

## ***HOMO MISERICORS*** **NELLA FILOSOFIA CLASSICA**

**Prof.ssa Christiana Freni**

### **PREMESSA**

L'abisso di grandezza e di miseria dell'essere umano, appare da millenni una delle questioni aperte dello scavo filosofico, epistemico e sapienziale.

Si può dire che la filosofia stessa si è avviata dalle sue origini più arcane, a partire dal sentimento di meraviglia dell'uomo sperimentata dinnanzi alla straordinarietà del proprio stesso essere.

La *Thaumasthía*, questo motore potente di cui già ci parlano i filosofi presocratici, ha contribuito significativamente all'attivazione della domanda seria per eccellenza, quella *gravis atque magna quaestio* – di cui Agostino riecheggia nelle *Confessioni*.

Una questione aperta, certamente, dato che ancora non può dirsi conclusa e archiviata l'esplorazione dell'essere umano. Perché a differenza delle cose – che esistono nel loro orizzonte ontico, e dunque possono essere date e dette in definizioni, in categorie linguistiche definitive, l'uomo non è archiviabile come un problema, ma richiede un approccio che si declina nell'area tipica del mistero. Il mistero, a differenza del problema – che è analizzabile, definibile, arginabile, archiviabile, è esplorabile, ma non è né definibile e neanche risolvibile.<sup>1</sup>

È noto che l'origine della parola *anthropos* in greco, come già Platone evidenziava nel dialogo del *Cratilo*, è connotata dalla radice *anathrein* che vuol dire percepirsi, sentirsi essere.<sup>2</sup>

L'essere umano è infatti l'unico essere a sentire il suo essere, ma è anche l'unico essere che si pone la domanda sull'essere e sul suo stesso essere.

Questo è il dato stabile della storia della filosofia – dalle origini, sino ad oggi. La cogenza dell'autodomanda e la drammatica difficoltà della risposta. L'autoesplorazione dell'essere umano, avviene infatti come noto, in un regime paradossale, perché l'antropologia pone dinnanzi al filosofo l'atipicità dell'indagine, dato che il soggetto e l'oggetto dell'indagine coincidono.<sup>3</sup>

Ciò spiega allora in maniera molto evidente, quanto già nei filosofi antichi, l'autoesplorazione fosse considerata uno dei punti fermi della ricerca sapienziale. Eraclito ne faceva un richiamo imprescindibile per non naufragare in una mera

---

<sup>1</sup> Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, in *Opera omnia*, tomo I, Città Nuova, Roma 1965, par. 1.1.

<sup>2</sup> Cf. PLATONE, *Cratilo*, 399c., in PLATONE, *Tutte le opere*, vol. I, Newton & Compton editori, Roma 1997.

<sup>3</sup> Cf. Sabino PALUMBIERI, *L'uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione e condizione antropologica* (C. FRENI ed.), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, p. 27 sgg.

*episteme* costruita su nozionismi senza sostegno veritativo, e lo stesso Socrate, come noto, nel *Gnothi seautón*, poneva le premesse fondamentali del metodo tipico della sua maieutica.

Il conoscere se stessi insomma, per il filosofo dell'antichità, non appariva soltanto come una sete meramente conoscitiva fine a se stessa, ma una vera e propria ricerca infaticabile di autentica virtù.

## **1. L'Eleos nell'antichità: un concetto plurisemantico**

Ci sembra indispensabile questa premessa, per tentare di comprendere allora, che cosa sia stato il categoriale dell'*Eleos* per l'uomo classico. *Eleos* è una parola plurisemantica, che come spesso avviene per le traduzioni dalla lingua greca, non è facilmente riducibile ad un significato univoco e assoluto. *Eleos*, infatti, oscilla in italiano tra termini sinonimici, che vanno dalla pietà alla misericordia, dalla compassione alla tenerezza.

Interessante è però notare che queste categorie linguistiche che pur hanno avuto abbondantemente conferma nella tradizione occidentale, debbano in verità essere integrate anche da una concezione di *Eleos* assai diversa da quella tradizionalmente intesa – e che in particolari posizioni filosofiche della classicità, tende piuttosto a coincidere con la debolezza.

