

# ATTI VOLONTARI ED ATTI INVOLONTARI IN ARISTOTELE UNA LETTURA IN CHIAVE GIURIDICA CONTEMPORANEA

Riccardo Conte

## Premessa (\*)

Al giurista contemporaneo che si soffermi sulla distinzione nell'*Etica Nicomachea* tra atti volontari ed atti involontari risulta immediatamente evidente, al di là delle inevitabili differenze prodotte dall'evoluzione del pensiero (specialmente per quanto attiene all'elemento psicologico dell'azione), la corrispondenza, in via generale, tra queste categorie aristoteliche e quelle giuridiche odierne.

Su tale aspetto (e solo su tale aspetto) vogliamo qui soffermarci, limitandoci ad una mera lettura in chiave giuridica delle relative pagine dello Stagirita, ed evidenziando, a grandi linee, i punti di contatto e le differenze col pensiero sottostante alla normativa italiana oggi vigente.

Il limitato obiettivo di questo lavoro ci consente di restare su profili generali. Il che ci esime, da un lato, dal prendere in considerazione la vastissima letteratura specialistica sulla tematica aristotelica, dall'altro, di addentrarci nel dibattito tecnico-giuridico relativo alle diverse interpretazioni delle norme che definiscono nozioni quali il nesso di causalità tra la condotta e l'evento, il dolo, la colpa, e via dicendo, nonché in questioni *de iure condendo*.

## 1. Le azioni come risultanti di passioni e virtù

Nell'*incipit* del cap. 1° del libro III dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che «la virtù [*aretés*] ha a che fare sia con passioni [*pathé*] sia con azioni [*praxeis*]<sup>1</sup>.

La passione – lo sappiamo dal cap. 5° del libro II – è un atteggiamento interno dell'anima: «chiamo passioni – scrive lo Stagirita – il desiderio, l'ira, la paura, la temerarietà, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio la brama, la gelosia, la pietà, e in generale tutto ciò cui segue piacere o dolore»<sup>2</sup>.

L'azione, invece, non viene di per sé definita, sembra nozione presupposta. Si pensi all'apertura dell'opera: «comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo e, parimenti, ogni azione compiuta in base ad una scelta, mirino ad un bene: perciò a ragione si è affermato che il bene è “ciò cui ogni cosa tende”».

Adottiamo, pertanto, come definizione di azione quella che è presupposta dai giuristi: «un comportamento dell'uomo rivolto ad uno scopo»<sup>3</sup>. Definizione che, come si può agevolmente vedere, mettendo in

---

(\*) Si ringraziano il dott. Filippo Forcignanò e la studentessa Giulia Conte per la consulenza nella verifica della traduzione di alcuni passi.

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1109b30 e segg. Utilizzo per questo lavoro la traduzione dell'*Etica Nicomachea* di Claudio Mazzarelli, Milano, 2000.

<sup>2</sup> *Etica Nicom.*, II, 5, 1105b21 e segg.

<sup>3</sup> Cfr. per tutti ANTOLISEI, *Manuale di diritto penale – Parte generale*, Milano, 1975, 172.

correlazione il comportamento dell'uomo con uno scopo da raggiungere, è ciò che lo stesso Aristotele presuppone nel passo introduttivo dell'*Etica* e sul quale tornerà nel cap. 5°.

Ovviamente questo comportamento dell'uomo potrebbe consistere anche in un'inattività, in un'omissione: uno scopo può, infatti, essere raggiunto anche non agendo. L'eliminazione fisica di una persona si può raggiungere sia, ad esempio, sparandole, sia non soccorrendola in una situazione di pericolo (si pensi ad un'omissione di soccorso, in un contesto in cui si sarebbe potuto agevolmente intervenire).

Occorre peraltro chiarire perché la virtù abbia a che fare sia con le passioni sia con le azioni.

La virtù è una disposizione dell'anima. E' ciò «per cui ci comportiamo bene o male in rapporto alle passioni»<sup>4</sup>. L'esempio che viene portato è chiaro: «in rapporto all'ira [che, come abbiamo visto, è una passione], se ci adiriamo violentemente o debolmente ci comportiamo male, se invece teniamo una via di mezzo ci comportiamo bene»<sup>5</sup>. E ancora: «ci adiriamo o proviamo paura [anche la paura è una passione] senza una scelta, mentre le virtù sono un certo tipo di scelta o non sono senza una scelta»; e infine: «siamo mossi secondo passioni, ma ... secondo le virtù ed i vizi non siamo mossi, ma posti in una certa disposizione»<sup>6</sup>.

La virtù, dunque, è una disposizione; disposizione a compiere una scelta *mediana* tra difetti ed eccessi a cui la passione spinge l'azione<sup>7</sup>.

Alla luce di questi rapidi cenni, riteniamo possa risultare con chiarezza l'affermazione di Aristotele introduttiva del libro III dell'*Etica*: «poiché, dunque, la virtù ha a che fare sia con passioni sia con azioni, e poiché per le passioni e le azioni volontarie [*ekousiois*] ci sono la lode e il biasimo, mentre per le involontarie [*akousiois*] c'è il perdono, e talora anche la pietà, definire il volontario e l'involontario è senza dubbio necessario per coloro che studiano la virtù, e utile anche ai legislatori per stabilire le ricompense onorifiche e le punizioni»<sup>8</sup>.

Ciò che sembra emergere è che l'azione è la risultante di diverse forze: la passione e la virtù.

Dobbiamo, quindi, ora soffermarci sui concetti aristotelici di volontario ed involontario.

Tuttavia, prima di procedere, conviene chiarire un'apparente contraddizione.

Nella frase or ora citata, Aristotele afferma che «*per le passioni e le azioni volontarie ci sono la lode e il biasimo*». Senonché, nel cap. 5° del libro II, si legge: «passioni, dunque, non sono né le virtù né i vizi, *perché non è per le passioni che siamo lodati o biasimati* (infatti non si loda né chi prova paura né chi si adira, né si biasima chi semplicemente si adira, ma chi si adira in un certo modo), mentre siamo biasimati per le virtù e i vizi»<sup>9</sup>.

Potrebbe sembrare che Aristotele si contraddica. Ma riteniamo che la contraddizione sia solo apparente.

Nel II libro, lo Stagirita ha un obiettivo: enucleare le diverse nozioni di passione e di virtù e il loro diverso modo di agire nell'anima.

---

<sup>4</sup> *Etica Nicom.*, II, 5, 1105b25 e segg.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Etica Nicom.*, II, 5, 1106a1 e segg.

<sup>7</sup> *Etica Nicom.*, II, 6, 1106b35 e segg.

<sup>8</sup> Questi concetti, in parte, saranno ripresi nel cap. 5° del III libro (vedi *infra* al § 9).

<sup>9</sup> *Etica Nicom.*, II, 5, 11105b30 – 11106a1.

Nel III libro, invece, il suo scopo è di indagare sui concetti di volontarietà ed involontarietà delle azioni.

Ma se le azioni sono le risultanti delle forze rappresentate dalle passioni e dalle virtù (che le passioni moderano o, per così dire, «mediano»), va da sé che, in ultima analisi, il giudizio sulle azioni finisce per coinvolgere anche le passioni e le virtù retrostanti, ovvero, il giudizio sulla virtù finisce per riflettersi sull'azione derivata dalla combinazione della passione, che ha dato l'impulso, e della stessa virtù che l'ha mediata.

## **2. Il cap. 1° del III libro dell'*Etica Nicomachea*. Atti volontari e atti involontari. Atti involontari: a) gli atti involontari per forza in Aristotele e attualità della nozione**

Ma torniamo alla frase iniziale del III libro dell'*Etica* e ai concetti di volontarietà e involontarietà degli atti<sup>10</sup>: distinzione fondamentale, che sta alla base di ogni sistema etico, nonché – lo dice lo stesso Aristotele<sup>11</sup> – di quelle scelte legislative che sono l'essenza stessa della scienza architettonica della politica<sup>12</sup>.

Nell'espletamento di questo compito, lo Stagirita parte dagli atti involontari, affermando che sono quelli compiuti (a) per *forza* o (b) per *ignoranza*.

Anticipiamo subito che, dopo aver illustrato che cosa sono gli atti involontari, definirà che cosa debba intendersi per atto volontario: «quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione»<sup>13</sup>.

Ma procediamo per gradi e soffermiamoci sugli atti involontari.

«Forzato – scrive Aristotele – è l'atto il cui principio è esterno, tale cioè che chi agisce, ovvero subisce, non vi concorre per nulla: per esempio, se si è trascinati da qualche parte da un vento o da uomini che ci tengono in loro potere»<sup>14</sup>.

E' concetto che noi abbiamo chiaro. L'art. 45 del nostro codice penale dispone che «non è punibile chi ha commesso il fatto per caso fortuito o forza maggiore». Analoghi principi si trovano anche nel codice civile.

---

<sup>10</sup> VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, 2004, 189 sottolinea che Aristotele «porta a chiarezza etica un'evoluzione giuridica già in corso nei tribunali ateniesi ... Sullo sfondo, stanno i "casi" tragici di Oreste e di Edipo, e la progressiva sostituzione di una pratica giudiziaria laica al senso religioso della colpa». Inoltre, Vegetti sottolinea come Aristotele si oppone sia alla tesi gorgiana dell'irresponsabilità di ogni azione, in quanto necessitata (v. l'encomio di Elena: ma né la spinta della passione, né l'attrazione del piacere esercitano in noi una costrizione che inficia la resistenza che distingue il virtuoso dall'intemperante), sia alla tesi socratica dell'involontarietà dell'azione malvagia (l'ignoranza del bene è rifiuto di ostensibili norme morali e sociali, e non può venir confusa con l'errore teorico né con l'inconsapevolezza delle circostanze).

