

Etica

Come per Epicuro, anche per gli Stoici lo *scopo* dell'etica è *pratico* anziché teoretico: la ricerca della **felicità** (*eudaimonia*).

Un'altra analogia (apparente) con il pensiero epicureo consiste nel principio stesso con cui si identifica la felicità: "vivere secondo natura". Ma si tratta, come si diceva, di un'analogia fallace: infatti, poiché per gli Stoici la natura è tutt'uno con il *lògos*, "vivere secondo natura" significa "vivere secondo il *lògos*", cioè secondo ragione.

Il Male, in sé, non esiste: esso non è altro che privazione di Bene. Né, d'altronde, potrebbe esistere: non si è postulato, nella fisica, che il *lògos* è tutto ed è dappertutto? Dunque non c'è spazio per il Male: la prospettiva stoica è rigorosamente monistica (da *mònos* = "uno") ed esclude qualsiasi dualismo. Ne consegue che questo è il migliore dei mondi possibili.

Il *lògos* è dunque criterio del Bene: **Bene è ciò che si identifica con il *lògos*, Male è ciò che si oppone al *lògos***, ossia essenzialmente la componente emotiva e irrazionale dell'animo umano (i *pàthe*).

Ma, si potrebbe obiettare, se il Male non esiste, perché l'uomo qualifica come "mali" le realtà spiacevoli?

Si tratta, secondo gli stoici, di un errore di giudizio: quando la mente umana formula un giudizio del genere, è evidente che non ha "afferrato" con esattezza l'oggetto del pensiero: per dirla in termini gnoseologici (cfr. sopra), l'assenso del *lògos* è stato dato a sproposito (ovvero, tecnicamente parlando, la fantasia non è catalettica).

Il Bene e il Male (inteso come assenza di Bene) sono dunque tali in senso assoluto. Tutto ciò che non è né Bene né Male, ovvero non serve al perfezionamento razionale né lo ostacola (la salute fisica, la morte, la ricchezza o la povertà, il potere...), è indifferente: esso fa parte dei cosiddetti *adiàfora* (= cose indifferenti).

Questi principi etici, nonostante il loro straordinario successo (soprattutto in ambito romano), sono stati oggetto, fin dall'antichità, di pesanti critiche, in quanto non immuni da vistose *aporie* (= contraddizioni logiche) rispetto ai postulati della fisica. Per esempio, se il *lògos* è principio puramente razionale, permea di sé tutta la materia ed è inseparabile da essa (si veda l'esempio del fuoco), come può esso, in sede di etica, essere concepito come qualcosa di opposto alla componente corporea-appetitiva dell'uomo? Da che cosa deriverebbe, infatti, la tendenza della materia ad opporsi al *lògos*,

non esistendo alcun principio alternativo al *lògos*? O il *lògos* si oppone a se stesso?

Inoltre la teoria degli *adiàfora* incontrò opposizioni già all'interno della "seconda Stoà": il Bene così concepito, infatti, è al di fuori della portata dell'uomo comune; esso rimane appannaggio pressoché esclusivo del **saggio stoico** (il *sapiens* vagheggiato da Seneca), figura quasi disumana: insensibile ai *pàthe*, non toccato dalle avversità esterne (né, d'altronde, dalle situazioni favorevoli), egli è in sostanza il solo in grado di possedere le qualità in cui consiste la *virtù* per gli Stoici: l'**autàrkeia** (= autosufficienza), cioè la mancanza di qualsiasi dipendenza dal mondo esterno, e l'**apàtheia** (= assenza di emozioni), cioè la mancanza di qualsiasi dipendenza da se stessi, dalla propria componente irrazionale: qualità in cui consiste, come ben si vede, la vera *libertà*, che è sempre e solo interiore.

Questo è quanto dire che solo al saggio stoico compete l'esercizio del libero arbitrio.

Ma questa specie di automa, di super-uomo, può costituire un modello credibile per le persone normali? Perfino **Panezio**, il caposcuola della "seconda Stoà", è convinto del contrario: per questo, come si vedrà, egli apporterà notevoli modifiche alla teoria degli *adiàfora*, rinunciando all'assolutezza della definizione e distinguendo nel loro ambito tra "cose preferibili" e "cose non preferibili", ed in sede di etica tra azioni "convenienti" (*kathèkonta*) e azioni "non convenienti". Non è sempre vero, infatti, che gli *adiàfora* non influiscano sulla razionalità umana: ad esempio una malattia, se compromette le funzioni cerebrali, inibisce o impedisce del tutto l'esercizio della razionalità; di conseguenza, seppure la salute non sia un Bene in assoluto, è certo "preferibile" alla malattia.

In Roma avrà una notevolissima importanza soprattutto la teoria dei *kathèkonta* (i latini *officia*), che costituirà la base ideale dell'educazione etico-politica del ceto dirigente, soprattutto a partire dal ciceroniano *De officiis*, che altro non è che la traduzione del trattato *Peri tū kathèkontos* di Panezio.

Circa il fatto, poi, che il *sapiens* disponga del libero arbitrio, molti critici non hanno mancato di fare osservare come, a rigore di logica, il libero arbitrio in prospettiva stoica non esista: infatti l'idea stessa del libero arbitrio è aporetica rispetto al concetto di Fato e di predeterminazione. Se tutto è pervaso dal *lògos*, che dirige gli avvenimenti secondo un fine prestabilito, allora tutto accade secondo una rigida *necessità*, che esclude qualsiasi libertà di scelta.

Poiché inoltre contrastare il corso prestabilito degli avvenimenti è impossibile, è sommamente stolto porre in atto qualsiasi forma di opposizione (anche politica): la sola libertà consiste nell'accettare il Fato così com'è. Appare quindi intimamente contraddittoria, da parte dell'opposizione senatoria al principato, la scelta della filosofia stoica come bandiera ideologica.

Né si comprende che senso abbia la giustificazione razionale del suicidio tipica dello Stoicismo (cfr. [Seneca](#)): infatti, se tutto va come deve andare, non può esistere alcuna motivazione "razionale" per togliersi la vita.

Fu **Crisippo** a rendersi conto per primo della necessità di risolvere queste *aporie*; il suo intervento si risolse in un temporaneo (e parziale) successo: in sostanza egli operò una distinzione tra "cause primarie" (i principi fissi ed immutabili su cui si regge l'universo, sui quali l'uomo non può intervenire) e "cause secondarie" (meno importanti, modificabili dall'uomo).