

# L'epistemologia politica contemporanea: un'analisi critica

Lorenzo Rustighi

## *Contemporary Political Epistemology: A Critical Analysis*

**Abstract:** This paper critically engages with some of the most relevant theoretical trends in contemporary political epistemology, focusing especially on epistemic democracy, epistocracy, and lottocracy. After briefly underscoring how these theories, although very different, aspire to ground the legitimacy of political obligation upon the truth value of deliberative processes, this contribution suggests that they all depend on generic assumptions related to the mainstream concept of democracy, without exposing the latter, in turn, to any kind of epistemological inquiry aiming at assessing its epistemic consistency. This makes it necessary to explore the genesis of such a concept, which is traced back to modern social contract theories and illustrated through the case study of Thomas Hobbes, in order to show how the constitutional structure of our democratic regimes, as far as it is based on the concepts of authorization and representation, makes no room for the question about truth raised by political epistemologists. In light of these results, the paper argues, it is vital to refashion the very scopes of the epistemological work on politics by shifting its focus towards the epistemic status of the key political concepts, thus evaluating their validity as well as their practical effects.

**Keywords:** Political Epistemology; Epistemic Democracy; Epistocracy; Lottocracy; Social Contract Theories.

## 1. Introduzione

Nella teoria politica sembra essere sempre più centrale un riferimento alla dimensione epistemologica. Nel dibattito anglosassone, in particolare, si è iniziato a usare l'espressione *political epistemology* per indicare una riflessione sul tenore epistemico delle pratiche discorsive implicate nella relazione politica. Benché questo interrogativo sia tutt'altro che inedito, come si segnala in due recenti volumi<sup>1</sup>, esso ha però conosciuto un nuovo e peculiare impulso nella congiuntura caratterizzata dalla progressiva perdita di

---

\* LORENZO RUSTIGHI: Università degli Studi di Padova, FISSPA (lorenzo.rustighi@unipd.it; ORCID: 0000-0002-7962-3774).

<sup>1</sup> Cfr. Edenberg-Hannon (2021); Hannon-De Ridder (2021).

fiducia nei regimi liberal-democratici occidentali. Lo scetticismo in materia sanitaria, che ha investito al tempo stesso la democrazia e la scienza, ne è solo l'esempio più vicino nel tempo; si possono menzionare inoltre la crisi del sistema dell'informazione e il tema delle *fake news*, la diffusione di tendenze populiste e cospirazioniste, il crescente discredito in cui è caduta la compagine rappresentativa, i malumori connessi alla gestione economico-finanziaria e securitaria. Le democrazie sarebbero quindi sotto attacco nella misura in cui i loro apparati fondamentali – politico-costituzionali (la forma politica), amministrativi (le strutture della *governance* e i relativi saperi), sociali (partiti, stampa, opinione pubblica) – apparirebbero sempre meno attendibili, perché non veritieri, agli occhi di una parte sempre più estesa della cittadinanza. Il costante affievolirsi della partecipazione elettorale sarebbe uno degli indici di tale deficit di fiducia.

In questo quadro, un'epistemologia politica dovrebbe sia stabilire i criteri veritativi oggettivi dell'obbligazione democratica sia contrastare le spinte psicologiche e sociali che la contestano: «we have allegedly entered the era of post-truth politics, where political life is characterized by intensified epistemic anarchy. Is there a new war on truth and, if so, how do we fight back?»<sup>2</sup>. L'attenzione della teoria politica tende così a spostarsi dal ruolo assolto dal sapere nell'esercizio dell'autorità, come ad esempio la necessità di ricorrere a esperti negli affari di governo, verso il ruolo che esso riveste nella definizione della sua stessa legittimità: anche laddove l'interesse si concentri sulla centralità dell'*expertise* nel governo democratico, infatti, questa sembra esaurire la questione della sua legittimazione fino a coincidere con essa<sup>3</sup>. Si tratterebbe in questo senso di smarcarsi dalla teoria liberale novecentesca, che, al contrario, ha esplicitamente lasciato il problema della verità al di fuori di quello della legittimità<sup>4</sup>.

Questa impostazione teorica deve però la sua derivazione a un campo di studi più ampio e di maggiore diffusione accademica, quello della cosiddetta *social epistemology*. La denominazione si riferisce a ricerche che, a vario titolo, si propongono di mettere a tema il carattere politico della verità. Si tratta quindi, a ben vedere, di una prospettiva opposta alla prima, nonostante non manchino reciproche ibridazioni: mentre chi fa epistemologia politica nel senso appena visto lavora sulle condizioni cognitive della politica, che sarebbero capaci di garantirne l'oggettività, chi fa epistemologia sociale si interessa invece alle condizioni politiche della

<sup>2</sup> Edenberg-Hannon (2021, 2).

<sup>3</sup> Cfr. ad es. Baghrarian-Croce (2021); Goldenberg (2021).

<sup>4</sup> Il riferimento è soprattutto a Rawls (1993). Su questo, cfr. Enoch (2015). Ma si pensi anche a Arendt (2006).

conoscenza, le quali ne decreterebbero invece la strutturale non oggettività. Alla *social epistemology* fanno infatti capo, in primo luogo, le indagini sui *bias* che caratterizzano il sapere e più in generale il discorso, la cui qualità “epistemica” deve quindi essere intesa in un’accezione estremamente ampia e non riducibile al solo contesto delle scienze: la testimonianza e le procedure giudiziarie<sup>5</sup>, le opinioni individuali e di gruppo<sup>6</sup>, i valori e i giudizi morali<sup>7</sup>, il disaccordo sociale<sup>8</sup>, la disinformazione e la propaganda<sup>9</sup> sono alcuni degli ambiti di ricerca privilegiati. In particolare, si è insistito sui modi in cui fattori come genere e razza incidono sulle idee dei singoli e della società, compromettendone ogni pretesa di neutralità e universalità. In questa direzione si muovono l’epistemologia femminista e l’epistemologia indigena e postcoloniale, trovando negli studi sulla *epistemic injustice*<sup>10</sup> e sulla *standpoint epistemology*<sup>11</sup> un punto comune: le attività cognitive, comprese quelle propriamente scientifiche, non sarebbero infatti separabili dai rapporti di potere e sarebbero dunque sempre costitutivamente situate, politicizzate<sup>12</sup>. Non sorprende in questo senso che la *political epistemology* intesa nella sua definizione ristretta, benché abbia obiettivi diversi, possa attingere a questo indirizzo analitico allo scopo di identificare le forme di parzialità, pregiudizio o semplicemente ignoranza che minacciano il valore di verità dell’autorità politica.

In questo contributo si intende avanzare una modalità alternativa di condurre un lavoro di tipo epistemologico, diversa sia da una considerazione cognitiva dei processi politici sia da una considerazione politica dei processi cognitivi. Ciò che si vuole indicare qui, piuttosto, è la necessità di una riflessione epistemologica che metta alla prova il discorso *sulla* politica in quanto tale, valutandone la struttura, gli scopi e la tenuta epistemica. Si tratta in altri termini di assumere come oggetto di studio i concetti politici. Allo scopo di far emergere l’importanza di una simile problematizzazione

---

<sup>5</sup> Cfr. Lackey-Sosa (2006).

<sup>6</sup> Cfr. List-Pettit (2011); Lackey (2014).

<sup>7</sup> Cfr. Goldman-Whitcomb (2011).

<sup>8</sup> Cfr. Christensen (2007); Johnson (2018).

<sup>9</sup> Cfr. Weatherall-O’Connor (2019).

<sup>10</sup> Cfr. Fricker (2007).

<sup>11</sup> Cfr. Nakata (2007); Hill Collins (2009).

<sup>12</sup> È da menzionare a tal proposito che un approccio analogo a quello dell’epistemologia sociale, ma legato alla tradizione dell’epistemologia storica e quindi maggiormente focalizzato sulla storia delle scienze, si è recentemente dato il nome di *political epistemology* per designare una «political comprehension of science» (Omodeo 2019, 4), mirando a far emergere le relazioni politiche, sociali ed economiche implicate nella produzione del sapere. Cfr. D’Abramo-Neumeyer (2020); Ienna-D’Abramo-Badino (2022).

si prenderanno le mosse da tre proposte, apparentemente molto diverse, interne alla *political epistemology* contemporanea: la democrazia epistemica, la lottocrazia, l'epistocrazia<sup>13</sup>.

## 2. L'interpretazione epistemica della politica

L'epistemologia politica che si intende trattare in questa sede si interroga sui fondamenti epistemico-cognitivi dell'obbligazione politica a partire dai due assi della legittimità (*legitimacy*) e dell'affidabilità (*trustworthiness*) dell'autorità: entrambi gli aspetti, benché non sovrapponibili, sono infatti ricondotti a una stessa giustificazione di ordine epistemologico. A questo proposito, Landemore ha potuto parlare a buon diritto di un "epistemic turn"<sup>14</sup> nella teoria politica contemporanea.

La più significativa linea di ricerca è offerta dalle teorie della *democrazia epistemica*, che aspirano a incorporare qualità epistemiche nella struttura della decisione democratica e nelle relative forme di obbligazione. La prima formulazione esplicita risale al "populismo epistemico" proposto da Cohen, il quale, riferendosi a una volontà generale intesa come standard indipendente di giustizia, «treats the process of decision making as, potentially, rational process of the formation of common judgments»<sup>15</sup>. Ma altri importanti contributi hanno proseguito in questa direzione. La disputa tra i cosiddetti strumentalisti e proceduralisti, in particolare, merita attenzione: mentre i primi vedono l'autorità democratica come legittima sulla sola base della validità epistemica dei suoi risultati e dunque dei contenuti della deliberazione, i secondi si concentrano piuttosto sul valore epistemico delle procedure deliberative indipendentemente dai loro effetti<sup>16</sup>. List e Goodin, ad esempio, sostengono una visione strumentale della democrazia secondo la quale «For epistemic democrats, the aim of democracy is to 'track the truth.' For them, democracy is more desirable than alternative forms of decision-making because, and insofar as, it does that»<sup>17</sup>. Studiosi

---

<sup>13</sup> Per una disamina comparativa di epistocrazia e democrazia epistemica, cfr. Marrone (2021).

<sup>14</sup> Cfr. Landemore (2017).

<sup>15</sup> Cohen (1986, 34).

<sup>16</sup> Cfr. Destri (2017).

<sup>17</sup> List-Goodin (2001, 277). Cfr. Anche Goodin-Spiekermann (2018).

come Anderson<sup>18</sup>, Talisse<sup>19</sup>, Heyse<sup>20</sup> e Peter<sup>21</sup>, al contrario, osservano che la posizione strumentalista è antidemocratica, perché fa dipendere la qualità dell'autorità da qualcosa di esterno al processo decisionale, e promuovono una concezione procedurale di tipo pragmatista<sup>22</sup>. Dal canto suo, proceduralismo epistemico di Estlund, uno dei più affermati sostenitori della democrazia epistemica, osserva che non è possibile fare affidamento diretto sulla veridicità della decisione democratica e ritiene che «the outcome is legitimate even when it is incorrect, owing to the epistemic value, albeit imperfect, of the democratic procedure»<sup>23</sup>. Per Estlund, che utilizza il modello della giuria popolare, l'autorità non richiede di essere empiricamente accettata da tutti coloro su cui si esercita ma deve soddisfare un criterio di accettabilità qualificata, secondo il quale una serie di punti di vista saranno giudicati inammissibili<sup>24</sup>. Altri teorici, tra cui Hélène Landemore è la più influente, hanno sviluppato un'interpretazione deliberativa della democrazia epistemica, insistendo sulle virtù epistemiche del pluralismo, dell'inclusione, della cooperazione e della comunicazione che i sistemi democratici, a differenza di quelli autoritari, garantirebbero<sup>25</sup>.

Una seconda proposta che vale la pena di considerare, sostenuta in particolare da Guerrero, è quella lottocratica, che valorizza alcuni aspetti chiave del proceduralismo deliberativo ma avanza in pari tempo la necessità di una trasformazione delle strutture rappresentative. Si tratterebbe in primo luogo di sostituire il suffragio democratico con il sorteggio, facendo fuori il sistema dei partiti. Per Guerrero, infatti, le elezioni democratiche hanno cattive conseguenze epistemiche nella misura in cui tendono a mantenere gli elettori in uno stato di ignoranza, privilegiando campagne demagogiche che fanno perno sull'emotività più che su fattori razionali: «we identify our candidate or our party, and they become our team. We root for them as we might a sports team and we adopt whatever positions are adopted by our team»<sup>26</sup>. Questo meccanismo favorisce quindi gli interessi e i punti di vista delle élite, anche laddove tecnici ed esperti abbiano un ruolo primario nelle politiche pubbliche, proprio perché organizzare il consenso di

---

<sup>18</sup> Cfr. Anderson (2006).

<sup>19</sup> Cfr. Talisse (2009).

<sup>20</sup> Cfr. Heyse 2020.

<sup>21</sup> Cfr. Peter (2008, 2009 e 2016).

<sup>22</sup> Cfr. anche Christiano (1996); Thompson (2013).