<sup>11</sup> *Etica Nicom.*, III, 5, 1113b21 e segg.

<sup>12</sup> *Etica Nicom.*, I, 2, 1094a25 e segg.

<sup>13</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1111a22 e segg.

<sup>14</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110a1 e segg.

La dottrina giuridica tende ad assimilare i concetti di caso fortuito e di forza maggiore<sup>15</sup>, definendoli, *in generale*, come «ogni evento naturale, o ad esso assimilato, indipendente dalla volontà umana, che esca dalla ragionevole prevedibilità e non si possa ovviare senza cautele superiori a quella della normale diligenza»<sup>16</sup>. Un evento naturale può essere la grandine, un fulmine, un terremoto, le intemperie di mare.

Ciò che caratterizza il caso fortuito o la forza maggiore è, comunque, l'*inevitabilità*. Non è questa la sede per entrare in particolari distinzioni, che, pure, possono avere un'importanza notevole per il giurista.

Si noti, peraltro, che Aristotele mette sullo stesso piano un evento naturale (il vento impetuoso) e una particolare costrizione subita da un soggetto per il fatto di altri («uomini che ci tengono in loro potere»).

Ebbene, l'art. 46 cod. pen. dispone: «non è punibile chi ha commesso il fatto per esservi stato da altri costretto, mediante violenza fisica, alla quale non poteva resistere o comunque sottrarsi. // In tal caso, del fatto commesso dalla persona costretta risponde l'autore della violenza».

Un esempio che nella manualistica giuridica viene addotto a spiegazione di questa norma è quello della sentinella che non può dare un allarme perché legata ad un palo da alcuni sediziosi<sup>17</sup>: si noti come sembra rifarsi proprio al riferimento aristotelico degli «uomini che ci tengono in loro potere».

Si pensi al caso di chi fosse costretto, pistola alla tempia, ad iniettare una dose di farmaco letale ad una persona.

Ma la violenza può essere anche motivo per chiedere l'annullamento di un contratto: se un contratto viene firmato da Tizio sotto violenza, Tizio può chiedere al giudice di annullarlo (artt. 1427 e 1434 cod. civ.), ovviamente entro un certo periodo di tempo, decorrente dal momento in cui cessa la violenza. Anche il testamento può essere annullato per violenza (art. 624 cod. civ.). E ancora: il debitore che non può adempiere non è tenuto al risarcimento del danno se prova che l'inadempimento è dovuto per impossibilità della prestazione a lui non imputabile.

Non mette conto, ovviamente, di soffermarsi in questa sede in modo particolarmente approfondito su certi concetti (es.: sui caratteri che deve avere la violenza o che cosa si debba intendere per impossibilità della prestazione: la casistica è amplissima) o su contraddizioni che vi possono essere nel sistema.

Qui ci basta spiegare alcuni passi di Aristotele alla luce della nostra esperienza quotidiana, evidenziando l'attualità del suo pensiero, senza svolgere un'indagine storica su eventuali rapporti tributari del nostro diritto positivo da esso.

---

<sup>15</sup> Cfr. CANDIAN, voce «Caso fortuito e forza maggiore», in *Novissimo Digesto Italiano*, II, Torino, 1958, 989; COTTINO, voce «Caso fortuito e forza maggiore», in *Enciclopedia del diritto*, IV, Milano, 1960, 379.

<sup>16</sup> CANDIAN, *op. cit.*, 988.

<sup>17</sup> Cfr. ANTOLISEI, *op. cit.*, 324.

### 3. Gli atti involontari per forza: il costringimento fisico e psichico

E' opportuno, peraltro, ricordare che la violenza può consistere sia in un *costringimento fisico* (come negli esempi sopra riportati), sia in un *costringimento psichico*.

Aristotele percepisce questa distinzione. Egli afferma: «le azioni che si compiono per paura di mali più grandi oppure per qualcosa di bello (...) è discutibile che siano involontarie o volontarie. Qualcosa di simile accade anche quando si gettano fuori bordo i propri averi durante le tempeste, giacché in generale nessuno butta via volontariamente, ma chiunque abbia senno lo fa per salvare se stesso e tutti gli altri. Simili azioni, dunque sono miste, ma assomigliano di più a quelle volontarie, giacché sono fatte oggetto di scelta nel momento determinato in cui sono compiute e il fine dell'azione dipende dalle circostanze. Per conseguenza, anche il volontario e l'involontario devono essere determinati in riferimento al momento in cui si agisce. In questo caso si agisce volontariamente, giacché il principio che muove come strumenti le parti del corpo in simili azioni è nell'uomo stesso: e le cose in cui ha in se stesso il principio, dipende da lui farle o non farle. Tali azioni, dunque, sono volontarie, anche se in assoluto forse sono involontarie, giacché nessuno sceglierebbe alcuna delle azioni di tal genere per se stessa»<sup>18</sup>.

Ci sembra che si manifesti in questo passo il travaglio del filosofo. Egli ha chiaro che le azioni di cui sta parlando sono oggetto di una scelta, ma comprende altresì che quella scelta non è *veramente* libera, poiché è condizionata da particolari circostanze.

In riferimento alle «azioni che si compiono per paura di mali più grandi», Aristotele fa un esempio chiaro: «nel caso in cui il tiranno ci ordinasse di compiere qualche brutta azione tenendo in suo potere i nostri genitori e i nostri figli, sì che se noi la compiamo essi si salveranno, se no, morranno»<sup>19</sup>.

La scelta in astratto c'è: si potrebbe anche decidere di non compiere la brutta azione. E' in concreto che la scelta è solo apparente, perché condizionata, falsata.

*Mutatis mutandis* vale per l'esempio di chi butta in mare il carico durante una tempesta per alleggerire la nave.

E' interessante notare che queste fattispecie sono disciplinate dal nostro ordinamento giuridico. L'art. 54 cod. pen. dispone che «non è punibile chi ha commesso il fatto per esservi stato costretto dalla necessità di salvare sé od altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona, pericolo da lui non volontariamente causato, né altrimenti evitabile, sempre che il fatto sia proporzionato al pericolo».

Gli esempi fatti da Aristotele rientrano nella previsione normativa: buttare a mare i bagagli (in particolare quelli degli altri) di per sé equivarrebbe a distruggere delle cose: tale comportamento, se volontario, costituirebbe un reato (art. 635 cod. pen.). Ma se chi compie questo gesto lo fa per salvare sé o altri da un grave danno alla persona, non v'è reato.

Il reato, infatti, è costituito da due elementi: uno oggettivo, cioè il comportamento esteriore dell'uomo (dispone l'art. 40 cod. pen.: «nessuno può essere punito per un fatto preveduto dalla legge come reato, se l'evento ..., da cui dipende l'esistenza del reato, non è conseguenza della

<sup>18</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110a5 – 1110a20.

<sup>19</sup> *Etica Nicom.*, III,1, 1110a5 e segg.

sua azione od omissione»); l'altro soggettivo, psicologico, rappresentato dalla volontà dolosa o colposa del soggetto agente. «Senza la partecipazione della volontà [dolosa, o, nei casi in cui la legge lo prevede, colposa] il reato non può esistere»<sup>20</sup>.

Tuttavia, laddove la volontà, pur sussistendo (il gesto di buttare i bagagli a mare è pur sempre una scelta) è condizionata da particolari situazioni, l'atto non è punito.

Aristotele ha ragione, quindi, a dire che l'atto è volontario, perché è riconducibile ad una scelta; scelta tra due mali: perdere il carico o rischiare di affondare e perdere la vita. Non è che non vi è una scelta: si potrebbe anche scegliere di non buttare a mare un carico particolarmente prezioso e rischiare, quindi, la vita. Tuttavia, nessuno (ovvio: sano di mente, in senso lato, almeno) butterebbe a mare dei bagagli se non si trovasse in uno stato di pericolo. E il filosofo lo precisa: «nessuno sceglierebbe alcuna delle azioni di tal genere per se stessa»<sup>21</sup>.

Rientra nella previsione oggi disciplinata dall'art. 54 cod. pen. anche l'altra ipotesi formulata dal filosofo, quella della cattiva azione compiuta perché un tiranno minaccia i congiunti, che tiene in ostaggio, del soggetto che vuol costringere ad una cattiva azione. Se Tizio compie un fatto, che la legge prevede come reato, perché qualcuno minaccia lui o i suoi familiari, Tizio non è suscettibile di punizione. La legge penale prevede che «in tal caso, del fatto commesso dalla persona minacciata risponde chi l'ha costretto a commetterlo».

Che la scelta in questi casi comunque vi sia spiega anche perché Aristotele scriva subito dopo: «per azioni simili talora si è anche lodati, quando si sopporta qualcosa di brutto o doloroso in cambio di cose grandi e belle»<sup>22</sup>. In altri termini, si può anche resistere ad una minaccia, ci si può anche rifiutare di compiere l'azione cattiva, rischiando e subendo le conseguenze negative. Si può anche rischiare di non buttare a mare il carico che serve per la sopravvivenza della città assediata. E probabilmente si può anche non rispettare una legge ingiusta ed affrontare la pena di morte, pur di non venir meno ad un principio superiore: si pensi ad Antigone.

Ancora, è l'esistenza della scelta che spiega perché in certi altri casi vi sia perdono di fronte all'azione cattiva, che, però, è compiuta «per evitare mali che oltrepassano l'umana natura e che nessuno potrebbe sopportare»<sup>23</sup>; come è l'esistenza della scelta per cui in certi casi non si può cedere, quale che sia il prezzo della resistenza: certamente, in astratto sarebbe possibile una soluzione diversa, ma ad un prezzo inaccettabile: il tradimento, il disonore.

