



Classificazione Decimale Dewey:

300.1 (23.) SCIENZE SOCIALI. FILOSOFIA E TEORIA

TEMI DI DIBATTITO NELLE SCIENZE SOCIALI

a cura di

ALBERTINA OLIVERIO

Contributi di

**ANTONELLO CANZANO GIANANTE
CATERINA GALLUCCIO, ALBERTINA OLIVERIO**





©

ISBN
979-12-218-1217-6

PRIMA EDIZIONE
ROMA 27 MARZO 2024

INDICE

- 7 *Introduzione*
- 11 Una prospettiva sul liberalismo politico fra Rawls Habermas e Hayek
Antonello Canzano Giansante
- 31 Fra capitalismo anarchico e giustificazione della coercizione: alla ricerca di uno Stato libero
Antonello Canzano Giansante
- 49 Perché siamo altruisti? Il comportamento prosociale
Caterina Galluccio
- 69 Volontariato e solidarietà tra vecchie e nuove povertà
Caterina Galluccio
- 95 Relazioni sociali e conoscenza sociale. Il ruolo delle rappresentazioni sociali, degli atteggiamenti e delle opinioni
Caterina Galluccio
- 117 Analisi delle scelte politiche alla luce della teoria della razionalità
Albertina Oliverio

- 127 Le scienze sociali e la spiegazione del rischio
Albertina Oliverio
- 139 L'apporto del pensiero di Friedrich A. von Hayek alla metodologia
della ricerca sociale
Albertina Oliverio
- 149 L'attualità del pensiero di Ludwig von Mises per la ricerca sociale
contemporanea
Albertina Oliverio

INTRODUZIONE

In questo volume vengono raccolti alcuni saggi che approfondiscono aspetti epistemologici, metodologici e, in generale, teorici legati alla ricerca sociale in generale e a quella sociologica in particolare. Nello specifico, nel saggio *Una prospettiva sul liberalismo politico fra Rawls, Habermas e Hayek*, Antonello Giansante Canzano affronta il tema della libertà entro uno Stato che cerca di garantire standard di sicurezza sociale e diffuse opportunità in termini di beni primari. Per meglio analizzarlo si propone un confronto fra tre autori ciascuno con una prospettiva diversa, partendo dalla teoria della giustizia di Rawls su cui poggia la sua teoria liberale dello Stato, egli ribadisce l'esigenza di una concezione pubblica condivisa da cui far discendere un sistema di giustizia che possa avere pretesa di validità universale. Dal canto suo Habermas sembra non condividere l'impostazione rawlsiana fondata su l'altruismo imparzialista di Kant e nega che possa esserci un individuo ragionevole capace di condividere un punto di vista morale comune. Infine, Hayek risolve alla radice la possibilità di una ricerca dell'elemento fondativo di una società giusta (come il contratto sociale) fondando la sua teoria della libertà sull'individualismo proponendo una teoria evolutiva della civiltà e dello Stato.

Sempre Canzano, nel suo secondo contributo, *Fra capitalismo anarchico e giustificazione della coercizione: alla ricerca di uno stato libero*, affronta il tema del libertarismo e al contempo della giustificazione della coercizione

entro uno stato liberale. Nella prima parte si passa in rassegna i principali esponenti dell'anarco capitalismo come Rothbard e D. Friedman e il teorico dello "Stato minimo" Nozick. Nella seconda parte si analizza la concezione dello Stato liberale di Hayek che sembra discostarsi sia dai libertari che da Nozick proponendo una costituzione che rappresenta idealmente la realizzazione compita dello Stato classico liberale.

Nei saggi *Perché siamo altruisti? Il comportamento pro-sociale e Volontariato e solidarietà tra vecchie e nuove povertà*, Caterina Galluccio affronta un tema classico, ma sempre attuale e dibattuto all'interno della ricerca sociologica e psicosociale, quale quello dell'altruismo e della solidarietà. Nei due testi si esaminano le diverse prospettive teoriche dell'altruismo considerandone le dimensioni biologica, di personalità, interpersonale e situazionale e si affronta il tema delle relazioni di aiuto approfondendo, in particolare, i sistemi di sostegno sociale, le professioni di aiuto, il ruolo dei gruppi di self-help e, infine, il volontariato e la solidarietà.