<sup>23</sup> Estlund (2008, 104). Cfr. anche Estlund (2009).

<sup>24</sup> Cfr. Estlund 2012a.

<sup>25</sup> Cfr. Freeman (2000); Martí (2006); Landemore (2013a e 2013b); Cerovac (2020); Benson (2021).

<sup>26</sup> Guerrero (2021, 166).

massa richiede una certa concentrazione di potere economico e sociale. In secondo luogo, non solo i membri della legislatura dovrebbero essere sorteggiati tra la popolazione, ma dovrebbe esserci altresì una pluralità di organi legislativi *single-issue*, riservati ciascuno a una sola questione legislativa, consentendo ai deputati di dedicarsi a problemi specifici in virtù di un precedente percorso di formazione e ricorrendo alla consulenza di esperti. È da rilevare per altro come Guerrero faccia esplicito riferimento alla *standpoint epistemology*, osservando che il processo elettorale non include efficacemente prospettive e competenze dei diversi gruppi sociali, economici e culturali, che sarebbero invece meglio rappresentati da una composizione casuale della legislatura.

Una terza impostazione degna di nota, infine, è la cosiddetta epistocrazia, di cui Brennan è il più noto esponente. La teoria epistocratica è a prima vista contraria a quelle della democrazia epistemica, specialmente nella loro versione procedurale, a partire dal fatto che nega la democrazia in quanto tale (il testo più celebre di Brennan si intitola non a caso *Contro la democrazia*<sup>27</sup>). Dal momento che le democrazie si fonderebbero su una maggioranza di elettori incompetenti e ignoranti, infatti, quello democratico è visto come un sistema ingiusto a cui occorrerebbe sostituire il governo dei competenti (dove è chiaro un riferimento al progetto di *educational qualification* di John Stuart Mill). Si respingono così le teorie dell'aggregazione e della deliberazione collettiva<sup>28</sup>, a cui fanno ricorso le giustificazioni epistemiche della democrazia, contestandone la validità in termini di efficacia e di ragionevolezza. Analogamente a Guerrero, anche se con obiettivi molto diversi, l'epistocrazia propone quindi una sostanziale modificazione costituzionale e immagina un regime fondato su elementi non democratici: ad esempio l'istituzione di consigli epistocratici dotati di potere di veto e, soprattutto, la restrizione del suffragio a una minoranza di cittadini qualificati, da selezionare attraverso la somministrazione di test di cultura generale<sup>29</sup>.

Come si vede, in tutti e tre i casi si assiste a una riduzione del problema della legittimazione dell'autorità politica al problema della sua giustificazione in senso lato epistemica: il suo esercizio comporta una legittima obbligazione solo nella misura in cui esso sia fondato sulla verità, che quest'ultima sia direttamente riferita ai contenuti della deliberazione oppure che sia pensata nei termini della validità delle procedure che vi

<sup>27</sup> Cfr. Brennan (2016).

<sup>28</sup> Nella stessa direzione, già Riker aveva negato la plausibilità del voto democratico sulla base del teorema di Arrow. Cfr. Riker (1982).

<sup>29</sup> Cfr. Brennan (2021).

presiedono. Il concetto di *legitimacy* finisce quindi per coincidere di fatto con quello di *trustworthiness*, proprio perché è la capacità di un sistema politico di rispettare criteri di veridicità – e dunque di essere cognitivamente affidabile – a renderlo legittimo. Questo è chiaro nella democrazia epistemica e più ancora nell'epistocrazia, ma può essere detto anche dell'opzione lottocratica, perché anche in essa il problema della legittimità è orientato da una più fondamentale preoccupazione epistemico-cognitiva.

Ciò che colpisce di questi progetti, tuttavia, è che la questione della verità resti interamente riferita al piano della relazione politica e non sia in alcun modo sollevata in merito alla teoria che la pone a tema. In altri termini, non ci si chiede se la teoria politica che si sta elaborando sia epistemicamente coerente, perché la sua validità è fatta coincidere con quella del suo oggetto. In questo modo, però, si rischia proprio di perdere l'oggetto o, quantomeno, di fraintenderlo gravemente. Ciò che si cercherà di mostrare in questo contributo, in particolare, è come tutte queste proposte teoriche si basano su una nozione assai vaga e generica di "democrazia" – perfino nel caso limite dell'epistocrazia, come si vedrà in seguito – il cui significato e il cui valore scientifico non sembrano suscettibili di analisi epistemologica e sono quindi assunti come non bisognosi, a loro volta, di giustificazione. Di conseguenza, non si avverte neppure l'esigenza di vagliare epistemologicamente i saperi (in primo luogo politologici e giuridici) attraverso i quali si articola il concetto corrente di democrazia da cui queste teorie dipendono.

Per queste ragioni, sembra opportuno attraversare in maniera schematica i fondamenti teorici che hanno sostenuto la formazione dei moderni regimi democratici, allo scopo di stabilire se la svolta epistemica nella teoria politica contemporanea sia in grado di fornire una comprensione adeguata dei problemi che essa stessa solleva.

### **3. La genesi contrattualistica dei concetti democratici: Thomas Hobbes**

Si tende oggi, tanto nel senso comune quanto nelle scienze politiche e sociali, a ritenere che il concetto di democrazia designi una società in cui siano presenti requisiti come libertà di opinione, di culto, di associazione e di stampa, libere competizioni elettorali, libero mercato, separazione e indipendenza dei poteri, imparzialità del giudizio, uguaglianza dei diritti politici e civili, protezione delle minoranze, rispetto dei diritti umani<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. ad es. Morlino (2009).

Queste caratteristiche sono senz'altro di grande valore, ma non spiegano in alcun modo la struttura di una democrazia, che va compresa in un senso assai più ristretto, e sono in realtà compatibili, in linea di principio, anche con ordinamenti non democratici. Ci si deve quindi chiedere quale sia la peculiarità strettamente politico-costituzionale delle democrazie. Si può rispondere a questa domanda solo se si tiene presente che la democrazia è una risposta molto precisa al problema di come debba essere formata la volontà politica legittima. Un regime è infatti detto democratico, oggi, se è fondato sul principio che la volontà politica consiste nella volontà del soggetto collettivo, cioè della totalità di coloro che vi sono obbligati, i quali sono dunque supposti obbligarsi a sé stessi. Si apre a questo punto l'ulteriore problema di come istituire il soggetto collettivo, a cui la razionalità democratica risponde attraverso i concetti di *autorizzazione* e di *rappresentazione*, predisponendo poi una serie di meccanismi deputati a implementarle. Ora, il diritto pubblico si occupa tanto di studiare quanto di organizzare questi meccanismi e i relativi apparati (costituzioni, elezioni, assemblee rappresentative, organi esecutivi, funzioni giudiziarie, ecc.); la scienza politica si occupa invece di conoscere e classificare i fenomeni sociali che si sviluppano in relazione ad essi (comportamenti individuali e collettivi, preferenze di voto, opinioni, ideologie, processi di formazione del consenso, funzionamento dei partiti, ruolo dei gruppi di interesse, ecc.). Ma la giustificazione teorica degli ordinamenti democratici non trova il proprio luogo primario di elaborazione in queste discipline, bensì nelle teorie moderne del contratto sociale<sup>31</sup>: il diritto pubblico e la scienza politica oggi esistenti, nella misura in cui custodiscono il sistema dei concetti democratici fondamentali, assumono il loro senso solo sullo sfondo di questo orizzonte teorico<sup>32</sup>, che essi danno per acquisito anche laddove non lo assumano direttamente o addirittura lo giudichino non rilevante ai propri scopi.

È in primo luogo con il *Leviatano* di Hobbes che ha origine la struttura del potere politico legittimo implicata nel nostro concetto di democrazia, benché essa sia stata ulteriormente elaborata dagli sviluppi successivi del contrattualismo e, poi, dalla riflessione giuridico-costituzionale che si è fondata sui principi contrattualistici a partire dalla fine del secolo XVIII<sup>33</sup>. Ai fini della presente discussione, pertanto, si è scelto per semplicità di limitare l'analisi degli assi concettuali della moderna dottrina democratica al solo caso di studio della teoria hobbesiana, la quale ne offre la formulazio-

<sup>31</sup> Cfr. Duso (2004); Grimm (2018).

<sup>32</sup> Cfr. Strauss (1988).

<sup>33</sup> Cfr. Grossi (2007).

ne più pura e più chiara. È proprio Hobbes, dopo tutto, a produrre la prima definizione di “potere rappresentativo” in quanto basato sul concetto di autorizzazione. Per comprenderne il funzionamento occorre però notare che il punto di partenza delle teorie del contratto sociale, pienamente visibile nella proposta hobbesiana, consiste nel rifiuto dell'idea che qualcuno possa governare su qualcun altro<sup>34</sup>. Non si tratta certo di negare il carattere empirico di questo rapporto, come se si potesse rimuovere ogni funzione di comando dalla società, ma di produrre un rapporto formale nel quale, obbedendo a chi fa esercizio dell'autorità, non si obbedisca in pari tempo ad alcuna altra volontà che la propria; solo a questa condizione, cioè solo neutralizzando formalmente la differenza tra chi governa e chi è governato, l'obbedienza sarà legittima. È un punto di vista completamente nuovo: le dottrine politiche antiche e medievali avevano distinto il governo corretto da quello dispotico ma non avevano mai negato la responsabilità particolare di chi lo esercita e dunque la sua differenza specificamente politica, non solo empirica, rispetto a chi lo riceve, mentre il contrattualismo vede la subordinazione formale a sé stessi come l'unica plausibile.

La chiave del potere legittimo risiede quindi, a ben vedere, nella libertà individuale<sup>35</sup>. Come Hobbes osserva, tuttavia, la libertà degli individui comporta di per sé conflitto e reciproca sopraffazione e, di conseguenza, conduce contraddittoriamente alla propria negazione, perché fa sì che alcuni finiscano per essere assoggettati alla volontà di altri. Per questa ragione occorre lasciarsi alle spalle una simile situazione di disordine – che Hobbes qualifica notoriamente come *stato di natura* – ed entrare in uno stato civile in cui la libertà del singolo sia garantita grazie a una pari limitazione di quella di tutti, cioè proprio grazie all'introduzione di un principio di autorità. Ora, questa limitazione sarà evidentemente possibile solo nella misura in cui sia liberamente posta dagli individui ciascuno su sé stesso. L'unico modo affinché libertà individuale e autorità coesistano sarà pertanto che ciascuno presti obbedienza a una volontà che sia comune, cioè che inerisca identicamente a tutti coloro che vi sono sottoposti, i quali si troveranno appunto in una relazione di identità con essa. Ciò spiega perché la fondazione dell'autorità debba essere ricondotta alla categoria giuridica del contratto, che consente proprio l'identificazione tra volontà individuale e volontà collettiva<sup>36</sup>: si deve supporre che ciascuno stipuli un contratto con ciascun altro, mediante il quale trasferisce il proprio diritto naturale

<sup>34</sup> Cfr. Biral (2006).

<sup>35</sup> Cfr. Duso (1999).

<sup>36</sup> Non a caso Hegel, discutendo la fondazione contrattualistica dello Stato, parla di «volontà identica» (Hegel 1999, §75 A.).

di governare sé stesso a un potere comune la cui volontà si impegna ad assumere d'ora in poi come la propria. In questo modo il singolo si obbliga indifferentemente a tutti gli altri e, dunque, all'intera associazione. La formula più chiara del contratto costituente<sup>37</sup> è, per Hobbes, la seguente:

Una moltitudine di uomini si trovano d'accordo e, ciascuno con l'altro, stipulano un patto stabilendo che ad un determinato individuo o ad un'assemblea di uomini, verrà conferito, da parte della maggioranza, il diritto di rappresentare la totalità delle loro persone, cioè di essere il loro rappresentante. Ciascuno poi, sia chi votò in suo favore, sia chi votò contro, autorizzerà tutte le azioni e decisioni di quell'individuo o di quell'assemblea, allo stesso modo come se fossero proprie.

Come si vede, il nesso tra autorizzazione e rappresentazione (discusso da Hobbes nel noto Capitolo XVI del primo libro del *Leviatano*) costituisce il cuore del problema: attraverso il contratto, il singolo individuo autorizza l'esercizio del potere comune nel senso che se ne riconosce come l'*autore*, ma, poiché il contratto non dice ancora alcunché sui contenuti della volontà che sarà espressa da tale potere, occorrerà che una volontà empirica ulteriore rappresenti tutti e ciascuno in qualità di loro *attore*, divenendone a tutti gli effetti il rappresentante<sup>38</sup>. Si deve quindi rilevare che, a rigor di termini, con il contratto non si autorizza colui o coloro che eserciteranno l'autorità legittima, ma si autorizza la maggioranza dei cittadini a scegliere costui o costoro, ai quali essa trasferirà (anche temporaneamente, come nelle nostre democrazie) la funzione di formare la volontà collettiva e di tradurla in un comando, cioè nella legge. Ciò significa che il soggetto legittimato a rappresentare la totalità dei cittadini, il vero rappresentante, è proprio la maggioranza<sup>39</sup>. Se non si chiarisce questo punto non si comprende in che modo ciò che oggi chiamiamo democrazia risponda a questa logica: non si capirebbe in primo luogo il significato delle elezioni democratiche, le quali non hanno direttamente la funzione di autorizzare i

---

<sup>37</sup> Va ricordato, però, che per Hobbes non sussiste alcuna differenza concettuale tra un potere che derivi da un processo costituente e un potere ottenuto con la forza. In entrambi i casi la struttura dell'autorizzazione ne costituisce il fondamento e, nei fatti, è chiaro che essa non potrà che essere proiettata retrospettivamente alle spalle di un potere già costituito.