#### **4. Atti compiuti per piacere: sono atti volontari**

Disomogeneo, invece, sembrerebbe il riferimento alle azioni che si compiono per «qualcosa di bello».

Del resto il desiderio, come la paura, è una passione.

---

<sup>20</sup> ANTOLISEI, *op. cit.*, 165.

<sup>21</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110a19.

<sup>22</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110a22.

<sup>23</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110a25 e segg.

Aristotele, peraltro, dissipa subito ogni dubbio. Affermato che sono forzate solo le cose che hanno la loro causa «in circostanze esterne e quando chi agisce non vi concorre per niente»<sup>24</sup>, nega che le cose piacevoli siano costrittive<sup>25</sup>. Affermare diversamente significherebbe assumere che «tutte le azioni sarebbero, da quel punto di vista, forzate, giacché è in vista del piacevole e del bello che tutti gli uomini fanno tutto quello che fanno ... D'altra parte, è ridicolo accusare le circostanze esterne e non se stessi se si è facile preda di cose di tale natura, e anzi considerare causa delle belle azioni se stessi, delle brutte, invece, l'attrattiva dei piaceri»<sup>26</sup>.

Insomma, Tizio può anche scegliere di essere un onesto funzionario imperiale, ma se cede alle lusinghe di avvenente donna e compie in contraccambio un atto contrario al proprio ufficio, ciò non toglie che l'azione sia volontaria, anche se compiuta in un momento di debolezza e sotto una particolare pulsione.

Ma se desiderio e paura sono passioni, ci si potrebbe chiedere perché giustificare ciò che si fa per paura (es.: sotto minaccia) e non ciò che si fa sotto desiderio: Gorgia giustifica Elena<sup>27</sup>.

La risposta è data dall'intervento della virtù, che deve mediare l'impulso dato dalle passioni. Ma la virtù, che è frutto di educazione, non può non tener conto che la passione che attiene all'istinto di conservazione (la paura) è meno dominabile di una passione che attiene ad un istinto diverso (di conquista, ad esempio). L'educazione sociale e i principi che reggono la società giocano, sotto questo profilo, un ruolo decisivo: non ogni paura, del resto, sarà tollerata (non sarà consentito al soldato di scappare per viltà, anche laddove è in gioco il pericolo della sua vita); non ogni gesto d'ira sarà vituperato<sup>28</sup>.

## **5. Atti involontari: b) gli compiuti per ignoranza e atti compiuti ignorando. Aspetti preliminari**

Più complesso il discorso sugli atti compiuti per ignoranza.

Il passo che va da 1110b20 a 1111a5 non è di immediata comprensione, anche per l'uso che vien fatto di una coppia di termini («involontario» e «non volontario») e per una coppia di locuzioni («agire per ignoranza» e «agire ignorando»).

---

<sup>24</sup> *Etica Nicomac.*, III, 1, 1110b1 e segg.

<sup>25</sup> *Etica Nicomac.*, III, 1, 1110b10 e segg.

<sup>26</sup> *Etica Nicomac.*, III, 1, 1110b10 e segg.

<sup>27</sup> V. *supra* a nota 10.

<sup>28</sup> In *Retorica* II, 2 l'ira è definita «come il desiderio di aperta vendetta accompagnato da dolore, per una palese offesa [mancanza di riguardo] rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è necessitata». La mancanza di rispetto può derivare da disprezzo, vessazione o oltraggio [qui s'innesta poi tutta la tematica della reale portata delle parole e dell'atto] e può dar luogo ad un danno fisico ed un danno etico. Aristotele afferma (*Retorica*, I, 11, 1370b, 30) che «anche il vendicarsi è piacevole. Infatti ciò che è doloroso se non lo si ottiene, è piacevole ad ottenersi: quelli che si adirano si addolorano estremamente se non possono vendicarsi, e godono se pensano di poterlo fare». Da ricordare che in *Etica Nicomac.* [IV, 5], Aristotele sottolinea anche la positività della reazione emotiva e la negatività di un eccesso di bonarietà (si passa per «sciocchi»). Seneca avrà tutt'altra concezione (*De Ira*, II, 32, 1).

I due termini «involontario» [*akousion*] e «non volontario» [*akousiou*] per noi sono sinonimi<sup>29</sup>; Aristotele, invece, introduce una distinzione: è involontario l'atto non voluto e seguito da rincrescimento, pentimento<sup>30</sup>; è «non volontario» l'atto non voluto, ma a cui *non* segue pentimento o rincrescimento.

Quanto all'altra differenza, quella tra «agire per ignoranza» e «agire ignorando», il filosofo esemplifica in questo modo: «chi è ubriaco o adirato non si ritiene che agisca per ignoranza ma per ubriachezza o per ira, tuttavia senza sapere che fa, ma ignorandolo»<sup>31</sup>.

Quest'ultima distinzione è per noi più chiara, anche se la sua comprensibilità potrebbe essere ostacolata da alcuni pre-giudizi di valore da cui è bene sgomberare subito il campo d'indagine.

Aristotele non dice che chi agisce ignorando debba essere giustificato per ciò che fa (anche se, come abbiamo visto a nota 28, non ha un giudizio negativo nei confronti dell'ira). Aristotele si limita in questo passo a dirci che chi agisce in stato d'ubriachezza o in stato d'ira non è completamente in grado di discernere: e questo è un dato di fatto.

Quali debbano essere, poi, le conseguenze sul piano etico o su quello giuridico costituisce un altro aspetto del fenomeno.

Tuttavia, sempre per sgomberare il campo da pregiudizi, si tenga conto che:

- l'ubriachezza potrebbe anche non essere volontaria (in tal senso, l'art. 92, 1° comma, cod. pen. dispone: «l'ubriachezza non derivata da caso fortuito o forza maggiore non esclude né diminuisce l'imputabilità»: può anche accadere che un soggetto si trovi in stato d'ubriachezza non per sua colpa; ed in tal caso, se commette un reato, potrebbe trovarsi in stato d'incapacità d'intendere e di volere, e cioè in uno stato che esclude l'imputabilità);

- il fatto compiuto in stato d'ira può comportare una riduzione della pena, laddove sia stato determinato da un fatto ingiusto altrui (art. 62, n. 2, cod. pen.);

- nel cap. 5° del libro III dell'*Etica*, a proposito degli atti compiuti per ignoranza colpevole (cioè causa dello stesso soggetto agente), Aristotele scrive: «per gli ubriachi le pene sono doppie, giacché il principio dell'azione è in colui stesso che la compie: infatti è padrone di non ubriacarsi, ma l'ubriachezza, poi, è causa della sua ignoranza»<sup>32</sup> (su questi aspetti torneremo nel § 9). Tale principio non è estraneo al nostro ordinamento giuridico. L'art. 94, 1° comma, cod. pen. dispone che «quando il reato è commesso in stato di ubriachezza, e questa è abituale, la pena è aumentata». Si fa eccezione per lo stato di cronica intossicazione da alcool o stupefacenti: in tal caso si riconosce uno stato d'incapacità d'intendere o di volere, totale o parziale (art. 95 cod. pen.).

## **6. La distinzione aristotelica tra atti non volontari e atti involontari: valenza esclusivamente etica della distinzione**

<sup>29</sup> Cfr. DE MAURO, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Milano, 2000, 1287.

<sup>30</sup> *Etica Nicomac.*, III, 1, 1110b20 e segg.

<sup>31</sup> *Etica Nicom.*, III, 1, 1110b25 e segg.

<sup>32</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b30 e segg.



Vediamo ora di chiarire la differenza tra atti «involontari» e atti «non volontari».

Da 1111a1 e segg., Aristotele afferma che rispetto ad un'azione dobbiamo distinguere: il soggetto (cioè «chi è che agisce»); che cosa fa; qual è l'oggetto o l'ambito dell'azione; l'eventuale strumento con cui agisce; il fine; le modalità («pacatamente oppure violentemente») dell'azione.

Senonché, afferma Aristotele, alcuni di questi elementi potrebbero essere ignorati dal soggetto agente: «uno potrebbe ignorare ciò che sta facendo: per esempio, quando dicono che qualcosa è loro scappato da bocca parlando, oppure che non sapevano che erano dei segreti, ..., oppure che, volendo solo fare una dimostrazione, hanno lasciato andare lo strumento ... Potrebbe anche capitare che uno scambi il proprio figlio per un nemico, ..., e che prenda per smussata una lancia appuntita, ...; e che facendo bere qualcuno per salvarlo lo faccia morire ... » o che si ferisca qualcuno con cui si sta facendo una gara di lotta.

Tutti questi atti, secondo Aristotele, sono involontari (come vedremo tra breve, non per noi – ma occorre andare al di là della distinzione terminologica nell'interpretazione del pensiero del filosofo): l'evento che ne deriva non è voluto, tant'è che, al suo verificarsi, produce nel soggetto agente dispiacere (per noi ciò è irrilevante: quel che conta è la volontà dell'azione non dell'evento effettivamente realizzatosi: ma su questo punto ci soffermeremo al § 8).

L'evento – in questo atto che Aristotele definisce involontario – ha origine da un elemento non conosciuto, ignorato, o, comunque, fuorviante.

L'esempio della pozione è chiaro: il soggetto agente la dà a fin di bene; ciò che non sa, ciò che è ignorato, è che quella pozione è un veleno.

Nell'ambito della stessa categoria Aristotele fa rientrare il caso di colui che vuole l'evento (uccidere il nemico), ma incorre in un errore di identificazione del soggetto passivo (si trattava del figlio): qui l'evento voluto non è propriamente quello che si è realizzato a causa di un errore di valutazione.

Analogamente, se il soggetto rende pubbliche cose destinate a restare segrete, senza essere a conoscenza di tale vincolo. L'evento è voluto, ma se ne ignorava la contrarietà a prescrizioni.

