

Miguel Vatter

# IL-LIMITATO E S-CORPORATO

## DALLA CORPORAZIONE AL COMUNE PASSANDO PER IL TRUST

Un-limited and Un-incorporated. From Corporation to Common by way of Trust

This article discusses some recent debates on questions of the social ontology of firms and on the question of group minds related to the idea of a corporation, its authority and jurisdiction. The aim of the article is to provide a critique of the idea of corporation by revisiting an alternative ontology of social groups based on the concept of a trust, as this is developed in the legal and political thinking of English pluralist theory, which advances an alternative to Schmittian political theology. The article connects this conception of trust (as antithetical to corporation) to recent biopolitical theories of the commons and of use without ownership.

*Keywords:* corporation, social groups, trust, common

### 1. Introduzione

Dopo Marx, la critica dell'economia politica ha fatto due grandi passi avanti. Il primo è stato reso possibile dal tentativo di Max Weber di una sintesi tra sociologia (della religione) ed economia attraverso la teoria di un'«etica economica» delle religioni del mondo. Il secondo è stato assicurato dall'introduzione della prospettiva biopolitica e della governamentalità nella produzione matura di Michel Foucault. La recente *Italian Theory* associata con il lavoro di Antonio Negri, Giorgio Agamben e Roberto Esposito ha tessuto questi due fili nella forma di una «teologia economica», un discorso che deve molto alla «teologia politica» inaugurata da Carl Schmitt.

L'idea di corporazione, nella sua dipendenza dall'idea di *persona ficta*, è centrale sia per la teologia politica sia per quella economica. Gli autori menzionati operano una critica della teologia economica in nome di una conce-

Miguel Vatter, School of Social Sciences, University of New South Wales (UNSW) Sydney NSW 2052, Australia – m.vatter@unsw.edu.au

zione del «comune» la cui genealogia riporta all'interpretazione antinomistica dell'*usus facti* francescano. In questo saggio, cercherò di proporre un'intersezione di sociologia ed economia alternativa rispetto a quella che si può trovare nelle analisi di «teologia economica». Partendo dalla storia della giurisprudenza e dalla sociologia del diritto piuttosto che dalla sociologia della religione, comparerò e contrapporrò due costruzioni giuridiche che hanno giocato un ruolo fondamentale nell'economia politica: l'idea di *corporazione* e l'idea di *trust*. La mia ipotesi è che si tratti di un'utile alternativa per pensare la connessione tra legge ed economia dal punto di vista di una biopolitica affermativa. Così facendo, spero di delineare il compito di pensare il «comune» oltre il diritto privato e pubblico, evitando, nello stesso tempo, una difficile ascesa nei cieli dell'antinomismo messianico.

## 2. Incorporazione e ontologia sociale dell'impresa

Uno degli oggetti degli attuali dibattiti di teoria economica è la questione dell'ontologia sociale<sup>1</sup>: il problema è la realtà o l'ontologia di entità quali «imprese» e «società per azioni»<sup>2</sup>. Il mercato si presenta, da una parte, come luogo dove scambiare merci attraverso la forma legale di un contratto (comprare e vendere) tra due individui (compratore e venditore). In questa prospettiva, l'unica realtà è la transazione economica, lo scambio di merci e l'unico standard è il valore stabile del denaro che fa sì che le merci abbiano un valore di scambio misurabile. Da questo punto di vista, un'impresa o una società non è «in sé» nient'altro che una serie di contratti, sia interni (tra proprietario e dipendenti) sia esterni (tra l'azienda e i suoi fornitori o clienti). Non c'è «realtà» di un'impresa o di una società indipendente dalla circolazione o dal flusso di capitale tra i suoi componenti. Altri economisti, invece, mettono in discussione questa visione e affermano che una società o impresa è più della somma dei contratti individuali; che un'impresa esiste oltre e al di sopra della somma delle transazioni economiche che la riguardano. Questa diversa interpretazione poggia sul senso comune: basta guardare all'importanza che hanno nei capitali-

<sup>1</sup> Per questo dibattito, cfr. fra gli altri: W.W. Bratton, *The New Economic Theory of the Firm*, in «Stanford Law Review», 1989, n. 4, pp. 365-379; D. Gindis, *From Fictions and Aggregates to Real Entities in the Theory of the Firm*, in «Journal of Institutional Economics», 2009, n. 1, pp. 25-46.

<sup>2</sup> L'Autore stabilisce un parallelismo non riproducibile in italiano tra la corporazione come forma associativa e la *corporation*, che qui si è scelto di tradurre con «società per azioni». Tale parallelismo è stato, invece, mantenuto esplicitamente traducendo con «incorporazione» il termine *incorporation* che indica il processo di istituzione tanto di una corporazione quanto di una società per azioni. Benché non sia comunemente usato in italiano, il termine incorporazione permette, da un lato, di indicare la specificità del rapporto tra personalità reale e personalità giuridica che è implicito in tale processo istitutivo; dall'altro, di mantenere il riferimento al «corpo» che contribuisce a caricare questa nozione di un significato biopolitico [N.d.T.].

simo contemporaneo globale imprese e società come Apple. Dopotutto, ciò che viene scambiato delle «società» (intese come realtà indipendenti) sui mercati azionistici sono le azioni e non i loro prodotti. È con l'intenzione di costruire «società» o «aziende» che il o la capitalista contrae debiti e investe il suo capitale. Parliamo di un'«etica d'impresa» e non di un'«etica commerciale». Un argomento forse ancora più importante a favore di questa tesi è il fatto che, se un'impresa o una società per azioni deve denaro a qualcuno, non sono i dipendenti che lavorano per la società a essere in debito. Allora chi o cosa deve restituire il denaro? Quando lo Stato greco deve soldi alle banche, non è ogni singolo cittadino greco a dovere questo denaro ma lo Stato greco in quanto corporazione.

Ma, ammesso che società, società per azioni e imprese esistano, qual è la loro natura? La risposta data dalla giurisprudenza medievale sulla base del diritto romano è che una società è una *corporazione*. Ciò significa che una società è un gruppo di persone che sono state *incorporate* in una personalità giuridica che è distinta dalle persone naturali coinvolte nella società e ciascuna di queste persone naturali ha «responsabilità limitata» rispetto a questa corporazione<sup>3</sup>. Da ciò deriva il termine *limited inc.* che compare nelle denominazioni delle società nordamericane. Essenzialmente questa responsabilità limitata ha l'obiettivo di garantire che le persone che gestiscono la società, che investono nella società e vi lavorano, non siano personalmente responsabili di fronte ai creditori della società o nel caso in cui essa violi il codice legale, morale o altro in vigore nel paese in cui opera. La società o l'impresa è per la legge una persona differente rispetto ai suoi proprietari e dipendenti.