<sup>38</sup> Sul carattere di novità di questo modo di intendere la rappresentanza politica, che rompe completamente con la categoria medievale di *repraesentatio identitatis*, cfr. Hofmann (2007). Non si tratta più, infatti, di rappresentare istanze particolari – cetuali e corporative – organizzate politicamente dinanzi al sovrano, perché la funzione rappresentativa viene ora a coincidere con il potere sovrano stesso, il quale rappresenta la volontà unitaria dei cittadini e non consente dunque che alcunché sia rappresentato davanti a sé.

<sup>39</sup> Cfr. Rustighi (2022).

rappresentanti ma sono il processo mediante il quale si fa emergere di volta in volta quella maggioranza che, già autorizzata in anticipo da tutti a esprimere il volere dell'intera società, consegnerà l'esercizio di questo diritto a una serie di individui legittimandoli a stabilire per il futuro i contenuti della volontà comune<sup>40</sup>. I regimi che oggi identifichiamo come democrazie si basano su questa struttura, grazie alla quale la formazione della volontà politica è affidata a rappresentanti dei cittadini autorizzati a dare corpo, nei termini della legge, al potere dell'intero: solo la totalità dei cittadini è dunque titolare dell'autorità suprema e non a caso, in accordo con la versione che Rousseau offrirà del contratto sociale un secolo dopo Hobbes, si dice che sovrano in una democrazia è il *popolo*.

#### **4. Le conseguenze dei concetti democratici**

Alla luce di questa sommaria ricostruzione è ora possibile mostrare l'insostenibilità delle esigenze avanzate dalle correnti dell'epistemologia politica contemporanea a cui si è fatto riferimento. Si può osservare infatti che:

1) Il problema della consistenza veritativa dell'autorità non trova alcun posto dentro le coordinate democratiche. Proprio perché la volontà politica deve la sua legittimità al processo di autorizzazione, i rappresentanti deputati a formarla non sono vincolati ad alcuna condizione interna o esterna ma hanno carta bianca nell'esercizio delle loro funzioni<sup>41</sup>. Questo è ben visibile proprio nel luogo originario dell'autorizzazione: se è vero che si autorizza la maggioranza degli elettori a scegliere il rappresentante dell'intero popolo, infatti, ciò implica che si sia accettato a monte che, qualunque sarà la composizione della maggioranza e qualunque voto essa esprimerà, l'esito sarà indiscutibile. L'ufficio di rappresentanza che ne risulta godrà quindi della stessa caratteristica: poiché la sua prerogativa è riconosciuta come il potere dell'intero, essa sarà per definizione incondizionata – nulla potendo condizionare il tutto – e di conseguenza formalmente assoluta<sup>42</sup>. È chiaro che su questa base la questione della verità non potrà essere sol-

---

<sup>40</sup> Per questo Rousseau osserva che l'elezione dei membri del governo non è un atto della volontà generale ma un atto esecutivo, dal momento che la scelta dei deputati comporta che la decisione verta su qualcosa di particolare. Ciò è possibile proprio perché v'è già, prima dell'elezione, un soggetto universalmente autorizzato a esprimere contenuti particolari in nome dell'intero popolo, e questo soggetto è proprio la maggioranza legittimata nel momento costituente.

<sup>41</sup> Cfr. Pitkin (2017).

<sup>42</sup> Cfr. Baumgold (2009).

levata: non è un caso che il motto hobbesiano più celebre reciti “*auctoritas non veritas facit legem*”<sup>43</sup>, dove il piano di ciò che è legittimo e il piano di ciò che è vero devono essere decisamente separati. La legittimità del comando non dipende in altri termini dal suo contenuto; esso si colloca infatti in uno spazio puramente formale, che il principio di autorizzazione ha svuotato di ogni riferimento oggettivo, cioè in definitiva in uno spazio di semplice arbitrio. L’ufficio rappresentativo potrà pertanto scegliere indifferentemente un contenuto tanto quanto quello opposto senza inficiarne la validità, così che, dal punto di vista della forma politica dentro la quale essa si produce, indifferente sarà la qualità della decisione. Ciò non significa che, nel concreto esercizio di questa funzione, la decisione sarà presa in modo casuale. Al contrario, essa sarà giocoforza limitata da tutta una serie di condizionamenti etici, sociali, giuridici, economici, tecnico-scientifici, ecc.; ma, proprio perché sul piano strettamente politico-costituzionale essa è suscettibile di qualsiasi determinazione, quei condizionamenti non saranno politicamente qualificati bensì sussumeranno dalla situazione sociale data contenuti arbitrariamente valorizzati a discapito di altri. Questo equivale a dire che, lungi dall’essere la volontà indivisa di un intero popolo, il potere democratico sarà tendenzialmente orientato da un rapporto sociale dominante che avrà la capacità di occupare il vuoto costituzionale che la democrazia ha prodotto, godendo tuttavia in pari tempo del diritto di agire come potere dell’intero. Ricorrere a una qualche giustificazione ulteriore dell’autorità, sia essa morale o epistemica, è pertanto impossibile. Cerovac, uno dei più recenti teorici della democrazia epistemica, osserva che “*Authority is the moral power of one agent (e.g. the state) to morally require or forbid actions by others through commands. [...] Legitimacy, on the other hand, is the moral permissibility of one agent’s (e.g. the state’s) issuing and enforcing its commands owing to the process by which they were produced*”<sup>44</sup>. Ma in democrazia una simile distinzione è priva di significato, perché il potere che essa esercita è, in virtù della logica autorizzativa, sempre moralmente obbligante e quindi legittimo al di là di ogni possibile considerazione.

2) Per le stesse ragioni, la domanda sull’affidabilità del potere democratico risulta sfuocata. La sua struttura non consente infatti che vi sia alcun rapporto politicamente rilevante tra l’esercizio dell’autorità legittima e i cittadini, per il semplice fatto che questi due termini sono già stati for-

---

<sup>43</sup> Hobbes (1668, 133).

<sup>44</sup> Cerovac (2020, 3).

malmente posti come identici: in una democrazia non v'è alcuna comunità organizzata in senso politico *davanti* alla funzione di governo, poiché quest'ultima, essendo potere rappresentativo, è già supposta contenere l'unità indifferenziata della totalità dei cittadini. Al di fuori dell'istanza che esercita il potere comune non vi sarà dunque un popolo, un'entità politica, ma solo una serie di individui separati (una *moltitudine*, nei termini di Hobbes), perché non organizzati in istituzioni e gruppi che abbiano valore politico-costituzionale di fronte alla volontà dello Stato<sup>45</sup>. La logica democratica è in questo senso una logica di spolicizzazione e di disorganizzazione della società, perché non consente di dare alcun significato politico alle relazioni determinate che la costituiscono ma piuttosto le dissolve, lasciando sussistere nient'altro che l'immediato rapporto di identità formale tra il soggetto individuale e il soggetto collettivo. È in altre parole il potere legittimo a produrre gli individui, dissociandoli, non sono gli individui a produrre il potere legittimo, associandosi. Ciò comporta che non vi sia neppure alcuno spazio per porre il problema della responsabilità (*accountability*) del potere politico. Il senso comune ritiene che i rappresentanti siano condizionati da coloro che rappresentano e quindi rispondano a essi del loro operato, ma questo è logicamente falso, come Hobbes spiega con precisione: l'ufficio rappresentativo non implica che il rappresentante agisca in conformità con il volere dei cittadini, perché essi non hanno trasferito al potere comune alcuna volontà determinata ma si sono semplicemente obbligati ad assumere la volontà dei rappresentanti come la propria, qualunque essa sarà<sup>46</sup>, il che implica che la volontà del soggetto collettivo non possa esistere al di fuori e prima della sua rappresentazione<sup>47</sup>. Che il popolo sia sovrano, dunque, significa semplicemente che la sovranità si trova nell'assemblea che liberamente rappresenta, dandole forma, la volontà collettiva: i cittadini non possono interagire politicamente con essa, ma potranno farlo solo individualmente come destinatari del comando, perché la loro politicità si suppone già risolta sul piano della loro rappresentazione collettiva. Si potrebbe obiettare che l'assemblea rappresentativa, in quanto depositaria della volontà unitaria dei cittadini, è separata dall'esecutivo e può controllarlo, ma questo è scorretto da un punto di vista costituzionale, perché l'esecutivo – specialmente nei sistemi a parlamentarismo puro, ma il discorso può essere esteso a tutti i sistemi democratici – è espressione della maggioranza assembleare e dunque, se mai, esso controlla l'assemblea,

---

<sup>45</sup> Cfr. Bobbio (1980).

<sup>46</sup> Cfr. Pateman (1985, 49-55).

<sup>47</sup> Cfr. Skinner (2005); Apeldoorn (2020).

nel senso che ne forma la volontà, non viceversa<sup>48</sup>. Esiste infatti una sola volontà politica nelle democrazie, quella dell'intero popolo, ed essa non può essere politicamente limitata da altro. La struttura arbitraria del potere democratico fa in questo modo una cosa sola con la sua irresponsabilità, nel senso che vi potrà essere al massimo responsabilità giuridico-morale dell'azione di governo ma non se ne potrà mai rispondere politicamente entro il quadro dell'organizzazione costituzionale: come Hobbes chiarisce perfettamente, infatti, responsabili della decisione pubblica sono sempre e solo i cittadini stessi, essendone gli autori, non i loro rappresentanti.

3) Analoghe considerazioni debbono essere fatte in merito al problema del disaccordo (*disagreement*) in democrazia, un tema caro al dibattito normativo sulle "ragioni pubbliche"<sup>49</sup> e su cui continuano a insistere tanto l'epistemologia politica di cui si è parlato quanto, più in generale, l'epistemologia sociale<sup>50</sup>. L'interesse per lo statuto epistemico-cognitivo dei processi politici solleva infatti, inevitabilmente, la questione della differenza strutturale dei molteplici punti di vista all'interno di una società, anche e soprattutto quando si tratta di prospettive qualificate come quelle di specialisti ed esperti. Il limite di queste riflessioni emerge tuttavia, ancora una volta, nel fatto che esse confinino l'indagine epistemologica al piano del disaccordo in quanto tale, interrogandosi ad esempio sui fattori logici, linguistici, psicologici e argomentativi che lo caratterizzano, ma non la pongano mai in merito al modo in cui viene concettualizzata l'organizzazione politica dentro la quale si suppone che il disaccordo abbia luogo. Si cerca in altri termini di trovare una soluzione epistemica al disaccordo politico, stabilendone le basi razionali, senza operare alcuna valutazione epistemologica di ciò che si intende comunemente quando si parla di politica. In questo senso, di nuovo, questi contributi teorici lavorano sullo sfondo di un concetto di democrazia di cui non problematizzano la tenuta epistemica. La forma politica democratica suole essere infatti interpretata come fondata sul pluralismo dei valori, delle opinioni e dei fini, di contro alle società non democratiche, assumendo quindi che la democrazia sia il luogo privilegiato in cui il disaccordo trova la sua piena espressione politica. Ma è vero il contrario. Come si vede ancora in Hobbes, il disaccordo sul bene comune si suppone essere già stato chiuso una volta per tutte grazie a un più originario e immediato accordo, quello che rende possibile il fondamento contrattuale come momento di una pura e semplice identità delle volontà

---

<sup>48</sup> Cfr. Hofmann (2009).

<sup>49</sup> Cfr. ad es. Gaus (1996 e 2011).

