

CONTRO LA CORRUZIONE LA LEZIONE DELLA *RES PUBLICA* ROMANA



L'aspetto che particolarmente colpisce della Roma repubblicana è quello di un disegno di regole a maglie strettissime: a tutela della convivenza civile nel comune benessere, in modo che il cittadino sentisse la *lex romana* una sorta di tutt'uno col suo codice etico.

Centrale era il contrasto alla corruzione che il diritto della Roma repubblicana mise in campo soprattutto per prevenirla. Una grande lezione da recuperare ai giorni nostri, dove rispetto alla percezione della gravità della corruzione, stando ai dati forniti da *Transparency international*, l'Italia è al terzultimo posto in Europa. Inoltre, in un sentire generalizzato, la corruzione non sembrerebbe avvertita nella sua gravità, ma anzi percepita come furbizia, intelligenza di chi riesce a trovare le strade "giuste" per farsi i propri casi.

di Elvira Nota

«La costituzione degli Stati e delle città fu dovuta a tale precipuo fine, che tutti potessero tenersi il proprio. Se infatti è il naturale impulso che sollecita gli uomini a stare insieme, essi, tuttavia, si adoperarono per le difese della città, con la speranza di custodire i propri beni». Così Cicerone (106-43 a.C.), nel *De officiis*, II, 73 – iniziato nel 44 a.C., quando era ormai definitivamente fuori dalla vita politica – teorizza il principio della ricerca della comunità civile per un miglior sistema del vivere. Un principio questo che era alla base di tutta l'organizzazione politica e civile di Roma. Anche se con molte interne contraddizioni.

Questi i fatti. Conclusa, nel 272 a.C., la

conquista dell'Italia, popolazioni di origini diverse erano state unite sotto la sovranità di Roma, secondo una sorta di amalgama che teneva insieme i Romani *optimo iure* (ovvero con pieno godimento dei diritti) e gli Italici che, pur ottemperando a tutti gli oneri fiscali e militari, non erano partecipi di alcuna forma di sovranità. Un'alleanza, dunque, che potremmo definire asimmetrica, per quanto concerneva i diritti dei contraenti. Anche se le nostre fonti, per il periodo repubblicano, non si qualificano, al riguardo, per assoluta certezza (il che è anche dovuto ai mutamenti storici intervenuti nel quadro geo-politico e nel sistema giuridico), desumiamo dai testi che la città, pur nel suo carattere di comunità di diritto, faceva spazio a macroscopiche disuguaglianze, soprattutto in quanto erano i beni

patrimoniali a introdurre, fra i *cives*, significativi dislivelli nel godimento dei diritti.

La *Res publica* innanzitutto

Ed è, peraltro, lo stesso Cicerone che, nel passaggio, sopra ricordato, del trattato *Sui doveri*, nella sua ricerca di un codice etico valevole per tutti (*in universos*), getta luce sui termini di una interna discordia. Certo: attribuisce alla città, in quanto *comunità di diritto*, il carattere anche di una *comunità di interessi*. Ma, pur nel riconoscere la liberalità di G. Sempromio Gracco promotore della legge *frumentaria* che disponeva, per i cittadini residenti a Roma, la possibilità di fruire del grano al prezzo politico dimezzato rispetto a quello previsto dalle disposizioni economiche, segnala, nello stesso tempo, la

non tollerabilità dell'operazione di G. Gracco da parte del pubblico erario. Tant'è che elogia la moderazione di M. Ottavio – console nell'87 con Cornelio Cinna – che aveva fatto abrogare la legge frumentaria del 123 a.C., per il recupero della stabilità finanziaria dello Stato. Insomma, è importante – osserva Cicerone, nella sua bordata contro G. Gracco – riflettere sulla gamma di benefici concernenti la sfera privata, ma è indispensabile ben valutare i benefici riconducibili alla comunità e allo Stato.

Interessi privati ed equilibrio sociale

Dunque, il bene dello Stato come valore supremo. Ancora Cicerone ci attesta quanto viva sia la consapevolezza dell'essere, la *res publica* di Roma, il frutto del contributo di una pluralità di culture ed energie (Cicerone, *De re publica*, II, I, 2). E in questo, Cicerone procede lungo la linea di Marco Porcio Catone, detto il *Censore* (234 – 149 a.C.) che aveva per primo, nelle sue *Origines* (rimaste a noi solo in pochi frammenti), valorizzato l'apporto dato dai popoli italici alle vittorie di Roma e alla sua stessa maturazione culturale.

