



Pandemos

3 (2025)

<https://ojs.unica.it/index.php/pandemos/index>

ISSN: 3103-1617

ISBN: 978-88-3312-170-3

presentato il 27.11.2025

accettato il 28.12.2025

pubblicato il 30.12.2025

DOI: <https://doi.org/10.13125/pan-6825>

Ragione pubblica e intelligenza collettiva. Passato e presente di un'illusione democratica

di Gabriele Magrin

Università degli Studi di Sassari
(magrin@uniss.it)

Abstract

Il saggio esamina l'intreccio tra «ragione pubblica» e «intelligenza collettiva», dalle radici settecentesche (Condorcet, Rousseau) alle formulazioni contemporanee (Lévy, Surowiecki, Landemore, Mulgan, Malone). Mostra come il teorema della giuria e le promesse data-driven alimentino aspettative epistemiche che eludono il problema dei prerequisiti sostanziali (egualianza, autonomia) e insieme trascurano la dimensione etico-normativa della decisione. Ne risulta una democratizzazione apparente che tende a spolicizzare le scelte, affidandole a governance tecniche o piattaforme, e a sacralizzare la maggioranza: un'illusione tanto persuasiva quanto rischiosa.

Premessa

Popolo francese, vi dobbiamo tutta la verità. Vanamente una costituzione semplice e ben combinata, accettata da voi, garantirebbe i vostri diritti: non conoscerete né la pace né la felicità, tantomeno la libertà [...] se voi cittadini non eserciterete con serenità, zelo e dignità le importanti funzioni che la legge vi ha riservato.

Questa vigorosa esortazione all'esercizio della democrazia è un passaggio del discorso che Condorcet (1743-1794), matematico, filosofo e protagonista della Rivoluzione francese, pronunciò il 15 febbraio 1793 a Parigi,

alla tribuna della Convenzione per presentare il progetto di Costituzione noto come “girondina”¹. La Costituzione della quale Condorcet era stato in larghissima parte l’estensore non sarà approvata, ma è da molti considerata «la prima costituzione democratica del mondo» e «la più democratica della Rivoluzione», dato che tra le altre cose concedeva ai cittadini francesi riuniti in assemblee primarie un diritto di censura su tutte le leggi approvate dai rappresentanti².

Il motivo per cui riporto qui queste parole è che si ritrovano in epigrafe al capitolo intitolato «reinventare la democrazia» del *Routledge Handbook of Collective Intelligence for Democracy and Governance*, pubblicato nel 2023, ponderoso volume collettaneo in 42 voci che si propone come «la prima indagine completa che esplora i concetti, le metodologie e le implicazioni dell’intelligenza collettiva per la governance democratica»³.

Il richiamo a Condorcet in una riflessione sul ruolo dell’Intelligenza collettiva (IC) nella reinvenzione della democrazia nel XXI secolo può sembrare eccentrico, ma ha in realtà più di una giustificazione. Condorcet non è soltanto l’autore che, durante la Rivoluzione francese, ha individuato in un’estesa partecipazione democratica il necessario complemento della democrazia rappresentativa⁴, ma è anche il matematico e filosofo illumi-

¹ J.-A.-N. Caritat de Condorcet, *Esposizione dei principi e dei motivi del Piano di Costituzione*, in Condorcet, *Piano di Costituzione, 1793. Testo e contesto*, a cura di C. Cassina, Giapichelli, Torino 2017, p. 99.

² J. Israel, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Oxford e Princeton 2014, cap. 13: *The World’s First Democratic Constitution (1793)*, pp. 345-373; E. Rotelli, *Condorcet 1793: la Costituzione più democratica della Rivoluzione*, «Amministrare. Rivista quadrimestrale dell’Istituto per la Scienza dell’Amministrazione pubblica», 1 (2018), pp. 57-104.

