica². Lo sport, infatti, nasce nella Grecia antica come imitazione o emulazione dell'*athla* degli antichi eroi

1 Per una comparazione più analitica si veda: H. L. Reid, *Athletic Heroes*, in “Sport, Ethics and Philosophy”, 4, 2, 2010, pp. 125-135; poi ripubblicato in Id, *Athletics and Philosophy in the Ancient World: Contests of Virtue*, Routledge, London 2011, capitolo 1.

2 Sul rapporto tra *athla* e *athletics* si veda: H. L. Reid, *Heroic Mimēsis and the Ancient Greek Athletic Spirit*, in “CHS Research Bulletin”, 7, 2019;

o, più specificamente, dell'*aretē* (eccellenza o virtù) che quegli eroi esibivano in tali imprese³. All'inizio, tuttavia, l'imitazione di tali "prodezze" non veniva riconosciuta come forma di sport; appariva, piuttosto, come rituale religioso, creato per manifestare lo spirito vivificante dell'eroe⁴ e come strumento di propaganda politica. Attraverso storie fantasiose o esibizioni prive di reale confronto, tali eventi erano progettati per far apparire eroici i capi agli occhi dei loro sudditi⁵. È solo ai tempi dell'epopea omerica che ritroviamo gare atletiche che contengono l'ingrediente essenziale dello sport: il rischio di perdere.

I giochi funebri dedicati a Patroclo, e descritti nel ventitreesimo capitolo dell'*Iliade*, si concludono con una vittoria "incontestata". Il re Agamennone è dichiarato vincitore nel lancio del giavellotto e premiato senza aver effettuato alcun lancio. In quanto capo supremo, la sua superiorità atletica è data per scontata e onorata senza la necessità di venir sottoposta ad alcuna prova.

Questo episodio, però, stride fortemente con il tema generale del poema che ruota, invece, attorno alla disputa sull'effettiva dignità di comando di Agamennone e sul suo sottrarsi a qualsiasi tipo di sfida. Ciò che accade nell'*Iliade*, infatti, è una situazione nuova, nella quale numerosi re – Achille, Ulisse e i loro pari sono tutti comandanti in capo delle rispettive tribù – si sono allontanati dalle posizioni gerarchiche che occupavano nei loro Paesi per unirsi, alla pari, combattendo una causa comune. Tale situazione

disponibile online all'indirizzo: <https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2019/03/15/mimesis-athletic-spirit>.

- 3 Cfr. G. Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013, 8§43 e H. L. Reid, *Performing Virtue: Athletic Mimesis in Platonic Education*, in H. L. Reid, D. Tanasi, S. Kimbell (a cura di), *Politics and Performance in Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City 2017, pp. 265-277, dove si argomenta che la *mimēsis* degli atleti è più accurata dell'*aretē* degli eroi.
- 4 Sul rapporto tra atletica e culto degli eroi si veda: Nagy, *Ancient Greek Hero*, 7A§4-7 e S. C. Murray, *The Role of Religion in Greek Sport*, in P. Christesen, D. Kyle (a cura di), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2014, pp. 309-319. Per una più accurata disamina si veda: H. L. Reid, *The Ecstasy of Aretē: Flow as Self-Transcendence in Ancient Athletics*, in "Studies in Sport Humanities", 15, 2014, pp. 6-12; poi ripubblicato in Reid, *Olympic Philosophy*, pp. 147-160.
- 5 Cfr. Reid, *Athletic Heroes*, soprattutto pp. 12-15.

genera un clima di competizione per il riconoscimento delle proprie virtù (*aretē*); una “crisi di valore”, nella quale ciascuno di essi deve rinegoziare la propria pretesa a vedersi riconosciuto pubblicamente l’onore⁶. Le gare di atletica di cui si narra nel ventitreesimo libro dell’*Iliade* offrono una sorta di modello esemplare: un processo relativamente aperto per (re)distribuire il riconoscimento pubblico in base al merito.

Nei giochi di cui ci narra l’*Iliade* possiamo riconoscere molti aspetti tipici della pratica sportiva: un invito (relativamente) aperto alla partecipazione volontaria, una comprensione comune delle regole, una comune linea di partenza, la presenza di figure arbitrali, la risoluzione delle dispute al fine di realizzare un’equa competizione, la selezione dei vincitori e l’assegnazione di premi. Ci sono anche importanti differenze: solo i membri delle élite dominanti possono competere, i premi non sempre vengono assegnati in base ai risultati della competizione e le divinità interferiscono nello svolgimento delle gare per favorire i rispettivi beniamini e ostacolare i rivali. Lo spirito competitivo, tuttavia, è chiaramente riconoscibile e la natura agonistica della società omerica si estende ben oltre l’abito sportivo. La concezione omerica di *aretē* – o, più precisamente, di *aristeia* – è intrinsecamente competitiva e può essere ben sintetizzata in un’espressione che ricorre frequentemente in Omero: “essere il migliore e superare gli altri”⁷. Ciò che vi è di rivoluzionario in Omero rispetto alle forme precedenti di sport, tuttavia, è che il valore (*aretē*) non è presupposto in base allo stato sociale o alla nobiltà della stirpe; piuttosto, esso deve venir pubblicamente dimostrato attraverso l’azione: in guerra, nel

6 Secondo Ben Brown: “La messa in crisi del valore sociale, nell’*Iliade*, è una crisi che si sviluppa all’interno dell’economia pre-monetaria caratterizzata da relazioni tra pari. L’*Iliade* si concentra su una società composta da numerosi *basileis*, grandi guerrieri che si trovano al di fuori delle tranquille gerarchie domestiche. Questo mondo di guerrieri posti tutti sullo stesso piano – *homoiotai* – non è affatto stabile. I rapporti di uguaglianza e la pretesa di meritare riconoscimento pubblico del proprio valore sociale devono fondarsi sulla sollecitudine quotidiana di ciascuno per ciò che è chiamato a svolgere”. B. Brown, *Homer, Funeral Contests and the Origins of the Greek City*, in D. J. Phillips, D. Pritchard (a cura di), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Classical Press of Wales, Swansea 2003, p. 129.