Infine, si pensi al caso in cui una persona stia insegnando ad altri a tirare con l'arco, ma improvvisamente, per un gesto maldestro, fa partire la freccia, che non voleva scoccare, uccidendo involontariamente un terzo. In questo caso, l'evento non è voluto ed ha origine per una circostanza particolare, che potrà essere accidentale (il maestro ha avuto un improvviso malore mentre impugnava l'arco o è stato urtato da un allievo che gli era vicino e che è improvvisamente svenuto) o colposo (un errore umano nell'ambito di certe attività può essere prevedibile e rappresenta una colpa non aver assunto delle precauzioni per evitarlo).

Quest'ultima distinzione ci pone di fronte ad un ulteriore problema, che Aristotele affronterà (e noi con lui) successivamente, tra ignoranza scusabile, inevitabile e ignoranza colpevole<sup>33</sup>.

Alla luce di quanto fin qui visto, possiamo capire meglio il passo da 1110b20 e segg.: «Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma è involontario quando provoca dispiacere e

---

<sup>33</sup>*Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b20 e segg.

rincrescimento. Infatti, l'uomo che ha fatto una cosa qualsiasi per ignoranza, senza provare alcun disagio per la sua azione, non ha agito volontariamente, in quanto, almeno, non sapeva quello che faceva, ma neppure involontariamente, in quanto, almeno, non prova dispiacere. Dunque, di coloro che agiscono per ignoranza, quello che non prova rincrescimento può essere chiamato, poiché è diverso, agente non volontario; infatti, poiché il secondo differisce dal primo, è meglio che abbia un suo nome proprio».

L'immagine dei cerchi concentrici può spiegare plasticamente quel che Aristotele intende.

Vi è un'area che ricomprende gli atti compiuti in modo non volontario per ignoranza, laddove, come abbiamo anticipato, volontario è l'atto «il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione»<sup>34</sup>.

Nell'ambito di quest'area di atti non volontari per ignoranza – che ipotizziamo a forma di circonferenza – vi è un'altra circonferenza più piccola, che comprende gli atti involontari, che si differenziano dai non volontari per il fatto che chi li ha commessi prova dispiacere.

Insomma: gli atti involontari sono atti non volontari, ma non tutti gli atti non volontari sono atti involontari.

*Tale distinzione, invero, non sembra trovare riscontro nello studio dell'azione penale.*

Se, nel corso di una gara di lotta, senza volerlo, uno dei gareggianti ferisce l'avversario, *pur avendo rispettato tutte le norme regolamentari* [condizione questa essenziale, posta anche da Aristotele<sup>35</sup> (v. *infra* al § 9, nel testo, dopo il richiamo di nota 55)], nulla gli sarà addebitabile. Se poi l'aver procurato la lesione gli dispiaccia o no, nulla toglie alla sua non responsabilità. Dentro di sé potrà provare i sentimenti più diversi, ma ciò non ha un rilievo giuridico. Potrà, invece, averne uno etico o religioso.

*Mutatis mutandis*, se, *nonostante tutte le precauzioni*<sup>36</sup>, durante una lezione di tiro con l'arco, una freccia parte accidentalmente, l'arciere potrà anche compiacersi che la freccia abbia ferito un soggetto verso cui nutre sentimenti di odio, ma ciò rimane nel foro interno della coscienza e non ha rilievo giuridico.

Del resto, questa distinzione tra atti non volontari ad atti involontari non sembra più venire in rilievo in altri passi dell'*Etica*: così nel cap. 8° del libro V si tratta solo di atti volontari e involontari nella prospettiva della correlata responsabilità.

In questo primo capitolo del libro III, il filosofo ha una diversa finalità: ci dice che un atto, dovuto ad ignoranza (non colposa, cioè di cui non possiamo rimproverare il soggetto agente) è veramente involontario quando, a fronte delle sue conseguenze, il soggetto agente prova rincrescimento.

Se manca quest'ultima condizione l'atto sarà sempre «non volontario», ma va distinto: beninteso, dal punto di vista etico, non giuridico.

La sfera dell'etica non coincide con la sfera giuridica dei fatti, se non in parte. Non tutto ciò che eticamente è censurabile costituisce un

---

<sup>34</sup>*Etica Nicomac.*, III, 1, 1111a20 e segg. Vedi *infra* nel testo al § 9 dopo il richiamo di nota 51.

<sup>35</sup>*Etica Nicomac.*, III, 5, 1114a1 e segg.

<sup>36</sup> Vedi la nota precedente e la relativa avvertenza nel testo.

fatto giuridicamente sanzionabile. Se, per esempio, per una certa scala di valori, il divorzio non è ammesso, non per questo tale divieto dev'essere recepito in una norma giuridica.

Ci sembra che qui si abbia un'eco di un tema che Aristotele ha già affrontato precedentemente: la virtù è un'abitudine<sup>37</sup>, è un *habitus*. L'uomo virtuoso non può essere coinvolto, suo malgrado, in una situazione negativa senza che ciò gli procuri un rincrescimento. E' la dimensione sociale dell'uomo virtuoso che qui viene in rilievo<sup>38</sup>.

## **7. Atti involontari per ignoranza: scusabilità ed inescusabilità dell'ignoranza. Il principio *ignorantia iuris non excusat* in alcuni passi dell'*Etica*. Problemi terminologici. La non volontà dell'evento non è involontarietà dell'atto**

Precisata la distinzione tra atti non volontari e atti involontari (dal punto di vista etico), Aristotele afferma che: «ogni uomo malvagio ignora quel che deve fare e ciò da cui si deve astenere, ed è per questo errore che si diventa ingiusti e, in generale viziosi. Ma il termine “involontario” non vuole essere usato nel caso in cui uno ignora ciò che gli conviene: infatti, l'ignoranza nella scelta non è causa dell'involontarietà dell'atto, ma della sua perversità, e neppure l'ignoranza dell'universale (per questa, anzi, si è biasimati); ma causa dell'involontarietà dell'atto è l'ignoranza delle circostanze particolari nelle quali e in relazioni alle quali si compie l'azione: in questi casi, infatti, si trovano pietà e perdono, perché è ignorando qualcuno di questi particolari che si agisce involontariamente»<sup>39</sup>.

L'involontarietà dell'atto – dice *in nuce* qui Aristotele – non va confusa con l'ignoranza della regola da rispettare. Come dicono i giuristi, *ignorantia iuris non excusat*<sup>40</sup>. Il fatto di ignorare che un comportamento non è consentito (dal punto di vista etico o, in particolare, dal punto di vista giuridico qui non rileva) non fa venir meno la volontarietà dell'atto, né il suo disvalore sociale.

Se un soggetto ignora che, in una certa cultura, non è ammesso che un uomo, oltre ad una moglie, abbia anche una concubina, nel momento in cui pone in essere una simile situazione, potrà non essere consapevole di tenere in quel contesto una condotta socialmente riprovevole, ma in ogni caso non può certamente dirsi che non abbia realizzato quella condotta senza volontà.

Va osservato, ma solo *à vol d'oiseau*, che in questo passo, da un lato, sembrerebbe far capolino la tesi platonico-socratica del vizio come

---

<sup>37</sup> *Etica Nicomac.*, II, 1, 1103b1 e segg.

<sup>38</sup> Cfr. VEGETTI, *op. cit.*, 167: «è tesi centrale di Aristotele che il “bene umano” è identico per il singolo e per la sua città, ma che in quest'ultima esso trova insieme il suo compimento e la sua condizione di possibilità. Il suo compimento, perché l'azione virtuosa non può che compiersi nell'ambito dell'interazione familiare e sociale; la sua condizione, perché nessuno diventa virtuoso e “buono” se non attraverso i dispositivi della formazione collettiva».

<sup>39</sup> *Etica Nicomac.*, III, 1, 1110b25 e segg.

<sup>40</sup> Il principio è sancito dall'art. 5 cod. pen., secondo cui «nessuno può invocare a propria scusa l'ignoranza della legge penale». L'assolutezza del principio, peraltro, ha subito un'attenuazione dopo che Corte cost., 24 marzo 1988, n. 364 ha dichiarato l'incostituzionalità del predetto art. 5 nella parte in cui non esclude dall'inescusabilità dell'ignoranza della legge l'ignoranza inevitabile.

ignoranza, in realtà poi ripresa criticamente nel cap. 2° del libro VII dell'*Etica* (ma – al di là di ogni questione su rapporti tributari tra filosofi – è chiaro che la malvagità può derivare dalla mancanza di educazione ai valori della *polis*; peraltro, nel cap. 5° del libro III – v. *infra* al § 9 – Aristotele precisa che non corrisponde a realtà l'involontarietà della malvagità<sup>41</sup>); dall'altro viene richiamata la tesi aristotelica, espressa nel libro II dell'*Etica* (e già accennata alla fine del paragrafo precedente), per cui la virtù ha per presupposto l'abitudine. E se è compiendo azioni giuste che si diventa giusti, così come è compiendo azioni temperate che si diventa temperanti<sup>42</sup>, analogamente è compiendo azioni ingiuste che si diventa viziosi.

## 8. Gli atti volontari: nozione aristotelica e sua attualità. La nozione di coscienza e volontà dell'azione nel nostro ordinamento giuridico

Nell'ultima parte del cap. 1°, Aristotele, dopo aver precisato che cosa debba intendersi per atti involontari, definisce la nozione di atti volontari: «volontario è quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione».

Sulla base di questa definizione, Aristotele si premura di precisare che non possono ritenersi involontari gli atti compiuti per impulsività o desiderio: ma su questo aspetto si è già detto a proposito dell'attrattiva dei piaceri.