Allora è necessario distinguere, se pur brevemente, le diverse modalità dell'*Eleos* in alcuni tratti della tradizione antropologica antica.

La misericordia infatti, poteva sia indicare il vissuto di pietà che l'essere umano sperimentava dinnanzi al dolore del proprio prossimo, ma anche una sorta di qualità tipica della divinità.

Se questa tendenza appare certamente stabile, non mancano altresì accezioni diverse e accentuazioni semantiche dispregiative, di cui particolarmente il pensiero stoico – sia greco che romano, sono stati esempio rinnovato nella storia del pensiero occidentale.

Se si parte dalle origini mitiche, ci si deve riferire ad esempio ad Omero, che come sappiamo al di là del valore legato alla mera tradizione culturale che i suoi poemi incarnavano, assurgeva per i greci ad un vero e proprio autore sacro. In Omero e particolarmente nell'*Iliade*, la concezione di misericordia è spesso riferita ad atti e atteggiamenti tipici della divinità. Gli dei di Omero infatti, al di là delle algide rappresentazioni figurative con cui le statue greche ci hanno consegnato le divinità olimpiche, in verità assumono spesso atteggiamenti e soprattutto sentimenti molto simili a quelli umani. Ne è uno degli esempi più mirabili la scena potentissima della morte di Patroclo, amico di Achille, dinnanzi alla cui morte che addirittura commuove i cavalli divini che hanno trainato il suo carro da guerra, lo stesso Zeus, mosso da *Eleos*, riconosce che l'essere umano è la creatura più degna di commiserazione e di vera pietà.<sup>4</sup> Sarà allora la stessa pietà a muovere il re degli dei quando il colpevole della morte di Patroclo, Ettore – ucciso per vendetta da Achille,

---

<sup>4</sup> Cf. OMERO, *Iliade*, in *Iliade-Odissea*. Testo greco a fronte. Ediz. Integrale, Newton & Compton Editori, Roma 2011, XVII, 426.447.

in un delirio di accanimento contro il cadavere dell'eroe troiano, interviene di nuovo per porre fine a questo obbrobrio senza ritegno, chiedendo a Teti, la madre di Achille stesso, di placare il figlio e rispettare il cadavere del nemico.<sup>5</sup>

Ancora una radicale esperienza di compassione si conferma nella tradizione immensamente rappresentativa della tragedia classica. Come noto, la tragedia ponendo in scena il *pathos* e l'*algos*, che erano due tipologie di dolore costitutive del profilo ontologico dell'uomo greco, aveva il compito di condurre lo spettatore ad una sorta di discesa agli inferi, tipica dell'esperienza del male, per poi riscattarsene attraverso un processo morale di purificazione.

Nella tradizione greca, questo genere – come anche esplicita Aristotele nella *Poetica*, aveva la capacità di suscitare nel pubblico sentimenti di alta compassione e pietà, che come noto, confluivano nella *Katarsis*.<sup>6</sup> La divinità tragica, ancor più di quella omerica, era anche una divinità estremamente legata all'esperienza della giustizia. La dicotomie così che si innestano ad esempio in uno dei più grandi capolavori sofoclei, che è l'*Antigone*, si muovono appunto intorno a una questione legata alla compassione, rispetto alla quale Antigone, nella difficile scelta circa la sepoltura pietosa del corpo del fratello Polinice, vietata dal tiranno Creonte, decide di andare contro le leggi della città e degli uomini, in nome di un ideale di misericordia che supera i decreti umani, e che si radica nelle leggi degli dei stessi.