Se, dunque, l'utile dei singoli e l'utile dello Stato non possono prescindere da una garanzia di equilibrio degli oneri e dei doveri dei *cives*, ne consegue il peso esercitato da un sistema timocratico, nel quale sono le classi censitarie a stabilire chi debba sobbarcarsi agli obblighi fiscali, ai doveri militari, agli oneri politici.

La corruzione disgrega lo Stato

In questa organizzazione, nella quale le dimensioni connotative sono quelle dell'equilibrio e dell'osservanza delle regole, la valutazione di reati come la corruzione o ad essa assimilabili emerge, da tutto il tessuto della legiferazione, come fattore di disgregazione dello Stato e dell'interesse generale. E ci sono le condizioni documentali per il poter riconoscere che, pur con i vari mutamenti storici, mai si giunse, neppure in epoca imperiale, ad assimilare il bene dello Stato entro il raggio di azione di una sola persona quale il *princeps*.

Necessaria una periodizzazione per circoscrivere il campo di osservazione. È il periodo repubblicano a costituire un angolo visuale di particolare interesse. Da quest'angolo operiamo una cernita tematica, fra l'articolatissimo materiale offertoci dai documenti letterari e dalle leggi. Con tutti i risvolti della rinuncia, comportata dalla scelta tematica a sacrificio di un copioso e interessante spettro argomentativo, ci soffermiamo solo su alcuni provvedimenti esemplari concernenti specifiche tipologie di fenomeni corruttivi.

Vietate le manovre per ottenere consenso elettorale

Tra tali crimini, quello riconducibile a manovre fraudolente in occasione di elezioni fu perseguito, sin dal 358 a.C., grazie alla *Lex Poetelia de ambitu*, sostenuta dal console Gaio Petelio.

Questa legge, della quale si trova eco in Tito Livio (*Storia romana*, VII, 15, 12-13), colpiva i candidati che, in fase pre-elettorale, si adoperavano, soprattutto nelle pubbliche adunanze e nei giorni di mercato, per aggregare consensi. *Ambitus*, infatti, rappresenta bene, con pregnanza di significato, *l'andare intorno, l'aggrarsi in un luogo, al fine di ottenere in modo illecito appoggi per il raggiungimento di cariche e di onori*. Il tema doveva esser tale da toccare la sensibilità dei consoli titolari di legiferazione; seguirono infatti la Legge *Cornelia Baebia* del 181 a.C. e la legge *Cornelia Fulvia* del 159 a.C., ambedue a contrasto di reati di corruzione nei confronti dell'elettorato attivo. Su questa linea si proponeva la *lex Acilia Calpurnia* del 67 a.C. che colpiva chi fosse stato riconosciuto reo di corruzione elettorale con l'esclusione permanente dalla carica.

L'Osservatorio sulla corruzione

A distanza di pochi anni, la *Lex Tullia* del 63 a.C. promossa, con la medesima finalità, da Cicerone. Il *Crimen pecuniae repetundae* [da una delle accezioni di *repetere*, ovvero *esigere, reclamare*] indicava l'estorsione di denaro nell'amministrazione di una provincia, assimilabile alla concussione. In un sistema come quello romano che fa del rispetto della regola un codice irrinunciabile alla base della convivenza civile, si riscontra una molteplicità di provvedimenti mirati a contrastare reati che potevano minare quella convivenza. In un quadro geopolitico-amministrativo articolato come quello che Roma era andata acquisendo tra III e II secolo a.C., venne istituito un tribunale permanente, in base alla *Lex Calpurnia* del 149 a.C., finalizzato al giudizio dei crimini di malversazione, frequenti fra i governatori delle province. E, per evitare eventuali, illecite interferenze, la presidenza di questo tribunale era affidata a un *praetor peregrinus*, profilo giudiziario creato circa un secolo prima, impegnato nel dirimere le controversie tra *cives* romani e stranieri. Ciò era pienamente organico allo sviluppo che il ruolo di Roma aveva consolidato nel Mediterraneo. Nel perseguire i reati di malversazione, era seguita la *Lex Acilia repetundarum del 123 a. C.*, con una serie di misure mirate alla prevenzione di attività di concussione.

