

INTRODUZIONE ALL'ETICA

Di Cristian Mazzoni

L'Etica (o Morale) è quella disciplina che ha ad oggetto il comportamento umano. Essa non si limita a descrivere quel comportamento (non ha solo un intento descrittivo), ma lo giudica (ossia ha un intento normativo). La definizione di Etica viene fatta risalire ad Aristotele. Le categorie di riferimento per l'Etica sono il bene ed il male, vale a dire che un comportamento umano qualsiasi può essere giudicato in quanto buono o cattivo. Un'ulteriore categoria di giudizio è quella del giusto e dell'ingiusto. La difficoltà insita in ogni giudizio etico sta nel suo carattere normativo (cioè nel suo riferirsi a ciò che dovrebbe essere) e non meramente descrittivo ("descrittive" sono le proposizioni che si limitano a descrivere ciò che è). Infatti, rispetto ad un giudizio descrittivo quale "domani mattina ci sarà il Sole" o "ieri alle cinque Gianni era a casa mia", è immediatamente possibile decidere se si tratta di enunciati veri o falsi: si tratterà di verificare che domani mattina ci sia il Sole o che ieri alle cinque Gianni fosse a casa mia. In questo caso parlano i fatti, sicché più interlocutori potranno facilmente accordarsi circa la verità o meno delle proposizioni in questione. Rispetto a giudizi etici le cose risultano non altrettanto immediatamente decidibili. Ad esempio, rispetto alla proposizione "E' giusto consentire ad un malato terminale l'eutanasia" è possibile sostenerne al contempo la giustezza o meno. Infatti il giudizio in questione si riferisce ad un modello ideale, a ciò che dovrebbe essere e non a ciò che è, come invece sarebbe il giudizio "il dottore ha dato al suo paziente la "dolce morte"", o, in altra versione "il paziente ha assecondato la volontà del malato d'essere ucciso". Ora, a seconda del modello normativo o valoriale di riferimento, la stessa cosa può essere ritenuta giusta, cioè auspicabile, o non giusta, cioè da respingere. Entro sistemi valoriali contrapposti diventa spesso assolutamente impossibile stabilire quale delle due proposizioni contrapposte sia giusta o quale no. In tali casi neppure è possibile in verità utilizzare le categorie del vero e del falso, perchè non siamo più in un ambito di riferimento che sono i fatti, cioè quello che è, ma piuttosto ciò che dovrebbe essere o è auspicabile che sia. Al più un modello ideale può essere ritenuto più o meno auspicabile di un altro, ma mai più o meno vero. Del resto, ogni fautore di un modello valoriale, sosterrà che il suo è il più auspicabile, ma la scala di riferimento cui farà ricorso saranno gli stessi valori del suo modello. L'effetto è che gran parte delle questioni di natura etica, a differenza ad esempio di quelle scientifiche, sono indecidibili, salvo che esse si pongano entro uno stesso modello valoriale. Ad esempio, entro un'impostazione etica che assume come fondamento del bene e del male la natura, si considereranno malvagie tutte quelle condotte contrarie alla natura (innaturali). Per decidere se una condotta sia o meno malvagia, si tratterà perciò di stabilire se essa è o meno contro natura. Così, la disputa fra coloro che sostengono che l'omosessualità è un peccato e coloro che lo negano, può essere risolta, entro questo quadro etico, stabilendo se le pratiche omosessuali sono naturali o sono patologiche.

Detto ciò, tenteremo qui di seguito di fornire un brevissimo excursus storico dei due fondamentali concetti etici di "giusto" e "buono", e, di conseguenza, dei loro opposti ("ingiusto" e "cattivo" o "malvagio").

Nella trattazione del primo, che precederà l'altra, prenderò le mosse dalla definizione aristotelica di "giustizia" (*Etica nicomachea*, Libro V).

Giusto ed ingiusto

Aristotele ritiene il termine "giusto" sia utilizzato in due sensi diversi e distinti: in un primo senso, per "ingiusto" intendiamo ogni atto che è contrario alla legge e per giusto ciò che è in ossequio alla legge, in un altro senso, invece, la giustizia e l'ingiustizia sono riservate a ben determinate categorie di azioni, indipendentemente da ogni riferimento ad una legge. Aristotele ritiene poi che ciò che è secondo la legge umana sia anche secondo la legge della natura (nel dettaglio: la legge della natura sarebbe *una parte* di quella umana o civile) ed, entro questo contesto, utilizza il primo significato di "giusto" come sinonimo di "legale": ciò non sarà più vero laddove, invece, altri Autori sosterranno che non sempre le leggi umane coincidono con quelle di natura: in questa ipotesi, infatti, ciò che è

legale non è per ciò stesso giusto, ma giusto è solo ciò che è secondo natura e ciò che, nella legge umana, non contraddice la natura. L'originalità dell'impostazione aristotelica sta però nel secondo significato di "giustizia".

Aristotele distingue la giustizia (in questo secondo senso) in distributiva e commutativa (o regolatrice). La seconda riguarda la cosiddetta "reciprocità", ossia un pareggio fra il dare e l'avere: se scambio con un altro un certo bene (faccio un baratto) è giusto che io riceva un equivalente di quel bene, ossia un altro bene dello stesso valore o una quantità di beni complessivamente dello stesso valore (così per pareggiare una casa ci vogliono non una, ma molte paia di scarpe, etc.); se sono stato derubato di 10 euro, è giusto che il ladro mi restituisca i dieci euro che mi ha rubato; se Tizio ha commesso un torto, è giusto che egli paghi con una punizione che sia equivalente al torto commesso e nè maggiore, nè minore, etc. Per quanto molti problemi teorici si pongano già a livello di giustizia commutativa, li tralascieremo, concentrando invece la nostra attenzione sulla giustizia distributiva. La giustizia distributiva riguarda la distribuzione di un onere o un vantaggio fra più individui. Dal momento che questo è anche ciò che fa una qualsiasi legge dello Stato (distribuisce diritti e doveri fra i cittadini), ogni considerazione circa la giustezza di una distribuzione, andrà riferita anche alla giustezza di una legge. Se noi ci domandiamo a quali condizioni una distribuzione risulti giusta o, che fa lo stesso, quale sia la regola da applicare perchè una distribuzione si possa ritenere giusta, saremmo portati a dire: l'equità. Rispettare l'equità vuol dire: non essere parziale, non favorire o avvantaggiare nessuno, ma trattare tutti nello stesso modo. Tuttavia questo non si traduce immediatamente nel dare a tutti lo stesso. Infatti siamo portati ad aggiungere: dare a tutti lo stesso, *ma solo a parità di condizioni* (o di meriti). In concreto: se devo pagare il salario ai miei dipendenti, darò loro la stessa cifra di denaro unicamente a parità, ad esempio, di orario di lavoro. Se uno, però, ha lavorato un numero di ore maggiore, è giusto che sia pagato di più. Agire con equità nella distribuzione di un bene o di un onere non vuole perciò dire necessariamente distribuirlo fra tutti esattamente nella stessa quantità, ma utilizzare nella distribuzione un criterio che sia lo stesso per tutti. Se, posto che io abbia deciso di pagare lo stipendio sulla base delle ore di lavoro prestate, a parità di ore lavorate, pagassi un mio dipendente il doppio dell'altro, agirei senza equità, ossia commetterei un'ingiustizia. Credo sia piuttosto agevole per chiunque convenire su questa definizione di "giustizia distributiva" come l'"attribuire parti uguali all'eguale e parti diseguali al diseguale". Sarebbe perciò ingiusto, come nell'esempio, attribuire parti diseguali all'eguale (hanno lavorato lo stesso numero di ore e sono stati pagati in modo diseguale), così come sarebbe ingiusto attribuire parti uguali al diseguale (hanno lavorato l'uno più ore dell'altro e sono stati pagati allo stesso modo).