7 L’espressione greca “*aien aristeuein kai upeiroychon emmenai allōn*” viene ripetuta due volte nell’*Iliade*: ai passi 6, 208 e 11, 784.

governo o anche nelle gare atletiche. In questo contesto, lo sport comincia ad assomigliare in qualche misura a una forma di ricerca piuttosto che a uno strumento di propaganda, e così inizia a mostrare la sua natura “filosofica” o di ricerca della conoscenza: un valore fondamentale per la verità⁸.

2. I valori olimpici

Come accade per la filosofia, anche lo sport nasce dalla meraviglia e dall'incertezza⁹. Quando i concorrenti si posizionano sulla linea di partenza, nell'*Iliade* di Omero, di solito si avverte un senso di incertezza e ci si pone la domanda su chi prevarrà. Nell'*Odissea*, l'epopea che narra il decennale viaggio di Ulisse per fare ritorno a casa dopo la fine della guerra di Troia, lo sport è utilizzato per mostrare il valore (*aretē*) e la dignità del comando. L'eroe, logorato dal viaggio, fuga i dubbi sulla sua nobiltà compiendo prodezze atletiche sull'isola dei Feaci e riconquista la sua regina e il suo regno, a Itaca, trionfando in una gara di tiro con l'arco¹⁰. In questo modo, nell'*Odissea* c'è un certo grado di incertezza, ma lo sport afferma ancora lo *status quo* aristocratico in forme non troppo dissimili dalle incontestabili “prodezze” della propaganda politica. Solo con l'avvento degli antichi giochi olimpici lo sport si dissocia realmente dalle gerarchie create dall'uomo e mostra forme autentiche di meraviglia e di incertezza come accade nella filosofia, abbracciando la possibilità del fallimento e lasciando aperte le domande sulla virtù e sul merito fino all'esito ultimo della competizione stessa.

8 Per una esaustiva spiegazione di questa tesi si veda: H. L. Reid, *Sport, Philosophy and the Quest for Knowledge*, in “Journal of the Philosophy of Sport”, 36, 1, 2009, pp. 40-49.

9 Aristotele, *Metafisica*, 982b12-21.

10 Esattamente, nei giochi dei Feaci, Odisseo risponde alla provocazione di chi gli dice: “Tu non assomigli a un atleta” (Omero, *Odissea*, 8.164) lanciando il disco ben oltre il segno lasciato dal ragazzo del posto. E dopo il suo ritorno a Itaca, manda al tappeto un pugile di classe inferiore (18.96-7) e sconfigge quel che avrebbe voluto essere il suo successore surclassandolo in una gara di tiro con l'arco (21).

Le motivazioni di questo cambiamento sono, in ultima istanza, di ordine religioso. Molto prima che gli atleti iniziassero a competere ad Olympia, il sito era un santuario dedicato a tutti gli dei e serviva tutte le tribù della Grecia. Così come accade nell'*Iliade* di Omero – nella quale l'unione di diverse tribù, per quanto alleate per una causa comune, era attraversata da conflitti – così anche nel caso dell'alleanza religiosa del culto non mancano i motivi di conflitto. Ogni tribù, infatti, ha portato nel santuario, ufficialmente neutrale, le proprie gerarchie sociali; quando si è trattato di accendere la fiamma sacrificale, non è stato facile operare la scelta, non potendo indicare semplicemente il re.

Inoltre, per questo onore, era interesse comune l'individuazione di una persona che fosse gradita agli dei, perché si credeva che i benefici attribuiti al favore divino – come abbondanti raccolti o la guarigione da malattie – dipendessero dalla capacità di propiziarsi gli dei attraverso tali rituali. Tale dinamica può essere considerata come una sorta di scambio di doni tra umani e dei attraverso il rito sacrificale, e la moneta di scambio era l'*aretē*¹¹.

La prima gara atletica disputata ad Olimpia sembra essere stata una corsa podistica che si sviluppava dal limite del santuario all'altare, dove al vincitore veniva dato l'onore di accendere la fiamma sacrificale¹². Il vincitore atletico divenne una sorta di sacrificio simbolico o di consacrazione al dio; la corona d'ulivo, il ramo di palma e i nastri assegnati ai campioni olimpici erano anche associati ad animali sacrificali e sacerdoti¹³. Dimostrando athleticamente la sua *aretē*, il vincitore dimostrava il suo essere oltremodo gradito al dio e quindi più meritevole dell'onore religioso.

Utilizzando una gara podistica per individuare chi fosse adatto a quell'onore – o, forse, organizzando una gara podistica per permettere al dio di selezionare il suo preferito – Olympia stava conservando il tradizionale legame tra atletismo, virtù e favore divino e,

11 Per maggiori informazioni sull'"economia" dell'antica religione greca si veda: J. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Blackwell, Malden (MA) 2005), p. 25.