³ *The Routledge Handbook of Collective Intelligence for Democracy and Governance*, a cura di S. Boucher, C. A. Hallin e L. Paulson, Routledge, New York 2023. Questo volume costituirà un riferimento importante nel seguito, perché esplora in profondità le valenze politiche dell’intelligenza collettiva. Mi pare significativo che nasca dalla collaborazione tra accademici provenienti da discipline umanistiche e informatiche, esperti di comunicazione, attivisti. Se la maggior parte dei contributi si deve a docenti universitari che conducono o dirigono ricerche sull’intelligenza collettiva, tra i curatori figurano anche Stephen Boucher, fondatore a Bruxelles di Dreamocracy, start-up che offre consulenza, formazione e ricerca su «l’intelligenza collettiva per il bene comune», e Lex Paulson che, oltre a dirigere la School of Collective Intelligence presso l’Université Mohammed VI Polytechnique a Ben Guerir in Marocco, ha contribuito alle campagne elettorali di Obama (2008) e di Macron (2017).

⁴ Cfr. N. Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago e London 2006, cap. 6: *A Republic of Citizens. Condorcet’s Indirect Democracy*, pp. 176-221; P. Rosanvallon, *La démocratie inachévéée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris 2000, pp. 52-65; M. Kim, *Condorcet and the Viability of Democracy in Modern Republics, 1789-1794*, «European History Quarter-

nista, allievo di Voltaire e di D'Alembert, che nel 1785 aveva scritto l'*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, opera pionieristica nella quale la nuova scienza del calcolo statistico e probabilistico veniva applicata alle decisioni collettive e si delineavano le condizioni entro le quali la decisione di una maggioranza può divenire garanzia di approssimazione alla verità⁵. Come vedremo nel seguito, queste condizioni, assai ardue da soddisfare, erano precisate da Condorcet in una formulazione che diverrà nota come teorema della giuria e che sarà riscoperta sul finire degli anni cinquanta del secolo scorso dal teorico scozzese della scelta pubblica Duncan Black⁶.

Se i teorici contemporanei dell'intelligenza collettiva guardano a Condorcet come a un riferimento obbligato, il motivo è che con lui, sul finire del XVIII secolo, la scienza dei dati si candidava per la prima volta a fornire garanzie circa la qualità delle scelte collettive, proprio come oggi promettono di fare, *mutatis mutandis*, l'interazione uomo-macchina o il *data mining*⁷. Un secondo motivo, al quale si è solo in parte già accennato, ha a che fare invece con il contributo offerto da Condorcet alla formazione della teoria democratica e, in modo del tutto particolare, allo sboccamento del concetto di «ragione collettiva». Se prima dell'Ottantanove la scienza statistica e il teorema della giuria forniscono allo stesso Condorcet validi motivi per dubitare della bontà dell'estensione del voto e della demo-

ly», 2 (2019), pp. 179-202; G. Magrin, *Dispotismo democratico e autocoscienza della rivoluzione. Percorsi di ricerca*, EUM, Macerata 2024, cap. 3: *La democrazia antidispotica di Condorcet*, pp. 35-72.

⁵ Condorcet, *Discours préliminaire de l'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* [1785], in *Sur les élections et autres textes*, a cura di O. de Bernon, Fayard, Paris 1986, p. 7-177. Nell'edizione originale, stampata dalla Imprimerie royale, alle quasi duecento pagine del *Discorso preliminare* seguivano un centinaio di pagine con le dimostrazioni matematiche.

⁶ D. Black, *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, p. 163. Considerata da Black un controsenso, l'idea che il processo democratico possa produrre una decisione «corretta» sarà presa nuovamente in considerazione nei decenni successivi. Stessa sorte toccherà al secondo grande prodotto dell'aritmetica politica di Condorcet, ossia il «paradosso delle maggioranze cicliche», in base al quale la scelta di una maggioranza può in determinate condizioni rivelarsi coincidente con quella meno gradita agli elettori. Kenneth Arrow (*Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano 2003 [1951]) lo porrà alla base del suo teorema dell'impossibilità, ma molti, sulla scia dello stesso Condorcet, non ne vedranno una ragione per accantonare il metodo democratico, bensì per affinarne i sistemi elettorali e i processi deliberativi.