Nota. Si noti bene: "Attribuire parti uguali all'eguale e parti diseguali al diseguale" non significa necessariamente rispettare una stessa proporzione, anche se questa è la tesi sostenuta da Aristotele. Se io, ad esempio, pagassi i miei lavoratori che lavorano due ore 10 e quelli che lavorano il doppio di ore 30 anziché 20, non commetterei affatto secondo questo criterio un'ingiustizia. Infatti, a chi ha lavorato lo stesso numero di ore, io pago esattamente lo stesso salario. Qualcuno potrebbe obiettare che sarebbe giusto non solo pagare chi ha lavorato lo stesso numero di ore con la stessa cifra, ma anche pagare proporzionalmente alle ore di lavoro prestate (chi lavora il doppio è pagato il doppio, chi il triplo, il triplo, etc.). Questo criterio non per ogni teorico è ritenuto un criterio di giustizia, e credo su questo possa convenire anche il senso comune: infatti nulla avrebbe impedito a chi è stato pagato 10 di lavorare il doppio ed ottenere così una paga più che doppia, posto che io avessi reso presenti a tutti in partenza le condizioni con le quali avrei poi proceduto alla distribuzione dei salari. Tornando al nostro criterio di giustizia, va allora così chiarito: "dare uguale all'eguale e diseguale al diseguale vuol dire che, a parità di condizioni, è giusto attribuire in parti uguali, non essendo pari le condizioni, invece, occorre distribuire in parti non eguali".

Dovendo distinguere il concetto di giustizia commutativa e giustizia distributiva quali definiti da Aristotele, potremmo utilizzare il seguente esempio. Poniamo di stabilire per un certo delitto (ad esempio l'uccisione di un uomo), una certa punizione: per aversi giustizia commutativa, la pena dovrà arrecare un danno pari all'offesa procurata. Poniamo si stabilisca di punire l'assassinio con un mese di reclusione: credo la maggioranza delle persone concorderanno nel dire che la punizione non è pari al danno arrecato (un mese di reclusione non pareggia una vita che non c'è più). In questo senso, poiché il danno arrecato non pareggia quello ricevuto, diremo che non è rispettata la giustizia commutativa. Tuttavia poniamo che tutti, senza eccezione, siano puniti allo stesso modo (con un mese di detenzione) nel caso abbiano compiuto quel delitto: in questo caso diremmo che la giustizia distributiva è rispettata. La giustizia distributiva prevede perciò che tutti siano assoggettati agli stessi oneri o vantaggi nel caso in cui soddisfino un certo requisito, il che può esprimersi, appunto, con la formula: dare parti uguali all'uguale e parti diseguali al diseguale.

Ora, se l'accordo è facile a raggiungersi su questa definizione formale di giustizia (dare parti uguali all'uguale e parti diseguali al diseguale), diviene molto più difficile trovare un accordo su un piano sostanziale. Mi spiego. Nel nostro esempio circa la distribuzione degli stipendi abbiamo attribuito lo stipendio sulla base di un certo requisito, ossia il numero di ore lavorate (chi ha lavorato lo stesso numero di ore è pagato uguale). Identificato il requisito, ossia la caratteristica che i soggetti devono soddisfare per partecipare alla distribuzione, supponiamo ora di aver distribuito in parti esattamente uguali, senza favorire nessuno, fra tutti coloro che possedevano il requisito. Con ciò abbiamo soddisfatto la giustizia formale, ma domandiamoci adesso: era giusto il requisito che abbiamo scelto per effettuare la distribuzione? Avremmo ad esempio potuto pagare a seconda dei capi di merce prodotti o a seconda della fatica fatta, o a seconda delle esigenze biologiche dell'individuo (il grosso ha bisogno di più nutrimento dell'esile), o a seconda del carico familiare (un single con quei soldi deve mantenere soltanto se stesso, uno con famiglia deve mantenere anche quest'ultima), o a seconda di tutti questi fattori assieme, etc.? Quale fra questi criteri è quello giusto: il mero numero di ore lavoro o questo integrato ad altri criteri? In generale non sussisterebbero problemi se tutti gli uomini fossero esattamente uguali sotto ogni riguardo (sesso, intelligenza, forza, colore della pelle, altezza, etc.) e se, nel nostro esempio, avessero oltretutto lavorato esattamente lo stesso numero di ore: in questa ipotesi, essendo pari tutte le condizioni, basterebbe rispettare il criterio formale della giustizia per essere sicuramente nel giusto, basterebbe cioè distribuire fra tutti in parti esattamente uguali. Ma questa situazione astratta non si verifica mai e nessun uomo è esattamente uguale ad un altro, sicché si impone sempre la necessità di scegliere una caratteristica degli individui sulla base della quale effettuare la distribuzione: questa caratteristica, ad esempio, potrebbe essere anche il sesso, o il colore della pelle, o entrambe. La questione è particolarmente rilevante perché ogni norma (o legge) dello Stato ha, come anticipato, questo carattere distributivo di oneri (doveri) o vantaggi (diritti) al pari della distribuzione effettuata da un privato e, perciò, risponde ai medesimi criteri di giustizia. S'è detto che una distribuzione è "formalmente giusta" se ripartisce l'onere o il vantaggio in parti uguali fra tutti coloro che hanno una stessa caratteristica (quanto ad una legge diremmo che essa non è "formalmente giusta" se, ad esempio, enuncia: "tutti i cani debbono essere tenuti al guinzaglio *tranne quello di Carlo*"). La questione è ora appunto: quale deve essere questa caratteristica perché la distribuzione possa ritenersi giusta? Se analizziamo la distribuzione di un diritto come quello politico attivo (eleggere) e passivo (essere eletti), notiamo immediatamente come nel tempo il requisito richiesto per la sua attribuzione sia variato enormemente: nella *polis* democratica ateniese del V secolo a.C., le caratteristiche richieste per l'attribuzione di quel diritto erano l'essere ateniese maschio, maggiorenne e libero: vale a dire che le donne, gli schiavi, gli stranieri ed i minorenni erano esclusi dai diritti politici. Noi oggi possiamo ritenere ingiusto che le donne fossero escluse dai diritti politici o addirittura che vi fosse la schiavitù, ma allora ciò era ritenuto perfettamente giusto, cioè allora si riteneva che l'essere donna rappresentasse una condizione di inferiorità incompatibile con l'esercizio di tali diritti. La dinamica storica, però, ha portato, come tutti sappiamo, a considerare le differenze di sesso, di colore della pelle, di censo, etc., irrilevanti rispetto all'esercizio dei diritti politici: oggi l'unica differenza che si