Quanto va, invece, sottolineato è che il nostro codice penale precisa all'art. 42, 1° comma, che «nessuno può essere punito per un'azione od omissione preveduta dalla legge come reato, se non l'ha commessa con coscienza e volontà».

Si noti la «somiglianza» tra la precisazione del filosofo e la norma di legge. Aristotele sottolinea che volontario è l'atto «il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione»; la legge pone l'accento su «coscienza e volontà» dell'azione o omissione.

Vedremo nell'analisi del cap. 5° del libro III (*infra* al § 9) che il filosofo considererà (come noi del resto) anche le omissioni come fatto volontario.

In questa sede ci sembra, peraltro, di dover precisare che per ben intendere che cosa significhi l'espressione «con coscienza e volontà» occorre tener conto, come sottolinea la dottrina penalistica, che «la psicologia ha accertato che non tutti gli atti che si svolgono al di sotto della zona lucida della coscienza sono indipendenti dal volere. Molti di essi con un intervento dell'energia interiore, con un *nisus* cosciente, possono essere inibiti. Anche gli atti riflessi (per es.: ... la ritrazione di un arto in seguito ad una puntura, ...) entro certi limiti possono essere influenzati dalla volontà. Lo stesso dicasi per un atto istintivo, quale il protendere le braccia per evitare o attutire l'urto di una caduta. A maggior ragione ciò va ripetuto per i così detti atti abituali, vale a dire per gli atti diventati automatici per abitudine. I movimenti che compie inavvertitamente la dattilografa, il pianista, ecc., senza dubbio possono essere controllati dalla volontà ... Ciò che si è detto per gli atti automatici,

<sup>41</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b15.

<sup>42</sup> Cfr. *Etica Nicomac.*, II, 1, 1103b1 e segg.

si deve ripetere per le omissioni che si verificano inconsapevolmente. Anche queste, spesse volte, possono essere evitate con uno sforzo del volere (più precisamente, dell'attenzione) ...»<sup>43</sup>.

*In nuce*, la dottrina penalistica ritiene che «sono attribuibili alla volontà non solo gli atti che traggono origine da un conato cosciente, ma anche quelli che derivano da un'inerzia del volere. La volontà ha senza dubbio un campo in cui può dominare coi suoi poteri di impulso e inibizione»<sup>44</sup>.

Ciò spiega il motivo per cui sono considerati volontari anche gli atti colposi, cioè, come vedremo più avanti, gli atti compiuti per negligenza o imprudenza o imperizia, ovvero per inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline, in cui l'evento non è voluto dal soggetto agente. Si pensi alle conseguenze di un incidente per non aver rispettato per distrazione una precedenza, ovvero alle conseguenze della negligenza di un chirurgo, che non chiuda bene un vaso sanguigno alla fine di un intervento.

Vedremo nel prossimo paragrafo che Aristotele considererà anche casi di questo genere.

Peraltro, è importante sottolineare che il concetto aristotelico di «atto involontario per ignoranza» non coincide col nostro concetto di involontarietà poc'anzi descritto. Gli atti che Aristotele inquadra come atti involontari, almeno alcuni (es.: l'errore sulla persona da uccidere), sono atti che per noi sono volontari. Ciò che non è voluto è l'evento *concretamente* verificatosi.

Analogamente, anche l'errore nella somministrazione di una pozione: si voleva dare la pozione e, quindi, l'atto è volontario. La questione che si pone è se l'errore caduto sulla qualità della pozione (non curativa, ma addirittura venefica) è un errore scusabile o, almeno, errore non dovuto a negligenza del soggetto agente: in altri termini, occorre chiedersi se una maggiore attenzione del soggetto che ha dato la pozione avrebbe potuto impedire l'evento esiziale (effettivamente non voluto).

Qui s'inserisce la differenza tra fatto ingiusto doloso (voluto) e colposo (non voluto) su cui ritorneremo ancora.

Certamente, sul piano etico e sul piano giuridico differenti possono essere le conseguenze del compimento di un atto doloso e di un atto colposo.

Sul piano etico, Aristotele afferma (e lo fa anche nel passo conclusivo del cap. 8° del libro V dell'*Etica*) che «sono perdonabili gli errori compiuti non solo in stato di ignoranza, ma proprio a causa di questa ignoranza; non sono perdonabili, invece, gli errori commessi non a causa dell'ignoranza, ma in uno stato di ignoranza causato da una passione né naturale né umana»<sup>45</sup>.

Dal punto di vista giuridico dovremo fare molte precisazioni, che riteniamo, peraltro, almeno in parte, comuni a profili etici. Nel cap. 5° del libro III, peraltro, sarà già Aristotele a proporle.

---

<sup>43</sup> ANTOLISEI, *op. cit.*, 268.

<sup>44</sup> ANTOLISEI, *op. cit.*, 269.

<sup>45</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1136a5 e segg. Passo di difficile interpretazione per il riferimento finale alla passione non naturale e non umana, che, sembrerebbe potersi riferire a particolari vizi a cui Aristotele accenna nel cap. 1° del libro VII dell'*Etica* [1145b30 e segg.].

Occorre, quindi, ora passare all'esame di altri passi dell'*Etica* in cui Aristotele riprende e sviluppa la distinzione tra atti volontari e involontari.

### **9. Il cap. 5° del libro III dell'*Etica Nicomachea*. Azioni ed omissioni. La nozione delle *actiones liberae in causa* in Aristotele. Le nozioni di dolo, colpa e preterintenzionalità nel nostro ordinamento giuridico**

L'inizio del cap. 5° del III libro dell'*Etica* riprende i concetti che abbiamo visto. Aristotele precisa che le azioni che compiamo per raggiungere il fine della volontà sono volontarie. I mezzi che scegliamo per raggiungere il fine sono oggetto di scelte a noi imputabili, virtuose o non virtuose che siano.

Se Tizio vuol vincere una gara, potrà allenarsi, confidando nel buon esito della sua preparazione atletica. Potrebbe, però, per raggiungere il fine, adottare anche mezzi scorretti, per esempio sgambettare nascostamente un avversario o versare in una bevanda a lui destinata qualche sostanza che lo fiacchi.

«Dunque – afferma Aristotele – la virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire. Cosicché, se l'agire, quando l'azione è bella, dipende da noi, anche il non agire dipenderà da noi, quando l'azione è brutta; e se il non agire, quando l'azione è bella, dipende da noi, anche l'agire, quando l'azione è brutta, dipende da noi»<sup>46</sup>.

Insomma, un fine può essere raggiunto sia mediante un'azione, sia mediante un'omissione. Si può essere virtuosi sia facendo del bene, sia non compiendo del male. Si può essere, viceversa, malvagi sia compiendo un'azione cattiva, sia non intervenendo, laddove possibile, per evitare che si verifichi un evento negativo (si pensi all'omissione di soccorso).

La conclusione che ne deriva è chiara: «se dipende da noi compiere le azioni belle e quelle brutte, e analogamente anche il non compierle, e se è questo ... l'essere buoni o cattivi, allora dipende da noi l'essere virtuosi o viziosi»<sup>47</sup>.

La malvagità – afferma subito dopo Aristotele – è volontaria<sup>48</sup>.

Argomentare diversamente significa «negare che l'uomo sia principio e padre delle proprie azioni»<sup>49</sup>: il che finirebbe per inficiare i criteri sulla base dei quali sono elaborate le leggi<sup>50</sup>. I legislatori, infatti, «puniscono ed infliggono pene a coloro che compiono azioni malvagie: a quelli, però, che non le compiono per costrizione o per un'ignoranza di cui non sono essi stessi causa, mentre conferiscono onori a coloro che compiono azioni belle, con l'intenzione di incitare questi e di tenere a freno quelli»<sup>51</sup>.

Ancora una volta Aristotele sottolinea che l'ignoranza può trovare fondamento in una causa avente origine dallo stesso uomo. In altri termini, l'ignoranza può essere colpevole: i legislatori, infatti, «puniscono

---

<sup>46</sup> *Etica Nicom.*, III, 5, 1113b5 e segg.

<sup>47</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b10 e segg.

<sup>48</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b15 e segg.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b20 e segg.

<sup>51</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b20-25.

per l'ignoranza stessa quando ritengono che uno sia causa della propria ignoranza», come nel caso degli ubriachi, per cui – ci dice il filosofo – sono previste pene doppie, «giacché il principio dell'azione è in colui stesso che la compie: infatti è padrone di non ubriacarsi, ma l'ubriachezza, poi, è causa della sua ignoranza»<sup>52</sup>.

Sono concetti che abbiamo già esaminato.

Ma soffermiamoci brevemente sull'affermazione da ultimo riportata: «giacché il principio dell'azione è in colui stesso che la compie».

Nel nostro codice penale, l'art. 85 dispone che «nessuno può essere punito per un fatto preveduto dalla legge come reato, se, al momento in cui lo ha commesso non era imputabile», cioè, non era capace di intendere e di volere. L'art. 87 prevede, inoltre, che questo principio «non si applica a chi si è messo in stato d'incapacità d'intendere o di volere al fine di commettere il reato, o di prepararsi una scusa».

Si tratta delle cosiddette *actiones liberae in causa*: se il soggetto agente non era capace di intendere e di volere al momento in cui ha compiuto il fatto considerato dalla legge reato, tuttavia lo era nel momento in cui ha posto in essere la causa che ha comportato quello stato di incapacità<sup>53</sup>.

Ancora una volta l'attualità dell'insegnamento aristotelico è evidente. Il che trova una conferma nel passo successivo del capitolo in esame.