12 Filostrato, *Sull'allenamento*, V.

13 Per ulteriori informazioni sul nesso tra vittoria atletica e sacrificio religioso si veda: W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985, p. 56 e D. Sansone, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, University of California Press, Berkeley 1988.

allo stesso tempo, stava introducendo la novità di una selezione basata non sul riconoscimento di gerarchie esistenti, ma sul risultato di una competizione. Tale processo riflette, sotto diversi aspetti, l'emergere della filosofia nella Ionia ellenica durante il VI secolo a.C.

Nella ricerca della verità, i cosiddetti filosofi presocratici – come Talete, Senofonte e Anassimene – si distinguevano dalle precedenti forme mitiche o poetiche, insistendo con forza sulla solidità argomentativa e sulle prove a sostegno delle loro affermazioni¹⁴. La filosofia, infatti, rappresenta un itinerario di ricerca della verità che prende atto della fallibilità di ciò a cui abitualmente si crede e che costruisce un processo, tendenzialmente razionale e imparziale, per trovare una risposta universalmente accettabile. Addirittura, credo che il legame tra giochi olimpici e ideale di pace derivi meno dalla cosiddetta tregua olimpica (*ekecheiria*) e più dagli effetti pacificatori e unificanti derivanti da riunire una moltitudine di persone in un processo decisionale equo e trasparente¹⁵.

L'insuperato prestigio e la longevità degli antichi giochi olimpici (oltre mille anni) sono dipesi, in larga misura, dalla percezione che i loro risultati fossero precisi e giusti. Ad Olympia non si è mai consentito che vi fossero eventi giudicati in modo soggettivo e si è vigilato con grande scrupolo sia sull'integrità degli atleti che su quella dei giudici. Nella lotta, nel pugilato e nel pancrazio (disciplina simile alle arti marziali miste) gli abbinamenti per gli incontri "pesanti" – così chiamati perché non erano previste categorie legate al peso degli atleti e, pertanto, dominavano gli atleti più grandi e pesanti – venivano estratti a sorte e si prestava grande attenzione a evitare vantaggi sleali. Gli incontri di pugilato, ad esempio, si svolgevano a mezzogiorno per evitare che i contendenti venissero accecati dal sole. Fu inventato un cancello di partenza, chiamato *hysplex*, per ridurre la possibilità di partenze anticipate. Nelle corse dei cavalli le partenze avvenivano in modo scaglionato, così da compensare le diverse distanze tra i vari cancelli di partenza e il palo centrale attorno al quale si girava

14 Nella *Metafisica* (III, 1000a, 9-20), Aristotele distingue i filosofi dai teologi affermando che i primi offrono argomenti (*apodeixis*) a sostegno delle loro tesi, mentre i secondi offrono solo storie o racconti mitici (*mythikōs*).

15 Per un resoconto completo di questi argomenti si veda: H. L. Reid, *Olympic Sport and Its Lessons for Peace*, in "Journal of the Philosophy of Sport", 33, 2, 2006, pp. 205-213.

per effettuare la svolta. Infrangere le regole veniva considerato un sacrilegio e le storie sulle punizioni divine inflitte ai bari venivano rafforzate dalla cosiddetta linea di *Zanes* – una fila di statue di Zeus erette col denaro delle multe pagate dagli imbrogliatori – che fiancheggiava il viale d'ingresso allo stadio, ricordando ai passanti che “la vittoria olimpica non si conquista col denaro, ma con la rapidità del piede o la forza del corpo”¹⁶.

3. I valori democratici

Le ragioni di tutta questa attenzione dedicata al tema dell'equità erano, almeno in parte, di natura religiosa – poiché al dio potrebbe dispiacere se non venisse scelto il vincitore più degno – ma l'effetto pratico sembra essere stata una diffusa fiducia da parte del pubblico nella correttezza dei risultati. Col passare del tempo, questa fiducia è diventata così forte da porre in questione le gerarchie sociali (a differenza di quanto avveniva in precedenza laddove, al contrario, lo sport le rafforzava). Alcuni sostengono, infatti, che l'atletica praticata ad Olympia abbia fornito le basi per la nascita della democrazia¹⁷. Nell'antica Grecia, come detto, l'atletica era stata originariamente ad appannaggio degli aristocratici e considerata un modo per giustificare la loro posizione di privilegio, dimostrando che l'*aretē* era una questione ereditaria e non di duro lavoro. Come spiega Nigel Nicholson: “Se il valore non è stato ereditato, non c'è motivo per cui debba esserlo il potere”¹⁸. Per poter continuare a dominare i giochi, le classi più agiate furono costrette a fare affidamento sui vantaggi competitivi garantiti dalle ricchezze: tempo libero per allenarsi e per viaggiare, palestre private, allenatori personali, cavalli di razza e aurighi professionisti. Tuttavia, anche se questi vantaggi aiutavano i ricchi a vincere corone, inevitabilmente intaccavano l'idea che l'eccellenza avesse a che fare con l'appartenenza ad una determinata stirpe

16 Pausania, *Periegesi della Grecia*, 1, 5.21, 2-4.

17 Si veda, ad esempio: S. G. Miller, *Naked Democracy*, in P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen (a cura di), *Polis and Politics*, Festschrift, Copenhagen 2000, pp. 277-296.

18 N. J. Nicholson, *Aristocracy and Athletics in Archaic and Classical Greece*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2005, p. 134.