<sup>50</sup> Cfr. ad. es. Bistagnino (2011); Christensen-Lackey (2013); Bryan (2014).

individuali: a partire da questa base, tutto ciò che determinerà in futuro la volontà comune resterà al di fuori del disaccordo, perché i cittadini l'hanno già riconosciuta come propria e si sono obbligati a identificarsi con essa. In questo modo il dissenso stesso non trova posto in una democrazia. Non certo nel senso che esso sia vietato o represso, ma nel senso più banale che esso non può avere carattere propriamente politico; il potere legittimo non ne è politicamente investito e non è formalmente tenuto a confrontarsi con esso, lasciandolo sul solo piano spolitizzato e disorganico dell'opinione pubblica. Siamo abituati a ritenere che le associazioni partitiche in democrazia articolino una pluralità di prospettive e organizzino il dissenso politico, ma queste associazioni hanno carattere meramente privato, non sono parti politiche relative all'organizzazione costituzionale<sup>51</sup>, e hanno la sola funzione di convogliare le opinioni dei singoli in vista della competizione elettorale, la quale risponde al solo criterio della maggioranza: essi dunque non riflettono le esigenze dei cittadini ma piuttosto le formano, proprio perché il loro scopo non è quello di problematizzare la decisione pubblica nel momento del suo esercizio, incidendo politicamente su di essa in virtù di un principio di pluralità politica, ma di sostituirsi in futuro al partito o alla coalizione di governo nell'esercizio della stessa volontà indifferenziata dell'intero. Che poi le classi di governo possano rideterminare il proprio operato sotto la spinta dell'opinione pubblica, della stampa o dei partiti di opposizione è un fatto prudenziale e contingente, che non ha alcuna necessità politicamente determinata<sup>52</sup>. Qualunque interrogazione sui fondamenti epistemici del disaccordo resta dunque irrilevante, se è vero che il disaccordo stesso non ha alcuna ragione d'essere nello spazio democratico. La questione appare tanto più paradossale se si osserva come le proposte teoriche qui esaminate puntino di fatto a una neutralizzazione logico-formale del disaccordo stesso – essendo in questo in perfetta continuità con la radice hobbesiana della democrazia – perché tendono ad assumerlo come il frutto di un semplice errore cognitivo rispetto al quale esiste una sola risposta vera: ciò può non sorprendere nell'epistocrazia di Brennan, che si dichiara contraria al supposto pluralismo democratico, ma deve essere detto anche delle teorie della democrazia epistemica, che invece valorizzano questo aspetto ma al tempo stesso riducono il disaccordo a un problema non politico bensì integralmente teorico-cognitivo. In questo senso, tali prospettive fanno del disaccordo una falsa questione – nel senso letterale che esso sarebbe indice di falsità – anche laddove insistano sulle

---

<sup>51</sup> Cfr. Grimm (2016, 3-37); Duso (2022, 107-151).

<sup>52</sup> Cfr. Bartels (2008).

virtù epistemiche di un sistema che è ritenuto metterlo al centro della dinamica politica.

Questa immagine della democrazia contrasta certamente con l'idea corrente che ne abbiamo, la quale è depositata anche negli studi politologici. Come si è già osservato, infatti, associamo alla democrazia tutta una serie di garanzie che sono mirate a regolamentare l'esercizio dell'autorità da parte dei legittimi governi, limitandone le possibili derive leaderistiche e personalistiche<sup>53</sup>. Inoltre, anche l'esperienza che comunemente facciamo della democrazia, almeno in occidente, non è certo quella di un anarchico arbitrio. Se le cose stanno così, tuttavia, ciò non dipende dall'essenza dei regimi democratici ma, al contrario, da tutto ciò che c'è di non democratico in essi, cioè da fattori che vanno in una direzione diversa da quella della logica propriamente democratica: ciò comprende tanto istituzioni specifiche, come le corti costituzionali e altri organi di garanzia (che non rispondono ai meccanismi della sovranità popolare), quanto soprattutto la sostanziale tenuta del tessuto giuridico, etico, culturale e sociale di una comunità, la quale, a dispetto della semplice identità individuo-popolo postulata dalla democrazia, è di fatto organizzata in territori, comunità, gruppi, interessi, costumi e valori la cui capacità di pesare sull'orientamento politico generale sarà tanto maggiore quanto più essi saranno articolati e storicamente stratificati (i partiti di massa novecenteschi, in fondo, hanno avuto a lungo anche questa funzione non strettamente democratica, proprio perché non legata a una logica assembleare che si pretenderebbe neutra<sup>54</sup>). Dal secolo XIX in poi, quando la forma democratica ha iniziato a imporsi in occidente, la riflessione costituzionale ha del resto dovuto elaborare un apparato sempre più complesso di correttivi che arginassero le spinte anarchiche e dispotiche che le sono connaturate<sup>55</sup>, un problema che si è poi ripresentato in Europa dopo le esperienze totalitarie. Ma tutto questo contraddice la razionalità democratica e non ne è la diretta espressione, poiché essa, nella sua forma pura, aspira invece a porre l'assolutezza di un soggetto collettivo indifferenziato e organizza la formazione della

<sup>53</sup> Cfr. Urbinati (2021).

<sup>54</sup> Cfr. Negri (1977, 111-149).

<sup>55</sup> Basti pensare agli sviluppi del pensiero politico liberale ottocentesco dinanzi all'emergere della questione sociale, da Tocqueville a Mill e Von Stein. Esso ha lavorato fin da subito all'interno dei processi di democratizzazione, di cui aveva compreso l'inarrestabilità, allo scopo di compensarne gli squilibri attraverso una serie di interventi su più livelli (cfr. Chignola 2004): educazione, previdenza sociale, politiche del lavoro, della famiglia e della proprietà, riforme elettorali e fiscali, ecc.

volontà pubblica in funzione di questa idea. Ciò significa che gli elementi appena menzionati non solo non avranno tenore propriamente politico, agendo quindi su altri piani (giuridico, sociale, economico, eticom ecc.), ma anche che, proprio per questo loro carattere, saranno sempre a rischio di essere sovrascritti o addirittura erosi dalla logica generale in cui si inseriscono. Ci troviamo pertanto dinanzi a punto di inciampo: o diciamo che la vera natura della democrazia riposa su qualcosa di estraneo alla forma politica delle società democratiche, la quale consiste nel rapporto tra autorizzazione e rappresentazione che si è esposto, oppure diciamo che essa riposa precisamente su quella forma. In entrambi i casi siamo però costretti a riconoscere che i tratti della democrazia che siamo soliti valorizzare, di contro ai sistemi cosiddetti autoritari, non sono tratti di tipo propriamente politico. Se così stanno le cose, il lavoro epistemologico dovrà essere indirizzato in primo luogo a sciogliere questa confusione concettuale, esigendo una comprensione più rigorosa della realtà politica proprio a partire dalla necessità di problematizzare il concetto di democrazia.

## **5. La torsione epistemica del contrattualismo moderno**

Si potrebbe a questo punto concludere che, laddove le teorie della democrazia epistemica risultano fuori asse rispetto all'assetto formale della democrazia medesima, la teoria lottocratica e a maggior ragione quella epistocratica riescono invece a cogliere i punti problematici che si sono fino a qui evidenziati e propongono soluzioni meritevoli di essere prese in considerazione. In effetti, tanto la lottocrazia quanto l'epistocrazia si basano su un'analisi dei sistemi democratici che ne mette in luce i limiti strutturali e, coerentemente, ne prendono le distanze: in entrambi i casi, avendo riconosciuto che la democrazia implica un esercizio tendenzialmente arbitrario e parziale dell'autorità politica, si richiedono profonde riforme costituzionali che possano installare un sapere oggettivo al cuore della decisione legittima e dunque consentire il suo approssimarsi a standard di verità. Nel prossimo capitolo si tenterà di evidenziare puntualmente come anche queste due impostazioni teoriche siano in realtà completamente dipendenti dalla logica dei concetti democratici che si è descritta. Prima di farlo, tuttavia, è utile rilevare in che modo l'esigenza che la volontà politica faccia perno sulla verità costituisca a ben vedere una torsione già immanente alla teoria contrattualistica moderna, nella misura in cui essa produce effetti contraddittori rispetto alle proprie premesse. Questa tor-

sione, già osservabile nella ripresa rousseauiana della teoria del contratto<sup>56</sup>, può essere però compiutamente verificata nella dottrina repubblicana di Kant, che deve essere ora brevemente analizzata.

È noto che Kant ha elaborato la propria teoria politica in esplicita opposizione a Hobbes, come testimonia il capitolo secondo dello scritto *Sul detto comune*, intitolato precisamente “contro Hobbes”. L’idea hobbesiana, che Kant giudica “spaventosa”<sup>57</sup>, è infatti che “il capo dello Stato per contratto non è obbligato a nulla verso il popolo, e non può compiere ingiustizia verso il cittadino”<sup>58</sup>. Questa conclusione discende logicamente, come si è visto, dal momento autorizzativo che vincola i cittadini alla funzione rappresentativa: tale meccanismo fa sì che la questione della giustizia politica sia considerata chiusa una volta per tutte grazie a un più originario accordo contrattuale, mediante il quale ci si sarebbe già obbligati a sé stessi e dunque si sarebbe assunta in anticipo l’immediata conformità della volontà di tutti e di ciascuno all’autorità che ne rappresenta la totalità<sup>59</sup>. Che l’esercizio del potere comune non possa essere ingiusto significa dunque, semplicemente, che non esiste alcuna mediazione politico-costituzionale che organizzi l’effettiva partecipazione dei cittadini ai processi deliberativi e possa quindi influenzarli. Vi potranno certo essere organi giudiziari indipendenti che risolvano le controversie tra lo Stato e i singoli cittadini – del resto lo stesso Hobbes riconosceva la possibilità che il sovrano fosse iniquo nei confronti dei sudditi, benché mai ingiusto – così come il singolo rappresentante potrà essere perseguito per uno specifico reato, anche attinente all’abuso del suo ufficio; ma si tratterà sempre e solo di una materia non politica, mentre l’indirizzo degli affari comuni resterà completamente rimesso alla libera decisione delle istituzioni rappresentative, la quale, essendo già stata assunta come legittima, non potrà più essere giudicata politicamente. Ora, Kant vede perfettamente come questo apra la strada alla determinazione arbitraria della volontà pubblica: essa sarà fondata su imperativi di tipo ipotetico, cioè sul calcolo prudenziale connesso alla sola desiderabilità dei singoli fini perseguiti (la *felicità*), e non su imperativi di tipo categorico, vale a dire sulla correttezza formale della volontà (il *dovere*). Per uscire da questa difficoltà si rende quindi necessario, se si vuole reintrodurre un riferimento alla giustizia e dunque la possibilità di un giudizio sul comando politico, che l’esercizio dell’autorità

<sup>56</sup> Cfr. Bertram (2012).

<sup>57</sup> Kant (2022a, 150).

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Cfr. Hofmann (2024, 51-70).

pubblica, per quanto irresistibile sul piano costituzionale, sia nondimeno condizionato da criteri logico-formali che ne assicurino la validità, così da porre uno standard che permetta a chiunque di valutarne razionalmente i contenuti. Deve esserci in altri termini, per Kant, una teoria pratica valida sulla base della quale la prassi, anche legislativa, può essere determinata in senso oggettivo come giusta. Il cardine di questa teoria consiste, come noto, nell'idea di "contratto originario", secondo la quale è possibile

Obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così come essere sarebbero *potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, come se avesse dato il suo assenso ad una tale volontà. Questa è infatti la pietra di paragone della legittimità di ogni legge pubblica. Perché se questa è fatta in modo che per un intero popolo sia *impossibile* darle il suo assenso [...], allora non è giusta; se però è *solo possibile* che un popolo le dia il suo assenso, è un dovere ritenere giusta la legge<sup>60</sup>.

Si tratterebbe pertanto di invertire le coordinate della teoria contrattualistica hobbesiana: il contratto, in quanto momento di un accordo universale tra i cittadini, non deve essere riguardato come ciò che giustifica in anticipo l'esercizio futuro del comando, qualsiasi sarà il suo contenuto, bensì deve essere compreso come criterio a cui guardare per giustificare di volta in volta i suoi singoli contenuti, i quali potranno anche non essere legittimi nella misura in cui non concordino con il dovere. Questa forma è quella dell'universalizzabilità delle massime della legislazione, le quali sono giuste e pertanto legittimamente coercitive solo se sono suscettibili di essere identicamente il contenuto della volontà di ciascuno (e dunque di essere il contenuto di un ipotetico contratto stipulato da tutti). Per questa ragione Kant oppone a Hobbes la *libertà di penna* come garanzia del pubblico uso della ragione da parte dei cittadini, i quali potranno criticare le risoluzioni del legislatore mostrandone la non conformità al diritto. Il cuore della costituzione repubblicana non consisterà quindi nella forma democratica, che Kant qualifica esplicitamente come dispotica perché si basa sul solo accordo empirico tra i cittadini e dunque sull'arbitrio della maggioranza<sup>61</sup>; risiederà piuttosto nel fatto che chi formula la legge lo faccia non in riferimento a moventi empirici soggettivi bensì alla volontà dell'intera associazione dei sudditi, a una volontà generale ideale, tanto da essere compatibile anche con una forma autocratica in cui non vi sia alcuna distinzione tra legislativo ed esecutivo. In ciò consiste la struttura

<sup>60</sup> Kant (2022a, 144).

<sup>61</sup> Cfr. Rametta (2006).

essenzialmente *rappresentativa* della Repubblica, dove la rappresentazione assume evidentemente un significato diverso da quello hobbesiano<sup>62</sup>: essa non indica il semplice agire al posto di qualcun altro, ma l'atto di rendere presente qualcosa che, pur mancando nell'esperienza dei singoli, ha nondimeno carattere oggettivo in quanto idea della ragione. Contrariamente a quanto si osserva in Hobbes, in altri termini, qui la volontà del soggetto collettivo si dà indipendentemente dal rappresentante, la cui decisione potrà quindi essere o non essere in accordo con essa.