## **2. LA POSIZIONE SOCRATICA SULLA COMPASSIONE**

Una significativa rappresentazione della problematica dell'etica e del suo rapporto con la conoscenza e con la crescita sapienziale, è incarnato dalla figura di Socrate, che conosce molto bene la differenza tra compassione e commozione. Il grande maestro ateniese, ha fatto della relazione e dell'aiuto agli altri, uno dei punti fermi del suo ministero filosofico – e in ottemperanza a questo ideale supremo, come egli stesso precisa nel dialogo dell'*Apologia*, è disposto anche a mettere a repentaglio la sua stessa vita.<sup>7</sup> In questo dialogo tra i più emblematici della produzione platonica, specie per il lascito supremo del maestro, Socrate esplicita con chiarezza la distinzione tra quella che è la misericordia divina e la compassione umana.

Mentre infatti l'interesse degli dei si muove verso la salvaguardia del bene degli uomini, le tecniche degli uomini finalizzate a perorare e commuovere, attraverso l'attivazione di vissuti compassionevoli, sono del tutto deprecabili, perché in esse Socrate denuncia una tendenza alla manipolazione dell'alterità e ad un controllo emotivo appunto su di essa, finalizzato ad ottenere benefici personali e non certamente mirato al bene autentico della persona interessata.

Socrate ne adduce ad esempio molti aspetti, che tendono ad essere emblematici per la comprensione di questa radicale differenza tra una sana compassione, e un insano emotivismo strumentale. Nel suo ultimo giorno di

---

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, XXIV, 22 ss.

<sup>6</sup> Cf. ARISTOTELE, *Poetica*, Rizzoli, Milano 1987.

<sup>7</sup> Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 28b, in PLATONE, *Tutte le opere*, op. cit.

esistenza, Socrate trascorre le ore conversando amabilmente con i suoi discepoli. Quando la moglie Santippe si avvicina con il figlio in braccio, piangendo disperatamente per la morte imminente del marito,<sup>8</sup> Socrate ha un moto di rimprovero, sottolineando che il pianto gestito in questa modalità così compulsiva, non sortisce altro effetto che porre disagio in chi ne è oggetto. Invitando allora i suoi familiari ad un atteggiamento più composto, favorisce negli astanti una maggiore serenità e fermezza d'animo, con la certezza profonda che il vero bene è il frutto non di scomposte reazioni, ma piuttosto di educazione reciproca ad un valore di giustizia supremo. Sulla perorazione di questo ideale, Socrate in punto di morte educa ancora i suoi cari più intimi. Non appare dunque utile un dispendio di energie senza senso, ma scegliere di canalizzare lo sforzo della ragione e del cuore, ad una compassione che sia foriera di traguardi morali più alti.

Resta questa ancora la lezione del Platone maturo della *Repubblica*, in cui l'immagine del saggio tornato alla luce dopo i ceppi e il buio della caverna, e sperimentata la verità, non rimane in una sorta di limbo *super homines* con il suo tesoro, ma fa invece del suo tesoro la compassione verso coloro che si trovano ancora nelle tenebre, per liberarli e affrancarli, tornando indietro e aiutandoli nella loro liberazione, per quanto non è affatto garantito che i prigionieri mostreranno gratitudine ai benefattori.<sup>9</sup>

Il prendersi cura allora delle persone prossime, il favorirne sempre – anche a costo dell'offerta suprema, il bene integrale, ci pare resti una delle lezioni socratiche più attuali in un'epoca come la nostra connotata da forti impianti reattivi ed emotivisti, in cui la reazione immediata e spettacolaristica, spesso è del tutto svuotata di reale intenzione morale e retto orientamento.

### **3. LA POSIZIONE DI ARISTOTELE**

È tuttavia con Aristotele che il dibattito sapienziale della filosofia classica circa la compassione, assume un'ulteriore sfumatura semantica. Aristotele come sempre è debitore del lascito del suo maestro, che è Platone. Un giovane Aristotele impegnato in un corso di retorica presso l'Accademia platonica, aveva evidenziato – in contrasto alle posizioni isocratee, come i sentimenti andassero corretti e orientati dalla forza del procedimento logico del *logos*.

La nota teoria delle emozioni platonica evidenziava già quanto le emozioni dovessero essere alleate della ragione, atta a ordinare il flusso ininterrotto e spesso scomposto dei desideri.