⁷ Sul ruolo di Condorcet nella formazione di una relazione duratura tra scienza della probabilità e scienza sociale cfr. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, presentazione di F. Furet, Hermann, Paris 1988 [1975]; G.-G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Odile Jacob, Paris 1989.

crazia, all'indomani dello strappo rivoluzionario la fiducia riposta dal filosofo nelle trasformazioni in atto lo conduce a gettare le basi di una scienza democratica delle decisioni collettive. Da questo momento, il dispositivo statistico-probabilistico opera in vista di una democrazia che sia capace di esprimere non solo la volontà di un popolo, ma anche la sua «ragione collettiva». Le denominazioni utilizzate da Condorcet per definire il principio-motore della democrazia sono varie – «ragione collettiva», «ragione pubblica», «ragione del maggior numero» – ma, come vedremo, fanno tutte riferimento a una capacità del corpo collettivo di temperare, nelle sue decisioni, il suo volere con la ricerca della verità e della giustizia. Verità e giustizia⁸. Da qui, da questa doppia matrice morale e cognitiva della democrazia, discende l'obbligo per i cittadini di riconoscere il potere vincolante delle decisioni che emanano dalla «ragione collettiva del maggior numero»:

La raison, d'accord avec la nature, ne met qu'une seule borne à l'indépendance individuelle, n'ajoute qu'une seule obligation sociale à celles de morale particulière: c'est la nécessité et l'obligation d'obéir dans les actions qui doivent suivre une règle commune, non à sa propre raison, mais à la raison collective du plus grand nombre⁹.

Già a un primo sguardo, emergono ragioni diverse per cui le teorie contemporanee dell'IC ritornano sulle tracce della teoria "classica" della democrazia che ha preso forma nella seconda metà del XVIII secolo: il rilievo della dimensione numerica, e quindi della scienza dei dati, nelle decisioni collettive; la tensione a individuare in un'estesa partecipazione democratica una precondizione rilevante delle decisioni collettive; infine, e soprattutto, l'idea che la collettività possa essere, a condizioni date, detentrici delle risposte migliori. Sono tutte questioni che, come vedremo, finiscono per chiamare in causa anche la teoria democratica di Rousseau. Anche per l'autore del *Contratto sociale*, infatti, in una vera repubblica la legge è espressione di una «ragione pubblica» vincolante in virtù delle sue superiori qualità morali e cognitive.

⁸ «Le motif de se soumettre aux lois est la probabilité qu'elles seront conformes à la vérité», Condorcet, *Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée* [1790], in *Œuvres*, a cura di M.F. Arago e A. Condorcet 'O Connor, Paris 1847-49, nella copia facsimile pubblicata da Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 12 voll., X, p. 177. L'edizione Arago sarà citata nel seguito con la sigla OC. Sulla giustizia come fondamento della legge torneremo più avanti.

⁹ Condorcet, *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* [1792], in OC, X, pp. 589-590.

Un tentativo di ibridazione teorica come quello sopra profilato ingenera interrogativi che non hanno risposte agevoli. Il frequente richiamo ai teorici classici della democrazia per legittimare la democratizzazione promossa dall'IC ha un fondamento? La ragione collettiva alla quale si appellavano in modo del tutto esemplare Condorcet e Rousseau è la stessa di chi oggi teorizza «l'intelligenza» o la «saggezza delle masse»? Anche per i secondi, come per i primi, la democrazia può essere intesa come un metodo che consente di portare a beneficio della collettività tanto il sapere, quanto le attitudini morali del corpo collettivo? A queste domande torneremo nella sezione conclusiva, avanzando forti dubbi sulla possibilità che teorie cognitive come quelle dell'IC possano coesistere con concezioni pluralistiche della democrazia. Cominciamo con l'inquadrare meglio i termini della questione.