Ora, va osservato come per Kant questo significhi a tutti gli effetti fondare l'obbligazione politica sulla verità. Il criterio dell'universalizzabilità riposa infatti sul principio di non contraddizione, perché una determinazione della volontà sarà valida solo se non è contraddittorio che divenga la determinazione della volontà di tutti indifferentemente (cioè se la volontà del singolo non contraddice quella di un altro): "se solo non è contraddittorio che un intero popolo dia l'assenso a una tale legge, per quanto aspra possa risultare per esso, questa è conforme al diritto"<sup>63</sup>. Il giusto è dunque ridotto a un piano epistemico-cognitivo che risponde ai parametri del vero e del falso. Come Hegel ha mostrato con chiarezza, tuttavia, questa impostazione è concettualmente insostenibile e ci riporta inevitabilmente allo scenario hobbesiano, perché, lungi dal consentire una scelta oggettiva dei contenuti della volontà, assolutizza l'arbitrio soggettivo che voleva eliminare<sup>64</sup>. Va ricordato a questo proposito che, per Hegel, l'esigenza che la volontà abbia in sé stessa la capacità di determinarsi a fini universali sorge proprio dalla contraddizione che segna il concetto di contratto, il quale dovrebbe porre l'identità tra le volontà dei contraenti e la volontà comune da essi prodotta ma genera invece una pura differenza tra questi due momenti, in quanto "differenziazione della volontà *universale in sé* e della volontà *singola* essente *per sé* di fronte a quella"<sup>65</sup>. Il risultato del contratto non è quindi una relazione tra volontà particolare e volontà universale, bensì solo un'opposizione tra volontà particolari che determina un quadro puramente coercitivo: se ci riferiamo al caso specifico del contratto sociale che sta al fondamento delle democrazie, la volontà pubblica da esso legittimata non ha il carattere dell'universalità ma è un arbitrio particolare dinanzi alle volontà altrettanto arbitrarie dei cittadini, capace però di costringerli in virtù del fatto che ne rappresenta formalmente la totalità. La figura della

<sup>62</sup> Cfr. Duso (2012).

<sup>63</sup> Kant (2022a, 145).

<sup>64</sup> Cfr. Sedgwick (1996).

<sup>65</sup> Hegel (2004, §104).

*Moralità*, che nella filosofia del diritto hegeliana si sviluppa a partire da questo inciampo concettuale, mette invece al centro una volontà che nella particolarità delle proprie determinazioni realizzi in pari tempo l'universale. La dottrina del diritto pubblico di Kant, che non a caso muove al di là del contrattualismo hobbesiano, si colloca su questo piano, puntando a stabilire le condizioni affinché il volere abbia lo statuto del dovere, dunque sia oggettivo e non meramente soggettivo. La prospettiva kantiana è tuttavia ancora indeterminata, proprio perché, guardando alla sola forma della volontà, pretende che vi sia a priori un criterio di verifica della coerenza logica dei suoi contenuti facendo astrazione da essi. Hegel evidenzia infatti come, su queste basi, lo standard dell'universalizzabilità si adatti in realtà senza contraddizione a qualsiasi contenuto e dunque non permetta di distinguere tra ciò che è conforme al diritto e ciò che non lo è: al contrario, "ogni illecito e immorale modo d'agire può in questo modo venir giustificato"<sup>66</sup>. Il problema consiste nel fatto che, affinché si possa stabilire la contraddittorietà o meno dell'universalizzazione di un contenuto, dovrà essere già stato posto in anticipo un riferimento rispetto al quale la contraddizione si dia. L'esempio hegeliano, lo stesso impiegato da Kant, è quello del furto: è contraddittorio che tutti e ciascuno si decidano a rubare soltanto se si è già stabilito che la proprietà privata deve sussistere, ma in caso contrario non c'è alcuna ragione che comprometta l'universalizzabilità di questa massima. Questo criterio formale ha dunque bisogno di assumere dei presupposti che non sono ulteriormente problematizzati dalla teoria. Ciò significa che i contenuti di riferimento saranno posti ad arbitrio da chi formula la massima, nel senso che saranno semplicemente trovati nell'esperienza sociale come già validi, e questo è precisamente ciò che la teoria voleva scongiurare: sul piano del diritto pubblico, ciò comporterà l'implicita assolutizzazione di un rapporto sociale specifico (ad esempio i rapporti di proprietà), già assunto come elemento oggettivo rispetto al quale stabilire la legittimità della decisione senza che un tale rapporto possa essere politicamente messo in questione. In altri termini, questa logica fa ancora sì che la decisione sia in ultima analisi infallibile e non se ne possa realmente criticare su basi oggettive la non coerenza con il diritto; ogni possibile distinzione tra diritto e fatto viene così a cadere completamente.

Si vede allora come la proposta teorica kantiana, che vorrebbe affidare la giustificazione della decisione a un piano integralmente epistemico-cognitivo, ci riconduca agli stessi problemi osservati con Hobbes. Ci troviamo

---

<sup>66</sup> Ivi, §135 A.

cioè ancora una volta in presenza di un'istanza in grado di determinare in piena autonomia la volontà politica dinanzi a una moltitudine disorganizzata di cittadini<sup>67</sup> con i quali non ha alcuna relazione politicamente qualificata. Anche in questo caso, infatti, la sua legittimazione dipende dal fatto che essa è supposta esprimere la volontà indifferenziata dell'intero e dunque coincidere con la volontà di chi obbedisce, ma abbiamo visto che qualunque cosa essa decida sarà *ipso facto* suscettibile di essere generalizzata alla totalità dei cittadini e dunque si tratterà ancora una volta di una decisione incondizionata. Non sorprende in tal senso che anche Kant imposti l'ordinamento sulla base di una logica contrattuale, lasciando intatto il nesso tra autorizzazione e rappresentazione che abbiamo già osservato: l'autorità pubblica può cioè rappresentare il soggetto collettivo solo se postula un momento di immediata identità che ha necessariamente la struttura di un contratto, cioè dell'espressione di una medesima volontà da parte dei singoli individui. Proprio per questo la costituzione repubblicana, pur essendo in linea di principio coerente anche con un regime autocratico, richiede l'istituzione di una funzione rappresentativa vera e propria, dove a essere rappresentata è sì una volontà generale ideale – perché non riducibile alle volontà empiriche dei singoli, il che dopo tutto è vero già per Hobbes – ma occorre che a farlo sia un organo rappresentativo eletto dai cittadini: “Ogni vera repubblica, ora, non è e non può essere altro che un sistema *rappresentativo* del popolo” dove la volontà dei cittadini sia formata “per mezzo dei loro delegati (dei loro deputati)”, e solo in questo modo si può dire che “il popolo riunito non rappresenta più soltanto il sovrano, ma è *lui stesso* il sovrano”<sup>68</sup>. La struttura del contratto sociale resta dunque al centro e assume definitivamente la forma che oggi riconosciamo come democratica.

A questo va poi aggiunto, però, che il fatto che la legittimità dell'autorità sia ricondotta in pari tempo a una dimensione veritativa e quindi teoricamente validabile approfondisce il carattere non politico della sua capacità coercitiva, perché ne traduce l'incontestabilità di tipo giuridico-costituzionale in un'incontrovertibilità di tipo squisitamente logico. Il disaccordo è dunque a maggior ragione spoliticizzato e in ultima analisi espulso, perché si assume che esso possa essere univocamente risolto sul piano cognitivo at-

---

<sup>67</sup> Kant osserva infatti che “Il problema dell'instaurazione dello Stato [...] è risolvibile anche da un popolo di diavoli” (Kant 2022b, 184), proprio perché è sufficiente, affinché gli individui stiano assieme in modo ordinato, che sia posto un limite esterno al loro agire.

<sup>68</sup> Cfr. Kant (2023, §52).

traverso corrette procedure epistemiche che, di fatto, finiscono per inchiodare i singoli a una verità che può essere presentata loro come oggettiva e che dunque essi sono chiamati a riconoscere come l'unica possibile, quasi che i loro rapporti reciproci dipendessero da una qualche legge intrinseca alla società e dunque fossero suscettibili di divenire oggetto di un sapere imparziale che esclude ogni possibilità di divergere in merito a essi<sup>69</sup>: come già osservava Rousseau, dunque, il cittadino potrà essere legittimamente “costretto ad essere libero”<sup>70</sup>, cioè costretto a identificarsi a posteriori con una volontà che si deve supporre fosse già la sua ma che solo nel momento della sua rappresentazione gli diviene manifesta, e questo non è che un altro modo per parlare di autorizzazione. Dentro queste coordinate, la stessa libertà di penna in quanto libera espressione della critica pubblica non ha alcuna valenza propriamente politica, non solo perché non incide in alcun modo sull'autonomia politico-costituzionale dell'autorità, che è già garantita a monte, ma, per giunta, perché l'unica dimensione che essa riconosca resta quella della generalità, da cui del resto dipende strutturalmente, e dunque rischia di limitarsi a sua volta alla mera generalizzazione di punti di vista unilaterali che pretendono tuttavia di esprimere il punto di vista assoluto dell'intero e dunque aspirano a divenire egemonici (attraverso la formazione dell'opinione pubblica e la competizione elettorale).

In termini concreti, dunque, ciò che la forma politica kantiana produce nell'effettivo esercizio dell'autorità non differirà dagli esiti della teoria hobbesiana: poiché si dispone di un luogo del potere legittimo costitutivamente vuoto, che può essere incondizionatamente riempito di qualsivoglia contenuto senza incontrare alcun ostacolo politicamente rilevante, esso finirà non certo per essere esercitato in maniera casuale, ma a condizionarlo sarà pur sempre l'ipostatizzazione e perfino la *naturalizzazione* di relazioni dominanti già vigenti nella società, le quali dovranno giocoforza trovare riscontro in un sapere che ne articoli epistemicamente i presupposti. In

---

<sup>69</sup> Non è un caso che nella *Critica della ragion pratica* Kant proponga una “tipica del giudizio puro pratico” secondo la quale il criterio di universalizzabilità della massima e dunque della legislazione pratica deve essere pensato in analogia con la legislazione naturale, così che “Se la massima delle azioni non è tale da reggere al confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile” (Kant 1997, 151). Se si estende questa prospettiva al piano della legislazione politica, che nella teoria repubblicana kantiana risponde al medesimo requisito di universalizzazione, ciò significa che i cittadini sono chiamati a considerare la volontà generale a cui il legislatore fa riferimento alla stregua di una norma che presiede alla società come a una vera e propria natura.

<sup>70</sup> Cfr. Rousseau (2006, 27).

altri termini, ciò che già in Hobbes era inevitabile e che la torsione morale kantiana porta pienamente alla luce è la necessità che il potere democratico, per la sua stessa struttura formale, sia determinato in ultima istanza da un apparato di conoscenze sulla società capaci di fornire un orizzonte di riferimento oggettivo per l'azione di comando. La formula hobbesiana "auctoritas non veritas" è infatti necessariamente destinata a rovesciarsi nel suo contrario, perché, in assenza di organizzazione politica dei rapporti sociali, la società in quanto intero indifferenziato dovrà divenire, da soggetto assoluto della volontà pubblica, il suo assoluto oggetto: occorrerà cioè oggettivarla in una scienza sociale complessiva che la restituisca (cioè appunto la rappresenti) ai cittadini come la loro stessa verità immanente<sup>71</sup>, a cui essi saranno tenuti a essere conformi e dunque a obbligarsi restando tuttavia in pari tempo indisponibile a ogni dimensione partecipativa e quindi per essi irrimediabilmente trascendente. Saperi economici, amministrativi, sociologici, psicologici, demografici, epidemiologici, ecc. dovranno in tal senso formalizzare le norme che si suppongono connaturate al tutto sociale in quanto leggi oggettive che presiedono agli scopi che gli individui devono collettivamente realizzare e che dunque ne costituiscono il quadro dell'obbligazione. La teoria kantiana, in definitiva, farà proprio ciò che imputava a Hobbes, cioè incardinerà la volontà pubblica, ormai priva di ogni rapporto politico con i cittadini, a un sapere relativo al loro benessere e alla loro *felicità*<sup>72</sup>, che tuttavia li sovrasta come qualcosa di esterno.

Sulla base di queste osservazioni è possibile vedere come anche la direzione epistocratica, che pure si vuole estranea all'orizzonte della democrazia, non ne sia altro che una deriva interna. Essa si limita infatti a isolare acriticamente dalla razionalità democratica il suo semplice risultato, vale a

---

<sup>71</sup> Da questo punto di vista ciò che Michel Foucault ha chiamato *biopolitica* (Foucault, 2004a e 2004b), la quale designa una serie di saperi orientati al governo della popolazione a partire dalla fine del secolo XVIII, è un effetto tutto interno all'imporre della logica contrattualistica che progressivamente, a partire dal passaggio rivoluzionario, trasforma le strutture costituzionali europee: l'affermazione dell'autorità politica come prodotto del potere costituente e per ciò stesso assoluto di un popolo, infatti, si traduce necessariamente nell'esigenza di un'organizzazione del sapere che occupi quel luogo strutturalmente indeterminato. La funzione rappresentativa quale è proposta da Kant, nella sua reinterpretazione del concetto hobbesiano, rivela proprio questa modificazione immanente al contratto sociale, perché stabilisce le coordinate di un'attività che deve oggettivare la realtà sociale del soggetto collettivo e può farlo solo lavorando su un piano epistemico. Che Foucault non abbia visto questo nesso concettuale non diminuisce la rilevanza della ricostruzione genealogica che ha condotto su questo terreno.