ritiene ancora rilevante, almeno nei paesi ritenuti democratici, è la maggiore età: solo i maggiorenni, infatti, possono esercitare questi diritti. Il processo in questione mostra una tenenza generale verso la cosiddetta “uguaglianza”: l’uguaglianza è perciò stata ritenuta nel tempo sempre più una cosa giusta e da realizzare. Per “uguaglianza” dobbiamo intendere non, ovviamente, l’annullamento delle differenze fra individui, che continuano a sussistere (si è donna o uomo, capace, o meno capace, bianco o nero, etc.) ma il fatto che tali differenze sono state ritenute sempre meno rilevanti come condizione per l’attribuzione di un diritto o di un dovere, o, almeno, che caratteristiche un tempo ritenute rilevanti progressivamente hanno cessato di esserlo: l’effetto è che oggi tutti o quasi tendono ad essere sottoposti agli stessi doveri e godono degli stessi diritti. A tal proposito, si consideri con attenzione il senso stesso della tanto abusata affermazione per la quale gli uomini sono uguali per natura: esso non è assolutamente quello letterale, il che equivarrebbe ad una palese falsità, ma consiste nell’affermazione di principio per la quale nessun uomo è superiore ad un altro o vale più di un altro per natura, e che questa disparità di natura, non sussistendo, neppure può venire assunta come base per una disparità nei diritti e, soprattutto, per attribuire a taluni il diritto di comandare ed a altri l’obbligo di obbedire. Quell’affermazione va perciò collocata nel contesto di una lotta politica allora in corso.

Trattando di giustizia sostanziale di una distribuzione (in questo caso di una legge) e non più formale, possiamo quindi dire che un criterio che ha preso sempre più campo nel tempo è quello dell’uguaglianza, cioè del non considerare rilevanti le differenze fra individui, quando, per contro, nel passato, le differenze erano ritenute assolutamente rilevanti (i nobili non avevano gli stessi diritti e doveri dei non nobili, i cristiani dei non cristiani o viceversa, etc.).

Risolto questo ulteriore problema, cioè quello relativo alla giustezza del requisito richiesto per partecipare alla distribuzione, ne rimane aperto un altro, circa questa volta la giustezza del bene o dell’onere stesso oggetto della distribuzione. Poniamo questa legge: chi ha più di 75 anni ha diritto a non pagare il biglietto sui mezzi pubblici. Si può controllare che a tutti quelli con più di 75 anni sia stato effettivamente attribuito nell’applicazione della legge questo diritto senza eccezione (ad esempio a Tizio, pur avendo più di 75 anni è stato fatto pagare ed a Caio no), si può controllare che la legge non ammetta eccezioni (non si deve esprimere, ad esempio, in questa maniera: “tutti coloro che hanno più di 75 anni hanno il diritto di non pagare il biglietto, tranne i membri della famiglia Rossi”, oppure in questa: “tutti coloro che hanno più di 75 anni hanno il diritto di non pagare il biglietto, tranne i membri maschi della famiglia Rossi, che lo pagheranno la metà”) si può anche essere d’accordo che 75 anni siano un’età giusta per definire una persona “anziana”, ma si può non concordare col diritto stesso che viene distribuito: ad esempio uno potrebbe ritenere che sia ingiusto che chicchessia non paghi il biglietto. Qual è in questo caso il criterio per dire che è ingiusto o meno distribuire quel bene o quell’onere? Esistono vari criteri adottati a questo proposito in tempi differenti. Si può citare il comandamento divino: perciò una legge sarebbe non giusta quanto al suo contenuto se contraria al comandamento di Dio. Oppure ci si può riferire, come già la tradizione greca arcaica e secondo una tendenza recuperata dal Giusnaturalismo moderno, alla natura. Quest’ultima tendenza ritiene che sia giusto ciò che asseconda i dettami della natura e sia ingiusto ciò che si discosta da tali dettami. Così, se la natura ha posto in ogni creatura un istinto alla sopravvivenza, cosa che tutti possiamo verificare, sarebbe del tutto contro la natura che uno uccidesse un altro, salvo farlo per preservare la propria stessa sopravvivenza. In questo senso, una legge dello Stato che comandasse a tutti i cittadini maschi di prendere le armi nel caso di guerra offensiva e non meramente difensiva, potrebbe coerentemente essere ritenuta ingiusta quanto al suo contenuto: del pari accadrebbe, in riferimento al modello normativo che fonda la giustezza sul comandamento divino, se Dio avesse comandato di non uccidere. Molto spesso, tuttavia, ciò che il Giusnaturalismo moderno attribuiva alla natura col nome di “diritto naturale”, non era affatto qualcosa da ascrivere alla natura, quanto piuttosto un camuffamento per mascherare un fine il cui conseguimento era ritenuto auspicabile (l’ideale della libertà, dell’uguaglianza, etc.). In questo senso, a rigore, sarebbe meglio dire che esistono due tendenze generali per giudicare della giustezza quanto al suo contenuto di una norma: o il dettame di un presunto dovere (ad esempio il comando

divino) cui la norma si dovrebbe conformare, o un fine ritenuto auspicabile che il comportamento prescritto dalla norma dovrebbe conseguire (l'ideale dell'eguaglianza, della libertà, etc.). Così come si può trattare della giustizia formale di una distribuzione o della sua giustizia sostanziale (tanto rispetto al requisito scelto quanto rispetto al suo oggetto), si può ovviamente trattare della giustizia o meno anche di comportamenti che non si configurano come distribuzioni: si può dire, ad esempio, che uccidere, rubare, stuprare, etc., siano comportamenti ingiusti. Anche in questo caso il criterio per giudicare ingiusti questi comportamenti è uno dei due summenzionati. Si noti però che ci stiamo ora progressivamente riportando sul primo significato di "giustizia" individuato da Aristotele, ossia come osservanza di una legge: giusto è ciò che si conforma ad una legge anteriore (divina o naturale) o, in alternativa, "giusto" è ciò che promuove o realizza un ideale.