Tuttavia, questa personalità giuridica dell'impresa è artificiale, *persona ficta*, il risultato di una finzione giuridica, di una *fictio juris*. Questo spiega perché le persone che stanno a capo della società debbano rappresentare la persona giuridica della società per azioni come un tutore o un supervisore rappresenta un minore. Una volta che un gruppo di persone sia stato «incorporato», il loro gruppo ha «personalità» solo per una finzione, non realmente. La società per azioni non è una cosa vivente perché non ha volontà o intenzionalità e perciò è essenzialmente *irresponsabile delle sue azioni*: è intrinsecamente «stupida», un minore. Con l'«incorporazione» di una società per azioni o di una società, poi, incorriamo nel paradosso biopolitico di un corpo sociale senz'anima.

Dal punto di vista dei proprietari di capitale ci sono chiari vantaggi nell'incorporazione: essa fa sì che io possa possedere qualcosa senza essere personalmente responsabile, o perseguibile a causa, di quella proprietà e di quel capitale (se fossi personalmente responsabile per questo capitale, esso cesserebbe di essere capitale e diventerebbe semplicemente denaro). L'incorporazione è il principale strumento giuridico per assicurare l'accumulazione di capitale (in quanto opposto all'accumulo privato di denaro, o tesoro). Le nozioni recenti di «etica d'impresa», «etica professionale» o «responsabilità societaria» registra-

<sup>3</sup> Cfr. J. Canning, *Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth-Century Commentators of the Roman Law*, in «Transaction of the Royal Historical Society», 1983, vol. 33, pp. 1-27.

no semplicemente il dato di fatto che le società sono irresponsabili per natura ed esigono, perciò, che i loro «tutori» agiscano secondo un certo codice morale (relativo alle transazioni commerciali, non un codice della vita quotidiana o politica che sono molto più rigidi) per evitare conseguenze indesiderate nella loro ricerca di profitti. L'idea alla base di queste «etiche» è, in questa prospettiva, del tutto discutibile, perché l'obiettivo dell'incorporazione è precisamente quello di rendere possibile un uso del capitale che sia «libero» da conseguenze. Così le società per azioni ricevono protezioni e immunità che gli individui non si possono nemmeno sognare: se qualcuno muore sul luogo di lavoro a causa della negligenza di qualcun altro, l'impresa non è accusata di omicidio; le protezioni contro la bancarotta per le società sono molto più ampie di quelle per gli individui; le società sono solitamente tassate molto meno degli individui privati. Infine, dal momento che la società per azioni è considerata essa stessa, in termini legali, «immatura» e bisognosa di una «guida» e di un «tutore» (i vari «consigli degli amministratori fiduciari», direttivi ecc.), non sorprende che le società per azioni tendano a essere gestite in una maniera autoritaria in cui il comando e non la persuasione ha l'ultima parola<sup>4</sup>.

Un'ultima caratteristica è essenziale nell'idea di un corpo incorporato: qualsiasi gruppo di persone che voglia diventare una società per azioni lo può fare solo se viene riconosciuto da un'autorità sovrana. *L'incorporazione è la concessione di uno Stato sovrano*<sup>5</sup>. Non può avvenire l'*incorporazione* senza un sovrano che garantisca alla società per azioni il diritto di esistere. Alla fine, le società per azioni devono la loro esistenza allo Stato (o a un gruppo di Stati, nel caso delle multinazionali). Non è una coincidenza che gli Stati sovrani possano intervenire al di fuori della legge (cioè, per una prerogativa sovrana) per salvare importanti interessi corporativi (come è accaduto nel periodo degli anni '50-'70 in America Latina e Centrale, dove gli Stati Uniti volevano intervenire per proteggere le aziende multinazionali di banane e rame) e che gli Stati contraggano persino enormi debiti per salvare alcune società per azioni dalla bancarotta (la sindrome del «troppo grande per fallire» dell'ultima crisi finanziaria negli Stati Uniti e nella UE).

In un certo senso, allora, Marx potrebbe aver avuto interamente ragione quando affermò che le democrazie liberali (i parlamenti) non sono, in ultima analisi, niente più che i rappresentanti politici di interessi corporativi: rappresentano le posizioni dei consigli d'amministrazione delle imprese più potenti nella società. Wolfgang Streeck ha mostrato recentemente che nelle «tarde» democrazie capitalistiche ci sono in realtà due elettorati in disaccordo l'uno rispetto all'altro: il «popolo dello Stato» che vota per i suoi rappresentanti politici (e si suppone che questi debbano guidare la nave dello Stato verso la destinazione voluta dall'elettorato) e il «popolo del mercato» che compra i titoli

<sup>4</sup> Per una critica della responsabilità limitata delle compagnie, si veda l'importante articolo di Philip Pettit, *Responsability incorporated*, in «Ethics», 2007, n. 2, pp. 171-201.

<sup>5</sup> Cfr. la discussione dettagliata di questo punto in D. Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

di Stato (e in realtà decide comprando e vendendo i titoli se la nave dello Stato galleggia o affonda)<sup>6</sup>. Mentre il popolo dello Stato concepisce lo Stato come la corporazione di tutte le corporazioni, il popolo del mercato concepisce lo Stato meramente come la massima realtà transazionale. Per Marx, i parlamenti democratici erano condannati a rappresentare (e anche a «razionalizzare») questi interessi corporativi perché lo Stato sovrano non è nient'altro che la corporazione di tutte le corporazioni, la persona giuridica originale, ma con una differenza essenziale rispetto alle altre corporazioni. Lo Stato in quanto persona sovrana ha (o forse bisognerebbe dire aveva) una responsabilità *illimitata*. Negli Stati Uniti c'è un'espressione molto adeguata a esprimere questa differenza: se qualcuno ha una responsabilità limitata riguardo a qualcosa, può sempre evitare di prendere la decisione ultima, «politica» (Schmitt) e «passare la palla» (*pass the buck*), ad esempio continuando a far scorrere il flusso (di capitale). Ma se ha una responsabilità illimitata, allora si può dire che «la palla si ferma qui» (*the buck stops here*) e la persona giuridica dello Stato, nella persona del suo più alto funzionario, deve prendere una decisione. Dato l'ascendente del popolo del mercato e della «democrazia degli azionisti», oggi sta diventando sempre più evidente che una tale decisione finale è nelle mani delle banche centrali.