<sup>72</sup> Cfr. Esposito (2013).

dire il necessario imporsi di un sapere specializzato nel luogo formalmente vuoto della volontà comune; un effetto, questo, che è certamente contraddittorio rispetto ai fondamenti teorici della democrazia, i quali promettono invece la partecipazione politica dei cittadini, ma di cui l'epistocrazia non comprende in alcun modo la genesi né problematizza le conseguenze, continuando a muoversi nello stesso terreno di spoliticizzazione prodotto dalle democrazie. In tal senso, la riconduzione dell'autorità politica al solo problema del sapere – qualificato in senso lato come problema epistemico – è indebitamente ritenuta essere una genuina negazione della democrazia perché di quest'ultima non si è compresa la logica; non si vede infatti che una simile negazione è di fatto il punto più maturo della realtà democratica stessa, la cui prestazione fondamentale consiste proprio nella capacità di dissolvere ogni organizzazione politico-costituzionale per istituire nella società una funzione di comando indipendente, libera da condizionamenti politici nella misura in cui ha già squalificato ogni disaccordo in merito alla sua validità (questo era in fondo l'obiettivo ultimo di Hobbes). Si può allora mostrare come anche la teoria epistocratica, al pari di quella lottocratica e di quella epistemico-democratica, dia pienamente per acquisita la struttura del potere rappresentativo in quanto potere autorizzato. Nel prossimo capitolo si tenterà di far emergere schematicamente questo punto attraverso una breve analisi di tre degli autori più significativi per le impostazioni teoriche che si sono prese in considerazione: Estlund, Guerrero, Brennan.

## **6. Persistenza dei concetti democratici nella svolta epistemica**

Tanto la democrazia epistemica quanto la lottocrazia e l'epistocrazia sono senza dubbio tentativi di andare al di là dei limiti degli assetti democratici che si è cercato di far emergere, dove è degno di attenzione il fatto che la chiave di volta sia rinvenuta su un piano come quello della verità che il concetto puro di democrazia invece, per sua stessa vocazione, esclude. Perfino chi parla di democrazia epistemica infatti, come vedremo tra poco, non sovrappone completamente la propria proposta teorica alle democrazie esistenti ma piuttosto intende reinterpretarne la struttura sulla base di questa esigenza. Come si è già suggerito, tuttavia, un progetto di questo tipo resta molto debole fintanto che, non avendo adeguatamente compreso i fondamenti concettuali dei regimi democratici, continua ad assumerli come presupposto evitando di sottoporli a valutazione epistemologica. Si può infatti verificare come i concetti di autorizzazione e rappresentazione

siano qui ancora pienamente operativi, benché non del tutto padroneggiati.

Vale la pena di cominciare dal caso di studio apparentemente più eccentrico, l'epistocrazia di Brennan. A prima vista, come si è detto, questa teoria potrebbe sembrare essere l'attacco più radicale possibile alla democrazia, perché mira al governo dei più colti e degli esperti contro la supposta tendenza democratica a rimettere la volontà pubblica nelle mani di masse ignoranti e scarsamente informate. Tuttavia, è singolare che Brennan non dubiti per un solo istante che gli organi legislativi e di conseguenza il governo abbiano la funzione di rappresentare la volontà collettiva. Se consideriamo ad esempio il suo sistema di "enlightened preference voting", sulla base del quale vorrebbe scremare gli aventi diritto al voto e individuare gli elettori competenti, vediamo che il piano dell'autorizzazione è perfettamente intatto. Dopo aver risposto a un test di 40 domande, fornito informazioni di carattere demografico ed espresso la propria preferenza per un certo partito oppure per un certo orientamento delle politiche pubbliche, i dati degli elettori saranno elaborati da un algoritmo che dovrebbe "calculate the electorates' enlightened preferences and implement those instead of their actual, unenlightened preferences"<sup>73</sup>. L'algoritmo dovrà in altri termini far valere le preferenze elettorali di chi è cognitivamente meritevole di esprimersi, escludendo le altre, ma la procedura di formazione della volontà pubblica resta immutata e, con essa, la razionalità complessiva del potere democratico.

Non cambia, in primo luogo, il fatto che un soggetto indeterminato – definito per altro ancora dal criterio di maggioranza, a cui si aggiunge semplicemente il prerequisito cognitivo – sia stato autorizzato in anticipo ad affidare a una serie di individui il libero esercizio di un'autorità che è considerata legittima in quanto volontà dell'intero. C'è del resto un tratto specificamente kantiano in questa versione dell'autorizzazione, che agli occhi di Brennan "allows us to estimate what a demographically identical public would want if it had gotten a perfect score on the knowledge test"<sup>74</sup>: il punto, cioè, è che la logica autorizzativa è richiesta affinché si possa rappresentare una volontà generale ideale, ovvero quella volontà che tutti i cittadini esprimerebbero identicamente se fossero sufficientemente ragionevoli e istruiti e che dunque potrebbe essere il contenuto di un accordo universale. Il campione selezionato sulla base del test avrebbe così il

---

<sup>73</sup> Brennan (2021, 380).

<sup>74</sup> Ibidem.

compito di enunciare un punto di vista che, per la sua stessa natura, abbia le caratteristiche della generalità, dunque inerisca all'intera associazione e non solo a chi esprime il voto. Si potrebbe ritenere che una simile proposta sia incompatibile con la nostra idea di democrazia proprio perché – ed è questa dopo tutto l'intenzione di Brennan – esclude una grande parte della cittadinanza, che non vedrebbe rappresentate le proprie posizioni, e pertanto impedisce a quest'ultime di partecipare alla decisione pubblica. Ma dovrebbe essere ormai chiaro che un'obiezione di questo tipo è priva di significato: la democrazia è già costruita in modo tale che non vi sia alcun rapporto politicamente regolato tra la formazione della decisione politica e i cittadini, i quali ne sono rappresentati solo nel senso che la loro volontà è riconosciuta anticipatamente come contenuta in essa, ma non dispongono di alcun momento di mediazione politica che consenta loro di parteciparne. Si potrebbe ricordare per altro che nelle nostre democrazie una scarsa affluenza alle urne non compromette in alcun modo la legittimazione dei rappresentanti in quanto deputati a formare l'identica volontà di tutti e di ciascuno, proprio perché ciò che conta non è quanti abbiano espresso il voto, né del resto chi lo abbia fatto e votando chi, bensì il fatto che a monte qualcuno sia stato universalmente legittimato a designare chi eserciterà il potere comune. A ben vedere, dunque, il criterio della maggioranza che correntemente utilizziamo per identificare questo soggetto autorizzato può essere sostituito anche da un altro, ad esempio dal criterio cognitivo avanzato da Brennan.

Viceversa, l'analisi della democrazia su cui Brennan fa affidamento risulta sfuocata, perché non si accorge che, per gli stessi motivi appena menzionati, le strutture rappresentative democratiche non consegnano affatto la decisione nelle mani delle masse popolari né dunque riflettono in alcun modo l'elettorato, da cui sono invece pienamente indipendenti. In definitiva, dunque, ciò che Brennan propone non è che un parametro diverso sulla cui base organizzare la rappresentazione del soggetto collettivo, ma pur sempre rispondente al principio secondo il quale la volontà politica è legittima in virtù del fatto che obbliga ciascuno, in termini autorizzativi, alla sua propria volontà. L'autorità che ne risulta è altrettanto autonoma e incondizionata quanto lo è quella dei sistemi democratici a cui siamo abituati, il che significa che Brennan coltiva una semplice illusione morale: che in un sistema epistocratico i legittimi rappresentanti agiranno in maniera corretta da un punto di vista epistemico-cognitivo solo perché scelti da chi ha analoghe caratteristiche, ignorando però il fatto che la logica di

cui si serve consente formalmente che la decisione si determini a qualsiasi contenuto senza perdere in alcun modo la propria legittimità.

Analoghe considerazioni possono essere fatte a proposito della lottocrazia di Guerrero. Come Brennan, infatti, anche Guerrero evidenzia alcuni dei punti ciechi della democrazia, sottolineando in primo luogo come essa promuova disinformazione, superficialità e populismo a livello strutturale. Il valore aggiunto della sua analisi consiste poi nel fatto che egli veda lucidamente in che modo i regimi democratici manchino di qualsiasi forma sostanziale di responsabilità politica e favoriscano quindi una “political capture” dello Stato da parte di interessi parziali: “elected political positions for which the elected officials are not meaningfully accountable to their constituents will be used to advance the interests of the socioeconomically powerful”<sup>75</sup>, il che significa che “technocratic and purportedly epistemically useful institutions [...] will also be effectively captured and turned into engines of ignorance”<sup>76</sup>. Ora, Guerrero ritiene però che tale deficit di responsabilità dipenda esclusivamente dal sistema delle elezioni. A suo avviso, come si è accennato in precedenza, un regime lottocratico risolverebbe il problema non solo eliminando la propaganda dei partiti e le campagne elettorali, che inquinano o confondono il giudizio dei cittadini, ma anche garantendo, grazie alla dimensione probabilistica del sorteggio, che i deputati di una legislatura riflettano meglio la diversità socio-culturale della cittadinanza e non siano semplice espressione di un’élite. Il fatto che i deputati non appartengano a una classe di politici di professione consentirebbe quindi “informed monitoring and evaluation”<sup>77</sup> dei rappresentanti, i quali sarebbero in ogni caso tenuti, in un modo che però Guerrero non determina chiaramente, al coinvolgimento delle comunità interessate da questioni specifiche.

Tuttavia, anche in Guerrero il ruolo costituzionale dell’ufficio rappresentativo non è mai problematizzato: affidare la selezione dei rappresentanti alla sorte è anche in questo caso solo un altro criterio per autorizzarli, nel senso che si sarà universalmente riconosciuto in anticipo che a formare la volontà del soggetto collettivo siano individui scelti per sorteggio piuttosto che per voto a maggioranza, senza tuttavia alterare il significato di questa funzione, che resta quello di un’istanza di esercizio della volontà collettiva che sia libera da ogni mediazione politico-costituzionale con i governati proprio in quanto ne è autorizzata. Abbiamo così ancora a che fare con

<sup>75</sup> Guerrero (2021, 162).

<sup>76</sup> Ivi, 162-163.

<sup>77</sup> Ivi, 161.

un'assemblea legislativa dotata di prerogative sovrane (o con molte assemblee ciascuna per una diversa questione legislativa, il che non modifica la struttura fondamentale), perché incondizionatamente legittimata a esprimere il volere dell'intero a fronte di una cittadinanza fatta di individui politicamente non organizzati. La rettitudine dei rappresentanti, così come il loro impegno all'esercizio di una sorta di saggezza collettiva, restano quindi anche in Guerrero una mera esigenza soggettiva e non hanno a che fare con un processo politico effettivo. Nella misura in cui non mette in questione il principio del potere rappresentativo, dunque, Guerrero si dimostra non in grado di identificare correttamente il fondamento dei problemi che discute e finisce per spostare l'interesse su un piano morale e non politico – perché basato in ultima analisi sull'assunto di una buona disposizione tanto etica quanto cognitiva di membri della legislatura non corrotti dai partiti – che non compromette in alcun modo l'indifferenza qualitativa della formazione della volontà pubblica e il piano di spolitizzazione che essa richiede.

L'ipotesi della democrazia epistemica, specialmente nella sua versione procedurale, si rivela più raffinata delle due appena esaminate. Se ci concentriamo sul contributo di Estlund, in particolare, le difficoltà sollevate fino a qui potrebbero sembrare in prima battuta risolte con successo. In primo luogo, Estlund è in una certa misura consapevole di come le procedure di autorizzazione proprie delle democrazie, a cominciare dall'elezione dei rappresentanti, siano lontane dall'aver un carattere intrinsecamente razionale. Per questa ragione respinge le teorie del cosiddetto "fair proceduralism", che confondono l'imparzialità con l'oggettività: "Majority rule is a fair procedure in an important respect: it pays no attention to who casts which vote. But that is also true of a procedure that holds a vote and chooses one person's vote randomly. [...] Why not flip a coin from among possible decisions?"<sup>78</sup>. Ciò corrobora il punto che si è già fatto emergere a proposito di Brennan e Guerrero, ovvero che, una volta che il principio autorizzativo sia stato posto, i criteri di selezione tanto delle preferenze elettorali quanto dei voti di un'assemblea rappresentativa sono indifferenti. In secondo luogo, è significativo che Estlund rifiuti la sovrapposizione tra democrazia e contrattualismo – includendovi coerentemente "Rawls's original position, Habermas's ideal speech situation, and Scanlon's initial contractualist situation"<sup>79</sup> – poiché quest'ultima si fonda sull'assunto che "What it is for a law to be just [...] is for it to be permitted by principles

---

<sup>78</sup> Estlund (2008, 82).