Riassunto. L'interesse particolare che riveste la considerazione di un determinato comportamento umano, cioè la distribuzione di oneri o vantaggi fra più persone, è associata al fatto che ogni legge ha questo carattere: dunque, parlando di distribuzioni, parleremo in primo luogo di leggi. Ogni distribuzione di un onere o un vantaggio fra più soggetti presuppone la considerazione di tre fattori: 1) a chi distribuire, cioè chi è parte della distribuzione; 2) la quantità del bene o onere da attribuire a ciascuno dei partecipanti alla distribuzione; 3) l'onere o bene stesso che è oggetto della distribuzione. Non v'è distribuzione che non distribuisca qualcosa fra qualcuno ed in una certa quantità, cioè in cui uno dei tre summenzionati fattori risulti assente. Ora, rispetto a ciascuno dei summenzionati fattori, è possibile valutarne la giustizia o meno. Partiamo dal **primo**. Chi parteciperà o meno alla distribuzione è deciso sulla base del criterio che si sceglie per distribuire: se il requisito richiesto è molto ampio (tipo essere semplicemente individui umani o essere maggiorenni etc.), molti vi parteciperanno, altrimenti il numero si farà più esiguo (come ad esempio l'essere maschi sopra i settant'anni). Con riguardo alle leggi (caso particolare di distribuzione) col procedere della storia umana il criterio di giustizia che si è applicato con sempre più frequenza quanto a questo fattore è l'eguaglianza, vale a dire che si è ritenuto nel tempo giusto attribuire tendenzialmente a tutti gli stessi diritti e doveri. Con riguardo al **secondo** fattore, cioè quanto distribuire di quel bene o onere a ciascuno di quelli in precedenza individuati per partecipare alla distribuzione, il criterio detto della "giustizia formale" di una distribuzione ed a suo tempo già individuato da Aristotele, chiede di considerare se il bene è o meno distribuito nella stessa quantità fra tutte senza eccezioni le persone individuate dal requisito: giusta è solamente quella distribuzione che attribuisce a tutti costoro esattamente in parti uguali. Il criterio in questione, enunciato in astratto, prescrive di dare ad eguali in parti uguali ed a diseguali in parti diseguali. Ciò significa che, se il requisito richiesto non è suscettibile di quantificazione (ad esempio essere uomo o donna: non ha senso dire che un uomo è più uomo o una donna è più donna di un'altra), tutti coloro che lo posseggono, dovranno ricevere in parti uguali e chi non lo possiede non dovrà ricevere nulla, se è quantificabile, invece, come nel caso delle ore lavoro prestate, si dovrà, entro l'insieme delle persone che soddisfano il requisito (hanno lavorato un certo numero di ore), distribuire uguale ad uguale (hanno lavorato lo stesso numero di ore) e diverso al diverso (non hanno lavorato lo stesso numero di ore). Ora, se, nel caso della distribuzione effettuata da un privato, verificarne la giustizia formale vuol dire semplicemente verificare che a tutti coloro che posseggono il requisito nella stessa misura sia stato dato in parti esattamente uguali, nel caso della giustizia formale di una legge, occorrerà distinguere due aspetti: 1) il fatto che la legge sia *in se stessa* formalmente giusta; 2) il fatto che venga *applicata* in modo giusto. Una legge sarà in se stessa formalmente giusta se attribuisce a tutti coloro i quali posseggono il requisito nella stessa misura lo stesso onere o bene, senza fare alcuna eccezione (ad esempio non sarà formalmente giusta in se stessa la legge "tutti i cittadini maschi maggiorenni devono fare il servizio militare, tranne Gianni", oppure: "tutti i cittadini maschi maggiorenni devono fare il servizio militare per un anno, tranne Giovanni, che lo deve fare per un mese")¹, viceversa sarà applicata in modo giusto se chi è deputato alla sua

¹ Si noti: una legge può essere formalmente giusta anche se fa eccezioni, tuttavia le eccezioni non devono essere personali, ma generali. Esempio: "tutti i cittadini maschi maggiorenni devono prestare il servizio militare, tranne i maggiorenni portatori di handicap". In questo caso la legge richiede più caratteristiche per assoggettare una persona

esecuzione non farà favoritismi o eccezioni: questa distinzione, tranne in rari casi, non ha senso nel caso della distribuzione fatta da un privato perché in tale ipotesi generalmente è lui stesso a distribuire e non ad ordinare ad un terzo di eseguire la distribuzione secondo il suo ordine (cioè obbedendo ai criteri da lui posti). A rigore, nel caso della legge, possiamo dire che il primo ed il secondo fattore della distribuzione (*a chi* distribuire e *quanto* distribuire) si sovrappongono parzialmente: infatti la legge non soltanto individua il *chi* sulla base di una certa condizione posta, ma determina anche il *quanto* della distribuzione, benchè sarà poi un esecutore materiale (il cosiddetto “potere esecutivo”) ad eseguire la ripartizione secondo il criterio posto (che egli, come visto, potrebbe anche non rispettare).

Da ultimo, è possibile considerare se sia giusto o meno distribuire quel bene o, nel caso di una legge, elargire quel diritto o imporre quell’obbligo. Ad esempio, potremmo domandarci: è giusto che il datore di lavoro paghi i suoi operai con denaro? Non potrebbe essere più giusto che li paghi con parte del prodotto del loro lavoro, o con altri beni? O non potrebbe essere più giusto ancora renderli partecipi di una porzione degli utili e pagarli sulla base di questi, una volta venduto il prodotto? Questi quesiti, ovviamente, sono ancora più pressanti se applicati ad una legge, alla quale chiunque deve poi essere assoggettato.