Scriva il filosofo che i legislatori «puniscono coloro che ignorano qualcuna delle prescrizioni che bisogna conoscere e che non sono difficili e similmente anche negli altri casi, in cui ritengono che l'ignoranza sia causata da trascuratezza, in quanto dipende dagli interessati non essere ignoranti: essi sono, infatti, padroni di prendersi cura di uscire dall'ignoranza»<sup>54</sup>.

E' il concetto di colpa che qui si manifesta.

Per comprendere meglio, è necessario soffermarsi su alcune nozioni attinenti al reato (o, in generale, al fatto illecito<sup>55</sup>).

Noi distinguiamo l'elemento psicologico che sottostà al delitto in doloso, colposo e preterintenzionale.

La legge penale (art. 43 cod. pen.) prevede che il delitto sia:

- «doloso, o secondo l'intenzione, quando l'evento dannoso o pericoloso, che è il risultato dell'azione od omissione e da cui la legge fa dipendere l'esistenza del delitto, è dall'agente preveduto e voluto come conseguenza della propria azione od omissione»;

---

<sup>52</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1113b30 e segg.

<sup>53</sup> Non rileva, ai fini che ci interessano, stabilire se la nozione delle *actiones liberae in causa*, nel nostro ordinamento, comprenda anche l'ipotesi in cui l'incapacità non sia preordinata alla commissione del reato (il soggetto agente assume una sostanza stupefacente nella consapevolezza che altrimenti non sarebbe capace di compiere quell'azione), ma dipenda da un atto antecedente volontario, doloso o colposo: si pensi al caso di chi, appunto al di fuori dell'ipotesi di preordinazione, versando in stato di ubriachezza volontaria, aggredisca qualcuno, senza motivo. Sul punto v. ANTOLISEI, *op. cit.*, 502 secondo il quale la limitazione legislativa dell'*actio libera in causa* all'ipotesi di preordinazione non comporta l'esclusione della responsabilità per i casi in cui l'incapacità sia procurata colposamente.

<sup>54</sup> *Etica Nicomac.*, III, 5, 1114a1 e segg.

<sup>55</sup> Non ogni fatto illecito è reato: se guidando l'auto Tizio non rispetta una precedenza e danneggia l'auto di chi proveniva da destra, avrà commesso un illecito (civile), ma non un reato; tuttavia ci sarà reato se nell'incidente resta ferito qualcuno: ma ciò perché la legge prevede che sia reato anche il ferimento colposo, mentre non prevede come reato il danneggiamento colposo di cose.

- «preterintenzionale, o oltre l'intenzione, quando dall'azione od omissione deriva un evento dannoso o pericoloso più grave di quello voluto dall'agente» [Tizio dà un pugno a Caio, che perde l'equilibrio e muore per una lesione alla testa che si procura cadendo: l'evento morte non era voluto da Tizio, ma, comunque, è la conseguenza di una serie causale da lui posta iniziata, senza che vi sia un fattore eccezionale che interrompa il nesso di causalità, ponendosi come causa autonoma. Tizio sarà punito, ma in minor misura rispetto ad un caso di omicidio volontario];

- «colposo, o contro l'intenzione quando l'evento, anche se preveduto, non è voluto dall'agente e si verifica a causa di negligenza o imprudenza o imperizia, ovvero per inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline».

Si noti come la definizione aristotelica di ignoranza che trova la propria causa nel soggetto agente abbia riscontri proprio in quest'ultima definizione.

Aristotele parla di trascuratezza; la nostra legge rapporta la colpa a negligenza, imprudenza, imperizia. Aristotele parla di ignoranza delle prescrizioni legali, che bisogna conoscere e non sono difficili; la nostra legge rapporta la colpa all'inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline.

## 10. Cenni sul libro V dell'*Etica Nicomachea*

Ma passiamo all'analisi di alcuni passi del libro V, dedicato alla virtù della giustizia e che offre moltissimi spunti di riflessione anche sul piano giuridico e della filosofia del diritto (si pensi alla distinzione tra legge naturale e legge positiva<sup>56</sup>), che, purtroppo, non è possibile affrontare in questa sede.

Interessante, peraltro, è notare che, nell'ambito di alcune distinzioni dell'uso del termine giustizia, Aristotele, riguardo ai rapporti tra privati, afferma che tali rapporti possono essere sia volontari che involontari. Usa, cioè, delle categorie che finora abbiamo visto applicate agli atti (azioni o omissioni).

«Rapporti volontari – scrive – sono, per esempio: vendita, acquisto, prestito, cauzione, nolo, deposito, locazione (si dicono volontari perché il principio di questi rapporti è volontario)»<sup>57</sup>.

Si noti che tutti gli esempi che il filosofo adduce rientrano in quelli che il giurista inquadra tra i rapporti contrattuali. E il rapporto contrattuale ha origine, per definizione, da un accordo tra le parti (art. 1325, n. 1 cod. civ.), ossia dall'incontro di una proposta e di un'accettazione (art. 1326 cod. civ.), che sono manifestazioni di volontà. Abbiamo già ricordato, nel § 2, che questa volontà deve essere libera, cioè, in particolare, non viziata da artifici e raggiri, violenza (oltre che da errore riconoscibile).

Nel nostro ordinamento giuridico (art. 1173 cod. civ.) l'obbligazione di un soggetto verso un altro (che potrà anche essere reciproca: *do ut des*) può derivare da un contratto (lo abbiamo appena

<sup>56</sup> *Etica Nicomac.*, V, 7, 1134b19 e segg.

<sup>57</sup> *Etica Nicomac.*, V, 2, 1131a1 e segg.



visto) e da un fatto illecito (oltre che da una terza ipotesi, che tralasciamo non avendo rilievo per quanto ci occupa).

Aristotele contempla anche l'ipotesi del fatto illecito, benché non la definisca propriamente con questo termine. Afferma, infatti, che «dei rapporti involontari, poi, alcuni sono furtivi<sup>58</sup>, come, per esempio, furto, adulterio, avvelenamento, lenocinio, corruzione di schiavi, omicidio doloso, falsa testimonianza; altri violenti, come, per esempio, maltrattamenti, sequestro, omicidio, rapina, mutilazione, diffamazione, oltraggio»<sup>59</sup>.

Si tratta di casi in cui la relazione tra due soggetti, quello attivo (es.: il ladro o il rapinatore) e quello passivo (es.: il derubato o il rapinato), non s'instaura per l'incontro di due volontà, ma da un fatto illecito commesso dal primo nei confronti del secondo. Il rapporto che s'instaura è di carattere obbligatorio di risarcimento del danno.

## **11. Il cap. 8° del libro V dell'*Etica Nicomachea*. Azioni giuste ed ingiuste: il rilievo della volontà**

I concetti di volontario ed involontario sono ancora alla base dell'esposizione del cap. 8° del libro V.

Scrivono Aristotele che «si commette ingiustizia e si agisce giustamente quando si compiono quelle azioni volontariamente»<sup>60</sup>. E precisa: «quando si agisce involontariamente, non si compie né un atto di ingiustizia né un atto di giustizia, se non per accidente, nel senso che si compiono azioni cui accade di essere giuste o ingiuste».

Il filosofo ha chiaro che due analoghi eventi possono essere correlati a due (*rectius*, almeno due) differenti elementi psicologici. Posso ferire Tizio sia volendolo, sia non volendolo.

Insomma, «che un atto sia definito ingiusto [*adikon*] e giusto [*dikaion*] dipende dal fatto che sia volontario o involontario: quando, infatti, è volontario, viene biasimato, e nello stesso tempo, ma allora solamente, è anche un atto di ingiustizia. Cosicché sarà qualcosa di ingiusto ma non ancora un atto di ingiustizia, se non si aggiunge la volontarietà»<sup>61</sup>.

Aristotele precisa anche che ci può essere un fatto oggettivamente ingiusto, ma che non rappresenta un'ingiustizia per la mancanza di volontà: Tizio ferisce una persona che gli dorme accanto, a causa di un pugno che sferra nel sonno.

Lo Stagirita ribadisce che volontario è l'atto che dipende dal soggetto agente ed è da lui compiuto «consapevolmente, cioè non ignorando chi ne è l'oggetto, né il mezzo, né il fine (per esempio, chi è che sta picchiando, con che cosa e per quale scopo), e ciascuno di questi aspetti dell'azione non è né accidentale né forzato (...)»<sup>62</sup>.

Occorre subito avvertire che quest'ultima frase ha una portata apparentemente eccessiva. In realtà, non va assolutamente avulsa dal

---

<sup>58</sup> Preferiamo tradurre con «furtivi» il termine greco «*latraia*» e non «di nascosto», come è nella traduzione base di cui ci serviamo (vedi nota 1).

<sup>59</sup> *Etica Nicomac.*, V, 2, 1131a5 e segg.

<sup>60</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135a15 e segg. Conf. *Retorica*, I, 10, 1368b5 e segg.

<sup>61</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135a20 e segg.

<sup>62</sup> *Etica Nicom.*, V, 8, 1135a25 e segg.

contesto in cui è inserita, in particolare l'esempio che subito dopo il filosofo adduce, altrimenti faremmo dire ad Aristotele qualcosa di assolutamente inaccettabile. Va da sé, infatti, che, ai fini della volontarietà dell'atto, non ha rilevanza se picchio Tizio, pensando che sia Caio. E' quello che la scienza penalistica definisce un'*aberratio ictus* e che trova disciplina nell'art. 82 cod. pen.: «quando, per errore nell'uso dei mezzi di esecuzione del reato, o per un'altra causa, è cagionata offesa a persona diversa da quella alla quale l'offesa era diretta, il colpevole risponde come se avesse commesso il reato in danno della persona che voleva offendere, ... ».

L'esempio che Aristotele propone per spiegare ciò che vuol dire è il seguente: «può capitare che l'uomo picchiato sia suo padre, e che egli sappia, sì, che è un uomo ed uno di quelli che gli stanno intorno, ma ignori che è suo padre»<sup>63</sup>.