Nel testo *Relazioni e conoscenza sociale. Il ruolo delle rappresentazioni sociali, degli atteggiamenti e delle opinioni*, un altro tema classico delle scienze sociali e psicologiche, Caterina Galluccio definisce rappresentazioni sociali, atteggiamenti ed opinioni considerandone caratteristiche, funzioni, componenti, processo di formazione, mutamento e scale di misurazione, con uno sguardo al ruolo che essi ricoprono come strumenti di sviluppo delle relazioni sociali e della conoscenza sociale stessa.

Analisi delle scelte politiche alla luce della teoria della razionalità di Albertina Oliverio si concentra sul tema della razionalità e delle scelte principalmente in ambito politico muovendo da uno spunto di riflessione in questo settore relativo al tema dell'uso dell'analogia e della metafora e delle conseguenze che ne possono scaturire a livello cognitivo e decisionale. Il tema è quello classico del modo in cui ci rappresentiamo il mondo e facciamo uso dell'informazione disponibile. Gli ambiti della società in cui viviamo (a partire dal sistema politico) ci confrontano infatti a moltissimi input più o meno nitidi, rilevanti ed espliciti, che nella maggior parte dei casi dobbiamo essere in grado di processare e rielaborare in modo da poter decidere bene senza lasciar prevalere istinto o emozione e senza lasciarci trascinare dall'influenza della comunicazione e del contesto. Un inquadramento cognitivo di questo momento del processo decisionale può aiutare ad integrare le ragioni degli individui

con le teorie della decisione più classiche rendendo in tal modo possibili interventi volti a correggere le decisioni in quei settori in cui sbagliarsi diviene penalizzante, proprio come nel campo delle scelte politiche.

Sulla stessa lunghezza d'onda sono le riflessioni sviluppate sempre dalla Oliverio ne *Le scienze sociali e la spiegazione del rischio* in cui il tema della cognizione, del ragionamento, dell'elaborazione dell'informazione e degli errori che ne possono scaturire a livello mentale viene integrato con lo studio del concetto di rischio che rende più complesso il processo valutativo e decisionale degli individui. La prospettiva cognitivista all'analisi del rischio viene implementata con una panoramica degli altri approcci teorici al rischio nelle scienze sociali.

Al tema della conoscenza Oliverio dedica il saggio *L'apporto del pensiero di Friedrich A. von Hayek alla metodologia della ricerca sociale*. Tra i temi più studiati dall'economista austriaco Hayek vi è infatti proprio quello della conoscenza. L'idea che la conoscenza individuale sia limitata, dispersa e fallibile è basilare nella costruzione di una teoria epistemologica dell'economia e delle scienze sociali in generale. È proprio dalla critica a tutte quelle concezioni costruttiviste, collettiviste e scienziste che attribuiscono dei poteri illimitati alla ragione e alla conoscenza umana che nasce il contributo fondamentale di Hayek. Ossia quello di individuare la specificità dell'oggetto e del metodo delle scienze sociali, rendendole così autonome dalle scienze naturali, nell'analisi delle conseguenze non intenzionali delle azioni umane. Il fatto che non esistano uomini onniscienti rende infatti impossibile la programmazione e la pianificazione di istituzioni ed eventi sociali: essi sono il prodotto spontaneo delle azioni umane e delle singole conoscenze messe assieme. La stessa libertà, di fondamentale importanza per il mantenimento di una società aperta, è agli occhi di Hayek necessaria affinché possano essere utilizzate al meglio tutte le singole e limitate conoscenze individuali in quanto nessuna persona o piccolo gruppo potrebbe possedere la conoscenza globale di qualcun altro. Strettamente connesso al contributo di Hayek è poi anche quello di un altro economista che come lui è stato esponente della Scuola austriaca di economia, Ludwig von Mises, il cui contributo teorico in ambito economico ha importanti risvolti per le scienze sociali che vengono delineati dalla stessa autrice ne *L'attualità del pensiero di Ludwig von Mises per la ricerca sociale contemporanea*.