In questo caso bisogna riferirsi sempre ad un qualche modello valoriale. Tali modelli si collocano in due gruppi: quelli che fanno riferimento a una serie di norme preesistenti (un insieme di doveri) o quelli che si riferiscono ad una serie di valori o ideali ritenuti auspicabili da perseguire. Nel primo caso la distribuzione di diritti o doveri sarà giusta se non contraddice le norme che costituiscono il modello, nel secondo se è funzionale al perseguimento di uno o più degli ideali in esso contenuti. Tolto il caso di una distribuzione o di una legge in quanto caso particolare di distribuzione, anche altri comportamenti umani possono essere definiti giusti o meno a seconda che non contrastino o contrastino il modello valoriale di riferimento. Nel caso di questi altri comportamenti, ovviamente, non trattandosi di distribuzioni, dei tre fattori di giustizia che concorrono a dire giusta una distribuzione, rimane solo l’ultimo: cioè il suo contenuto (in questo caso: l’azione compiuta).

Il nostro breve excursus sul concetto di “giustizia” può ritenersi concluso, tuttavia credo sia valso, per quanto sommario esso sia stato, a porre un problema generale. Il problema è questo: se prendiamo una qualsivoglia legge dello Stato, è assai semplice convenire su quali siano i suoi requisiti di giustizia formale ed è altrettanto semplice (almeno oggi), concordare sul fatto che è giusto tendere all’uguaglianza rispetto alla legge, ossia attribuire a tutti gli stessi diritti e doveri, ma diviene assai più complicato stabilire la giustizia sostanziale della legge stessa, ossia se è giusto distribuire quel certo dovere o quel certo diritto. Torniamo al nostro già citato quesito: è giusto che una legge proibisca ad un malato terminale l’eutanasia? Dal punto di vista del comandamento divino, questa legge è indubbiamente giusta per un duplice motivo: poiché il medico uccide ed il paziente in certo senso si uccide (per quanto per mano altrui): infatti il comandamento è inteso sia nel senso del divieto di uccidere altri, sia se stessi. Nel Testamento Sacro, infatti, a più riprese si dice che

all’obbligo: egli deve essere maschio, maggiorenne e non portatore di handicap. Chiunque, in queste condizioni, è assoggettato all’obbligo al pari di un altro e ne è esonerato alle stesse condizioni alle quali ne è esonerato chiunque altro. Invece, se la legge fosse: “tutti i maschi maggiorenni devono prestare il servizio militare tranne i figli di Piero Rossi”, in tal caso Piero Rossi si troverebbe egli solo in una condizione di vantaggio su tutti gli altri, poiché solo i suoi figli sarebbero esentati dall’obbligo cui sono assoggettati i figli di chiunque altro: questo privilegio, o eccezione, tuttavia, sarebbe riservato solo a Piero Rossi, non a chiunque possieda una certa caratteristica che lui possiede (ad esempio essere reduce o mutilato o eroe di guerra, etc.). Così, invece, non violerebbe la giustizia formale la seguente norma: “tutti i cittadini maschi maggiorenni sono tenuti a prestare il servizio militare, tranne i figli dei reduci di guerra”. Del pari, viola la giustizia formale di una norma, la seguente legge: “Solo Giovanni Rossi può fumare in un locale pubblico”. Essa infatti equivale alla seguente affermazione “Tutti, tranne Giovanni Rossi, sono obbligati a non fumare in un locale pubblico”. Il controllo sulla giustizia formale di una legge dello Stato è tuttavia oggi compiuto a monte, nel senso che non si possono definire “leggi” affermazioni come quelle riportate in precedenza, le quali, dopo avere istituito una regola generale, stabiliscono eccezioni individuali. Un carattere che è richiesto infatti ad ogni legge è la sua generalità. Ciò non esclude che sia possibile aggirare la generalità imposta ad ogni legge formulando leggi cosiddette “ad personam”: ciò va però inteso unicamente nel senso che si stabiliscono condizioni di distribuzione così ristrette da identificare un solo individuo.

la vita è dono di Dio e non sta all'uomo disporne a proprio piacimento. Così come questa legge è giusta sarebbe ingiusta una ad essa contraria. Dal punto di vista di ciò che è secondo natura, le cose sono più complesse. Infatti dalla natura vengono per solito derivati almeno tre diritti: diritto alla vita, alla libertà ed alla proprietà. Non è qui il caso di mostrare nel dettaglio la procedura di derivazione di questi diritti, peraltro già in parte, con riferimento al primo, menzionata. Rilevante ai fini della nostra trattazione è invece il fatto che, secondo questo approccio, il limite alla nostra libertà sta unicamente nella libertà altrui: io quindi posso lecitamente (ossia con diritto) fare qualsiasi cosa purché non limiti la libertà ed il diritto altrui. Ora, chi uccide se stesso (anche per interposta persona), non limita la libertà altrui né causa un danno ad alcuno, tranne che a se stesso: dunque è nel suo diritto. Entro questo modello valoriale una legge che proibisca l'eutanasia è perciò ingiusta poiché limita gratuitamente (cioè senza tutelare la libertà di altri) la libertà di un individuo. V'è inoltre un ulteriore quadro valoriale possibile: quello che definisce il giusto in rapporto ad un fine ritenuto auspicabile e positivo. Questo fine è fatto coincidere da taluni (Bentham) con la "maggiore felicità possibile del maggior numero". A partire da approcci di questo tipo, il valore di riferimento non è più la vita *in se stessa* (in quanto dono di Dio), ma la *vita felice*, ossia una vita degna d'essere vissuta. Pertanto diverrebbe giusto, in taluni casi (quando, appunto, la vita è fonte d'infelicità e non è più degna d'esser vissuta), la sua soppressione. Questa posizione valoriale, tuttavia, pone una difficoltà. Infatti, si può domandare: chi decide quando (cioè le condizioni in cui) una vita non è degna d'essere vissuta? Se lo decide la persona stessa che deve vivere quella vita, ricadiamo nell'impostazione valoriale che faceva della libertà uno dei valori di riferimento e che, perciò, riconduceva alla libertà dell'individuo la scelta. Viceversa, se lo decide qualcun altro (tipicamente: la legge dello Stato), allora può accadere che, trovandosi un individuo in certe condizioni in cui la sua vita è ritenuta non degna d'essere vissuta, divenga giusta la sua soppressione anche contro la sua volontà. Per rappresentare meglio la differenza fra il punto di vista che potremmo definire "liberale" e quello incentrato sulla vita felice come criterio del giusto, supponiamo il seguente caso: una persona si trova in coma vegetativo permanente. Nel caso di un'etica "liberale", il problema sarà accertare in qualche maniera qual era la volontà della persona circa questa situazione, ossia se, essendo ancora nel pieno delle proprie facoltà di giudizio, essa avesse espresso o meno la volontà di continuare a vivere in quella allora ipotetica condizione. Nel caso di un'etica della vita felice, si tratterà invece di stabilire se quella certa vita è *in se stessa* ancora degna di essere vissuta, ossia se quel vivere è ancora degno di un essere umano o invece lo mortifica, negandogli ogni possibilità di felicità. Interpellare o meno la volontà espressa della persona diviene perciò del tutto superfluo.