(nonostante fosse proprio questa idea che quelle vittorie volevano proteggere). La gente comprendeva infatti molto bene la differenza tra una vittoria conquistata con l'impegno e una conseguita solo grazie alla ricchezza.

Nel frattempo, la relativa uguaglianza di opportunità dei giochi atletici e l'esistenza di ricompense basate sul merito – unitamente al prestigio e al favore divino associati alla vittoria – hanno spinto le *polis* greche a superare le loro divisioni in classi per andare alla ricerca di potenziali campioni. Si dice che il primo campione olimpico ufficiale fu, nel 776 a.C., un cuoco¹⁹. Aristotele annota che un successivo campione olimpico fu un pescivendolo²⁰. In realtà è difficile conoscere la classe sociale dei vincitori a Olympia, poiché la maggior parte delle informazioni oggi disponibili proviene da famiglie abbastanza ricche da innalzare statue commemorative o da commissionare odi di vittoria a poeti famosi come Pindaro. Tuttavia, anche se i campioni olimpici non aristocratici erano pochi nel mondo antico, come lo sono oggi le medaglie d'oro dei paesi poveri, il solo fatto che siano esistiti evidenzia lo slancio democratico immanente alla logica dello sport.

La democrazia, nata ad Atene più di due secoli dopo l'inizio dei giochi olimpici, condivide con lo sport almeno due valori fondamentali: la libertà e l'uguaglianza²¹. La parola greca che indica la libertà – *eleutheria* – indicava, innanzi tutto, lo status di libero cittadino, di contro alla condizione di schiavo. In seguito, tale parola fu più strettamente legata alla libertà dalla tirannide. Parte dell'associazione del termine *eleutheria* con l'ambito sportivo deriva da una coppia di atleti, Armodio e Aristogitone, divenuti il simbolo dello spirito democratico ateniese dopo che ebbero ucciso il tiranno Ipparco durante i giochi panatenaici del 514 a.C.²². La parola

19 La classe sociale dei vincitori olimpici è oggetto di controversie tra gli storici. Per una discussione completa del dibattito si veda: D. Young, *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Ares, Chicago 1984 e M. Golden, *Greek Sport and Social Status*, University of Texas Press, Austin 2008.

20 Aristotele, *Retorica*, I, 1364a, 20.

21 Per un simile confronto tra democrazia e sport, soprattutto in riferimento all'istruzione nelle democrazie moderne, si veda: P. Arnold, *Democracy, Education and Sport*, in "Journal of the Philosophy of Sport", 16, 1989, pp. 100-110. Per un'analisi storica si veda: P. Christesen, *Sport and Democracy in the Ancient and Modern Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

22 Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, 6, 56-59.

greca *dēmokratia* (democrazia) suggerisce, invece, il governo di molti, ma a governare davvero, in una democrazia, è la legge, alla quale tutti i cittadini si sottomettono volontariamente. Questo è un aspetto tipico anche della pratica sportiva, nella quale i concorrenti si sottopongono volontariamente alle regole del gioco. In effetti, il fatto che, a Olympia, persone diverse siano state capaci di sottomettersi a un unico insieme di regole sportive potrebbe aver ispirato l'idea democratica secondo la quale cittadini appartenenti a classi diverse possono collaborare sotto l'autorità di una legge comune.

Gli antichi atleti non soltanto si sottomettevano a regole comuni nello sport, ma capivano anche di essere considerati uguali proprio in base a quelle regole, indipendentemente dal rango sociale posseduto in patria. Stephen Miller ritiene che questa caratteristica dell'atletica antica abbia ispirato il concetto greco di *isonomia*, l'uguaglianza davanti alla legge²³. Un concetto, quest'ultimo, così strettamente legato a quello di democrazia che Erodoto lo utilizza proprio per indicare "il governo dei molti"²⁴. Un secondo concetto, connesso a quello di democrazia, è il termine *isēgoria*, che indica la parità di accesso, o di opportunità, riconosciuto ai cittadini per partecipare ai dibattiti pubblici. Anch'esso è associato allo sport, anche se in modo meno chiaro rispetto al precedente. Donne, schiavi e stranieri erano esplicitamente esclusi dai giochi olimpici (sebbene alle donne fosse consentita la partecipazione ad altri giochi)²⁵ e la partecipazione era più difficile per i poveri che per i ricchi. Allo stesso modo la democrazia greca limitava la piena partecipazione al governo della città ad un certo numero di maschi idonei. Tuttavia, a suo tempo, l'*isēgoria* introdusse un elemento rivoluzionario, in quanto diminuì il divario schiacciante tra ricchi e poveri, nobili e popolani²⁶.

23 Miller, *Naked Democracy*, p. 279.

24 Erodoto, *Storie*, 3, 80-82.

25 Sui valori associati alle origini dello sport femminile si veda: H. L. Reid, *Heroic Parthenoi and the Virtues of Independence: A Feminine Philosophical Perspective on the Origins of Women's Sport*, in "Sport, Ethics and Philosophy", 14, 4 2020, pp. 511-524.

26 I. Morris, *Equality and the Origins of Greek Democracy*, in E. W. Robinson (a cura di), *Ancient Greek Democracy*, Blackwell, Malden (MA) 2004, p. 63.

4. Valori educativi

Forse l'eredità più significativa dei cambiamenti sociali ispirati dallo sport nella Grecia antica è costituita dall'attenzione che, anche irriducibili aristocratici come Platone, posero sul tema educativo. Poiché l'eccellenza (*aretē*), tradizionalmente associata al successo atletico, si rivelò essere qualcosa di conseguibile attraverso l'allenamento, piuttosto che un diritto di nascita o un favore divino, emerse l'idea che l'eccellenza associata alla cittadinanza potesse essere acquisita anche attraverso lo sforzo (*ponos*).