UNA PROSPETTIVA SUL LIBERALISMO POLITICO FRA RAWLS HABERMAS E HAYEK

ANTONELLO CANZANO GIANSAnte^[1]

La domanda di fondo che Rawls si pone nell'affrontare il problema del liberalismo nella società contemporanea è come sia possibile preservare in maniera duratura una società stabile e giusta di cittadini liberi ed uguali profondamente divisi da concezioni filosofiche, religiose e morali che sono tra loro incompatibili, anche se ragionevoli⁽²⁾. È possibile che una concezione politica pubblica di un sistema costituzionale possa essere sostenuta da concezioni più disparate e vi possano convivere? «Il compito per il liberalismo politico è proprio quello di costruire una concezione della giustizia politica (per un regime democratico costituzionale) che la pluralità delle dottrine ragionevoli e questa pluralità è sempre un aspetto della cultura di un regime libero e democratico possa far propria»⁽³⁾. È bene specificare che l'intenzione di Rawls non è quella di sostituire le varie visioni del mondo con una concezione politica pubblica inclusiva e data una volta per sempre.

Il compito che si prefigge è quello di stabilire una concezione politica pubblica in grado di essere condivisa da tutti senza spogliarsi delle

(1) Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali, Sezione di Scienze Sociali, Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara.

(2) J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012, p. 123.

(3) *Ivi*, p. 7.

proprie convinzioni filosofiche, religiose, morali, ecc. Come dice lo stesso Rawls: «Dobbiamo distinguere una base pubblica di giustificazione, universalmente accettabile dai cittadini e relativa alle questioni politiche fondamentali, e le numerose basi di giustificazione non pubbliche associate alle numerose dottrine comprensive, e accettabili solo per coloro che affermano queste ultime⁽⁴⁾. «Lo scopo del liberalismo politico è quello di scoprire le condizioni alle quali è possibile costruire una base pubblica e ragionevole di giustificazione riguardo alle questioni politiche fondamentali⁽⁵⁾.

Più complesso si fa il discorso relativo alla ‘verità’ che ognuno potrebbe ricercare nella propria concezione e quindi anche in quella pubblica che, secondo Rawls, si dovrebbe necessariamente condividere. Ma questo al cittadino è precluso, in quanto il liberalismo politico non contempla alcuna verità. Esso è limitato a principi e valori che non ammettono la ricerca di una qualunque verità. E non potrebbe mai farlo in quanto potrebbe configgere con altre ipotesi di verità, rischiando di diventare una concezione ‘pubblica’ disgregante. L’ipotesi in cui anche l’assenza di una qualche verità, seppur minima, potrebbe potenzialmente essere causa di conflitto non è affrontata da Rawls. Per Rawls l’ambito del costruttivismo politico è limitato esclusivamente «ai valori politici che caratterizzano l’ambito del politico». Rifiuta l’argomento costruttivistico kantiano dell’ordine morale onnicomprensivo creato dai principi della ragione pratica⁽⁶⁾. Per Rawls il criterio fondamentale del costruttivismo politico è costituito dalla ragionevolezza e dalla razionalità per la scelta degli elementi costituzionali essenziali e sulle questioni di giustizia fondamentali. Mentre le dottrine che affermano una verità si escludono a vicenda quelle ragionevoli possono essere molte in un quadro di pluralismo ragionevole, come condizione della cultura pubblica, che devono convergere su di una base condivisa. La necessaria convergenza sui temi fondamentali di una società giusta ‘ben ordinata’ viene da Rawls definita come «consenso per intersezione⁽⁷⁾. «Entro un simile consenso le dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna dal suo punto di vista, la concezione politica» e su questa si sviluppa l’unità

(4) Ivi, p. 8.