Particolarmente caro fu il tema della prevenzione di illeciti fra gli stessi membri del Senato. La *Lex Claudia* del 218 a.C., con la formalizzazione dell'impedimento dell'esercizio del commercio da parte di senatori, introduceva, per costoro, una ferrea linea divisoria fra professione politica ed eventuale gestione personalistica dei propri beni.

L'aspetto che particolarmente colpisce noi, lettori di oggi, di fronte al quadro giuridico offerto da Roma nel periodo repubblicano, è quello di un disegno di regole a maglie strettissime. Tanto da assimilare in un *unicum* il codice etico del singolo con quello del rigoroso rispetto della legge.

Cicerone e l'azione giudiziaria contro Verre

Nel 70 a.C. furono gli stessi Siciliani a chiedere a Cicerone di sostenere l'accusa di malgoverno contro Verre, nella pluralità di atti criminosi dalla stessa accusa richiamati. Fu bastevole la sola *actio prima* per schiacciare l'imputato sotto il peso delle prove. D'altra parte, è, invece, proprio l'*actio secunda in Verrem* a rivestirsi di un carattere storicamente preponderante, quale testimonianza di criminose prassi amministrative nelle province. In sintesi: un'ingente macchina di corruzione nella quale l'abuso delle pubbliche finanze si piegava sistematicamente a obiettivi personalistici di carriera e di successo. Le *Actiones in Verrem* sono, in sostanza, di per sé, una miniera di significative vicende e un eloquente spaccato del decadimento morale diffuso soprattutto dopo il secondo secolo a.C., quando il rinnovato quadro politico-amministrativo, disegnato dalle conquiste e dalla consequenziale gamma di interessi finanziari, iniziò a scardinare il consenso interno di Roma.

La *Lex Aurelia iudiciaria* (approvata quasi contemporaneamente alla conclusione del processo contro Verre e citata nella *Actio prima in Verrem* come lo strumento giudiziario primario di accusa nei confronti dei senatori se avessero continuato a far quadrato attorno a Verre) portava a una formazione delle giurie con pari rappresentanza di senatori, cavalieri e «*tribuni aerarii*». Il risultato non era forse quello auspicato da Cicerone che, a sostegno dell'ordine equestre [l'alta finanza di Roma], intendeva, soprattutto, sconfiggere del tutto lo strapotere di una ristretta oligarchia senatoria in mano alla quale erano i tribunali. Ma, anche se è ben conosciuta la posizione di Cicerone a favore dell'ordine equestre, altrettanto ferma è la sua posizione a favore dei *boni cives*, ovvero di coloro che avevano



a cuore i valori della legalità, della sicurezza dello Stato, come patrimonio condiviso.

Il valore legalità

Un quadro di autoconsapevolezza del diritto romano è, in età augustea, disegnato da Marco Antistio Labeone, lucido giurista: a lui si deve il concetto di *giurisprudenzialità* come valore di riferimento non negoziabile, da puntellare proprio come tassello insostituibile di un sistema volto ad impedire ogni nuova e velleitaria direzione legislativa che ponga a rischio gli equilibri esistenti. Questa posizione di Labeone dovette, dal principato augusteo in poi, costituire un punto fermo nei rapporti che si andarono, via via, a delineare tra giuristi e potere politico. Forse non si raggiunse del tutto quel primato assoluto della giurisprudenza auspicato da Labeone, ma si venne a configurare un «compromesso di potere in forza del quale i giuristi assicurarono lealtà al potere politico e ne ricevettero la garanzia di un pieno rispetto della giurisprudenza nella scala delle fonti di produzione del diritto». (Cfr: Aldo Schiavone, *I saperi della città*, in *Storia di Roma*, a cura di A. Momigliano e A. Schiavone, vol. I, Torino, 1988)

E oggi?

Nessuna intenzione, da parte nostra, di venir meno al rispetto dell'alterità delle categorie storiche che sono base di compren-

sione del diritto romano. Dunque, nessuna attualizzazione o parallelismo, che ci porterebbero su un terreno scivoloso.

Ma l'urgenza dell'oggi è tale da imporsi con tutto il suo peso. Il recente assassinio di Daphne Caruana Galizia torna a sollecitare la commozione, mai sopita, per altre simili tragedie organizzate dalla mafia. La giornalista aveva denunciato con coraggio la corruzione della classe politica di Malta.