In effetti, si è tentati di riconoscere all'antica Grecia l'origine dell'educazione fisica, visto il proliferare dei ginnasi nel VI secolo a.C. Tuttavia, i Greci non avrebbero mai usato quel termine, poiché la loro concezione metafisica della persona umana era assai diversa dalla nostra²⁷. La maggior parte degli antichi Greci concepiva l'essere umano come una combinazione di *sōma* (corpo) e di *psychē*, termine che viene comunemente tradotto con "anima", ma che comprende in realtà anche i nostri attuali concetti di "vita", "mente", "spirito" e "emozione"²⁸. La *psychē* è concepita non soltanto come l'origine del pensiero e della creatività umana, ma anche del movimento fisico e della vita stessa. In Omero un *sōma* senza *psychē* non è altro che un cadavere. Per Socrate solo la *psychē* può rendere possibile il movimento²⁹. Quindi il movimento intenzionale ha origine nella *psychē* e la *gymnastikē* – ovvero il tipo di allenamento e gli esercizi associati alla palestra – era intesa come un'educazione complessiva della persona umana e non soltanto del suo corpo.

Nella *Repubblica* di Platone, Socrate si spinge ad affermare che la ginnastica è più utile all'anima che al corpo, concludendo che il suo scopo è quello di armonizzare questi due elementi "l'uno con l'altro quando ne siano regolate al giusto grado le tensioni e i rilassamenti"³⁰.

27 Il termine "educazione fisica" è spesso usato dai traduttori moderni per rendere il termine greco *gymnastikē*, che si riferisce a esercizi di allenamento non dissimili da ciò che oggi chiamiamo educazione fisica, ma il termine greco non implica che sia il corpo anziché l'anima – o, più precisamente, l'intera persona – a venir educata.

28 Si veda, ad esempio: Aristotele, *De Anima*, II, 415b.

29 Platone, *Fedro*, 245e.

30 Platone, *Repubblica*, III, 410b-411e.

Lo stesso Socrate sembra aver adattato lo spirito competitivo e i metodi tipici dell'atletismo al fine, prettamente educativo, di coltivare l'eccellenza, ch'egli identificava con la saggezza piuttosto che con la vittoria olimpica. Il suo ambiente educativo preferito era il ginnasio o palestra (una scuola di lotta), probabilmente perché era un buon posto nel quale trovare giovani a cui piaceva lottare, occasionalmente in senso atletico, ma soprattutto da un punto di vista intellettuale. Socrate trascorse così tanto tempo nel ginnasio che quando il suo amico Eutifrone, nell'omonimo dialogo platonico, lo trova in tribunale, una delle prime cose che gli chiede è perché egli non sia nel suo solito ritrovo: il ginnasio Licio³¹. La presenza dei filosofi nei ginnasi risale a un secolo prima di Socrate, a Pitagora, il quale avrebbe reclutato un giovane atleta alla filosofia, prima pagandolo per studiare e poi convincendolo a farsi pagare le lezioni³². Ma Socrate non era certo alla ricerca di denaro: concepì le sue visite alla palestra come un servizio alla città di Atene e al dio Apollo. Il suo scopo era conquistare i giovani alla filosofia, trasformando il loro amore naturale per la vittoria (*philonikia*) in un amore per la saggezza (*philosophia*)³³.

Al tempo di Socrate, per i giovani ateniesi non esisteva un'istruzione pubblica superiore. Le famiglie benestanti potevano permettersi di pagare dei "saggi", chiamati sofisti, ai quali affidavano l'educazione dei loro figli, e i sofisti, privatamente, trasmettevano loro una serie di competenze utili per ottenere il successo come uomini liberi. Abilità come la retorica e l'efficacia argomentativa. La concorrenza tra i sofisti, come prevedibile, era feroce. Attiravano i clienti offrendo lezioni erudite, rispondendo a domande su qualsiasi argomento e, talvolta, discutendo tra loro. Alla fine, emerse una sorta di competizione verbale, chiamata eristica, in cui un interrogante cercava di costringere i suoi avversari a contraddirsi. Ottenere una vittoria pubblica in uno scontro eristico rappresentava, senza

31 Platone, *Eutidemo*, 2a. Questo è lo stesso Liceo che sarebbe diventato la sede della scuola di Aristotele. Per ulteriori informazioni su Platone e le palestre si veda: H. L. Reid, M. Ralkowski, C. P. Zoller (a cura di), *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*, Parnassos Press Sioux City, 2020.

32 Giamblico, *Vita di Protagora*, 6-7.

33 Per un resoconto dettagliato si veda: H. L. Reid, M. Ralkowski, C. P. Zoller (a cura di), *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*, Parnassos Press, Sioux City 2020.

dubbio, un vantaggio per l'attività pedagogica del sofista e, anche se Socrate negava di essere un sofista (o anche solo un insegnante, poiché egli non richiedeva alcun compenso), Platone, in diversi dialoghi, lo raffigura impegnato a sconfiggere famosi sofisti nel loro stesso gioco³⁴.