(5) Ivi, p. 9.

(6) Ivi, p. 119.

(7) Ivi, p. 120.

sociale⁽⁸⁾. Ovviamente, Rawls aggiunge a questo contesto come condizione della sua stabilità un livello di conflitto minimo, contenuto nei margini di tollerabilità tale da non mettere in discussione l'unità sociale fondata sui requisiti di giustizia stabiliti. Ma non sempre i conflitti possono essere contenuti entro livelli minimi da non minacciare la stabilità, pensiamo ad esempio ai conflitti che percorrono il welfare state e che minacciano lo stesso tessuto connettivo della società, pensiamo ai problemi e alle sfide poste dalla ridefinizione della cittadinanza in senso multiculturale, pensiamo alla riesplorazione di istanze localistiche che fanno di contrappeso alla reazione di strutture decisionali autonome sovranazionali, pensiamo alle nuove sfide gravide di conflitti morali poste dalle biotecnologie alle quali una concezione politica pubblica imparziale e neutrale seppur ragionevole non potrà mai rispondere. Questi sono solo alcuni esempi di come la stabilità e l'unità sociale siano oggi gravemente minacciate e sono esempi che svelano l'inadeguatezza degli attuali sistemi costituzionali democratici. Fatte queste osservazioni, vediamo come Rawls affronta il problema della stabilità e, dunque, del contenimento del conflitto. Per Rawls la stabilità comporta due problemi: l'acquisto di un sufficiente senso di giustizia per le persone che crescono entro istituzioni giuste; l'acquisto della centralità della concezione politica pubblica tramite il consenso per intersezione⁽⁹⁾. Al primo problema Rawls risponde con la capacità di possedere un ruolo educativo della concezione della giustizia come equità che «collega il desiderio di realizzare un ideale politico di cittadinanza con i due poteri morali (ragionevolezza e razionalità – ndr) e le normali capacità dei cittadini, educati a questo ideale della cultura pubblica e delle sue tradizioni interpretative storiche». Per Rawls i cittadini posseggono una «psicologia morale ragionevole da cui consegue: la capacità di avere una concezione della giustizia e dell'equità e di acquisirla; la volontà di ciascuno a cooperare entro un assetto giusto in cui tutti cooperano; la fiducia che ingenera in ciascuno la cooperazione in un assetto sociale giusto: il rafforzamento della fiducia in conseguenza del successo dell'assetto cooperativo perpetuato nel tempo⁽¹⁰⁾. Al secondo problema Rawls risponde

(8) Ivi, p. 124.

(9) Ivi, p. 129.

(10) Ivi, pp. 86–87.

in due tappe: in primo luogo attraverso la realizzazione di un consenso costituzionale che possiamo definire un consenso debole o di superficie, per realizzare, in secondo luogo, il consenso per intersezione vero e proprio, come consenso profondo. Nel consenso costituzionale assistiamo ad una vera e propria confluenza, anche come ‘modus vivendi’, verso principi di una costituzione liberale (procedure elettorali democratiche, libertà fondamentali, diritti e doveri). Ciò viene presentata da Rawls come una ‘fedeltà diffusa’ suscettibile di essere consolidata.