I fatti di casa nostra si esprimono con un linguaggio non meno eloquente.

Non assistiamo solo a macroscopici fenomeni di corruzione, peculato, estorsione, quali, ad esempio, le ripartizioni di pubblici appalti. Le cronache del nostro oggi raccontano uno spettro sofisticato di settori e tipologie: dappertutto un carattere di inaccettabile gravità. Esempi drammatici vanno dall'applicazione indebita di protesi ortopediche fino alla disinvolta ripartizione di cattedre universitarie.

Un'inquietante banalizzazione

Dati recenti forniti da *Transparency international*, agenzia di informazione finalizzata a diffondere una cultura della legalità e a sensibilizzare le coscienze sulle svariate realtà catalogabili sotto il comune denominatore di *corruzione*, vedono, in una prospettiva mondiale di reati di tale genere, l'Italia al 60° posto su 176 paesi, ma, in Europa, al terzultimo posto per *corruzione*

percepita, prima della Grecia e della Bulgaria.

Va da sé che parlare di *percezione*, alla quale *Transparency* fa riferimento, amplia il campo di osservazione fino ad includere, oltre a fatti criminosi ben individuabili e perseguiti dalla Giustizia, un dato, che potremmo definire di carattere antropologico-culturale, molto radicato nel nostro Paese.

È quello della generalizzata non coscienza di quanto siano corrotti e corruttivi tutti i comportamenti piegati al convincimento della facile raggiungibilità di interessi personali tramite scorciatoie furberesche. Comportamenti molto spesso archiviati nella normalità delle prassi. Ciò grazie ad un atteggiamento generale di minimizzazione beffarda. Insomma, per una diffusa incultura che pure gode di una sua retorica, si apprezzano dei disvalori, considerati, addirittura, come forme di intelligenza propositiva.

Le energie impegnate nella diffusione (e non solo a Scuola) di una cultura della legalità rischiano di produrre solo mitologia, se non incidono sui modi di agire con modelli comportamentali concreti.

Ciò presuppone, innanzi tutto, il rispetto *effettivo* di quella comunità della quale siamo parte, quale risulta delineata dal nostro *Dettato Costituzionale* e dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*.



Banalità del male e fuga dalle responsabilità

Hannah Arendt e il presente

Adeguarsi è più comodo ma non ci libera dalla responsabilità della scelta. Siamo sempre noi infatti a scegliere di adeguarci. Certamente conta molto la pressione sociale, dove i modelli simbolici hanno la meglio sulla realtà delle cose per masse imbibite da una virtualità mediatica in cui affogano capacità di giudizio e senso etico. Ma neppure questo ci giustifica, perché comunque siamo sempre noi per viltà, apatia, insipienza, ad accettarne gli ingranaggi. Allora tutto è banalizzato. E il male allora può diventare "banale" quotidianità.

di Sofia Belardinelli

In tutta la storia del pensiero occidentale si è sempre giudicata evidente l'esistenza di pochi principi morali, validi per tutti e in ogni tempo, che permettessero di distinguere senza tema il bene dal male. Questa convinzione – già messa in crisi da Nietzsche, il quale sottolinea come, dopo la caduta degli idoli, l'unico punto di riferimento per l'azione umana sia la Vita stessa – viene fattualmente meno con l'avvento del nazismo: in Germania, infatti, si attua un totale sconvolgimento delle norme morali nel momento in cui tutta la società collabora con il regime senza opporre alcuna resistenza. Si assiste dunque all'abbandono repentino di valori che si credevano indiscutibili, e che invece vengono sostituiti come se fossero dei semplici "usi e costumi".

Ragione e volontà

Hannah Arendt si rende conto di questo sconvolgimento etico e lo denuncia nel descrivere il processo contro Eichmann: non riesce infatti ad accettare la generale incuranza di fronte a questo naufragio di valori, fondamentali sia per l'esistenza di una comunità politica, sia per il singolo individuo. La filosofa ritiene dunque necessario superare la reazione emotiva all'orrore che il nazismo ha generato e indagare a fondo cosa rimanga, dopo quell'esperienza, alla base della moralità, cosa significhino bene e male e come sia possibile distinguerli.