Generalmente si pensa che l'idea medievale di «incorporazione» sia emersa con Papa Innocenzo III e abbia ricevuto la sua formulazione giuridica con Papa Innocenzo IV nel XIII secolo. Entrambi i papi furono giuristi esperti e tentarono di ricostruire la Chiesa Cattolica Romana e di renderla il prototipo di uno Stato sovrano. In seguito, i monarchi assoluti delle nazioni europee più giovani avrebbero adottato le loro interpretazioni innovative del *Corpus Iuris Civilis* romano e della Legge Canonica per costruire i propri Stati sovrani e farli diventare nuove Chiese: la combinazione di queste costruzioni antitetiche ma reciprocamente intrecciate della sovranità è il materiale a partire da cui Schmitt ha teorizzato la «teologia politica» e l'oggetto della storia raccontata da Kantorowicz e da altri<sup>7</sup>.

Al tempo di Innocenzo III, il cattolicesimo romano fu sottoposto a un fondamentale rinnovamento «spirituale» dei propri ordini monastici con la fondazione dell'ordine francescano. Come Agamben ha recentemente sostenuto, San Francesco rivoluzionò l'ordine monastico in quanto prese l'idea di una «regola» di vita, di un tipo di «uffizio» spirituale, e la capovolse, pretendendo che l'unica «regola» fosse quella che imponeva di vivere la vita di Gesù, cioè una vita al di fuori dell'«uffizio»<sup>8</sup>. Il movimento francescano faceva implicitamente appello alla Chiesa e al papa in quanto proprio rappresentante,

<sup>6</sup> W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 117-127.

<sup>7</sup> Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 2012; H. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1998; G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

<sup>8</sup> Si veda l'argomentazione contenuta nella terza parte di G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

affinché ritornassero alla forma di vita originaria di Gesù e degli Apostoli che, secondo loro, implicava la rinuncia al «dominio» sulle cose mondane. Visto che l'imperatore romano era definito *dominus mundi* (il proprietario del mondo) e che, dopo la cosiddetta donazione di Costantino, spettava al papa il riconoscere o non chi fosse imperatore (e anche, talvolta, chi fosse monarca), la sfida francescana al *dominium* aveva conseguenze potenzialmente apocalittiche<sup>9</sup>. I Francescani fecero voto di povertà «estrema», cioè di rinunciare non solo al diritto di possedere qualcosa, ma anche al diritto di usare qualsiasi cosa. Essi mantennero solo il loro «diritto naturale» all'uso effettivo allo scopo di preservare la propria «nuda» vita, un «diritto» comune a tutte le creature viventi. Il movimento francescano affermava che i suoi membri non volevano *possedere niente* e volevano solo *fare uso* di cose necessarie per il loro pellegrinaggio sulla terra verso il Paradiso. Questo desiderio di vivere più vicini alla natura, cioè in una condizione di diritto naturale dove tutto è posseduto in comune da tutte le creature, è esemplificato dal particolare senso di comunità di San Francesco con gli animali.

La storia della risposta papale alla sfida biopolitica francescana e della risposta francescana alla sovranità papale (l'ultima delle quali fu elaborata da Ockham) è indubbiamente l'eredità più significativa lasciata alla modernità dal pensiero giuridico e politico della scolastica medievale<sup>10</sup>. Le risposte papali assunsero due forme, ma entrambe erano risposte squisitamente giuridiche. Le prime furono formulate da Innocenzo III e Innocenzo IV, i quali tentarono fondamentalmente di rendere compatibili le richieste francescane di rinuncia al possesso delle cose con il dominio della Chiesa attraverso l'idea che l'ordine francescano fosse una *corporazione*. Nel diritto civile romano l'uso di qualsiasi cosa richiede che una persona abbia un dominio su di essa. Avere un dominio su un oggetto significava poterlo usare e poterlo alienare, se si voleva. I primi papi argomentavano come segue: se i monaci francescani non volevano possedere niente, ma avevano bisogno di usare le cose (quanto meno per mangiare, ripararsi, ecc.), allora il proprietario doveva essere la società o la corporazione dei francescani, cioè, la loro personalità giuridica. I papi resero dunque produttivo il dualismo ontologico di cosa e persona<sup>11</sup>. Se qualcosa è una cosa, allora non può essere una persona perché è la cosa di qualcuno. Perciò essere una

<sup>9</sup> Per una discussione di ciò che San Francesco e il conseguente movimento francescano e le sue sette interne intendevano con rinuncia a ogni *dominium* e per le interpretazioni messianiche ed escatologiche della dottrina, si veda M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, London, S.P.C.K., 1961.

<sup>10</sup> La storia è riportata in B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>11</sup> Esposito sostiene che il problema della persona è il dispositivo centrale della teologia politica. Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007; Id., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

persona (giuridica) significava diventare proprietario<sup>12</sup>. Se l'ordine francescano voleva avere una personalità (concretamente, se i monaci volevano incarnare la personalità di San Francesco di Assisi) allora avrebbero dovuto ammettere che possedevano qualcosa. Ma poiché, imitando San Francesco, nessuna persona dell'ordine poteva possedere qualcosa, allora l'Ordine come personalità giuridica possedeva tutto. Si può dire che la strategia di Innocenzo nel rendere l'Ordine Francescano una corporazione era precisamente di privare questo gruppo, come gruppo, della sua «personalità»: come ordine, aveva personalità solo «come finzione» e il suo rappresentante o capo o guardiano non era nessun altro se non il Papa. Perciò il papato subentrò nel dominio su tutte le cose dell'ordine francescano. La soluzione di Innocenzo era ingegnosa perché era giocata su tutti i livelli del problema della relazione tra persona e cosa: i Francescani volevano essere come la persona di Gesù e così abbandonare il diritto di possedere le cose; il Papa disse che potevano essere come la persona di Gesù solo se accettavano di essere incorporati in un'altra persona, una persona giuridica, che avrebbe posseduto per tutti loro ciò che nessuno poteva possedere individualmente.