Affinché si raggiunga un consenso costituzionale stabile bisogna che si soddisfino almeno tre requisiti: il primo è di definire una volta per tutte il contenuto di certe libertà e di certi diritti politici fondamentali e assegnarvi una priorità speciale, questo serve a ridurre l’ambito della disputa politica su questioni fondamentali; il secondo criterio ha a che fare con la ragione pubblica e cioè l’applicazione dei principi liberali costituzionali deve necessariamente soddisfare il senso comune di giustizia; il terzo requisito ha a che fare con il successo che una simile formulazione costituzionale riesce ad ottenere nel lungo periodo in termini di ‘virtù cooperative’. Nella realizzazione del consenso costituzionale Rawls prevede il passaggio dal ‘pluralismo semplice’ al ‘pluralismo ragionevole’⁽¹¹⁾. Al consenso per intersezione si arriverà, semmai ci si possa arrivare, attraverso una concezione politica della giustizia che assuma la cooperazione sociale e la persona così come esse vengono definite e collocate dalla giustizia come equità, in cui i principi non sono più solo formali ma si arriva a definire anche certi diritti sostanziali: l’equa eguaglianza delle opportunità ed il soddisfacimento dei bisogni essenziali⁽¹²⁾. Possiamo sinteticamente concludere che il consenso per intersezione ha come finalità ultima la realizzazione di un contratto sociale fondato su una concezione della giustizia che è essenzialmente distributiva e suscettibile di giudizio razionale. L’ultima questione che meriti menzione è il principio dell’autonomia del politico che ha una rilevanza essenziale nella formulazione del liberalismo politico.

Il consenso per intersezione riduce il conflitto fra valori politici e non politici ammettendo nell’ambito del politico tutti quei valori quali libertà, equità, cooperazione, principi di giustizia che sostenuti dalla

(11) Ivi, pp. 142–146.

(12) Ivi, pp. 147–149.

comune ragione umana divengono necessariamente facente parti di un ambito autonomo cioè quello del politico. Aggiunge Rawls: Tocca poi ad ogni singolo cittadino — e fa parte della sua libertà di coscienza — stabilire quale sia nel suo pensiero, la relazione fra i valori dell'ambito politico e altri valori della sua visione comprensiva»⁽¹³⁾. Il problema della coercizione viene risolto nello stesso ambito della comune ragione umana che non può non ammettere questa sfera per preservare l'ordine sociale da tutti condiviso.

L'autonomia del politico così come viene presentata da Rawls necessita di un cittadino bidimensionale alla continua ricerca di punti di intersezione con l'ambito definito pubblico. La critica di Habermas, pur rimanendo negli stretti confini di una discussione in famiglia» in quanto Habermas considera giusti i risultati essenziali a cui Rawls perviene, muove da ragioni di opportunità di metodo riguardo all'artificio espositivo' della posizione originaria che non sarebbe del tutto idonea a garantire l'imparzialità dei principi di giustizia intesi in chiave deontologica. In secondo luogo, Habermas attacca l'impostazione di 'neutralità ideologica' dell'idea di giustizia che andrebbe a scapito della pretesa di validità cognitiva, e dunque della sua «accettazione fattuale».

Per Habermas anteporre i diritti fondamentali liberali alla loro legittimazione democratica è gravida di conseguenze negative⁽¹⁴⁾. Riguardo alla posizione originaria Habermas si chiede. «1) sulla sola base del loro egoismo razionale, sono in grado le parti della posizione originaria di percepire gli interessi di ordine superiore dei loro clienti? 2) È lecito assimilare i diritti fondamentali a beni fondamentali? 3) Il velo d'ignoranza garantisce l'imparzialità del giudizio?»⁽¹⁵⁾. Secondo Habermas le parti possedendo solo l'attributo della razionalità non sono completamente autonome in quanto manca solo la ragionevolezza tipica delle persone morali, la difficoltà di fondo insita nella posizione originaria sta proprio nel dover definire interessi superiori per i loro rappresentati senza essere guidati dall'attributo che ne determina il contenuto. Ponendosi la questioni dei beni primari, Habermas scorge una pericolosa implicazione utilitaristica in un concetto di giustizia tipico di un'etica dei beni,

(13) Ivi, p. 128.

(14) J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 65.