Tali sconfitte, senza dubbio furono un brutto colpo per gli affari dei sofisti e, probabilmente, furono alla base, almeno in parte, della messa sotto processo di Socrate nel 399 a.C. Socrate si difese sostenendo che, con la sua azione, egli stava rendendo migliori sia questi uomini saggi che gli ateniesi tutti, mostrando loro che sapeva meno di quanto pensassero. Dopotutto, affermava, è preferibile essere ciò che si è e non credersi saggi quando non lo si è³⁵. Socrate sosteneva inoltre di meritarsi da parte della città, per il suo servizio, la stessa ricompensa che viene riconosciuta ai vincitori olimpici perché "il vincitore olimpico vi fa credere di essere felici, e io invece vi faccio essere felici"³⁶. Questa critica alle ricompense che le città offrivano agli atleti ricorda quella di un precedente filosofo, Senofane, il quale affermò che "Non è giusto preferire la forza alla mia buona saggezza" perché gli atleti vittoriosi non "riempiono i magazzini della città"³⁷.

L'argomento di Socrate, però, non consiste nel sostenere che la filosofia è in grado di portare ricchezze o prestigio alla città; al contrario, egli esorta gli ateniesi a vergognarsi di prendersi cura di tali cose anziché dell'*aretē*, ovvero del "miglior stato possibile della propria anima"³⁸. Pertanto, la vittoria agonistica di Socrate e la vergogna dei sofisti servono a evidenziare l'ignoranza di questi ultimi, invogliando loro e, soprattutto, i loro aspiranti studenti allo studio della filosofia. L'educazione filosofica, secondo lo stile socratico, comporta ancora una discussione competitiva e alcune forme lievi di vergogna, al fine di smascherare le false credenze. Ma Socrate considera questa lotta intellettuale come una forma di amicizia, una gara cooperativa nella quale la sfida di un avversario migliora la forza dell'altro. Questo è proprio l'atteggiamento degli atleti più illuminati nei confronti della competizione; essi, infatti, usano lo

34 Cfr, in particolare, i dialoghi *Protagora*, *Eutidemo* e *Gorgia*.

35 Platone, *Apologia di Socrate*, 22d-23b.

36 Platone, *Apologia di Socrate*, 36de.

37 Senofane, citato in Ateneo di Neucrati, *I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, 4, 413c-f.

38 Platone, *Apologia di Socrate*, 30b.

sport come strumento per vincere gare, prestigio o addirittura premi, ma, anche, per rendersi persone migliori attraverso l'esercizio. Così come Socrate dice al suo interlocutore Protarco: "Non stiamo gareggiando al fine di che risultino vincenti le mie piuttosto che le tue affermazioni, bensì dobbiamo entrambi combattere, come alleati, in vista di quello che è assolutamente vero"³⁹. I dialoghi socratici, migliorando la comprensione reciproca dei partecipanti nei confronti di virtù quali la pietà, il coraggio o l'autocontrollo, aiutano a coltivare l'*aretē*. Raggiungere la saggezza caratteristica dell'*aretē* è una lotta (*agōn*) e, quindi, le conversazioni in palestra modellate su gare atletiche (*agōnes*) devono essere parse un buon modo per raggiungere l'obiettivo.

5. Valori civici

Quando oggi osserviamo ciò che Socrate faceva, saremmo tentati di dire che stava portando gli accademici in palestra, forse, adattando i metodi atletici agli usi accademici; sicuramente, però, non diremmo che i suoi metodi riguardavano "l'educazione fisica". Nel sostenere questo, tuttavia, non possiamo dimenticare che proprio la parola "accademici" deriva da una delle palestre preferite da Socrate: l'Accademia nei sobborghi di Atene, dove Platone, che di Socrate fu allievo, fonderà la sua famosa scuola filosofica. Lo scopo degli antichi ginnasi era di inculcare i valori civici.

Nel pensare queste antiche palestre è opportuno non immaginarle in analogia a edifici con tribune e campi di basket. Le palestre antiche erano più simili agli attuali parchi cittadini: luoghi all'aperto con un facile accesso all'acqua e dotati di spazi per la corsa, la lotta e altri sport. A volte includevano colonnati coperti per proteggere gli atleti dal sole e dalla pioggia. Potevano esserci anche delle strutture dove spogliarsi e oliare la pelle, così come magazzini e ambienti per fare il bagno.

Andando oltre la tradizione iniziata da Pitagora e Socrate, ovvero la consuetudine dei filosofi di svolgere la loro azione educativa in palestra, Platone potrebbe aver fondato la sua scuola in una di esse, perché pensava che la ginnastica – esercizi come la corsa, il salto e la

39 Platone, *Filebo*, 14b.

lotta – fossero, ai fini del processo educativo, altrettanto importanti del dibattito filosofico. In effetti, sembra che Platone abbia abbracciato i valori tradizionali della palestra quale strumento di preparazione militare, la bellezza atletica e persino le relazioni erotiche, ma con una novità importante: egli cercò di reindirizzare queste tradizioni lontano dal corpo e dal mondo, verso l'anima e il mondo delle idee⁴⁰.