Un concetto recente, un dibattito antico

L'idea che le interazioni tra i singoli producano un accrescimento delle potenzialità umane è quasi ovvia ed è molto antica. Ne era profondamente convinto Aristotele quando definiva l'essere umano uno *zòon politikòn* e indicava nella politica la condizione del «vivere bene»; ma possiamo farcene un'idea diretta se riflettiamo sui benefici che ciascuno di noi trae dagli «artefatti» sociali del linguaggio, della tecnica, delle leggi o della trasmissione culturale tra le generazioni. Secondo lo psicologo e neuroscienziato statunitense Michael Tomasello, studioso della nascita e della funzione del linguaggio negli scimpanzé e nei primati, per esempio, l'intenzionalità condivisa, ovvero la capacità di concettualizzare un compito comune e di assumere ruoli complementari per raggiungerlo, può essere considerato l'elemento distintivo dell'umano¹⁰. Affermare, come faceva Aristotele e come fa Tomasello, che la mente e la cultura umana hanno forti matrici sociali, di cui linguaggio, tecnica, arte, diritto sono i prodotti maggiori, non equivale però ad affermare che la collettività considerata nel suo insieme sia costitutivamente in possesso di un'intelligenza di qualità superiore a quella delle parti che la compongono.

L'attribuzione al corpo collettivo di una superiore capacità di comprensione o di giudizio è molto più impegnativa e assume dimensione teorica compiuta solo in epoca recente. A ben vedere, appare ricorsivamente nella storia ma quasi sempre in passaggi fugaci e suggestivi. Se ne trova traccia, per esempio, negli argomenti con i quali il *Protagora* di Platone

¹⁰ M. Tomasello, *Diventare umani*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

difende l'uguale diritto di parola dei cittadini (*isegoria*)¹¹; ma è soprattutto Aristotele in alcuni celebri passaggi della *Politica* a vantare le superiori qualità di discernimento delle masse, attraverso metafore che revocano in dubbio l'idea platonica del governo dei sapienti, riconoscendo al collettivo alcune speciali qualità, che fanno capo tanto alle sue dimensioni, tanto alla varietà che lo costituisce:

Che la massa debba essere sovrana dello stato a preferenza dei migliori, che pur sono pochi, sembra si possa sostenere [...]. Può darsi in effetti che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgono insieme siano superiori, non presi singolarmente ma nella loro totalità, come lo sono i pranzi comuni rispetto a quelli allestiti a spese di uno solo¹².

Aristotele non dice se il banchetto organizzato collettivamente sia preferibile a quello di un singolo in ragione di una casuale distribuzione di pietanze che finisce per garantire la varietà (ragione statistica), ovvero di una capacità del collettivo di generare accordi per assegnare i compiti (ragione deliberativa). Dal passaggio successivo emerge tuttavia la sua fiducia nella capacità del grande numero di mettere a valore le differenze di cui è composto, laddove osserva che «essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza» cosicché quando si mettono insieme sono simili a «un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, [...] con molte eccellenti doti di carattere e di intelligenza»¹³.

Sulla scia del *Vox populi, vox dei* del teologo medievale Alcuino, Machiavelli si spinge invece a riconoscere al corpo collettivo di una repubblica una capacità di giudizio e di discernimento morale dai caratteri semi-divini. Nel capitolo 58 della prima parte dei *Discorsi*, intitolato «La moltitudine è più sava e più costante che uno principe», si legge:

Ma quanto alla prudenzia ed alla stabilità, dico come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi, talché pare che per occulta virtù ci prevegga

¹¹ Il riferimento è qui al “Grande discorso” di Protagora (Platone, *Protagora*, 320c-328d) nel quale la competenza sociale e politica degli umani trova una fondazione logica e mitologica nel dono fatto da Hermes agli umani del senso della giustizia e del rispetto. In tema cfr. J. Kierstead, *Ripensare i fondamenti concettuali della democrazia (a partire da Protagora)*, in *Democrazia tra passato e futuro*, a cura di D. Piovan, Accademia olimpica, Vicenza 2025, pp. 71-82.

¹² Aristotele, *Politica*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 11 voll., IX, 1986, p. 90 (*Politica* III, 11, 1281a41-1281b2).

¹³ *Ibidem* (*Politica* III, 11, 1281b5-1281b8).

il suo male e il suo bene¹⁴.