(15) Ivi, p. 67.

scrive Habermas: «I diritti si possono godere soltanto nella misura in cui li si esercita. Essi non possono essere assimilati a beni ‘distribuibili’ senza perdere immediatamente il loro senso deontologico. Una paritaria distribuzione dei diritti è soltanto una conseguenza del fatto che i cittadini si riconoscono come liberi ed eguali. Naturalmente esistono anche diritti a ricevere una porzione equa di beni e delle opportunità disponibili, ma i diritti in sé disciplinano sempre relazioni tra gli attori (né possono essere posseduti da loro come fossero delle cose)»⁽¹⁶⁾. Il problema per Rawls, secondo Habermas, è di presentare la categoria dei beni primari come diritti e i diritti come una categoria di beni tra le tante. I principi di giustizia vengono posti come giusta ripartizione di beni primari.

Riguardo alla terza domanda Habermas risponde che il velo d’ignoranza nella posizione originaria restringe fin dall’inizio il campo visivo delle parti contraenti focalizzando su quei principi su cui cittadini liberi ed eguali presuntivamente si accorderebbero a prescindere dalle loro divergenti concezioni di sé e del mondo»⁽¹⁷⁾. Il velo d’ignoranza non garantirebbe una vera imparzialità di giudizio, secondo Habermas, in quanto non comprende tutti i punti di vista che potrebbero nuocerle. Habermas propone un procedimento «che ottemperando alle esigenze presupposizioni dell’‘uso pubblico della ragione’ non tagli fuori sin dall’inizio il pluralismo delle convinzioni e delle visioni del mondo. Questo procedimento può essere soddisfatto attraverso la prassi argomentativa». Rawls introduce i contenuti normativi nello stesso procedimento di fondazione della posizione originaria come le idee connesse alla persona morale come senso di giustizia, equità, conseguimento del bene — i principi non risultano dalla trattativa delle parti ma dalle intuizioni e dai concetti base con cui la posizione originaria viene costruita⁽¹⁸⁾.

Riguardo alla teoria del consenso per intersezione Habermas muove la sua critica di fondo riguardo alla sua validità in relazione all’affermazione di un reale pluralismo che non può prescindere dalla pratica della verità. La concezione di Rawls è una concezione puramente

(16) Ivi, p. 69.

(17) Ivi, pp. 72–73.

(18) Ivi, p. 73.

‘politica’ e non metafisica della giustizia, scrive Habermas: ‘Definendo ‘politica’ la sua concezione della giustizia, egli sembra piuttosto voler annullare la distinzione tra l’acceptabilità fondata della teoria della giustizia e la sua accettazione di fatto: ‘lo scopo della giustizia come equità in quanto concezione politica non (è) metafisico o epistemologico. Si presenta non come una concezione della giustizia, che è vera, ma come base per un accordo informato e frutto di una buona volontà’. Per suffragare questa teoria Rawls introduce il predicato ‘ragionevole’ come concetto contrapposto a vero ma una azione politica della giustizia ragionevole soltanto nel senso di una tolleranza alla Lessing rispetto alle immagini del mondo non razionali. Tutto ciò che a noi figli del mondo rimane è un atto di fede nella ragione. L’atto di una credenza razionale nella realizzabilità di uno stato costituzionale giusto»⁽¹⁹⁾.

«Le immagini del mondo metafisiche o religiose sono quanto meno impregnate di risposte a questioni etiche fondamentali: in queste immagini del mondo si articolano infatti in modo esemplare progetti di vita e identità collettive. Le immagini del mondo si misurano perciò più sull’autenticità degli stili di vita cui danno luogo, che non sulla verità delle asserzioni che contengono. Poiché tali dottrine sono ‘complessive’ proprio nel senso che interpretano il mondo nella sua totalità, esse non possono al pari delle teorie, essere intese come un insieme ordinato di enunciati assertori; non procedono con enunciati di cui si possa afferrare la verità e non costituiscono nessun sistema simbolico che possa in quanto tale essere vero o falso. Così in ogni caso sembrano stare le cose in quel contesto post–metafisico in cui la giustizia come equità deve essere fondata».