Ci sono studiosi che riconducono totalmente la ginnastica e l'atletica greca alla preparazione militare e alla battaglia simulata. Questo è certamente un pezzo della storia, ma da solo è troppo limitato. In quanto ammiratore dell'educazione ginnica impartita a Sparta, uno Stato quasi completamente dedito all'eccellenza militare, Platone capì chiaramente che molti dei benefici dell'allenamento atletico erano utili in guerra. Riconobbe non solo il valore delle qualità fisiche quali la forza, ma anche delle virtù morali quali il coraggio. In effetti nel *Lachete* platonico due generali discutono sul modo più appropriato di addestrare i soldati e scoprono che l'*aretē* filosofica di Socrate, come egli stesso dimostrò durante la sua partecipazione alla guerra del Peloponneso, supera l'addestramento con l'armatura e persino l'esperienza militare⁴¹. Il valor militare di Socrate non è altro che una sorta di saggezza, come tutte le altre virtù discusse nei dialoghi di Platone. Quindi, il ginnasio platonico non eliminerebbe gli esercizi militari o fisici, ma cercherebbe un modo per metterli definitivamente al servizio della saggezza e quindi dell'*aretē*.

Nella *Repubblica* di Platone la preparazione atletica e le gare svolgono proprio questa funzione. Sono utilizzate per educare e selezionare quegli individui in possesso del giusto grado di autodisciplina, resistenza psicologica e dedizione civica adatte per servire la comunità come guardiani e, eventualmente, come re-filosofi (e regine)⁴². Platone era persuaso che le stesse virtù che conducono al successo atletico – come per esempio il coraggio, la resistenza, l'indifferenza all'attrattiva di ricchezze e gloria – portano anche al successo in filosofia, perché la strada verso la saggezza e la virtù è “lunga e ripida”.

40 Per maggiori dettagli si veda: H. L. Reid, *Plato's Gymnasium*, in “Sport, Ethics and Philosophy”, 4, 2, 2010, pp. 170-182; ripubblicato in Reid, *Athletics and Philosophy*, cap. 5.

41 Platone, *Lachete*, 181b.

42 Questo è il principale argomento in H. L. Reid, *Sport and Moral Education in Plato's Republic*, “Journal of the Philosophy of Sport”, 34, 2, 2007, pp. 160-175.

Gli atleti che si allenano per obiettivi da poco – come un bell’aspetto fisico, l’aver molti ammiratori o anche conquistare la gloria e la ricchezza nei giochi – stanno realmente sprecando le loro anime. Nel successivo dialogo politico – *Leggi* – Platone afferma che solo l’educazione finalizzata all’*aretē* è degna di questo nome: “quel genere di formazione che tende a procacciarsi le ricchezze o la forza fisica o altre abilità che non richiedono la sapienza o la giustizia, riteniamo che sia di basso livello, indegno di un uomo libero e del nome stesso di educazione”⁴³. Infatti, sono i fini, e non i mezzi, che in Platone discriminano la ginnastica virtuosa dalle attività volte a scopi più superficiali e solitamente chiamate “educazione fisica”.

Un’altra novità che si riscontra nel ginnasio di Platone è la presenza delle donne. Sia nella *Repubblica* che nelle *Leggi*, fanciulle e donne prendono parte agli allenamenti ginnici e ai giochi atletici, nonché a forme di cittadinanza più robuste rispetto a quelle del tempo⁴⁴. Secondo alcune fonti, nell’esperienza concreta dell’Accademia, Platone aveva anche due studentesse: Axiothea di Filio e Lastenia di Mantinea⁴⁵. In effetti, l’antica Grecia ha una lunga tradizione di donne atletiche, tra le quali l’eroina mitologica Atalanta, la quale si rifiutava di sposare qualsiasi pretendente incapace di batterla nella corsa. Con tutta evidenza ci sono le prove di corse rituali per ragazze e Sparta aveva un programma strutturato di educazione fisica per loro (e, come tipico dell’atletica antica, anch’esse si esercitavano nude)⁴⁶. È possibile che Platone si ispirò a queste tradizioni quando incluse le donne nella sua palestra, ma la logica metafisica è la stessa di tutte le sue altre innovazioni in campo pedagogico: la sua attenzione sull’anima, considerata sessualmente neutra⁴⁷. A suo avviso l’*aretē*, intesa come eccellenza dell’anima, era la stessa sia per gli uomini che per le donne e poteva essere allenata grazie all’attività fisica.

43 Platone, *Leggi*, I, 643e.

44 Per un maggior approfondimento si veda: H. L. Reid, *Plato on women in sport*, in “Journal of the Philosophy of Sport”, 47, 3, 2020, pp. 344-361.

45 Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, 3.46

46 Per maggiori informazioni sull’educazione spartana si veda: N. M. Kennell, *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995.

47 Per una più ampia disamina si veda: N. D. Smith, *Plato and Aristotle on the Nature of Women*, in “Journal of the History of Philosophy” 21, 4, 1983, pp. 467-78.

Anche il discepolo più famoso di Platone, Aristotele, aprì la sua scuola in un ginnasio e adottò un modello atletico per allenare le virtù civiche. Come Platone, Aristotele distingue nell'anima alcune parti razionali e altre irrazionali. Sono le parti non razionali che traducono i comandi razionali in comportamenti concreti e, pertanto, Aristotele assegna loro specifiche virtù – e specifiche modalità per allenarle – distinte da quelle razionali. In particolare, egli ritiene che le parti inferiori dell'anima vengano educate attraverso l'addestramento: il modo d'essere abituale (*hexis*) si realizza attraverso la ripetizione intenzionale di determinati comportamenti. Come afferma nell'*Etica Nicomachea*, “la virtù morale (*ēthike*) deriva dall'abitudine (*ethos*), da cui ha tratto anche il nome, con una piccola modificazione del termine *ēthos*”⁴⁸. Aristotele indica quindi l'allenamento delle gare atletiche come esempio di *ethos*⁴⁹, sebbene non prescriva la ginnastica come forma di allenamento morale come fa, invece, Platone. La sua concezione dell'*aretē* come *hexis* ottenuta con l'allenamento – una sorta di idoneità morale – suggerisce che le gare ginniche in *philoponia* (amore per lo sforzo) ed *euexia* (buona condizione) potrebbero essere state considerate come una misura dello stato d'animo degli studenti e non soltanto dello stato di forma dei loro corpi.