Spinoza rovescia invece lo stereotipo secolare della manipolabilità della massa ed elogia le capacità di raziocinio del popolo, in un'apologia della democrazia che fa riferimento ora al popolo inteso come moltitudine, ora, come nel passo seguente, alla sua espressione maggioritaria.

In un regime democratico è da temersi meno l'eventualità di una condotta politica irrazionale. È quasi impossibile infatti che la maggioranza, in un'assemblea di grandi dimensioni, si metta d'accordo nel prendere una decisione assurda. Inoltre sappiamo che il fondamento e il fine di un simile regime è quello di evitare le forme deteriori della cupidigia e di mantenere la condotta degli uomini, per quanto è possibile, entro i confini della ragione, perché vivano pacificamente e in concordia¹⁵.

Se con Condorcet e Rousseau, come già anticipato, alla vigilia delle rivoluzioni democratiche di fine Settecento, l'idea di ragione pubblica è il canale attraverso il quale il processo democratico si fa garante di un *surplus* etico e cognitivo, c'è chi ha visto un antecedente dell'IC anche nell'elogio liberal/libertario delle diversità e dell'autonomia morale che in modi diversi compare nelle opere di John Stuart Mill, John Dewey, o Friedrich Hayek¹⁶. A partire dagli anni ottanta del Novecento, nuove e importanti prefigurazioni si ritrovano nelle concezioni deliberative della democrazia di Jürgen Habermas, Jane Mansbridge o nelle teorie epistemiche della democrazia di Joshua Cohen¹⁷.

In tutti gli autori fin qui richiamati troviamo interessanti anticipazioni, ma le prime estese concettualizzazioni dell'IC appaiono solo nei decenni a cavallo tra il XX e il XXI secolo, in non casuale coincidenza con le trasformazioni generate dalla rivoluzione digitale e dalla diffusione globale del web. Si tratta di una stagione intellettuale non ancora conclusa, dato che molti dei temi portanti sono semplicemente "migrati" nell'impegnativa riflessione contemporanea sull'intelligenza artificiale.

¹⁴ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese e C. Vivanti, RBA, Milano 2018, p. 315.

¹⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Tea, Torino 1991, p. 651 (16.16).

¹⁶ Cfr. H. Landemore, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton University Press, Princeton NJ 2012, pp. 75-89.

¹⁷ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Mulino, Bologna 1987 [1981], e *La démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique ? Recherche empirique et théorie normative*, «Participations» 4 (2012), p. 209-230; J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1983; J. Cohen, *An Epistemic Conception of Democracy*, «Ethics», 97 (1986), pp. 26-38.

La prima teorizzazione degna di nota è del 1994, si deve al filosofo francese Pierre Lévy, allievo di Michel Serres e di Cornelius Castoriadis e si trova in *L'intelligence collective: pour une anthropologie du cyberspace*¹⁸. In questo testo, segnato da una forte aspettativa di rinnovamento, la rivoluzione digitale incipiente era salutata come punto d'avvio di una radicale e benefica trasformazione socio-antropologica grazie alla quale la condivisione del sapere e le pratiche collaborative avrebbero gradualmente sostituito le appartenenze sociali tradizionali e, in ampia misura, le mediazioni istituzionali. I flussi di comunicazione generati dalle interazioni spontanee dei soggetti avrebbero operato d'altra parte in direzione anti-gerarchica, contribuendo a «réinventer la démocratie», nel senso di «une démocratie distribuée, active, moléculaire»¹⁹. Fin da questo studio d'esordio risulta evidente che il dibattito sorge in una sfera che incrocia mutamento sociale e tecnologico, ma finisce per avere significativi riflessi sulla teoria democratica.