<sup>79</sup> Ivi, 172.

that could not be objected to by anyone in an imaginary choice situation in which all participants promoted their own personal (not necessarily self-fish) reasons”<sup>80</sup>. Va anche rilevato, a tal proposito, come la sua proposta neghi risolutamente il requisito teorico fondamentale degli ordinamenti democratici, di cui si è vista la genesi con Hobbes, vale a dire che l’obbedienza all’autorità politica legittima implichi che i cittadini si subordinino alla propria volontà: “Appeals to such things as ‘collective self-government’ should not lull us into thinking that a person’s vote is only self-regarding, a case simply of governing oneself”, il che significa abbandonare l’idea “that the demos is a moral being with a right and capacity to rule itself”<sup>81</sup>, perché “Legitimate and authoritative commands are plainly not compatible with individual self-rule”<sup>82</sup>.

A un’analisi più attenta, però, anche Estlund continua a considerare il meccanismo dell’autorizzazione come un dato ovvio. Non solo infatti sostiene che “democracy will be the best epistemic strategy from among those that are defensible in terms that are generally acceptable”<sup>83</sup>, ma specifica anche che “What I will mean by *democracy* is the actual collective authorization of laws and policies by the people subject to them”<sup>84</sup>. Di fatto, afferma, “the principle of democracy [...] holds (as I understand it) that political power is to be authorized by (not necessarily always exercised by) a sovereign body in which each citizen has an equal and inalienable role”<sup>85</sup>. Benché abbia riconosciuto che la differenza tra governanti e governati è costitutiva, pertanto, Estlund ritiene ancora che la funzione dell’autorità politica consista nel rappresentare il soggetto collettivo (il popolo), perché “Once popular sovereignty is accepted, there is no avoiding representation”<sup>86</sup>, non riconoscendo come questo specifico concetto di rappresentazione sia stato elaborato proprio per eliminare formalmente quella differenza dal piano politico e confinarla al solo piano empirico, cioè l’unico che Estlund stesso riesca a vedere senza tuttavia valorizzarlo politicamente. Il limite della sua proposta teorica consiste infatti, in ultima analisi, nel fatto che confonde la funzione democratica della rappresentanza con una funzione di delega, come se i cittadini affidassero istanze determinate nelle mani dei rappre-

---

<sup>80</sup> Ivi, 16.

<sup>81</sup> Estlund (2021, 105).

<sup>82</sup> Estlund (2008, 110).

<sup>83</sup> Ivi, 42.

<sup>84</sup> Ivi, 38.

<sup>85</sup> Estlund (2012b, 250).

<sup>86</sup> Ivi, 234.

sentanti o in ogni caso questi ultimi riflettessero una concreta pluralità politica, mentre, come si è visto, la logica dell'autorizzazione ha il solo scopo di consentire loro di formare liberamente la decisione collettiva (ed è dunque la negazione della delega, non avendo alcun riferimento politico specifico alle spalle). Alla luce di tutto questo, ne risulta che il valore epistemico dell'autorità democratica di cui parla Estlund finisca per riposare esclusivamente su un aspetto piuttosto fragile e vago, vale a dire "the application of intelligence through discussion and interpersonal reasoning"<sup>87</sup>: a suo avviso, infatti, i processi deliberativi "are best accomplished through a democratic arrangement in which, after public discussion, individual votes are aggregated, and the decision is made by some form of majority rule"<sup>88</sup>. Anche in questo caso, l'interpretazione epistemica della legittimità ruota tutta attorno a un requisito puramente morale, cioè che vi sia un ragionevole e ordinato dibattito pubblico, ma Estlund trascura che dentro le coordinate del potere autorizzato è accidentale che l'autorità legittima tenga conto di qualsiasi tipo di discussione, sia che essa riguardi la cittadinanza, ad esempio attraverso la stampa, sia, per giunta, che essa sia interna all'assemblea rappresentativa, le cui risoluzioni sono determinate dal solo principio numerico di maggioranza e di fatto sono già prese dai partiti di governo fuori dall'aula parlamentare<sup>89</sup>. Questo elemento, con il quale siamo soliti identificare la democrazia, è stato in realtà reso inessenziale, perché privo di ancoraggio a una qualche articolazione politica delle parti sociali, e rimesso quindi alle sole opinioni individuali, le quali potranno al massimo esercitare sul governo una sorta di "moral suasion" assai generica e volatile oppure cambiare il governo in una successiva tornata elettorale, ma non certo interagire politicamente con esso.

Ciò significa che anche per Estlund l'obbligazione potrà essere giustificata in ultima istanza solo in uno scenario autorizzativo di impianto contrattualistico: in una democrazia così intesa, dove la discussione razionale è assunta come premessa, "Non-consent would be null, [...] and so any existing democratic arrangement that meets these conditions has authority over each citizen just as if they had established its authority by actual consent"<sup>90</sup>. Se è vero che Estlund rifiuta la base contrattualistica della legittimità democratica, infatti, ciò da cui prende le distanze è però in realtà solo un'interpretazione semplificata del contrattualismo – quella

<sup>87</sup> Estlund (2009, 15).

<sup>88</sup> Ivi, 26.

<sup>89</sup> Cfr. Grimm (2001).

<sup>90</sup> Estlund (2008, 12).

fornita dalle teorie neo-contrattualistiche novecentesche – che, prendendo eccessivamente alla lettera una prospettiva di tipo kantiano, lo intende come una situazione nella quale la decisione pubblica è legittima solo se il suo contenuto può essere indifferentemente condiviso e dunque autorizzato da chiunque, il che implicherebbe, ad avviso di Estlund, un diritto di veto che può essere esercitato anche da un solo cittadino. Ma questa lettura non considera che tanto la teoria del contratto sociale quanto gli ordinamenti democratici che da essa traggono i propri principi hanno in vista, molto più semplicemente, la possibilità di legittimare in anticipo un certo numero di individui a produrre i contenuti della volontà comune, la quale proprio in virtù di questo momento fondativo sarà sempre infallibilmente, a posteriori, anche la volontà dei singoli individui che obbediscono. Si è già visto, del resto, come anche in Kant si richiedesse una costituzione caratterizzata da questo meccanismo di deputazione, in cui la rappresentazione dell'idea di contratto originario coincide con l'ufficio di un'assemblea rappresentativa che formi la volontà unitaria dei cittadini in quanto popolo: in questo quadro, la decisione presa dalla maggioranza assembleare è immediatamente obbligatoria per tutti a prescindere dal fatto che sia stata preceduta o meno da un ragionevole dibattito, ed è proprio questa la struttura che Estlund mantiene intatta.

## **7. Conclusioni**

A conclusione di questo esame, è necessario sottolineare nuovamente come le teorie di impronta epistemologica che sono state discusse siano gravate da un evidente paradosso: l'attenzione dedicata alla solidità epistemica dell'obbligazione politica non è infatti accompagnata da alcuna riflessione, che dovrebbe invece essere prioritaria, circa il valore di scientificità della teoria politica medesima. Più specificamente, queste proposte teoriche danno per scontati i concetti fondamentali che sostengono la forma politica democratica – anche laddove, come si è visto, si ritenga di averne preso le distanze – senza verificare se tale sistema concettuale sia epistemicamente sostenibile. In altre parole, pur coltivando un esplicito interesse per la verità si fa però completamente a meno di chiedersi se la teoria democratica dentro la quale ci si muove sia vera, cioè se i suoi risultati siano consistenti con i suoi obiettivi. In questo contributo si è cercato di mettere al centro proprio questa questione, mostrando da un lato come il concetto di democrazia a cui correntemente facciamo riferimento pro-

duca effetti contrari a quelli attesi, dall'altro come non vi sia nella forma politica democratica lo spazio per porre un'esigenza di validità razionale dell'obbligazione in termini strettamente politici. In questo modo l'intero progetto epistemologico che qui è stato discusso, pur nelle sue declinazioni diverse e perfino divergenti, finisce per perdere ogni rilevanza, perché mancano le condizioni minime per trovare un'effettiva applicazione. Alla luce di questi risultati, appare se mai necessario ripensare il significato di un lavoro di carattere epistemologico sulla politica, che non ne esce quindi annientato ma piuttosto trasformato: la riflessione epistemologica, in altri termini, dovrebbe essere esercitata in primo luogo sui concetti politici fondamentali, lavorando sul loro funzionamento, sulle loro implicazioni e sulla loro struttura per saggiarne la validità scientifica e, laddove si renda necessario, far emergere le impasse che ne richiedono una rielaborazione. In questo senso, prima ancora di interrogarsi sul tenore epistemico della prassi politica occorrerebbe interrogarsi sul tenore epistemico del pensiero politico, cioè del pensiero che riflette su questa prassi, dal momento che quest'ultima è sempre necessariamente orientata da strutture concettuali che organizzano le istituzioni dentro le quali essa ha luogo. Un'epistemologia politica dovrebbe in altri termini impegnarsi anzitutto sul terreno del concetto scientifico di tipo politico e, dunque, sullo statuto di una scienza politica (o, se si preferisce, di una teoria politica)<sup>91</sup>.

Non è l'obiettivo di questo contributo, che si prefigge solo un compito critico preliminare, indicare possibili alternative ai concetti democratici di cui disponiamo. Affinché l'analisi fin qui svolta non appaia astratta e puramente negativa, tuttavia, può essere utile fare un breve cenno ad almeno due punti che potrebbero costituire una base di partenza. In primo luogo, è chiaro da quanto si è tentato di mettere in evidenza che sarebbe necessario intendere in modo differente la dimensione rappresentativa. Le nostre democrazie sono fondate infatti, come si è visto, sull'assunto che la volontà espressa dall'autorità politica rappresenti la volontà della totalità dei cittadini a partire dall'identità originaria – costituente – determinatasi con la dimensione contrattuale dell'autorizzazione. Ma dal punto di vista concettuale rappresentare l'intero è contraddittorio, perché sarà necessario che il punto di vista che ne fa oggetto di rappresentazione e dunque lo oggettiva sia esterno all'intero stesso, compromettendo la stessa esigenza di totalità. Per questa ragione l'autorità democratica è problematica, cioè proprio perché la sua pretesa che i cittadini si obblighino alla volontà del soggetto col-

---

<sup>91</sup> Per un'efficace introduzione al problema, cfr. Cesaroni (2020).

lettivo richiede giocoforza che si presti obbedienza a un'istanza esteriore, particolare, che presentifichi davanti ai singoli individui, separandosene, la loro stessa unità in quanto popolo e la faccia pertanto ricadere al di fuori di essi come qualcosa di estraneo: il tentativo di soppressione formale del rapporto tra governanti e governati ha cioè come unico risultato un rapporto puro e semplice, quindi una pura differenza, che assume la forma di un comando unilaterale. Se qualcosa potrà essere rappresentato, allora, ciò non sarà immediatamente il punto di vista dell'universale, ma un punto di vista particolare nell'universale, vale a dire una parte nell'intero, il quale non potrà invece essere posto rappresentativamente. Ciò significa assumere, come del resto è stato per lungo tempo nel pensiero politico-costituzionale, che l'assemblea rappresentativa non esprima il tutto e dunque non sia composta di individui deputati ciascuno a rappresentare identicamente una stessa volontà popolare, ma rappresenti gruppi determinati e politicamente organizzati, i cui deputati saranno dunque depositari di punti di vista, interessi e competenze particolari. L'assemblea sarebbe in questo modo il luogo di una pluralità qualificata in senso politico – strutturalmente diversa da un semplice pluralismo di opinioni generali messe in forma dai partiti – e non il luogo di un'immediata unità.

In seconda battuta, alla luce del punto precedente, è possibile suggerire come sia necessario non intendere l'assemblea rappresentativa come il luogo di espressione del potere supremo e, dunque, del comando. Se essa non è il momento di formazione dell'unità politica in quanto volontà incondizionata del tutto, infatti, non potrà avere funzioni sovrane e non sarà quindi neppure potere legislativo. Dovrà piuttosto avere davanti a sé il momento del governo come funzione di decisione e dunque di unificazione, il che non significa trasferire a quest'ultimo il compito di rappresentare l'intero che prima era affidato all'assemblea, ma più semplicemente lasciar sussistere il punto di vista dell'unità politica di fronte a quello della pluralità come due piani distinti che possano così entrare in relazione. Solo in questo modo entrambe le funzioni saranno politicamente condizionate l'una dall'altra in un senso non meramente contingente bensì organizzato in termini costituzionali, poiché nessuna delle due sarà titolare di una volontà assoluta, priva di possibilità di appello, ma dovrà esserci un processo deliberativo collettivo – che in democrazia è puramente illusorio – nella mediazione regolata tra parti politiche differenti. Si è visto in effetti come le nostre democrazie rendano impossibile un confronto politico ordinato tra il governo e i cittadini, perché il governo è emanazione della volontà popolare – o per voto dell'assemblea rappresentativa o per suffragio – e

dunque rappresenta a sua volta la totalità di coloro che vi sono subordinati: davanti al governo democratico non c'è cioè una comunità politica, un popolo, ma semplici individui isolati, i cui modi di associazione privata potranno poi certamente esercitare una qualche influenza ma resteranno pur sempre politicamente inessenziali e finiranno tutt'al più per essere orientati da una logica egemonica (l'occupazione del luogo della volontà sovrana) o lobbistica. Intendere il processo della decisione come rapporto costituzionale tra la pluralità dell'assemblea e l'unità del governo consentirebbe quindi non solo di istituire un'interazione politica effettiva tra i due momenti, che renderebbe per altro il governo concretamente responsabile del proprio operato davanti a gruppi organizzati, ma anche di soddisfare l'esigenza della separazione delle competenze politiche che la democrazia persegue (nella forma della cosiddetta separazione dei poteri) ma inevitabilmente disattende nella misura in cui è costretta a porre immediatamente la volontà unica del soggetto collettivo. Ridefinire l'articolazione costituzionale in questo senso non significa quindi rifiutare la democrazia *tout court* ma piuttosto realizzarla, superando gli effetti non democratici che essa produce.