Aristotele è molto chiaro nell'affermare che l'*aretē* – analoga-mente a quanto accade per il fitness – deve essere espressa nell'azione⁵⁰. Questo recide l'ultimo filo che sosteneva la comprensione aristocratica di *aretē* come condizione ereditata passivamente, che non necessita di essere testata o dimostrata. Aristotele ricorre a un esempio atletico per rafforzare questo aspetto: “Come nei giochi olimpici non vengono premiati i più belli e i più forti, ma coloro che si impegnano nelle gare, dato che alcuni di loro vincono, così quelli che agiscono correttamente risultano essere i vincitori delle cose belle e buone nella vita”⁵¹. D'altro canto, però, Aristotele ritiene che un eccesso di esercizio fisico possa essere dannoso, specialmente per i giovani. Egli rimprovera “degli stati che al pre-

48 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1103a, 17-18.

49 Ivi, III, 1114a, 8-10.

50 Ivi, IV, 1120a, 16-17.

51 Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1099a, 3-6.

sente hanno più di tutti fama di prendersi cura dei ragazzi taluni producono in essi una taglia atletica, rovinandone la forma e lo sviluppo del corpo” e accusa Sparta di “brutalizzare” la loro giovinezza sottoponendoli a sforzi eccessivi “senza una formazione in quello che invece è necessario”⁵².

“Ciò che è necessario” sembra essere soprattutto la capacità di discernere il fine nobile (*kalón*) e di determinare la regola della *mesotes* – ovvero il giusto mezzo tra il troppo e il troppo poco – quando si mira a compiere un’azione virtuosa⁵³. A prima vista, e tenendo conto delle critiche che Aristotele muove a coloro che sottopongono i bambini ad un allenamento eccessivo, l’atletica non sembrerebbe un tipo di attività connessa alla nobiltà e alla moderazione⁵⁴. Ma l’insegnamento che prescrive di evitare gli eccessi e le privazioni lo si impara spesso attraverso la pratica sportiva, dove le prestazioni risentono sia per l’insufficienza sia per l’eccesso di allenamento. Aristotele ricorre agli esempi della dieta per gli sportivi o del tiro con l’arco (o forse del lancio del giavellotto) per illustrare la necessità di equilibrio e mira⁵⁵. In effetti Aristotele considera la preparazione atletica come una scienza ben sviluppata, che richiede lo stesso tipo di apprensione per fini nobili e deliberazione di mezzi adeguati della medicina e dell’etica⁵⁶. Sebbene non se ne parli in modo disteso, la preparazione atletica è coerente sotto molti aspetti ai principi di base dell’etica aristotelica.

52 Aristotele, *Politica*, VIII, 1138b-1139b.

53 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1106a, 27-34.

54 È forse questo il motivo per cui David Young afferma che Aristotele vede l’allenamento fisico e mentale come nemici l’uno dell’altro; lo sostiene nel suo saggio dal titolo: *Mens Sana in Corpore Sano? Body and Mind in Greek Literature*, in “Proceedings of the North American Society for Sport History”, 1998, p. 61. L’attività fisica moderata, tuttavia, non è giudicata contraria allo sviluppo intellettuale. Per un’analisi di questo tema si veda: H. L. Reid, *Athletic virtue and aesthetic values in Aristotle’s ethics*, in “Journal of the Philosophy of Sport”, 47.1 (2020), pp. 63-74.

55 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1106b.

56 Aristotele, *Etica Nicomachea*, III; 1112b. Per maggiori dettagli riguardo alla concezione aristotelica di sport si veda: H. L. Reid, *Aristotle’s Pentathlete*, in “Sport, Ethics and Philosophy”, 4, 2, 2010, pp. 183-194.

6. Conclusioni

Probabilmente, la realtà dell'atletica praticata nell'Atene del IV secolo a.C. si caratterizzava più per un cieco eccesso e per il perseguimento di fini ignobili come la ricchezza e la fama, piuttosto che per l'allenamento delle virtù apprezzate da Aristotele, da Platone e dalla loro principale fonte di ispirazione, ovvero da Socrate. La maggior parte dei filosofi dello sport e degli insegnanti di educazione fisica fanno oggi critiche analoghe allo sport e al suo ruolo educativo. Ma solo perché lo sport, spesso, non riesce ad esprimere il suo potenziale educativo non significa che sforzarsi di comprendere tale potenziale sia una perdita di tempo. Inoltre, la nostra attuale separazione tra studiosi e atleti – risultato della separazione moderna tra mente e corpo – merita di essere riconsiderata alla luce della stretta relazione tra filosofia e atletica tipica dell'età d'oro della Grecia. Per lo stesso motivo, mentre continuiamo a lottare con questioni di privilegio, classe, razza e genere, vale la pena ricordare l'antica scoperta olimpica dello sport come strumento di sfida alle gerarchie sociali. L'antica eredità greca rivela un legame autentico tra l'atletica e la filosofia e, in particolare, tra l'etica e l'educazione morale. Fornisce anche un esempio ispiratore del potenziale educativo e politico dello sport di oggi, purché i suoi antichi valori vengano preservati.