Sembrerebbe che Aristotele stia presupponendo che l'azione compiuta sia legittima in sé, ma che tale non sarebbe se il soggetto agente fosse a conoscenza della qualità del soggetto passivo. E' come se Aristotele avesse in mente il parricidio di Edipo. Difendersi in caso di aggressione è legittimo (è un caso di legittima difesa), ma non lo è – sembrerebbe nel pensiero aristotelico – se il soggetto che aggredisce è il proprio padre.

L'accusa di parricidio rivolta nei confronti di Edipo non poteva essere fondata, poiché Edipo non sapeva che Laio fosse suo padre.

*Mutatis mutandis*, Edipo neppure era colpevole di incesto, non essendo a conoscenza che Giocasta fosse sua madre.

In buona sostanza, non è l'evento, per così dire, in astratto che non è voluto (l'aggressione, il rapporto sessuale), ma quello concreto (che ha dato luogo a parricidio e ad unione incestuosa). In tal senso e più correttamente: essendo la consapevolezza del rapporto parentale elemento indefettibile del reato d'incesto, la sua ignoranza in Edipo e in Giocasta non consente di considerare quell'unione come reato. E' un dubbio che affiora nell'*Edipo a Colono*.

Del resto nel cap. 13° del I libro della *Retorica* Aristotele scrive: «taluni spesso riconoscono di aver compiuto un atto, ma non riconoscono o la sua qualificazione o l'ingiustizia che comporta tale qualificazione, ad esempio riconoscono di aver preso ma di non aver rubato [si pensi all'ipotesi in cui il soggetto agente ritenga che la cosa che asporta sia sua], e di aver colpito per primi ma non di aver oltraggiato [si pensi ad una reazione], e di aver avuto rapporti con una donna ma non di aver commesso adulterio [es.: per ignoranza dello stato matrimoniale preesistente] ...»<sup>64</sup>

Insomma, quando Aristotele afferma che la consapevolezza deve riguardare l'oggetto, il mezzo e il fine, egli afferma, al di là, forse, di un esempio non felice in punto chiarezza (quello del soggetto che picchia), principi esatti.

La volontarietà (a parte le fondamentali ipotesi di colpa e preterintenzionalità) è data dalla consapevolezza dell'oggetto dell'azione, del mezzo e del fine: si vuol colpire una determinata persona, con un coltello e per uccidere. Lo stesso evento (morte) può essere considerato diversamente se, per esempio, vi è un errore:

<sup>63</sup> *Etica Nicom.*, V, 8, 1135a28 e segg.

<sup>64</sup> *Retorica*, I, 13, 1374a1 e segg.

- nell'oggetto: si colpisce un commilitone confondendolo per un nemico, ovvero, come nell'esempio formulato da Aristotele, il figlio per un nemico;

- nel mezzo: si colpisce con un coltello, supponendo abbia una lama retrattile (e quindi supponendo che essa, incontrando un ostacolo, rientrerà nel manico e non penetrerà l'ostacolo stesso);

- nel fine: si vuol simulare l'uccisione a fini teatrali ed invece si uccide veramente, ma si pensi anche all'esempio della pozione data per guarire e che invece uccide.

Portando ad ulteriori conseguenze il suo ragionamento, Aristotele afferma che «nel caso delle cose ingiuste e di quelle giuste è possibile che si trovi anche il giusto e l'ingiusto per accidente». E precisa: «infatti, uno potrebbe restituire un deposito contro voglia e per paura, ma di lui non si deve dire che ha fatto cose giuste né che ha agito giustamente, se non per accidente»<sup>65</sup>

E' chiaro che in questo passo Aristotele sta formulando considerazioni sul piano etico, che non hanno alcuna rilevanza sul piano giuridico.

Il filosofo qui dà rilevanza soltanto alla necessaria coincidenza – si ripete: sul piano etico – tra condotta ed elemento psicologico. Mentre dal punto di vista giuridico non è importante lo «spirito» con cui o per cui adempio un'obbligazione (nell'esempio aristotelico, la restituzione della *res* depositata al depositante), tale elemento, invece, è importante, fondamentale addirittura, sul piano etico: il depositante restituisce perché lo vuole, non perché vi è costretto.

Ovviamente questa sua scelta potrà essere anche la risultante tra le opposte forze di passioni e di virtù.

Nel pensiero stoico, prima, e in quello cristiano, poi, questo atteggiamento si tradurrà nell'obbedienza a un Dio<sup>66</sup>.

Aristotele, come si è accennato, precisa, inoltre, che anche le cose ingiuste possono essere compiute per accidente, come nel caso di «chi, costretto e contro voglia, non restituisce il deposito»<sup>67</sup>.

Al contrario dell'ipotesi di chi adempie contro voglia, questa ha una valenza non soltanto etica, ma anche giuridica: l'impossibilità ad adempiere impedisce che si possa configurare inadempimento. Nel nostro codice civile, l'art. 1218 dispone: «il debitore che non esegue esattamente la prestazione dovuta è tenuto al risarcimento del danno, se non prova che l'inadempimento o il ritardo è stato determinato da impossibilità della prestazione derivante da causa a lui non imputabile»; l'art. 1256, 1° comma, cod. civ. prevede che «l'obbligazione si estingue quando, per una causa non imputabile al debitore, la prestazione diventa impossibile».

Ma su questi concetti ci siamo già soffermati.

---

<sup>65</sup> *Etica Nicom.*, V, 8, 1135b5 e segg.

<sup>66</sup> Cfr. VEGETTI, *op. cit.*, 251 e segg. con richiamo al *De vita beata* di Seneca. Quanto al Cristianesimo, ci si limita qui a ricordare uno dei passi finali del Discorso della montagna: «non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt., 7, 21). Come non ricordare, qui, allora quanto Dante farà dire a Piccarda Donati nel *Paradiso*, III, 70?. Peraltro, sarà proprio sulla libertà di adesione che saranno rivolte dai filosofi medievali critiche alla politica ecclesiastica (cfr. per tutti MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, libro II, cap. V, par. 6).

<sup>67</sup> *Etica Nicom.*, V, 8, 1135b5 e segg.

## 12. Atti volontari compiuti per impulso e atti volontari ponderati. Atti involontari per ignoranza e per disgrazia. Attualità del concetto di «ragionevole aspettazione». La nozione contemporanea di colpa cosciente

«Degli atti volontari, poi, – scrive Aristotele – alcuni li compiamo in conseguenza di una scelta, altri, invece, senza una scelta: in base ad una scelta quegli atti che abbiamo deliberato in precedenza, e senza una scelta quelli che non abbiamo deliberato in precedenza»<sup>68</sup>.

Il passo è chiaro: si può agire dopo aver adeguatamente soppesato e valutato che cosa e come e quando compiere un'azione (si pensi, nel diritto penale, a che cosa si intende quando si parla di delitto premeditato; ma si pensi anche all'attività che può precedere la stipulazione di un contratto: la legge in taluni casi prevede una certa forma proprio per richiamare l'attenzione del contraente sulla particolare importanza dell'atto che si compie: così – entro certi limiti – nella negoziazione di immobili, o nel caso di donazioni, ovvero ancora – non si parla di contratto, ma comunque di negozio giuridico – nel caso del matrimonio); si può agire, invece, di impulso, come nel caso della reazione immediata ad un improvviso fatto altrui: si pensi ad un'aggressione, ma anche alla frenata improvvisa di fronte ad un ostacolo imprevisto.

Fatta questa distinzione (su cui subito dopo ritornerà), Aristotele precisa che «sono dunque tre i tipi di danno che possono verificarsi nelle comunità».

Innanzitutto, «*quelli che sono accompagnati da ignoranza sono degli errori*, come quando si agisce senza che la persona che subisce l'azione o ciò che si fa o il mezzo o il fine siano quelli che si supponeva: infatti, o non si credeva di colpire o non con questo strumento o non questa persona o non con questo scopo, ma le cose sono andate in modo diverso dallo scopo che si pensava di raggiungere (per esempio, si è colpito non per ferire ma solo per pungere, e non quest'uomo o con questo strumento)»: ma di questi errori abbiamo già detto. Essi danno luogo a responsabilità, sia sul piano etico, che su quello giuridico, laddove abbiano origine da una causa colposa: come ci ha detto Aristotele, perché l'ignoranza è causata dallo stesso soggetto agente<sup>69</sup>.

In quest'ipotesi formulata dal filosofo possiamo oggi far rientrare anche il caso del delitto preterintenzionale a cui si è fatto cenno nel § 9 (nel testo, subito dopo il richiamo a nota 55).

Occorre, peraltro, rilevare, che Aristotele introduce a questo punto una distinzione: l'evento non voluto potrebbe verificarsi sia «contro ogni ragionevole aspettazione», ed in tal caso, si ha quella che lo Stagirita definisce «una disgrazia», sia, invece, «non contro ogni ragionevole aspettazione, ma senza cattiveria».

Questo passo, ci sembra importantissimo, poiché mette in luce come l'analisi aristotelica sull'elemento psicologico sia particolarmente penetrante.

<sup>68</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b5 e segg.

<sup>69</sup> *Etica Nicomac.*, III, V, 1113b31 e segg. E vedasi *supra* al § 9 all'altezza del richiamo a nota 46.

Si discute oggi se la prevedibilità dell'evento sia o no elemento costitutivo dell'aspetto volitivo della colpa, come pure è stato affermato<sup>70</sup>. Il testo di legge richiamato non pare supporlo, nel momento in cui definisce «colposo» il delitto «quando l'evento, *anche* se preveduto, non è voluto dall'agente»: la prevedibilità, dunque, può *anche* esserci, ma non è detto che ci sia.