In Aristotele la dimensione antropologica dell'*Eleos*, si declina come un sentimento di condivisione di un certo tipo di dolore. Così lo descrive lo Stagirita nella *Retorica*: «la pietà è un dolore consecutivo allo spettacolo di un male distruttivo o penoso, che colpisce colui che non lo meritava e che si può attendere di dover soffrire in prima persona o in quella dei propri cari.»<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. PLATONE, *Fedone*, 60a, in PLATONE, *Tutte le opere*, vol. I, op. cit.

<sup>9</sup> Cf. PLATONE, *Repubblica*, 514b-520a, in PLATONE, *Tutte le opere*, vol. IV, VII, op. cit.

<sup>10</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, Mondadori, Milano 1995, II, 8, 1358b.

Certo è che Aristotele lega significativamente la sua analisi delle passioni a quella delle tecniche retoriche. La tecnica della retorica viene sviluppata dal maestro in un arco di tempo abbastanza lungo, che va dagli anni della giovinezza a quelli della maturità, ed è notoriamente considerata quella tecnica finalizzata a convincere gli interlocutori attraverso discorsi ben strutturati e argomentati.

Poiché le passioni sono le cause che determinano maggiormente l'orientamento delle scelte degli uomini, lo Stagirita identifica in alcuni tipi di passioni, particolari effetti sull'agire morale. Certamente tra le più emblematiche che egli cita, appaiono l'ira, la pietà intesa come *Eleos* appunto, e la paura, ma anche altre.

Nell'analisi delle dimensioni delle passioni, la compassione appunto rappresenta un interessante motivo di approfondimento, perché Aristotele sa bene che il retore per utilizzare e valorizzare il ruolo delle passioni nei suoi discorsi, deve innanzi tutto conoscerne profondamente le sfaccettature. In questa direzione egli traccia le linee di quella specifica connotazione che la compassione assume a seconda delle categorie umane che sono in grado o meno di sperimentarla e di attivarla.

La compassione infatti, sarà necessariamente assente in quelle persone che versano in casi di disperazione molto estrema, perché escludono di poter soffrire ulteriormente per altro. Sono tuttavia immuni alla compassione anche coloro che al contrario vivono una vita felice e colma di soddisfazioni, convinti che lo stato di equilibrio che li connota, non possa essere alterato da situazioni esterne alla propria esistenza.

Tuttavia come abbiamo notato, Aristotele si sofferma anche su quel tipo di vissuto che inabita coloro che si trovano dinnanzi ad uno scenario reale o paventato di disgrazia altrui. In questo caso si sperimenta l'*Eleos* dunque, in quelle categorie umane che per svariati motivi hanno già provato la terribile e falcidiante esperienza del male, pur essendone usciti vivi. Gli anziani ed esempio, colmi oramai della saggezza dei loro anni; i sapienti, per le loro competenze sull'essere umano; i timidi, per le loro debolezze e fragilità; i genitori o in generale i familiari che temono per i loro cari. Certamente ci sono scene e narrazioni che maggiormente suscitano compassione. La morte o le torture del corpo, gli abusi di ogni genere, la fame, la sfortuna, l'accanimento reiterato della sorte, il tradimento di chi doveva custodire e amare, l'assenza di beni di vario tipo, sono tutte situazioni molto potenti nell'attivazione della compassione.

Aristotele insiste anche sul fatto che il retore che si applica a suscitare nel suo auditorio sentimenti di tal fatta, conta però sulla lontananza emotiva personale degli accadimenti narrati. Ben diverso sarebbe se i protagonisti degli eventi fossero familiari o prossimi. In questo caso il controllo delle emozioni risulterebbe molto più difficile e il fine persuasivo dell'oratore imploderebbe. Aristotele insomma evidenzia come la dimensione empatica del dolore, muova lo *Homo misericors* a sentimenti di reazione e dunque di accoglienza.