In conclusione, ciò che Habermas evidenzia è la mancanza nella persona ragionevole di un punto di vista morale condiviso da tutti. La pretesa della ragione pubblica di piegare le immagini del mondo può essere soddisfatta solo in forza di una ‘autorità epistemica’ indipendente ma che purtroppo ha bisogno di legittimarsi e dunque decidere quali immagini del mondo possano valere come ragionevoli.

(19) J. HABERMAS, “Termidoro senza rivoluzione?”, *MicroMega*, Almanacco di filosofia, 1, 1996, pp. 36–43.

La prospettiva hayekiana

In questa seconda parte dell'articolo di capire come Hayek tenti di difendere la tesi fondamentale secondo cui l'elaborazione delle regole giuridiche debba essere finalizzata al miglioramento di un ordine spontaneo e non già alla costruzione di un ordine razionale diretto allo scopo⁽²⁰⁾, come Rawls ed Habermas pur con approcci diversi cercano invece di perseguire nella loro teoria.

Per Hayek, il non considerare il sistema giuridico come parte di un processo di perfezionamento dell'ordine stesso ha condotto nell'arco del secolo scorso ad una distorta evoluzione del diritto, piegato a giustificazione di particolari sistemi sociali e politici⁽²¹⁾.

Hayek fa risalire questa tendenza agli echi nefasti provenienti dal diritto primitivo delle piccole comunità dedite in prevalenza a compiti comuni.

Uno dei sentimenti più forti ereditati dal passato trova oggi, nella sua più compiuta configurazione, rievocazione nei sistemi di giustizia sociale, diversi nella loro applicazione ma unificati dalla stessa idea originaria e dal medesimo effetto prodotto sull' "ordine delle regole".

Le ragioni del profondo radicamento e della larga diffusione della credenza nella "giustizia sociale" fanno appunto riferimento ad una sorta di "atavismo" che Hayek così ripercorre: "non dobbiamo dimenticare che prima degli ultimi diecimila anni, nel corso dei quali l'uomo ha sviluppato l'agricoltura, l'abitazione urbana e infine la "grande società", egli è vissuto per un periodo almeno cento volte più lungo in piccoli gruppi di circa quaranta cacciatori che si dividevano il cibo rispettando rigidamente un ordine di dominio all'interno del territorio comune difeso dal gruppo. I bisogni di questo antico primitivo tipo di società hanno determinato gran parte dei principi morali dai quali ci facciamo ancora governare e che apprezziamo negli altri"⁽²²⁾.

(20) Lo sviluppo di questo secondo orientamento è stato per Hayek avviato in Germania ed è da ricondurre all'influsso della teoria dello scopo di Von Jering e dell'idea di associazione di Otto Von Gierke. Hayek imputa a Jering e Gierke di aver posto le basi per l'interpretazione del diritto concepito non più come astratta regola di comportamento ma come regola di un'organizzazione diretta al conseguimento di uno scopo. F. A. HAYEK, "Ordinamento giuridico e ordine sociale", in *Il Politico*, XXXIII, 4, 1968, p. 711.

(21) *Ibid.*, cfr. R. CUBEDDU, *F. A. von Hayek*, Borla, Roma, 1995, pp. 146-147.

(22) F. A. HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma, 1999, p. 70.

Il contesto che Hayek simula è caratterizzato principalmente dalla conoscenza reciproca di tutti i componenti il gruppo, dall'organizzazione diretta a fini comuni per il soddisfacimento dei bisogni comuni e dell'attribuzione di compiti stabiliti unicamente per gli scopi comuni. I principi morali che emersero da questo tipo di scenario, secondo Hayek, sono probabilmente stati trasmessi sia geneticamente che culturalmente e rappresentano una sorta di "eredità naturale" incompatibile con la complessa società moderna che non tollera obiettivi unitari; non ammette una gerarchia comune non permette, come è ovvio, la conoscenza di tutti i suoi componenti.