Altre tappe miliari di questo dibattito, che inizialmente si sposa con futurologici entusiasmi, sono il testo di alta divulgazione pubblicato dal giornalista statunitense James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds* (2005), che ha dato visibilità globale al tema; la riflessione critica del filosofo statunitense Cass Sunstein, *Infotopia* (2006) e il saggio a tema del teorico inglese dell'innovazione sociale Geoff Mulgan, *Big Mind* (2018). Sul finire degli anni dieci la questione dell'IC si ripropone con un'attenzione sempre più rivolta all'interazione uomo/macchina, come accade esemplarmente nel saggio di Thomas W. Malone – docente di management, fondatore e direttore del MIT Center for Collective Intelligence a Boston – *Superminds: The Surprising Power of People and Computers Thinking Together* (2018)²⁰. Per l'attenzione riservata alle ricadute che l'IC ha sulla teoria e sulle pratiche della democrazia, una menzione del tutto particolare meritano, infine il volume collettaneo curato nel 2012 da Hélène Landemore e Jon Elster, *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*,

¹⁸ P. Lévy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Éditions La Découverte, Paris 1994.

¹⁹ Ivi, p. 125.

²⁰ J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Businesses, Economies, Societies and Nations*, Knopf Doubleday, New York 2005; C. Sunstein, *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2006; G. Mulgan, *Big Mind: How Collective Intelligence Can Change Our World*, Princeton University Press, Princeton NJ 2018; T.W. Malone, *The Surprising Power of People and Computers Thinking Together*, Little, Brown & Company, New York 2018.

e ancor più il testo che nello stesso anno viene dato alle stampe dalla sola Landemore, politologa statunitense, intitolato *Democratic Reason*, il cui sottotitolo suona significativamente: *Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*²¹.

Si tratta con tutta evidenza di una letteratura eterogenea, fortemente transdisciplinare, nella quale le scienze sociali si trovano a intessere un dialogo con l'economia (mettendo a fuoco, per esempio, il rilievo dell'economia della conoscenza per quello che presto assumerà il nome di «capitalismo cognitivo»), con le discipline del management (innescando una radicale ridefinizione dei modelli di organizzativi) e naturalmente con tutto il settore degli studi relativi all'ICT. Se il riferimento comune sono le potenzialità sociali insite nelle nuove forme di comunicazione e di analisi dei dati, ai fini della nostra analisi è necessario distinguere tra le proposte che limitano il loro ambito di interesse alla società e alla sfera pubblica informale e quelle che invece ambiscono a delineare potenziali di innovazione nella politica e nell'assetto delle istituzioni. Le prime hanno uno spettro di osservazione molto ampio, spesso indefinito, e cercano di esplorare *How Collective Wisdom Shapes Businesses, Economies, Societies and Nations*, per parafrasare il titolo del libro di James Surowiecki, non giungendo se non tangenzialmente o superficialmente a porre in questione le scelte collettive. Le seconde invece guardano anche alle ricadute che l'IC può avere sui processi decisionali che investono l'intera collettività, finendo quasi sempre per delineare e/o auspicare una ridefinizione del processo democratico che investe anche le istituzioni rappresentative. Mi concentrerò ora in modo particolare sulle seconde.

Intelligenza collettiva e democrazia

A cosa ci riferiamo quando parliamo di «intelligenza» e di «intelligenza collettiva»? Essendo l'intelligenza un composto di elementi (psicologici, morali, culturali e cognitivi) sovraccarico di giudizi di valore è pressoché impossibile darne una definizione condivisa²². Esistono però alcuni tratti

²¹ *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, a cura di H. Landemore e J. Elster, Cambridge University Press, Cambridge 2012; H. Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* cit. A quest'ultimo testo, che è anche un importante tentativo di sintesi delle più recenti teorie epistemiche della democrazia, abbiamo fatto e faremo riferimento ancora nel seguito.