Aggiungo, prima di passare alla trattazione del concetto di "bene" e "male", una breve notazione circa il valore dell'uguaglianza. L'uguaglianza, s'è già detto, è diventata un criterio di giustizia nel senso che si è affermata la tendenza ad attribuire a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro differenze, gli stessi diritti e doveri. Questa uguaglianza reclamata, ricercata e poi ottenuta, è quanto passa sotto l'accezione di "uguaglianza di diritto" o "uguaglianza formale". A lato di questo tipo di uguaglianza si è poi affermata come valore di giustizia quella che viene chiamata "uguaglianza di fatto" o "uguaglianza sostanziale". Per "uguaglianza di fatto" va inteso il tentativo artificiale di rendere possibili a persone diseguali il raggiungimento di obiettivi sociali uguali. Così come un arto artificiale può consentire ad una persona che nasce senza gambe di camminare o addirittura correre come gli altri, la società stessa può correggere quelle ineguaglianze sociali che rendono taluni individui avvantaggiati rispetto ad altri. Infatti è evidente, ad esempio, che, in assenza di un sistema di istruzione pubblica, il figlio di un ricco è avvantaggiato rispetto a quello di un povero perché ha la possibilità di accedere all'istruzione con tutte le conseguenze sociali che ne derivano: carriera, successo sociale, ricchezza, etc. Allo stesso modo, in assenza di un sistema sanitario pubblico, chi è privo di mezzi non può trovare assistenza e rischia di morire per malattie altrimenti facilmente curabili. Per creare entrambi questi servizi ed altri ancora occorre tuttavia un investimento di notevoli capitali che lo Stato deve reperire (i medici e gli insegnanti devono essere pagati, le scuole e gli ospedali costruiti o affittati, etc.). Il quesito è: dove reperire questo denaro?

L'uguaglianza di fatto, assunta come valore-guida, ritiene che sia giusto coprire queste spese con un prelievo fiscale diretto che non solo esclude chi non ha reddito (cosa ovvia), ma che, oltre ad essere proporzionale, è progressivo. Per "proporzionale" si intende un prelievo fiscale diretto che è ripartito in proporzione al reddito (ad esempio il 10% del reddito): il che significa che chi ha un reddito maggiore pagherà in assoluto di più, ma in proporzione lo stesso (il 10% di 100 è minore in assoluto del 10% di 1000, ma, in proporzione è lo stesso, poiché entrambi i contribuenti si vedono sottrarre la stessa quota del loro reddito). Per "progressivo" si intende che sono previste aliquote differenti per scaglioni di reddito: ad esempio, i redditi compresi fra 10 e 1000 pagano il 10%, quelli fra 1000 e 5000 sono soggetti ad un'aliquota differente, ad esempio 20%, per la parte che eccede i 1000, etc. Ora, da un punto di vista di giustizia formale nel senso già chiarito, tutti questi sistemi di tassazione sono giusti (sarebbero ingiusti se facessero ad esempio eccezione per Tizio o Caio dicendo che tutti quelli che hanno un certo reddito sono soggetti ad una certa aliquota, tranne Tizio e Caio, i quali soli pagano una quota fissa), il problema si pone unicamente a livello di giustizia sostanziale. L'uguaglianza di fatto come criterio di giustizia sostanziale, ritiene giusta una redistribuzione del reddito dai più ricchi ai meno ricchi per colmare, appunto, gli svantaggi sociali cui questi ultimi sono soggetti: in vista di tale scopo è pronta a derogare al principio stesso dell'uguaglianza di fronte alla legge. Ciò che accade, infatti, è che, mentre l'uguaglianza di diritto richiede tendenzialmente di considerare irrilevanti le differenze fra gli individui ed assoggettare tutti agli stessi diritti (vantaggi) e doveri (oneri), l'uguaglianza di fatto, nella distribuzione dell'onere della tassazione diretta, ritiene sia una caratteristica assolutamente rilevante il reddito posseduto: sul ricco viene perciò fatto gravare un peso fiscale maggiore (e talora molto maggiore) che sul povero. Questa pratica, che oggi tende generalmente ad essere ritenuta giusta, almeno entro certi limiti, sino a due secoli fa, non era affatto ritenuta tale: infatti si reputava assolutamente ingiusto che lo Stato privasse con la forza (di fatto, si diceva, espropriasse) alcuni suoi cittadini dei loro redditi per redistribuirli ad altri, seppure sotto forma di servizi gratuiti: questo significava infatti ledere il diritto naturale alla proprietà. Si riteneva piuttosto fosse giusto lasciare alla discrezione dei ricchi l'eventuale partecipazione ad attività filantropiche ed assistenziali. Questo testimonia di un chiaro spostamento nel tempo del criterio del giusto o dell'ingiusto in senso sostanziale. E' possibile fare ulteriori esempi di norme tese a realizzare l'uguaglianza di fatto: potrei citare, per fare solo un esempio, le norme che in molti paesi sono attualmente rinvenibili e che assegnano le cosiddette "quote rosa": ciò vale a dire che, per legge, si impone alle aziende private e agli enti pubblici, nonché agli organi rappresentativi (Parlamenti, Governi, etc.) di immettere nei loro consigli direttivi almeno una certa quota percentuale di donne. Questa norma è mirata a combattere una disuguaglianza esistente di fatto e per la quale le donne tendono ad essere svantaggiate nella carriera lavorativa rispetto agli uomini. L'effetto, anche in questo caso, è che, in nome dell'eguaglianza di fatto, risulta violata l'uguaglianza formale, poiché leggi di questo genere attribuiscono un diritto alle donne che negano agli uomini: risulta perciò ammessa la possibilità di un consiglio direttivo di sole donne, ma non di soli uomini.