Questa soluzione di compromesso non durò a lungo perché scoppiarono presto conflitti tra l'interpretazione antinomistica della «regola di vita» di San Francesco (quella ora sostenuta da Agamben) e i difensori di altri ordini monastici che ritenevano che il sacerdozio consistesse nel ricoprire un incarico, nel seguire la regola e non fosse uno stato messianico di eccezione rispetto a ogni regola e ordine<sup>13</sup>. La seconda risposta papale alla rivoluzione francescana prese la forma di un attacco combinato di tomisti e giuristi civili (entrambi rappresentanti della «*rule of law*» medievale). La loro critica era semplice: se i Francescani rinunciavano a qualcosa in favore del Papa, dovevano averlo posseduto prima; in caso contrario, il principio del dominio del Papa su qualcosa che i Francescani avevano già consumato (ad esempio, il cibo che mangiano, i vestiti che indossano, gli edifici che abitano, ecc.) non avrebbe avuto senso. Per i civilisti, il fatto che il papato non potesse fare ciò che voleva con la proprietà dei Francescani significava che il dominio rimaneva all'ordine e non al papa. Come può qualcuno consumare un pezzo di pane senza avere un dominio assoluto su di esso? Per contro, che cosa resta alla Chiesa che nominalmente possiede il pane mangiato dal monaco una volta che viene digerito dal Francescano? L'incapacità del movimento francescano di difendere la propria concezione della «povertà estrema» nei termini del diritto romano e della sua connessione tra uso e proprietà, l'incapacità di fornire quindi una giurisprudenza alternativa

<sup>12</sup> Sulla distinzione tra diritti soggettivi medievali e moderni, cfr. J. Coleman, *Pre-modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?*, in «European Journal of Political Theory», 2005, n. 2, pp. 125-145.

<sup>13</sup> Cfr. F. L. Romandini, *Qué es seguir una regla? Algunas consideraciones sobre la teología política del monacato cristiano medieval*, in *La hermenéutica en dialogo con la ciencias sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*, a cura di A. Bertorello – L. Mascaro, Buenos Aires, Ediciones Provector Hermenéutica, 2012, pp. 68-78.

che separasse l'uso dalla proprietà, si rivelò decisiva nell'affermazione del diritto alla proprietà privata in quanto fondamentale diritto naturale della modernità.

Oggi questa polemica duecentesca sulla «povertà estrema» e sulla proprietà privata ha acquisito una nuova vita nell'opera di Antonio Negri e di Giorgio Agamben. San Francesco diventa una figura cruciale per entrambi perché sostengono l'idea anti-capitalistica che alcune cose *possono essere utilizzate solo in comune*, cioè in ciò che Agamben chiama una forma-di-vita che *non può essere posseduta da nessuna persona*. Questa idea, cui Negri e Hardt fanno riferimento come al «comune», è diventata ancora una volta plausibile proprio in riferimento alla *bio-economia* e questo in almeno due sensi<sup>14</sup>. Bio-economia significa essenzialmente la trasformazione del lavoro dal suo essere un'attività finalizzata alla creazione di *prodotti (merci)* all'essere un'attività di fornitura di *servizi (forme di vita)*. Un «servizio», in realtà, è ciò che permette a qualcuno di *fare uso di qualcosa senza possederlo*. Per esempio, al giorno d'oggi io firmo un piano di «servizi» di comunicazione e mi danno un telefono da usare, che non «possiederò» mai perché, come previsto dal «piano», io posso/devo cambiarlo continuamente e «finanziarlo» ecc. Negri e Hardt sostengono fondamentalmente che i servizi non possono essere più garantiti né «privatamente» né «pubblicamente» (dal momento che entrambi dipendono dalla proprietà privata o pubblica) perché entrambi producono debiti insostenibili. Perciò, in ultima analisi, i servizi possono essere forniti solo rinunciando alla forma della proprietà, sia essa privata o pubblica, e muovendo verso un'economia «pianificata», dove il piano è determinato dall'«intelletto generale» che caratterizza la stessa forma di vita.

Il secondo senso di bio-economia, connesso al primo, è ugualmente legato a questo ritorno odierno alla pietà francescana, nell'età che alcuni chiamano «antropocene»: consideriamo che ci sono classi di cose (ad esempio, acqua potabile pulita e aria, biodiversità, alcuni beni culturali come templi, arti, palazzi, paesaggi urbani o naturali ecc.) che non possono essere possedute da nessuno (né persone pubbliche né private) perché sono destinate a un *uso universale* dell'umanità. Questi non sono beni di consumo ma beni «comuni» che hanno bisogno di essere «sostenuti» da tutti. Da ciò deriva il cambiamento di mentalità che vede nella specie umana non la «proprietaria» del pianeta ma solo una tra le altre specie biologiche che ha il compito aggiuntivo di fare un «uso sostenibile» del pianeta.

L'idea di Innocenzo IV che tutte le corporazioni sono «persone giuridiche» e hanno bisogno di tutori o rettori fu decisiva nell'affermazione del dualismo tra sovrano e legge, tra Stato e società che rappresenta il nucleo essenziale del concetto di sovranità statutale così come venne successivamente sviluppata nello *jus publicum europeum*<sup>15</sup>. La «teologia politica» di Schmitt intendeva difendere

<sup>14</sup> Cfr. A. Negri – M. Hardt, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

<sup>15</sup> Q. Skinner, *A Genealogy of the Modern State*, in «Proceedings of the British Academy», 2009, vol. 162, pp. 325-370. Cfr. anche L. Ornaghi, *Stato e corporazione: storia di una dottrina nella crisi del sistema politico contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1984.

questa idea di *jus publicum* contro l'ascesa del liberalismo e la cultura dei diritti soggettivi. Kantorowicz sostiene che il diritto pubblico europeo incentrato sulla sovranità dello Stato sia nato come una soluzione al problema di come garantire l'immortalità delle *corporazioni*. Bartolo, per esempio, aveva sostenuto che questa immortalità è data in una maniera naturale, perché se un membro della corporazione muore, altri membri rimangono e nuovi ne nascono<sup>16</sup>. Ma che cosa succede nel caso di una corporazione come la Corona, che è composta di un solo membro, il corpo fisico del re o della regina? Una corporazione può continuare a esistere quando il suo unico membro non esiste più? In maniera interessante, Kantorowicz sostiene che la prima formulazione dell'immortalità *fisica* della Corona era data nei termini dell'immortalità *fiscale* dello Stato: il fisco simbolizzato dalla fenice<sup>17</sup>. L'idea fondamentale dell'immortalità del corpo politico è formulata dall'intuizione che lo Stato sovrano può indebitarsi infinitamente senza andare in bancarotta. Kantorowicz non lo dice, ma c'è qui una sorta di anticipazione di ciò che Marx chiamerà la «fecondità» del capitale: la capacità del capitale di generare se stesso a partire dalla mancanza di denaro (o debito). Uno ha bisogno di denaro (cioè uno ha bisogno di contrarre un debito) al fine di fare più denaro (di generare un *surplus*). È plausibile che questa immortalità fiscale sia il primo accenno alla struttura del capitale in quanto simile alla fenice, cioè come denaro che, nella forma di capitale, viene creato dalle «ceneri» del denaro speso. Oggi potremmo essere entrati in un periodo di crisi terminale dell'idea di una corporazione immortale, un periodo in cui il capitale ha superato la sua forma corporativa e questo spiegherebbe l'impossibilità apparente degli Stati sovrani di superare le proprie crisi fiscali e finanziarie.