Se gran parte della posizione circa la questione dell'*Eleos* nello Stagirita, riguarda principalmente come abbiamo visto, gli effetti che tali emozioni possono

determinare come aspetto positivo nella persuasione retorica di certi argomenti, tuttavia Aristotele affronta la problematica anche in altre due opere, altrettanto basilari nella produzione del filosofo, che sono *La Poetica* e *l'Etica a Nicomaco*.

Nella *Poetica* Aristotele analizza in modo estremamente puntuale la questione dell'identità della poesia, scavandone i vari generi e identifica la tragedia come quello che per eccellenza possiede la capacità di muovere il pubblico a un sentimento di compassione altissima. Il canone tragico sistematizzato da Aristotele, prevedeva infatti che la tragedia e in genere la poesia, ponesse in essere la categoria del verosimile – a differenza della storia, che narra invece fatti realmente accaduti.<sup>11</sup>

Proprio grazie alla potenzialità intrinseca tipica della verosomiglianza delle azioni narrate sulla scena, ciascuno poteva sentirsene appellato e coinvolto in prima persona. Pertanto la catarsi che ne derivava, scaturiva appunto da un sommo sentimento di pietà, a differenza del compito che all'arte tributava Platone, che se pur in modo non sempre coerente, ne rivendicava l'ideale di ascesi e di emendamento dalle passioni. Aristotele affida all'arte tragica invece, una sorta di pedagogia omeopatica, perché lo spettatore empatizzava al tal punto la vicenda narrata, da scendere agli inferi delle possibilità del dolore, del male che lo accompagna, per tentare di purificarsi da esso e scegliere dunque, la via del bene. La compassione scaturisce dall'aver sperimentato come possibile e personale, il dolore verosimile di un personaggio.

Nell'*Etica a Nicomaco*, come noto, Aristotele si sofferma a lungo sulle modalità diverse delle attitudini dell'anima, connotata da tre diversi atteggiamenti in base ai quali l'uomo decide di orientare la condotta. In questa ulteriore analisi che il filosofo greco approfondisce circa la dimensione morale dell'essere umano, si evidenzia ancora una volta una significativa attenzione di Aristotele alla questione della compassione. *L'Eleos* viene infatti collocato tra quelle emozioni, che trovano albergo nell'anima e che di per sé non sono né positive e neanche deprecabili, ma che tuttavia si rivelano importanti ai fini dell'orientamento delle scelte decisionali.

In questo senso è possibile distinguere fondamentalmente tre moti diversi dell'anima: le passioni, la capacità e le disposizioni.

Le passioni sono intese come *πάθη*, cioè emozioni intense, non assolutamente negative, a cui può seguire un vissuto di dolore ma anche di piacere.

Il ventaglio che le comprende è molto ampio e variegato e si prisma tra desideri, paure, gioie, amicizie, ira, e anche naturalmente pietà. Ad esse si aggiungono poi anche quelle che Aristotele nomina le *δυνάμεις*, parola di non semplice traduzione in italiano, che intende riferirsi a quelle facoltà grazie alle quali possiamo provare, sentire, esperire le passioni suddette. Infine l'ultimo aspetto che riguarda queste dimensioni dell'anima, si riverbera nelle *ἐξεις*, vale a dire i modi con cui poi l'esperienza delle passioni si dinamizza in una direzione di bene o male a seconda delle passioni stesse.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. ARISTOTELE, *Poetica*, op. cit., particolarmente 47a-52a.

<sup>12</sup> Cf. per questi passaggi, ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, Bompiani, Milano 2000, in particolare cap. 5.

Pertanto lo Stagirita conclude che di per sé l'*Eleos* in particolare – non è qualcosa di negativo o positivo, come nessuna delle *πάθη*, ma è piuttosto nella disposizione con cui il soggetto agente vi si relaziona, che ne deriva un comportamento appunto virtuoso oppure vizioso.

Le passioni allora sono oggetto di differenti branche della ricerca sapienziale. Riguardano dunque la filosofia pratica, e tuttavia trovano la loro ragion d'essere nell'ontologia dell'uomo. In particolare Aristotele vi si sofferma in questa prospettiva nel celebre trattato *Sull'anima*,<sup>13</sup> nel quale il filosofo approfondisce ancora la cosiddette affezioni della *Psyché*, imprescindibili da quella unità indissaldabile che è propria del soggetto umano costituito di anima e corpo appunto, e che tanto influenzerà la visione contemporanea, anche steiniana, della persona umana.