Queste indicazioni sono naturalmente ancora troppo generali e, soprattutto, devono essere messe alla prova della struttura materiale delle società contemporanee e delle difficili sfide, di carattere globale, che esse pongono sul piano economico, territoriale, culturale, etico. Si potrebbe però suggerire in forma cursoria come nello scenario europeo si diano condizioni privilegiate per un superamento della forma democratica come quello appena abbozzato, dal momento che l'Europa, come organizzazione sovranazionale e non strettamente definibile in termini di sovranità, pone già da tempo una serie di questioni decisive in questo senso. Lo spazio europeo potrebbe quindi essere terreno fertile per una ricerca di carattere costituzionale che ripensi lo statuto dell'autorità politica e dunque dell'obbligazione in altro modo<sup>92</sup>. È chiaro però che un'operazione di questo tipo richiederà in primo luogo un complesso lavoro sui concetti politici fondamentali e, in tal senso, proprio un piano riflessivo di carattere epistemologico si rivela inaggirabile.

---

<sup>92</sup> Queste riflessioni, del resto, sono già in corso da tempo negli studi politici e giuridici, specialmente in relazione a un'ipotesi federalistica non riducibile alla dimensione degli Stati federali esistenti, e meritano quindi di essere valutate con serietà. Cfr. ad es. Habermas (1998 e 2011); Beaud (2007); Bogdandy (2011 e 2022); Pernice (2015).

## Bibliografia

- Anderson E. (2006), *The Epistemology of Democracy*, in «Episteme: A Journal of Social Epistemology», 3, 1-2: 8-22.
- Arendt H. (2006), *Truth and Politics*, in Arendt H., *Between Past and Future*, London: Penguin, 227-264; tr. it. *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Baghrarian M. e Croce M. (2021), *Experts, Public Policy, and the Question of Trust*, in Hannon M. e De Ridder J. (a cura di), *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, London: Routledge, 446-457.
- Bartels L. M. (2008), *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age*, Princeton: Princeton University Press.
- Baumgold D. (2009), *Hobbesian Absolutism and the Paradox of Modern Contractarianism*, in «European Journal of Political Theory», 8, 2: 207-228.
- Beaud O. (2007), *Théorie de la fédération*, Paris: PUF.
- Bertram C. (2012), *Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent*, in «The Review of Politics», 74, 3: 403-419.
- Biral A. (2006), *Hobbes: la società senza governo*, in Duso G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano: FrancoAngeli, 51-108.
- Bistagnino G. (2011), *Epistemology of Disagreement: Mapping the Debate*, in «Working Paper LPF», 6.
- Bobbio N. (1980), *Il contratto sociale oggi*, Napoli: Guida.
- Bogdandy A. (2011), *I principi fondamentali dell'Unione europea. Un contributo allo sviluppo del costituzionalismo europeo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- (2022), *Strukturwandel des öffentlichen Rechts. Entstehung und Demokratisierung der europäischen Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- Brennan J. (2016), *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press; tr. it. *Contro la democrazia* Roma: Luiss University Press, 2023.
- (2021), *In Defense of Epistocracy: Enlightened Preference Voting*, in Hannon M e De Ridder J. (a cura di), *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, London: Routledge, 374-383.
- Bryan F. (2014), *Disagreement*, Cambridge: Polity Press.
- Cerovac I. (2020), *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*, London: Palgrave Benson J. (2021), *The Epistemic Value of Deliberative Democracy: How Far Can Diversity Take Us?*, in «Synthese», 199: 8257-8279.

- Cesaroni P. (2020), *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata: Quodlibet.
- Chignola, S. (2004), *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Christensen D. (2007), *Epistemology of Disagreement: The Good News*, in «Philosophical Review» 116: 187-218.
- (2007), *Epistemology of Disagreement: The Good News*, in «Philosophical Review», 116, 2: 187-217.
- Christensen D. e Lackey J. (2013), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, New York: Oxford University Press.
- Christiano T. (1996), *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder: Westview Press.
- Cohen J. (1986), *An Epistemic Conception of Democracy*, in «Ethics», 97, 1: 26-38.
- D'Abramo F. e Neumeyer S. (2020), *A Historical and Political Epistemology of Microbes*, in «Centaurus», 62, 2: 321-330.
- Destri C. (2017), *Una giustificazione prudentiale della democrazia*, in «Working Papers LPF», 5.
- Duso G. (1999), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza
- (2004), *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in Duso G. (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma: Carocci, 107-138.
- (2012), *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Milano: Polimetrica.
- (2022), *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Milano: FrancoAngeli.
- Edenberg E. e Hannon M. (2021), *Political Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Enoch D. (2015), *Against Public Reason*, in Sobel D., Vallentyne P. e Wall S. (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy, Vol. 1*, Oxford: Oxford University Press, 112-142.
- Esposito M. (2013), *Il governo della felicità. Un percorso genealogico e critico sul concetto di benessere*, in «Filosofia politica», 1: 27-40.
- Estlund D. (2008), *Democratic Authority*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2009), *Epistemic Proceduralism and Democratic Authority*, in Geenens R. e Tinnevelt R. (a cura di), *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer: Dordrecht, 15-27.

- (2012a), *The Truth in Political Liberalism*, in Norris A. e Elkins J. (a cura di), *Truth and Democracy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 251-271.
- (2012b), *Democracy Counts. Should Rulers Be Numerous?*, in Elster J. e Landemore H. *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 230-250.
- (2021), *Epistocratic Paternalism*, in Edenberg E. e Hannon M. (a cura di), *Political Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 97-113.
- Foucault M. (2004a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris: Gallimard; tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso Al College De France (1977-1978)*, Milano: Feltrinelli, 2005.
- (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Gallimard; tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso Al College De France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli, 2005.
- Freeman S. (2000), *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, in «Philosophy and Public Affairs», 29, 4: 371-418.
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaus G. (1996), *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011), *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldenberg M. (2021), *Vaccine Hesitancy: Public Trust, Expertise, and the War on Science*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Goldman A. e Whitcomb D. (2011), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press.
- Goodin R. e Spiekermann K. (2018), *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford: Oxford University Press..
- Grimm D. (2001), *Bedingungen demokratischer Rechtssetzung*, in Wingert L. e Günther K. (a cura di), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 489-506.
- (2016), *Constitutionalism. Past, Present, and Future*, Oxford: Oxford University Press
- (2018), *La conquista del costituzionalismo e le sue prospettive in un mondo trasformato*, in «Scienza & Politica», 59: 131-156.
- Grossi P. (2007), *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.

- Guerrero A. (2021), *The Epistemic Pathologies of Elections and the Epistemic Promise of Lottocracy*, in Edenberg E. e Hannon M. (a cura di), *Political Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 156-179.
- (2021), *The Epistemic Pathologies of Elections and the Epistemic Promise of Lottocracy*, in Edenberg E. e Hannon M. (a cura di), *Political Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 156-179.
- Habermas J. (1998), *Die postnationale Konstellation – Politische Essays*, Berlin: Suhrkamp; tr. it. *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano: Feltrinelli, 2002.
- (2011), *Zur Verfassung Europas – Ein Essay*, Berlin: Suhrkam; tr. it. *Questa Europa è in crisi*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- Hannon M. e De Ridder J. (2021), *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, London: Routledge.
- Hegel G. W. F. (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Roma-Bari: Laterza.
- Heyse T. (2020), *Truth in Democratic Politics: An Analysis of Commitments*, in «Social Theory and Practice» 46, 1: 55-88.
- Hill Collins P. (2009), *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, New York: Routledge.
- Hobbes T. (1668), *Leviathan*, in Hobbes T., *Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia*, Amsterdam: Johannes Blaeu..
- Hofmann H. (1997), *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, München: C. F. von Siemens Stiftung; tr. it. *Immagini della pace ovvero la giustizia dimenticata*, Milano: Mimesis, 2024.
- (2003), *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker & Humblot; tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano: Giuffrè, 2007.
- (2009), *Dalla sociologia dello Stato a una sociologia della costituzione*, in Hofmann H., *La libertà nello Stato moderno. Saggi di dottrina della costituzione*, Napoli: Guida, 55-93.
- Ienna G., D'Abramo F. e Badino M. (2022), *Expertise ed epistemologia politica*, Milano: Meltemi.
- Johnson R. (2018), *Voicing Dissent. The Ethics and Epistemology of Making Disagreement Public*, London: Routledge.
- Kant I. (1997), *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza.

- (2022a), *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Kant I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, 123-161.
- (2022b), *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in Kant I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, 163-207.
- (2023), *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari: Laterza.
- Lackey J. (2014), *Essays in Collective Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Lackey J. e Sosa E. (2006), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Landemore H. (2013a), *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton: Princeton University Press.
- (2013b), *Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness: An Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives*, in «Synthese», 190, 7: 1209-1231.
- (2017), *Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy*, in «Social Epistemology», 31, 3: 277-295.
- List C. e Goodin R. (2001), *Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem*, in «Journal of Political Philosophy», 9, 3: 277-306.
- List C. e Pettit P. (2011), *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Martí J. L. (2006), *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy*, in Besson S. e Martí J. L. (a cura di), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Farnham: Ashgate Publishing, 27-56.
- Marrone P. (2021), *Democrazia epistemica, epistocrazia, algocrazia: alcuni problemi*, in «Paradigmi», XL, 2: 307-324.
- Morlino L. (2009), *Legitimacy and the quality of democracy*, in «International Social Science Journal», 60, 196: 211-222.
- Nakata M. (2007), *Disciplining the Savages and Savaging the Disciplines*, Sydney: Aboriginal Studies Press.
- Negri A. (1977), *La Forma Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Milano: Feltrinelli.
- Omodeo P. D. (2019), *Political Epistemology. The Problem of Ideology in Science Studies*, Leiden: Springer, 2019.
- Pateman C. (1985), *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Pernice I. (2015) *Multilevel Constitutionalism and the Crisis of Democracy in Europe*, in «European Constitutional Law Review», 11, 3: 541-562

- Peter F. (2008), *Pure Epistemic Proceduralism*, in «Episteme: A Journal of Social Epistemology», 5, 1: 33-55.
- (2009), *Democratic Legitimacy*, London: Routledge.
- (2016), *The Epistemic Circumstances of Democracy*, in Brady M. S. e Fricker M. (a cura di), *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford: Oxford University Press, 133-149.
- Pitkin H. F. (1972), *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press; tr. it. *Il concetto di rappresentanza*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2017.
- Rametta G. (2006), *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in Duso G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci, 253-274.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press; tr. it. *Liberalismo politico*, Torino: Einaudi, 2012.
- Riker W. H. (1982), *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, Long Grove: Waveland Press.
- Rousseau J.-J. (2006), *Il contratto sociale*, Roma-Bari: Laterza.
- Rustighi, L. (2022), *Paradoxes of Democracy: Rousseau and Hegel on Democratic Deliberation*, in «Philosophy & Social Criticism», 48, 1: 128-150.
- Sedgwick S. (1996), *Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 50, 4: 563-584.
- Skinner Q. (2005), *Hobbes on Representation*, in «European Journal of Philosophy», 13, 2: 155-184.
- Strauss L. (1988), *What is Political Philosophy?*, in Strauss L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: University of Chicago Press, 9-55; tr. it. *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Urbino: Argalia, 1977.
- Talisse R. (2009), *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson C. (2013), *A General Model of a Group Search Procedure, Applied to Epistemic Democracy*, in «Synthese», 190, 7: 1233-1252.
- trasformato, in «Scienza & Politica», 30, 59: 131-156.
- Urbinati N. (2021), *The Populist Substantialization of Popular Sovereignty*, «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 1: 31-53.

*Lorenzo Rustighi*

Van Apeldoorn L. (2020), *On the Person and Office of the Sovereign in Hobbes' Leviathan*, in «British Journal for the History of Philosophy», 28, 1: 49-68.

Weatherall J. e O'Connor C. (2019), *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*, New Haven: Yale University Press.