Anche nella società di massa, dove ognuno è abituato a essere solo l'ingranaggio di un congegno ben oliato, si arriva ad un punto in cui non si può sfuggire dal delineare le responsabilità individuali: «La domanda non è più: "Era un ingranaggio grande o piccolo?", ma: "Perché ha acconsentito a diventare un ingranaggio? Che cosa è successo della sua coscienza? Perché non ha funzionato, o perché ha preso per un po' di tempo un'altra strada?" E perché non è stato possibile trovare un solo nazista dopo la guerra? Come si è potuto cambiare di nuovo idea, dopo la sconfitta?» (H. Arendt, *Basic Moral Propositions*).

Il dovere morale

Nel Novecento sembra venir meno il sentimento d'obbligo che il singolo naturalmente dovrebbe nutrire nei confronti di quel dovere morale che era stato scoperto e analizzato da Kant: è come se non fosse più valido l'assioma kantiano – e prima ancora socratico – secondo cui nessuno commette il male per il puro piacere di farlo, poiché altrimenti cadrebbe in contraddizione con se stesso e con la propria razionalità, la quale conosce il bene a prescindere dalle azioni e dalle situazioni contingenti. Si materializza dunque il "sadismo", taciuto da tutti i decaloghi di vizi e virtù stilati nel tempo, nei quali esso non era contemplato, poiché il malvagio era considerato non come padrone delle proprie azioni, ma come deviato da una componente inferiore o negativa del suo essere – diabolica o irrazionale, a seconda della matrice religiosa o meno dell'impianto morale. Questo paradossale agire per il male senza una motivazione etica – se non la "virtù" dell'obbedienza al più forte – sembra avallare la teoria nietzscheana secondo cui il sommo bene è la Vita stessa, nel momento in cui quest'ultima viene messa a repentaglio dall'azione umana e non è più un bene inalienabile. Bisogna allora comprendere come si sia potuta abbandonare la moralità e come si sia potuta ignorare la responsabilità individuale che è all'origine delle azioni e delle loro conseguenze. È davvero avvenuto uno scollamento tra Ragione e Volontà? Oppure il singolo ha abdicato al proprio potere decisionale, preferendo barattare la libertà individuale con la "liberazione" dalla necessaria scelta morale?

L'imperativo responsabilità

Se le norme morali più universali e assolute come quella kantiana: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale», riformulata poi da Hans Jonas: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» – si riferiscono all'Io, e dunque al rapporto che l'uomo ha con se stesso (per Kant infatti il principale dovere etico dell'uomo è proprio

quello verso se stesso), è esattamente questo legame con la propria coscienza morale che, nel XX secolo, sembra dissolversi.

L'inerzia dell'accondiscendenza

La banalità del male è il frutto di tale circostanza: il mero obbedire agli ordini senza vagliare l'entità delle proprie azioni presuppone nell'individuo una coscienza silenziosa o addirittura assente. Il male, secondo la tradizione filosofica occidentale, esula infatti dalle possibilità dell'agire umano: esso è, come osserva ancora Kant, un *absurdum morale*, poiché nessun essere razionale può scegliere liberamente di compiere il male, ma vi è portato da condizionamenti esterni (tentazioni o inclinazioni). A maggior ragione, nella prospettiva di annichimento dell'Io che si realizza storicamente durante il regime nazista, non vi è alcun posto per il male, il quale non viene minimamente riconosciuto, dal momento che il soggetto non prende decisioni autonome, ma dipende – in ambito morale – da un'autorità.

I condizionamenti assolvono?

La stessa passività nei confronti del male si riscontra nel presente: nella società massificata si possono manipolare, attraverso i mezzi di comunicazione, grandi gruppi di individui, inducendoli facilmente a modificare il loro metro di giudizio su cosa sia bene e cosa sia male. La coscienza morale è silente, ed è facile giustificare tale situazione con condizionamenti esterni; ma il quesito cruciale rimane lo stesso che si poneva Arendt riguardo ai suoi concittadini ai tempi del Reich: perché il singolo ha accettato di abbandonare la propria libertà etica? Qual è la giustificazione per l'apatia e la mancanza di reazione di fronte ai grandi rivolgimenti politici del presente, che ledono quello stesso individuo che li accetta passivamente?

Sembra delinearsi una sola risposta possibile: gli individui hanno scelto di non essere soggetti morali per comodità, per non essere costretti a ritenersi responsabili della realtà che li circonda e che possono in questo modo criticare con leggerezza, salvo poi aderire in pieno alle sue norme.