In questa approfondita e densa analisi che Aristotele cura circa l'universo delle passioni, resta chiarissimo come nella prospettiva aristotelica, il primato spetti naturalmente all'intelletto, che è anche la guida della vita attiva e della sfera del *prattein* e del *poiein*, regolata dai diversi livelli del fare. Proprio per questo motivo, la compassione, se orientata dalla retta ragione – può certamente essere stimolatrice significativa di un comportamento virtuoso. Poiché non riesce però in maniera puntuale a conseguire soltanto risultati positivi, Aristotele non identifica l'*Eleos* come una virtù, ma lo colloca nella zona irrazionale dell'anima – tipica della parte inscindibile dal corpo.

Se con Aristotele allora la questione della compassione assume un ampio spazio di riflessione, e come abbiamo visto, anche una significativa possibilità di essere ricollocata e riconosciuta all'interno del dinamismo dell'essere umano, per avere poi importanti ripercussioni sull'agire pratico, la riflessione sull'*Eleos* propria dell'antichità, trova anche voci dialetticamente opposte a quelle che abbiamo potuto prendere se pur brevemente, in esame sinora.

#### **4. LA COMPASSIONE NELLA VISIONE ANTROPOLOGICA DELLO STOICISMO**

In questa linea che potremmo chiamare regressiva, si delinea come posizione significativamente emergente, quella degli Stoici. La proposta stoica tende decisamente ad assolutizzare in termini negativi e dispregiativi il profilo della compassione, come quella affezione che non può avere in nessun caso alcun aspetto virtuoso o positivo. La visione stoica univocamente accentrata attorno al *logos*, vale a dire avvitata intorno alla sola dimensione razionale dell'essere umano, abbatte di fatto tutte le altre. Sia Platone che Aristotele pur certamente tributando il primato alla parte razionale dell'essere umano, non ne avevano tuttavia rescisso anche la dimensione passionale. Nel *Filebo* proprio Platone precisava che non è possibile defalcare completamente la dimensione irrazionale dell'essere umano, dato che la vita intellettuale assoluta, può essere riservata nella sua perfezione esclusivamente agli dei, che hanno potenzialità del tutto superiori alle povere e deboli forze degli

---

<sup>13</sup> Cf. ARISTOTELE, *Sull'anima*, Aracne Editrice, Roma 2009.

esseri umani.<sup>14</sup>

La prospettiva da cui scaturisce la visione antropologica dello stoicismo, va naturalmente collocata in quell'ermeneutica del contesto greco del V secolo, nel quale il trionfo di Alessandro Il Grande, risuscita dalla memoria dei grandi eroi epici delle origini, paradigmi di azioni di straordinario coraggio e impavido eroismo.

L'essere umano della riflessione stoica, appare una sorta di eroe, connotato da quelle potenzialità immense tipiche del divino di cui è costituito, che sono di certo delle risorse eccezionali, a patto che si lascino affiorare e che possano essere davvero valorizzate. L'intelligenza diventa allora sia nelle grandi imprese, come nelle piccole scelte del microquotidiano, il parametro su cui orientare ogni operazione della volontà. Il titanismo della volontà stoica, non può lasciare pertanto posto ad alcuna concessione della umana debolezza. Poco importa se applicata alla sfera dell'agire pratico o allo speculare teoretico. La misericordia pertanto non può essere considerata una risorsa, perché sottrae forza e perché è una sorta di turbamento scomposto dell'interiorità, segno chiaro non di virtuosa sensibilità, ma piuttosto di fragilità e debolezza. La compassione essenzialmente è foriera di vizi e di infelicità. Ha un legame con l'invidia – nella misura in cui colui che appare capace di compassione dei dolori altrui, è anche capace di invidiare i beni altrui. In ogni caso secondo Zenone, l'uomo compassionevole è incapace di azioni virtuose, e di resistenza e di assertività morale.<sup>15</sup>