Si aggiunge a ciò che il piccolo gruppo non può fare a meno di redistribuire, sulla base della valutazione dei meriti, i beni comuni frutto dello sforzo collettivo; cosa che la grande società, per Hayek, difficilmente può deliberatamente attuare per ragioni di eterogeneità connessi alla sua struttura.

Ma, al momento, di gran lunga più importante è comprendere che, secondo il nostro autore: "non c'era alcuna libertà naturale per un animale sociale, mentre la libertà è un prodotto della civiltà", con ciò Hayek spiega che è impossibile pensare ad un individuo libero nella società primitiva in quanto non poteva avere alcuna libera sfera riconosciuta di azione indipendente⁽²³⁾.

Com'è stato spesso ribadito per Hayek, il progresso che ha reso possibile lo sviluppo della civiltà o "grande società" o "società aperta"⁽²⁴⁾ è il risultato della soluzione graduale di fini specifici obbligatori con norme astratte di condotta⁽²⁵⁾.

Per Hayek le caratteristiche delle forme sociali più antiche sinteticamente descritte hanno esercitato un enorme fascino anche su giuristi e teorici della politica che hanno ritenuto di poter applicare ad una società di grandi dimensioni criteri di giudizio che potevano valere per piccole società chiuse.

Così facendo hanno ritenuto di poter stabilire oggettivi criteri di giustizia razionalmente validi al fine di giustificare la concreta

(23) Per Hayek se ognuno deve rispettare un comune "ordinamento dei ruoli" per ogni necessità non può esserci sperimentazione da parte dell'individuo ed il socialismo sembra mirare proprio a questo. HAYEK F. A., *Nuovi studi di filosofia...*, op. cit., p. 71.

(24) Hayek usa quest'espressione come avente identico significato.

(25) F. A. HAYEK, *Nuovi studi di filosofia...*, op. cit., p. 71.

configurazione di un ordine nonché i singoli effetti prodotti su individui e gruppi.

A questa pretesa Hayek oppone un concetto di giustizia che dal punto di vista della sua identificazione ed applicazione può essere riferito esclusivamente alla condotta umana e non ad uno stato di cose.

Infatti, seguendo rigorosamente la linea argomentativa mengeriana degli sviluppi inintenzionali dei fenomeni sociali, gli stati fattuali non possono non considerarsi risultati irriflessi delle azioni umane inintenzionali; essi non sono determinati razionalmente da nessuno e pertanto si sottraggono a qualsiasi ipotesi di giudizio sulla loro bontà.

Un tale giudizio può essere espresso solo se si ritiene responsabile qualcuno di aver direttamente determinato uno stato di cose: un “agente responsabile” che avrebbe potuto disporre direttamente, ma così facendo si commette un errore gravido di conseguenze negative per l’intero ordine sociale.

Il termine giusto può essere applicato solo in riferimento ad azioni umane o a norme regolatrici di esse, al di fuori di ciò può essere esteso soltanto alle conseguenze di quelle azioni che una persona ha avuto il potere di determinare⁽²⁶⁾.

Ovviamente, aggiunge Hayek, possono essere giuste o ingiuste le azioni concentrate di molti e le azioni poste in essere da organizzazioni come, per esempio, il governo; ma la società non può essere in alcun modo ricompresa fra queste. Ciò che risulta da un ordine spontaneo prescinde dalla volontà consapevole né può essere previsto; dunque, per Hayek non ha alcun senso applicarvi criteri di giustizia oggettivi.

Anche in questa sede, Hayek ripropone il tema humeano dell’universalità “delle stesse regole di giustizia generali ed inflessibili che assicurerà l’instaurazione di un ordine generale”, unicamente questo e non il conseguimento di scopi o risultati particolari, benché considerati giusti, deve guidare l’applicazione delle regole.

Qualsiasi interesse rivolto a fini particolari, non importa se pubblici o privati, o riferito a considerazioni di merito per individui particolari, conseguirebbe inevitabilmente lo stravolgimento dell’intero sistema.

(26) F. A. HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, vol. I, *Regole ed ordine*, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 219.