### 3. La s-corporazione della società: i trust e la giurisprudenza del comune

Eppure in alcune regioni dell'Europa, lontane dalla sede romana del papato, l'invenzione di Innocenzo IV, cioè l'idea di una persona artificiale, non si è affermata perché ha incontrato la resistenza di forti tradizioni di *common law*. Paradossalmente, queste regioni hanno anche visto l'ascesa tanto del capitalismo moderno quanto del movimento dei lavoratori, dei sindacati, ecc. Si tratta di Inghilterra e Germania settentrionale. Una spiegazione dei motivi per cui il diritto romano non riuscì ad affermarsi in queste regioni è stata offerta in una importante serie di articoli sull'idea di *trust* nella giurisprudenza inglese, articoli scritti nella prima decade del XX secolo da F.W. Maitland, probabilmente il principale storico inglese del diritto<sup>18</sup>. Maitland sostenne che il *common law*

<sup>16</sup> Cfr. J. Canning, *Ideas of the State*, cit., pp. 24-25.

<sup>17</sup> E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., pp. 164-192.

<sup>18</sup> Faccio riferimento alla nuova edizione F. W. Maitland, *State, Trust and Corporation*, ed. by D. Runciman – M. Ryan, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

inglese sviluppò, ai margini del diritto romano, l'idea di ciò a cui i giuristi inglesi facevano riferimento come a un *corpo s-corporato* («unincorporated body»): questo tipo di associazione ricevette il nome di *trust* (come in *trust fund*) in Inghilterra e in Germania era conosciuta con il nome di una *Genossenschaft* («consociazione»). Con *corpo scorporato* s'intende una realtà sociale, un'associazione o comunità priva di personalità artificiale e perciò di un reggente o una guida, la cui esistenza è esplicitamente responsabilità illimitata o imputabilità di tutti i membri verso ciascuno, cioè, la cui esistenza è determinata dalla solidarietà. Per contro, tutte le associazioni modellate secondo il diritto romano, cioè tutte le corporazioni, sono basate sull'idea di organizzazione, non di solidarietà.

Se la società o impresa è a *responsabilità limitata «corporata»* (*Limited Inc.*), allora il *trust* può essere pensato come *responsabilità illimitata «senza corpo»* (*Unlimited Inc.*). La tesi che vorrei sostenere è che il *trust*, nella lettura di Maitland, è una sorta di anti-corpo politico, un'anti-corporazione che genera un'immunità contro ogni forma di sovranità grazie alla solidarietà e alla comunanza dei suoi membri. Come Esposito ha dimostrato nei suoi scritti, l'interpretazione medievale del diritto romano e, per estensione, il concetto di sovranità che si basa su di esso sono costituiti con e attraverso un meccanismo di immunizzazione dal comune<sup>19</sup>. Così, se considerata da un punto di vista biopolitico, si può sostenere l'ipotesi che l'idea di *trust* sia in realtà un esempio eccellente del tipo di resistenza auto-immunitaria o di auto-immunità comunitaria che compensa le nostre comunità politiche immunitarie che, centrate sui diritti soggettivi (immunità), proteggono l'individuo dalle richieste che gli vengono fatte dal comune. Il *trust* è un esempio di legame sociale che apre ciascun membro all'altro piuttosto che chiuderlo o chiuderla di fronte all'altro come accade nelle corporazioni. In aggiunta, dato che il *trust* è un concetto giuridico, comprendere la sua funzione può contribuire alla formulazione di una biopolitica affermativa del comune che non sia caratterizzata dall'antinomismo.

Il *trust* o «corpo s-corporato» è un'innovazione interessante nell'ontologia sociale perché per la prima volta nella storia del diritto moderno un gruppo viene riconosciuto come avente una personalità *reale*, non *artificiale*. Maitland prese l'idea che le associazioni abbiano una personalità reale dallo storico tedesco del diritto Otto von Gierke, il quale parlò di «personalità di gruppo» al fine di distinguere in linea di principio una consociazione o *trust* – un'associazione basata sulla condivisione («consociazione») – da una corporazione – un'associazione basata sulla sovranità (signoria o *Herrschaft*)<sup>20</sup>. La difficoltà sta nel

<sup>19</sup> R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006.

<sup>20</sup> O. von Gierke, *Community in Historical Perspective*, ed. by Antony Black, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Questo volume è una traduzione di una selezione di testi da *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, soprattutto presi dal primo volume, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*. Nell'Introduzione dei curatori, Black dà la definizione usuale di «responsabilità di gruppo»: «i gruppi hanno realmente una personalità, una mente, una

comprendere il senso dell'idea di Gierke di una «personalità di gruppo». In senso stretto, questa «personalità di gruppo» (*Gesamtpersönlichkeit* o *Gemeinwesen*) è «impersonale» e ci si può rivolgere a essa solo alla «terza persona» e mai come un «io» o un «tu». La ragione è che *il gruppo, come un essere-in-comune, non può proprio essere rappresentato da una persona*, al contrario di quanto accade con l'idea di una personalità giuridica o artificiale<sup>21</sup>. L'idea che un gruppo possa pensare o agire senza bisogno di essere rappresentato da una «persona» naturale o artificiale – quest'idea del tutto estranea alla teoria politica hobbesiana – è ciò che permette a Gierke e Maitland di affermare che un «corpo sociale senza corporazione» o una «comunità senza società» non dovrebbe essere considerato come un insieme di individui immaturo, sconsiderato, irresponsabile che «sopravvive» solo grazie al suo «capo» rappresentativo o al suo «tutore», come sostiene la tradizione civile e canonica del diritto romano. Al contrario, Maitland suggerisce che solo gruppi sociali s-corporati facciano un uso comune della ragione (un uso autenticamente «pubblico» della ragione)<sup>22</sup>. Questo suggerimento si avvicina all'idea presente nella tradizione averroistica secondo la quale l'intelletto attivo non è proprietà di nessuno o a ciò che Marx chiama «intelletto generale».