Il rovesciamento totale delle potenzialità positive delle passioni che pur contemplava Aristotele, si declina nel mondo degli stoici come qualcosa da censurare e da controllare grazie alla potenza del *logos*. Le quattro passioni base rappresentate dal desiderio e dalla paura, dal piacere e dal dolore, si declinano per i maestri dello stoicismo – soltanto come degli errori di valutazione. Così come il desiderio è un giudizio erroneo su un bene futuro, la paura lo è su un male, il piacere lo è circa un bene presente e il dolore su un male futuro. Ne consegue che anche la compassione non è altro che un giudizio sbagliato riguardo ad un male presente vissuto da un altro uomo con cui ci si imbatte.

Le posizioni stoiche saranno assimilate in modalità analoghe anche dalla sapienza latina. Uno dei massimi esponenti in questo senso appare Seneca, il quale ribadisce la negatività depotenziante tipica dell'esperienza della compassione, che viene particolarmente tributata dal maestro di Nerone al mondo degli emotivismi femminili. Alla compassione intesa come fragilità, Seneca invece contrappone la clemenza, sentimento ben diverso, perché regolato e temperato dalla ragione, a differenza della compassione che si declina invece come espressione di irrazionalità.

Dunque non è certo un'antropologia atarassica quella che il mondo stoico propone, a differenza di quello epicureo. L'essere umano stoico è sensibile, ma è anche capace di regolare e direzionare questa sensibilità verso l'equilibrio, la compostezza interiore, evitando perciò di lasciarsi travolgere dalle circostanze

---

<sup>14</sup> Cf. PLATONE, *Filebo*, in PLATONE, *Tutte le opere*, vol. II, Newton & Compton Editori, Roma 1997.

<sup>15</sup>Cf. per la ricostruzione delle fonti degli stoici, Hans Von ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti* (a cura di R. RADICE), Rusconi, Milano 1998.

esterne alla sua vita interiore.

In questo senso l'antropologia dello stoicismo propone anche la possibilità della solidarietà e dell'aiuto al prossimo, senza però indulgere al turbamento dinnanzi alle vicende altrui in modo eccessivo e depotenziante. Nella riflessione senechiana anche Dio stesso è capace di amore verso gli uomini, ma con la forza di un padre, non con la fragilità e la debolezza di una madre. Seneca è dunque consapevole che gli uomini che riescono a conseguire una sorta di equilibrio diretto dalla ragione, hanno comunque beneficiato della grazia divina. Solo Dio può garantire davvero in ultima analisi quella chiarezza e limpidezza del *logos* che segna il principio e il fine dell'agire morale dello stoicismo.

## CONCLUSIONI

Per quanto le risposte intorno allo *Homo misericors* da parte dell'antichità siano difformi e plurivoche per orientamenti e posizioni, resta tuttavia un aspetto molto puntuale intorno alla questione della misericordia. Che essa è comunque un dato, un vissuto, che si impone con cogenza e con singolare intensità, interrogando la coscienza non soltanto in termini di emotivismo ma anche di ortoprassi esistenziale.

In questa direzione, allora, la svolta epocale prodotta dal cristianesimo che sposta l'asse dall'*amore per la forza* (qualsiasi sia questa forza – che come abbiamo visto nello stoicismo si declina essenzialmente nella forza del *logos*, a cui segue il titanismo della resistenza della volontà), alla *forza dell'amore*, è certamente una delle più emblematiche rappresentazioni dell'uomo nella sua integralità costitutiva, che culmina nella statura agapica della persona umana, dinnanzi alla quale si conferma oggi più che mai, nella giungla degli emotivismi planetari che attraversano il villaggio globale, in tempi di smarrimento e fraintendimento delle relazioni autentiche, la portata salvifica e la direzione di senso.

CRISTIANA FRENI  
Accademia Alfonsiana  
Roma, 2016-2017