Bene e male

Vengo alla trattazione del tema del "bene". Occorre a tal proposito innanzitutto distinguere fra due tipologie di etiche: quelle dette deontologiche (o etiche del dovere), di cui l'esempio paradigmatico è l'etica kantiana, e quelle teleologiche (o etiche del fine), di cui un esempio classico è l'etica aristotelica ed uno contemporaneo quella utilitarista. La differenza fra le une e le altre è che le seconde, a differenza delle prime, definiscono il "bene" in rapporto ad altro da sé: ciò vale a dire che il bene è concepito come mezzo per il raggiungimento di un fine ritenuto positivo ed auspicabile, ossia bene è ciò che consegue quel fine. Nel primo caso, invece, il bene era definito in se stesso, il che è a dire: indipendentemente da ogni considerazione circa la positività o meno delle sue conseguenze. E' evidente che l'approccio teleologico introduce nell'etica una notevole instabilità: posto anche raggiunto un accordo universale circa il fine ritenuto positivo ed auspicabile, i mezzi per conseguirlo vengono infatti a variare a seconda delle circostanze, con la

conseguenza che la stessa condotta in certe circostanze può essere un bene ed in altre un male. Così, se il fine è posto nella conservazione e nell'integrità della persona, l'uccidere generalmente può non essere un bene, visto che non è necessario al fine, ma in certi casi può diventarlo (ad esempio quando un'altra persona minaccia la mia vita, etc.).

Viceversa, l'approccio deontologico, ponendo il principio per il quale certi comportamenti sono in se stessi (l'uccidere in quanto uccidere, il rubare in quanto rubare) un male e certi un bene, introduce con ciò nell'etica una notevole stabilità: l'uccidere, rimanendo in ogni circostanza ed ogni luogo "uccidere", sarà sempre un male, etc. Circa le etiche antiche, queste furono tutte di stampo teleologico, definendo il bene in termini di felicità individuale che ne consegue: esse si distinguevano unicamente per la particolare concezione che ciascuna aveva della "felicità". Ciò spiega poiché parte fondamentale della trattazione etica era proprio il tema della felicità (in cosa essa consiste? come la si consegue? etc.), tema completamente estraneo alle etiche deontologiche. Un esempio di etica moderna teleologica è invece quella utilitaristica, che definisce il bene non più in termini di felicità individuale, ma collettiva: buone sono quelle condotte che producono la maggior felicità nel maggior numero di persone o, se si preferisce, buone sono quelle condotte che massimizzano la felicità collettiva e minimizzano l'infelicità.

Altra fondamentale annotazione da farsi è che l'assimilazione ormai invalsa nell'uso comune del giusto al bene non è originaria e non corrisponde all'originario uso linguistico ed alla mentalità greca. Noi, secondo un'ambivalenza di significato già rilevata da Aristotele e di cui s'è più sopra dato conto, utilizziamo tutt'oggi il termine "giusto" o come sinonimo di "azione buona" o ad indicare una ben determinata categoria di azioni buone, vale a dire quelle azioni già classificate da Aristotele con le quali "procuriamo un vantaggio a noi stessi o ad altri": ad esempio, se in uno scambio prendo di più di ciò che do (violazione della giustizia commutativa) o se, in una distribuzione, violo l'equità a favore mio o di uno qualsiasi di coloro che partecipano alla distribuzione (violazione della giustizia distributiva).

Pertanto in un senso ogni azione buona è anche giusta ed ogni azione giusta è anche buona, in un altro, per quanto ogni azione giusta sia buona, non ogni azione buona è anche giusta. Secondo il primo significato si può perciò dire che avere un atteggiamento lussurioso non soltanto non è bene ed è un peccato (in quanto ad esempio, proibito dal comando divino), ma è un comportamento ingiusto, come anche uccidere se stessi (anch'essa azione proibita dal comando divino), cosa che nel secondo significato, invece, non sarebbe consentita, giacché la lussuria o l'abbandonarsi ai piaceri del cibo o il suicidarsi non sono comportamenti che avvantaggiano chi li compie o coi quali egli avvantaggi qualcuno a danno di qualcun altro.

Ora, indipendentemente dal fatto che il giusto sia una parte del bene o coincida totalmente con esso, quest'equiparazione originariamente era assente. All'origine, infatti, ci si muoveva, come visto, nel contesto di un'etica eudemonistica (o della felicità), la quale definiva "bene" ciò che procura felicità e "male" ciò che procura l'infelicità. Il criterio tradizionale greco del giusto, come già detto, non aveva invece alcun riferimento alla felicità, ma si configurava come rispetto di un ordine sociale e naturale già dato per natura e corrispondente al dettame divino. Buone erano ritenute in questo contesto tutte quelle condotte che procuravano onore, gloria o ricchezza, con una propensione, all'origine, dato il carattere ancora guerresco della società micenea, per i valori nobiliari della forza, della virilità e dell'onore militare: il termine stesso greco che designa il buono (agathòs) è lo stesso che designa il nobile. Era perciò del tutto legittimo e non contraddittorio, in questo contesto concettuale, dire che una condotta, per quanto giusta, fosse un male, o che un'altra, per quanto ingiusta, fosse un bene.

Nel tempo, già entro la civiltà greca (V secolo) s'è tuttavia operato un avvicinamento, specie per opera di autori come Socrate, Platone e Aristotele, del concetto di bene e di giusto, di modo che il giusto è diventato parte del bene o, addirittura, ha finito per coincidere con esso, secondo il duplice significato del termine già visto. Nel contesto di un'etica ancora di stampo eudemonistico, si trattava tuttavia per i fautori di questa assimilazione, di mostrare come i comportamenti giusti, essendo anche buoni, procurassero la felicità, cosa tutt'altro che intuitiva. Infatti potremmo pensare