Per Maitland, l'idea di una personalità reale di gruppo ha, rispetto all'idea di una personalità artificiale, il grande vantaggio di *non esigere una concessione da un sovrano* al fine di essere portata all'esistenza<sup>23</sup>. In primo luogo, un *trust* mostra che è la *forma di vita-in-comune* che caratterizza queste consociazioni a generare i *diritti e doveri* dei suoi membri. Qui è la stessa vita-della-specie a diventare generativa di diritto. In secondo luogo, questi diritti e doveri non sono, in senso stretto, *né privati né pubblici* – essi nascono dall'esperienza del comune. Formulato in maniera negativa, si potrebbe dire che i diritti e i doveri del gruppo s-corporato non sono *né il prodotto di una legislazione statale positiva né sono mantenuti individualmente nello stato di natura*. In maniera affer-

volontà, e lo Stato e la legge devono riconoscerlo» (ivi, p. xvi). Come spiegherò, l'idea che un gruppo abbia una «personalità» analoga a quella di un individuo è fuorviante e non è ciò che Gierke intendeva.

<sup>21</sup> Sulla logica dell'«impersonalità» cfr. R. Esposito, *Terza persona*, cit. In Maitland, il passaggio sul *trust* come qualcosa che è sempre fatto per dare «diritti a una terza persona» si trova nel capitolo *The Unincorporate Body in State, Trust and Corporation*, cit., pp. 54-55.

<sup>22</sup> In una serie di lavori, Pettit ha sostenuto il bisogno di riconoscere che i gruppi hanno menti proprie che stanno oltre e al di sopra delle menti dei loro membri e, perciò, possono anche essere ritenuti «responsabili» per le loro azioni o omissioni. In questo senso, Pettit si avvicina alle posizioni che discuto qui in relazione al concetto di *trust*. Nondimeno il ragionamento di Pettit sembra rimanere intrappolato nell'assunto che i gruppi possono solo essere costituiti attraverso un'incorporazione [*incorporation*]. Opponendo *trust* e corporazioni io metto in discussione questo assunto. Cfr. P. Pettit – C. List, *Group Agency and Supervenience*, in «Southern Journal of Philosophy», 2006, vol. 44, pp. 85-105; P. Pettit, *Groups with Minds of their Own*, in *Socializing Metaphysics*, ed by F. Schmitt, New York, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 167-193.

<sup>23</sup> Cfr. il saggio *Moral Personality and Legal Personality*, in F. Maitland, *State, Trust and Corporation*, cit., pp. 64-70.

mativa, si potrebbe dire che in un *trust* i diritti non sono protezioni o immunità dell'individuo contro il comune, ma esistono solo in un contesto *federale*: essi sono il risultato del potere acquisito dagli individui nelle e attraverso le loro alleanze o consociazioni (*foedera*) e questo potere, a sua volta, è generato solo grazie alla partecipazione dell'individuo alla forma di vita comune. Del resto, i doveri verso le consociazioni non indeboliscono l'identità dell'individuo (e perciò non hanno bisogno di essere estorti da lui o lei attraverso la minaccia della punizione, come accade nelle corporazioni) ma piuttosto permettono all'individuo di differenziarsi e distinguersi, di singularizzarsi.

Grazie a questa concezione federalista dei diritti e dei doveri si arriva a un'idea di corpo sociale che legifera *in e per sé*, senza la mediazione del potere statale. Una tale idea di società è di conseguenza «libera» rispetto allo Stato. Gierke e Maitland suggeriscono che lo Stato è «legittimo» solo a condizione che «riconosca» (o le dia «forma legale positiva») la legislazione auto-poietica, «naturale» o «vivente» della società<sup>24</sup>. Anche se né Gierke né Maitland avevano a disposizione il lessico della biopolitica sviluppato nel corso delle ultime due decadi, spero che queste annotazioni, per quanto brevi, possano essere d'aiuto per indicare in che senso sia possibile approssimarsi all'idea di una «personalità di gruppo» in maniera migliore nei termini di una biopolitica affermativa, piuttosto che nei termini di una biopolitica negativa o tanatopolitica centrata sulla sovranità e sulla governamentalità.

L'ontologia sociale della personalità di gruppo (dove il gruppo non è più una funzione di contratti taciti o espliciti tra individui) dà senso all'idea, per esempio, di un *sindacato* che può *legittimamente opporre resistenza* allo Stato, alla Chiesa e *a fortiori* a tutte le società per azioni e imprese senza dover far appello alla concezione della legge che fonda questi corpi politici, perché un tale sindacato, in virtù del suo essere espressione di una forma di vita-incomune dei lavoratori, è *in sé* generativo di diritti e di doveri. In effetti, come ha spiegato David Runciman, la teoria della personalità di gruppo elaborata da Maitland, Figgis, Cole e Laski era stata ideata per giustificare non solo le

<sup>24</sup> Cfr. la discussione in Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, cit. Runciman vede chiaramente e brillantemente la questione centrale in gioco: «le scelte sono, essenzialmente, due: o si deve sostenere che la vita del diritto determina la vita dello Stato in generale, o deve essere affermato che la vita dello Stato in generale determina la vita del diritto». La prima opzione, cioè che la legge è qualsiasi cosa lo Stato dice che è legge, egli l'associa con Hobbes (ivi, pp. 119-120). La seconda opzione significa che «sono le forme di organizzazione che gli uomini creano per se stessi – l'intera panoplia delle loro transazioni private e delle associazioni – che costituiscono l'essenza della realtà legale [...]. Le leggi attuali sono quelle che esistono in forma standardizzata, istituite dalle autorità appropriate. Ma deve anche essere presente in ogni momento la possibilità che gli uomini istituiscano le proprie forme legali oltre a quelle già esistenti, semplicemente associandosi tra loro. Questa visione è certamente in accordo con la dottrina fondamentale della personalità di gruppo» (ivi, p. 121). Runciman è interamente nel giusto, ma nonostante ciò non considera la dimensione del «comune» e associa il suo potere costituente con la sfera «privata». La dimensione biopolitica della legge è assente nella ricostruzione delle teorie di Gierke e Maitland offerta da Runciman.

lotte sociali dei sindacati contro lo Stato e contro la classe dei proprietari, ma anche le lotte delle chiese contro l'egemonia della Chiesa d'Inghilterra<sup>25</sup>. Si può solo immaginare come la storia già abbastanza triste dell'Occidente moderno sarebbe potuta essere se la teoria delle corporazioni non fosse stata contrastata da questa idea alternativa di unione sociale.