Difficile dire se Aristotele vede la prevedibilità come elemento costitutivo della colpa o se percepisce che tra l'evento che ha origine da un'azione colposa (negligenza, trascuratezza, ignoranza colpevole, ecc.) e quello dovuto ad una particolare fattispecie di dolo (cattiveria) vi sono altri atteggiamenti dell'elemento volontaristico.

Comunque, egli individua, inoltre, che vi è un'altra ipotesi da considerare che è quella che prescinde dalla colpa.

Aristotele afferma che si ha «una disgrazia quando l'origine della causa<sup>71</sup> è fuori» dal soggetto agente<sup>72</sup>. In altri termini, il nesso di causalità tra l'azione e l'evento è solo occasionale. L'evento si è prodotto in virtù di un fatto accidentale che si è inserito nella sequenza di fatti successivi all'azione, assumendo valenza causale esclusiva: Tizio colpisce Caio con un pugno; Caio sta andando in ospedale per farsi medicare, ma strada facendo viene investito da un'autovettura che procede all'impazzata.

Non va confusa con questa situazione quella del delitto preterintenzionale, a cui si è già accennato. Tizio colpisce Caio con un pugno, ma Caio, cadendo, batte la testa violentemente e muore. Tizio non voleva l'evento morte, ma questo evento non è propriamente una disgrazia, poiché non si produce contro ogni «ragionevole aspettazione». Un pugno è suscettibile di tramortire una persona; una persona tramortita perde l'equilibrio; la perdita dell'equilibrio porta ad una caduta, che ha in sé – l'esperienza quotidiana lo insegna – *potenzialmente* un elemento di pericolosità *ulteriore*.

Tuttavia, al di là della preterintenzionalità, esiste un altro aspetto di cui tener conto che è rappresentato dalla cosiddetta «colpa cosciente», fattispecie, però, di «recente» elaborazione<sup>73</sup>. Ed ancora una volta ci si ripropone il problema del criterio della «ragionevole aspettazione», proposto da Aristotele.

Abbiamo visto (§ 9) che un delitto è «colposo, o contro l'intenzione quando l'evento, *anche se preveduto*, non è voluto dall'agente ... ».

Si ha la cosiddetta *colpa cosciente* laddove il soggetto agente preveda le conseguenze negative che possono derivare dal proprio comportamento, ma confidi nella propria abilità per evitarle: si pensi al

---

<sup>70</sup> Vedasi sul punto la sintesi di ANTOLISEI, *op. cit.*, 291 e segg.

<sup>71</sup> Preferiamo tradurre con «causa» il termine greco «*aitias*», che, invece, nella traduzione del testo di cui ci serviamo (vedi nota 1) è tradotto con «colpa». In effetti, in greco, il termine può essere usato nell'uno o nell'altro modo. Senonché, il concetto di colpa attiene all'elemento psicologico del fatto. Ma se ciò che causa il fatto è al di fuori del soggetto agente, giuridicamente, occorre parlare di causa, perché l'evento prodotto ha un differente nesso di causalità, che non sappiamo ancora se dipende da altro soggetto agente o da una causa differente non riconducibile a volontà umana. Vedasi l'esempio che segue nel testo. Si noti che nella stessa traduzione di cui ci serviamo, in altro passo, «*aitias*» viene tradotto con «causa»: cfr. *Etica Nicomac.*, III, 5, 1114b1 e segg.

<sup>72</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b19.

<sup>73</sup> ANTOLISEI, *op. cit.*, 299.

cacciatore che spara, confidando nella propria abilità per colpire un cervo e non un altro cacciatore che ha visto nelle vicinanze dell'animale; laddove, invece, il proiettile colpisca l'altro cacciatore, questo evento, che non era voluto, gli sarà addebitato a titolo di colpa, non di dolo<sup>74</sup>. Nel nostro ordinamento ciò costituisce un'aggravante e comporta un aumento di pena (art. 61, n. 3 cod. pen.).

Come si è detto, non sembra vi siano elementi per poter affermare che il filosofo avesse percepito questa particolare forma di responsabilità, che si colloca tra la colpa ed il dolo. Forse, laddove precisa che il danno non si è prodotto contro ogni ragionevole aspettazione, e che tuttavia l'azione che l'ha prodotto non era fatta con cattiveria, egli pensa alla prevedibilità come elemento costitutivo della colpa. La recente elaborazione della categoria della colpa cosciente farebbe escludere la prima ipotesi. Ma comunque era importante parlarne per una questione di completezza minima.

E veniamo al dolo.

Esso non è solo quello che deriva da premeditazione, o, come dice lo Stagirita, da «precedente deliberazione».

Questa affermazione ci introduce ad un'ulteriore distinzione nella graduazione degli atteggiamenti psicologici dell'azione, con la quale chiudiamo questo lavoro.

### 13. La premeditazione

Aristotele ha già precisato che un atto volontario ingiusto può essere compiuto con o senza previa deliberazione<sup>75</sup>. Specifica che l'atto volontario ingiusto è compiuto senza previa deliberazione quando ha origine da impulsività o altra passione. Non per questo – precisa – il soggetto agente è ingiusto o malvagio<sup>76</sup>.

Basta pensare allo stato d'ira, che può essere compiuto anche da persona in genere particolarmente paziente.

Aristotele, in proposito, precisa addirittura che «il principio del danno non è chi agisce per impulsività, ma colui che ne ha suscitato l'ira»<sup>77</sup>. L'ira, infatti, si legge nella *Retorica*, è «il desiderio, accompagnato da dolore, di una vendetta appariscente a causa di una mancanza di riguardo, appariscente, relativa alla propria persona o a uno dei nostri, non essendo meritato tale disprezzo»<sup>78</sup>. E precisa nell'*Etica*: «l'ira infatti nasce di fronte a ciò che appare come ingiustizia»<sup>79</sup>.

Ovviamente noi non possiamo accettare *sic et simpliciter* l'affermazione aristotelica: viviamo in uno Stato di diritto in cui non è ammissibile che il cittadino si faccia giustizia da sé. Se si commette un

---

<sup>74</sup> Certamente siamo molto vicini all'ipotesi di *dolo eventuale*, che, in linea di sommaria enunciazione, ricorre laddove il soggetto agente, volendo un evento, per esempio, la morte di un *leader* politico, pone una bomba in una piazza dove il soggetto passivo terrà un comizio. Il soggetto agente non può non aver previsto che la bomba colpirà anche terzi, ma accetta tale rischio, pur di raggiungere l'obiettivo prefissatosi. Va da sé che la morte dei terzi gli sarà addebitabile a titolo di dolo.

<sup>75</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b8 e segg. E vedasi *supra* al § 12.

<sup>76</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b20 e segg.

<sup>77</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b25 e segg.

<sup>78</sup> *Retorica*, II, 2, 1378a30 e segg. E vedasi, poi, nota 28.

<sup>79</sup> *Etica Nicomac.*, V, 8, 1135b28.

reato in uno stato d'ira, *determinato da un fatto ingiusto altrui*, si può ottenere una riduzione di pena, ma non è escluso il reato (che, invece, è escluso laddove si sia agito in una situazione di *legittima difesa*, la quale, però, presuppone che l'azione – o se si preferisce la *reazione* – sia stata compiuta sotto costrizione, per la «necessità di difendere un diritto proprio od altrui contro il pericolo attuale di una offesa ingiusta, sempre che la difesa sia proporzionata all'offesa»).

Ciò che importa sottolineare è la distinzione operata da Aristotele: l'atto veramente ingiusto, malvagio è quello premeditato, non quello compiuto sotto una reazione. E di fatto è ciò che trova un riscontro anche nel nostro sistema: la premeditazione è un aggravante del delitto di omicidio o di lesioni personali (artt. 577, n. 3 e 585 cod. pen.).

#### 14. Conclusioni

Si può ora chiudere questo discorso, fin troppo lungo, nonostante sia rimasto su linee generali.

I risultati raggiunti ci sembrano sintetizzabili nei seguenti punti:

a) la distinzione aristotelica tra atti volontari e involontari non coincide esattamente con la nostra nozione delle due categorie. Tuttavia, in ultima analisi, sembra che si tratti di differenze più terminologiche che sostanziali. Aristotele, infatti, fa rientrare tra gli atti involontari alcuni atti in cui ciò che non è voluto non è propriamente l'atto, ma l'evento. Tuttavia egli mette ben chiaro che l'evento non voluto è comunque addebitabile al soggetto agente allorquando ci si trovi di fronte ad un'ignoranza dovuta a colpa dello stesso; laddove, peraltro, l'ignoranza [che può cadere sulla qualità della persona offesa (si pensi a Edipo); al mezzo prescelto; al fine] non è addebitabile al soggetto agente, questi non potrà essere ritenuto responsabile dell'evento. Abbiamo visto entro quali limiti anche per noi può essere accettabile il predetto criterio;

b) Aristotele aveva già visto che esistono gradazioni nella responsabilità personale del soggetto agente non riconducibili a categorie quali atto volontario/involontario: esistono gradazioni della volontà del soggetto agente, che vanno dalla colpa (l'azione è dovuta ad ignoranza colpevole, laddove ricorreva una ragionevole aspettazione dell'evento) al dolo.

Vi sono, peraltro, gradazioni dell'elemento psicologico del dolo, che può andare dall'atto voluto, ma commesso sotto impulso, all'atto premeditato, in cui si manifesta la malvagità, che rappresenta il punto elevato del vizio, che può rivestire addirittura, secondo la visione dello Stagirita, forme che definisce di bestialità, antipodiche rispetto al comportamento umano, ma, come ben sappiamo, purtroppo sempre presenti nel corso della Storia.