che in certe condizioni il rubare o una qualsiasi altra azione tradizionalmente ritenuta ingiusta procuri maggiore felicità del non compierla: nel caso si tratti di un individuo povero, ad esempio. L'assunzione del giusto come bene ha perciò portato ad uno slittamento del significato stesso della felicità, sicché s'è detto che solo i comportamenti giusti procurano la vera felicità, mentre quelli ingiusti procurano una felicità semmai solo apparente. S'è cioè distinto fra la felicità che è legata al possesso di beni esteriori (onore, gloria, ricchezza) e la felicità che è connessa ad una condizione interiore o dell'animo, la quale sola regalerebbe all'uomo una condizione di stabile e duraturo benessere. In corrispondenza di questa tendenza v'è stato uno spostamento dei valori dall'esteriorità all'interiorità, per cui i tradizionali valori della vigoria fisica e del coraggio militare sono stati soppiantati dai valori della razionalità, del comportamento ragionevole e della contemplazione intellettuale. Caduto l'orizzonte delle etiche eudemonistiche, tipico dell'antichità, ed entrati nel contesto delle etiche deontologiche, è da ultimo venuta meno la necessità di motivare il bene in termini di felicità, ragione per la quale noi oggi siamo ben lungi come senso comune dal dire che non bisogna uccidere poiché uccidere renderebbe infelice chi compie quel gesto. Tuttavia, anche nel linguaggio comune, persistono talune espressioni che costituiscono un retaggio delle vecchie etiche eudemonistiche: così spesso sentiamo dire che il tal cibo è buono o che fare la tal cosa fa bene: in tutti questi casi intendiamo dire che mangiare quel cibo ci procura un piacere o che fare la tal azione ha conseguenza positive, ad esempio sulla nostra salute. Evidentemente non possiamo invece attribuire a quel cibo o a quel comportamento alcun connotato etico, come invece all'uccidere, al rubare, allo stuprare, etc. Se un'etica deontologica non ha più il problema teorico tipico di ogni etica teleologica circa il trovare un fine positivo ed auspicabile sul quale fondare il bene, mantiene tuttavia essa stessa un evidente problema di fondazione: che cosa, infatti, renderebbe una condotta *in se stessa* buona? Se non sono le sue conseguenze ciò sulla base del quale giudicarla, su cosa dobbiamo fondare la sua bontà? Nel contesto delle etiche deontologiche sono state fornite sostanzialmente due risposte a questo quesito: un precetto (o, se si preferisce un comando) e la natura. Dal momento che è possibile considerare la natura stessa quale fonte da cui desumere precetti, le due risposte possono convergere sulla prima. Come fonte del precetto, oltre alla natura, può essere assunto alternativamente Dio (comandamenti divini), la voce di una presunta coscienza, altro ancora. E' così possibile sostenere che una certa condotta è male in quanto contraria alla natura (innaturale) o in quanto proibita da Dio o in quanto ripugna alla coscienza, etc.

In epoca contemporanea, come già menzionato, alle etiche di stampo deontologico, che hanno caratterizzato tutta l'età medievale, si sono nuovamente affiancate quelle di stampo teleologico, fra le quali la principale è l'utilitarista. Secondo una versione assai nota dell'utilitarismo, "bene" è "ciò che procura la massima felicità al maggior numero": la principale differenza con le etiche eudemonistiche classiche sta nel fatto che la felicità individuale è soppiantata ora da una felicità che, in linea di principio, potremmo definire "sovra-individuale".

Si può notare come, data l'assimilazione dei concetti di "giusto" e "bene" (si ricordi che in un senso del termine "giusto" i due concetti coincidono), ciò che fonda il bene fonda anche il giusto: questo è il motivo per cui, trattando di "bene", abbiamo in parte ripetuto quanto già detto a proposito del "giusto".

Azione giusta e persona giusta

Possiamo domandarci: dalla giustezza o meno di un'azione, si può dedurre la giustezza o meno di colui che la compie? Ossia: se giusta è l'azione, ne segue necessariamente che giusto è anche chi la compie e, viceversa, se ingiusta è l'azione, ne segue necessariamente che ingiusto è chi la compie? Aristotele fu il primo a porsi quest'ordine di questioni nello stesso libro (*Libro V*) dell'*Etica Nicomachea* dedicato al concetto di "giusto". In precedenza aveva già distinto per la prima volta in modo sistematico gli atti volontari, gli atti involontari e quelli con o senza proposito: a tale distinzione sono fatte seguire gradazioni differenti di responsabilità da parte dell'agente. In particolare (*Etica nicomachea*, Libro III), per quanto ogni atto involontario non sia compiuto con proposito, non ogni atto volontario è viceversa compiuto con proposito (o premeditazione):

esistono, infatti, atti volontari non premeditati. Veniamo alle definizioni: è detto atto involontario: 1) un'azione il cui principio non risiede nel soggetto agente (come, ad esempio, quando la mia mano è condotta a forza dalla mano di un altro a schiaffeggiare qualcuno, o quando il vento mi trascina, etc.); 2) un'azione la quale, pur avendo il proprio principio nel soggetto agente, è compiuta da questi per ignoranza delle circostanze in cui si svolge l'azione (come quando uno, andando a caccia, uccide per sbaglio un altro cacciatore, o, volendo fare uno scherzo a uno e spingendolo, lo fa cadere e questi si infortuna gravemente, o spara un colpo convinto che fosse una pistola a salve o scarica, quando invece era carica, etc.). E' viceversa un atto volontario quello il cui principio risiede nell'agente e che è compiuto nella consapevolezza delle condizioni in cui si svolge l'azione (cacciando so di sparare ad un altro uomo non con una pistola a salve, etc.). Atto premeditato è poi quello in cui la decisione di compiere l'atto è stata frutto di deliberazione, ossia è stata ponderata. Non ogni azione volontaria è premeditata: così si può uccidere un uomo d'impeto, per rabbia, sapendo di stare compiendo un omicidio, ma senza averne preventivamente avuto l'intenzione. Le azioni meno colpevoli (*Etica nicomachea*, Libro V) sono quelle involontarie, seguite da quelle volontarie non premeditate (atti d'impeto, etc.) e, da ultimo, da quelle volontarie e premeditate, che sono le più colpevoli. Nel testo (*Etica nicomachea*, Libro III) viene poi trattato il caso delle azioni miste, ossia di quelle azioni in parte volontarie ed in parte involontarie. Esempio: se sono su una nave e, per timore che la nave affondi, getto in mare tutte le mie cose; se qualcuno rapisce la figlia di qualcun altro e poi, in cambio della vita di questa, gli intima di fare una certa azione, etc. Queste azioni vengono definite "miste", anche se Aristotele sembra ritenere che, fra i due estremi, siano più volontarie che involontarie: infatti, in questi casi, per quanto in assoluto non compirei per quanto sta in me quelle azioni, né qualcuno mi costringe fisicamente, né ignoro le circostanze dell'azione. Indeterminato o non ben determinabile, rimane invece nel testo il grado di colpevolezza di chi compie un'azione mista la quale sia ingiusta. Dovendo completare il pensiero di Aristotele, apparirebbe ragionevole collocare le azioni da lui dette "miste" su un grado di colpevolezza superiore a quelle involontarie, ma inferiore a quelle non premeditate.