Nel saggio *Trust and Corporation*, Maitland sostiene che il concetto di *trust* nacque nel contesto della lotta sulla proprietà, così come il suo contrario, l'idea di corporazione. Mentre la corporazione era uno strumento legale che favoriva la classe dei proprietari (coloro che hanno *dominium*), il *trust* era uno strumento legale che favoriva coloro che avevano poco o niente oltre alle loro nude vite. Nell'Inghilterra medievale quasi tutta la terra apparteneva, per «diritto di conquista», ai re normanni e a pochi baroni. Questa terra era suddivisa in molti piccoli appezzamenti dati ai contadini per lavorarli e, letteralmente, nutrire gli appetiti della nobiltà. La terra che il re e la sua corte non possedevano era considerata «in comune»: spazi dove chiunque poteva pascolare i propri animali domestici, raccogliere legna, mettere trappole, ecc. Si tratta dei famosi *commons* che ora sono stati riportati al centro dell'attenzione da Negri e Hardt. Intorno al XV e al XVI secolo, come Marx scrive nel XXVI capitolo di *Das Kapital*, i signori feudali più piccoli cominciarono a espropriare (per mezzo delle *enclosures*) i contadini della «loro» terra al fine di trasformarla in pascolo per le pecore che producevano la lana, dando la precedenza alle prime industrie tessili nelle città e con ciò all'accumulazione capitalistica primitiva. L'espulsione dei contadini dalle terre comuni «liberò» forza lavoro per le industrie nelle città e diede origine ai primi «lavoratori industriali» ora «liberi» di vendere la loro forza lavoro in cambio di un salario.

Al tempo dell'introduzione da parte di Innocenzo III e Innocenzo IV dell'idea di corporazione come personalità artificiale, cioè, nel XIII e nel XIV secolo, il problema che i contadini avevano di fronte era il fatto di non poter lasciare i loro valori d'uso (per esempio una casa, un campo, il bestiame, ecc.) come eredità a qualcun altro della loro famiglia per mezzo di una disposizione (testamento). Con la morte del lavoratore maschio, tutti i beni di qualsiasi valore d'uso tornavano nelle mani del re o del barone. Così sorse la questione: che cosa si poteva fare contro questa ingiustizia? Come trasmettere i frutti del lavoro sociale alla generazione successiva? O, formulato un po' diversamente, come si poteva evitare il fatto che donne e bambini nascessero in uno stato di indebitamento e perciò, *de facto*, di servitù? Come garantire il diritto naturale

<sup>25</sup> Questo punto è già chiaro in Maitland: «primo di tutto il *trust* è stato uno strumento estremamente potente di sperimentazione sociale [...]. Esso (in effetti) rese possibile a una moglie sposata di avere una proprietà che era sua finché alla lunga la legislazione doveva cederle il diritto [...]. Il caso della donna sposata è particolarmente istruttivo. Si tratta di un esperimento prolungato. È destinato ad avere grande successo. E alla fine diventa impossibile mantenere (in effetti) una legge per il povero e un'altra per il ricco, dal momento che, almeno nella valutazione generale, lo sperimentato e ben conosciuto "uso separato" ha funzionato bene» (F. Maitland, *State, Trust and Corporation*, cit., p. 56). Lo stesso processo, direi, si applica anche ai matrimoni gay nella situazione presente.

o la libertà dell'uso in comune in cui ciascuno è nato? Il problema ha una certa analogia con il problema di Kantorowicz relativo all'immortalità del regno: come si può rendere la corona stessa immortale anche se la persona fisica del re o della regina muore? Mentre Kantorowicz risponde a questa domanda attraverso la teologia politica, con l'idea della «corporazione composta da un singolo», Maitland, che ha tematizzato per primo questa idea della corporazione composta da un singolo, cerca di distruggere questa illusione: se Kantorowicz è interessato all'immortalità dello Stato, Maitland cerca di comprendere come la nuda vita, la vita della specie dell'umanità, si renda immortale.

Secondo Maitland, i giuristi inglesi inventarono uno strumento (un «dispositivo») per questo fine: io creo un «*trust*» che contiene i miei valori d'uso e designo un gruppo di amici o associati, i *trustees*, che devono amministrare questi valori per l'uso di una terza persona. I *trustees* devono badare a questa proprietà per il beneficiario del *trust*, cioè una terza persona (o persone) – che può essere chiunque, anche io stesso – è designata a usare i beni. Questi *trustees* possono possedere il *trust* senza con ciò farne uso per il proprio profitto (es. i *trustees* non possono «vendere» la proprietà a qualcun altro che non sia il beneficiario originario del *trust*). Per proteggere il beneficiario del *trust*, colui che acquistava una proprietà doveva chiedere gli atti di proprietà per assicurarsi di non comprare una proprietà venduta da un *trustee* come se egli fosse beneficiario del *trust*. In questo modo, un *trust* viene trasmesso di generazione in generazione, mantenuto nel tempo (se i *trustees* non sono irresponsabili), salvato dai creditori (se il *trustee* deve soldi a qualcuno, questi non glieli può prendere dal *trust*), cosicché la proprietà può essere usata da una terza persona (beneficiario) senza essere consumata dal suo proprietario (il *trustee*).

Com'è evidente, la struttura del *trust* sembra ideata per rompere la connessione tra proprietà, uso e consumo stabilita dalla tradizione del diritto romano. Il *trust*, in questo senso, implica un alto grado di impersonalità (o di terza persona): ciò che è «mio» diventa «tuo» (ad esempio diventa proprietà del *trustee* che ha un titolo legale di dominio sui beni), ma «tu» (il *trustee*) «possiedi» i beni solo in conformità alla legge comune e devi tenere questi beni «per l'uso [*a son oes*]» di una terza persona, cioè il beneficiario del *trust* e questo in conformità all'equità della legge<sup>26</sup>. Nel *trust*, la terza persona diventa il soggetto della giustizia come equità, mentre la giustizia del *common law* è puramente distributiva e commutativa, perché è in ultima analisi una questione di colpa e punizione, di debitori e creditori, di prima e seconda persona. A quanto pare, fino al XIX secolo le corti inglesi funzionavano ancora in base a due sistemi di norme: le norme del *common law* che dipende dalla Corte del Re (e poi diventerà il Parlamento in quanto corpo legislativo) e le regole dell'Equità, il cui giudice supremo era il Cancelliere in quanto rappresentante del Re. Una delle funzioni delle Corti di Equità consisteva nel porre rimedio alle ingiustizie provocate dall'applicazione delle decisioni della Corte principale, quella del monarca. Ad esempio, se secondo il *common law* la moglie del contadino non aveva diritto

<sup>26</sup> Cfr. la discussione dell'«uso» in F. Maitland, *Trust and Corporation*, cit., pp. 84-89.

alla separazione dei beni, secondo l'equità poteva essere la beneficiaria di un *trust* che comprendeva tutti questi beni per il suo proprio uso.

L'istituzione del *trust* offrì una base materialistica e giuridica per una nuova idea di associazione: un'unione o un club, guidato da un consiglio di *trustees*, che è istituito al fine di beneficiare una terza persona. Queste terze persone possono essere uno o più individui riuniti per il perseguimento di qualsiasi obiettivo; può essere, ad esempio, un'associazione per difendere una specie animale dall'estinzione. La proprietà dell'associazione può essere usata da tutti i membri senza che nessuna persona o gruppo di persone possieda in realtà l'associazione<sup>27</sup>. Se il *trust* diventa oggetto di un contenzioso, i *trustees* rappresentano l'associazione come se fosse una persona (un proprietario), ma la personalità del gruppo o associazione non è artificiale o vicaria, come avviene nel caso delle corporazioni, ma reale.

Nessuna teologia politica è possibile senza l'idea di corporazione. Per contro, Maitland sostiene che il *trust* e la personalità reale di gruppo erano utilizzate in modo squisitamente anti-teologico. In Inghilterra tutte le chiese, esclusa la Chiesa di Inghilterra ma inclusa la Chiesa cattolica romana, erano considerate *trust* il cui beneficiario non era una persona o un gruppo di persone ma uno *scopo*. Si ricorderà che, a questo proposito, Spinoza sostiene nel *Trattato teologico-politico* che il solo scopo della religione è quello di rendere possibili opere di carità. Se le chiese sono istituzioni caritatevoli, la religione cessa di essere la rappresentazione della società come totalità (come sosteneva Durkheim) per diventare il nome di ciò che gli individui fanno in quanto parte di un gruppo o di un'associazione caritatevole. Ogni chiesa, per quanto riguarda la sua posizione legale in Inghilterra, diventa, per così dire, un sindacato di coloro che credono che «Gesù è il Cristo» o che «Mohammed è il profeta» e non ha più o meno importanza, dal punto di vista giuridico, di un club di tifosi di calcio. Insomma, se l'invenzione della corporazione era pensata come un principio per organizzare la società nella forma di una Chiesa fatta di ordini differenti (angelico, sacerdotale, laico) allora l'invenzione del *trust*, per contro, era concepita come il principio di de-sacralizzazione della società facendo di ogni religione un'associazione: l'idea di un ordine religioso, cioè gerarchico, della società venne distrutto una volta per tutte.

In questa prospettiva, la monarchia inglese, la Corona, è in maniera analoga solo un altro *trust*, il cui *trustee* è il re o la regina e i cui «beneficiari» sono il popolo inglese e il suo *commonwealth*. Da qui l'idea paradossale di una monarchia come di un'associazione composta da un solo uomo discussa da Maitland al fine solo di rigettarla: «una prova certa del fatto che l'idea è sterile e inservibile<sup>28</sup>». Kantorowicz la pensava diversamente. Il suo principale problema – «che cosa accade all'associazione (la Corona) quando il suo unico membro muore (la persona fisica del re)?» – è diventata oggi una questione

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 114-118.

<sup>28</sup> Cfr. F. Maitland, *The Crown as Corporation*, in *Id.*, *State, Trust and Corporation*, cit., pp. 32-51, p. 46.

urgente: cosa succede al debito di uno Stato quando l'unico che può riscattarlo, cioè lo Stato sovrano, è morto? Se il pensiero politico europeo avesse seguito Maitland piuttosto che Kantorowicz, i *trust* piuttosto che le corporazioni composte da un singolo, forse oggi l'Unione Europea non si troverebbe in questo incubo fiscale.

#### 4. La fine del trust?

Sfortunatamente la «gloriosa» storia del *trust* in Inghilterra finì male una volta che l'idea emigrò negli Stati Uniti. Maitland riporta che nel tardo XIX secolo prima i *trust* divennero corporazioni e viceversa le corporazioni divennero *trust* una volta attraversato l'Atlantico. Questo spostamento pose fine a tutta la «giustizia» (ovvero equità) nell'economia ed è all'origine di ciò che oggi intendiamo quando diciamo che la ricchezza è creazione di *equity* (interessi proprietari in azioni). La stessa fusione di *trust* e corporazione facilitò l'ascesa di monopoli e alla fine portò alla creazione di leggi *anti-trust*. La confusione di *trust* e corporazione può essere illustrata ritornando all'esempio di Apple: qui c'è una società per azioni multinazionale che appare e si percepisce come un enorme *fan club* per persone dipendenti da *social media*. La società per azioni è diventata un *trust*. Viceversa, i gruppi filantropici il cui proposito erano opere caritatevoli sono diventati fondamentalmente strumenti per evitare le tasse per grandi società per azioni e per i più ricchi tra i ricchi (si pensi alle donazioni societarie a istituzioni culturali come strategia per diminuire la tassazione). Qui il *trust* è diventato uno strumento delle corporazioni. Non serve forse menzionare l'esempio di *trust* oggi più pernicioso, cioè tutti i tipi di «fondi di investimento», come i «fondi speculativi» dove lo strumento del *trust* è usato per riuscire a rompere e ricreare le società per azioni a piacimento. Qui abbiamo la svolta decisamente ironica per cui la responsabilità limitata è estesa alle stesse società con l'obiettivo di migliorare l'*equity* tra i loro azionisti. L'ultima moda per milionari come Gates o Buffett che donano la loro ricchezza a istituti di carità che operano nei paesi più poveri non è un ritorno del *trust* ma semplicemente una manifestazione del fatto ironico e triste che, nel momento in cui le società per azioni hanno «incorporato» tutti i *trust* e i gruppi reali, non ne rimane nessuno che si preoccupi delle terze persone nel mondo, il «lui» o la «lei» che non incontrerò mai di persona, ma che ha bisogno della mia solidarietà. Questo compito è ora nelle mani proprio delle persone che hanno creato le società per azioni responsabili delle condizioni criminali in cui le terze persone vivono.

Ma forse non tutto è perduto per l'idea di *trust*. L'emergere di ONG e la creazione di nuove regolazioni e pratiche dei «diritti umani» che oltrepassano la sovranità degli Stati e anche quella delle società per azioni multinazionali rivela l'azione di corpi politici s-corporati con una responsabilità il-limitata, non basati sulla sovranità della decisione ultima (sulla guerra e sulla pace), ma sul principio che ciò che riguarda tutti deve essere giudicato da tutti. Quest'ultimo principio, per inciso, è un principio del diritto romano che divenne centrale

per la ragione pubblica delle repubbliche moderne. Oggi abbiamo bisogno di ripensare quest'alleanza potenziale tra la ragione pubblica repubblicana e l'impersonalità biopolitica di gruppo al fine di dare realmente potere all'idea del comune.

*(traduzione dall'inglese di Isabella Consolati)*