²² Lo psicologo che ha contestato con più forza l'idea di una definizione unitaria di intelligenza è lo statunitense Howard Gardner al quale si deve la teoria delle "intelligenze multiple", condizionate dai contesti culturali e dagli ambiti di applicazione: *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano, 1987 [1983].

co-muni che ci consentono di delineare quantomeno una fisionomia. Ai fini del nostro discorso è di qualche utilità ricordare per esempio che tra psicologi, antropologi e neuroscienziati c'è una certa consonanza di vedute sul fatto che, nella lunga vicenda dell'evoluzione, l'intelligenza sia stata un fattore decisivo per l'adattamento umano all'ambiente²³. In questo senso, accanto alla derivazione etimologica da *intus legere*, «vedere dentro», è perspicua quella da *inter legere*, «scegliere tra», che rimanda alla capacità di selezionare informazioni rilevanti dall'ambiente e dall'esperienza, in vista della sopravvivenza. Ciò che di questa seconda radice etimologica merita attenzione è il rilievo del momento decisionale. Se intelligenza è saper scegliere a proprio beneficio, parrebbe derivarne che intelligenza collettiva sia la capacità di un soggetto collettivo di scegliere a beneficio della collettività. Ciò fornisce una plausibile spiegazione del perché molte delle recenti teorie dell'IC abbiano qualcosa da dire sui modi di assumere decisioni vincolanti per i membri della collettività, ovvero sulla politica.

Quanto al tentativo, se possibile ancora più arduo, di inquadrare i confini concettuali dell'intelligenza collettiva, è interessante prendere in analisi la proposta di definizione fornita dall'*Handbook Routledge of Collective Intelligence*, secondo la quale essa è «la capacità dei gruppi di superare i singoli individui nella risoluzione dei problemi, nell'innovazione, nella previsione, nella creatività e in altre attività cognitive»²⁴. L'accento sulla capacità del collettivo di *superare (outperform)* l'intelligenza delle parti mi pare di particolare rilievo. Non solo perché l'idea di un primato dell'IC rispetto all'intelligenza delle parti, o dei singoli, è un aspetto assai condiviso da questa letteratura, a differenza di quanto lo siano gli oggetti presuntivi di una tale intelligenza (su contenuti quali l'innovazione, la capacità previsionale o la creatività, per esempio, non c'è accordo); ma anche perché rende evidente che chi oggi discute di intelligenza collettiva non lo fa con riferimento ai prodotti maggiori della cultura e della storia umana considerati nel loro insieme (le leggi, la tecnica, o la capacità di trasmettere il sapere ereditato dal passato), bensì alla singolarità delle scelte o delle operazioni di analisi che possono essere messe in atto. Così concepita, l'intelligenza collettiva cessa di essere un complemento, o uno strumento,

²³ Già al centro delle riflessioni di Jean Piaget (*Adattamento vitale e psicologia dell'intelligenza*, 1977), il rapporto tra adattamento e intelligenza è approfondito con riferimento all'età evolutiva in S. I. Greenspan, *Intelligence and Adaptation. An Integration of Psychoanalytic and Piagetian Developmental Psychology*, International Universities Press, Madison CT 1980.

²⁴ *The Routledge Handbook of Collective Intelligence* cit. p. 115.

dell'intelligenza dei singoli e ne diviene un sostituto migliorativo, dotato di autonoma soggettività. Come già nell'immagine proposta da Aristotele, si tratta ora di una «intelligenza in grande» che, quando investe questioni rilevanti per la convivenza collettiva, può vantare titoli di legittimità per avocare a sé, in forma più o meno esclusiva, la scelta politica. Ciò comporta senza dubbio una pretesa di orientare il processo democratico e si urta, com'è intuibile, con numerose possibili obiezioni. In questo stadio del discorso mi sembra importante cominciare a prendere atto in ogni caso che se dell'IC possiamo dire che è superiore a quella delle parti è perché si suppone che possa essere constatata e misurata in modo oggettivo. Con la rilevante conseguenza che non vi svolgono alcun ruolo componenti non riducibili a misurazione, che pure hanno grande rilievo nella decisione democratica. Mi riferisco ad aspetti di tipo emotivo, relazionale o di saggezza pratica (prudenza, rispetto, considerazione del contesto) che, come si è visto, già il *Protagora* di Platone considerava prope-deutiche alla coesistenza democratica.

Il primato cognitivo riconosciuto a una totalità costituita dalla relazione dinamica tra le parti rende visibile per altro verso il carattere sistemico della gran parte delle teorie dell'intelligenza collettiva. Ne abbiamo una riprova nel frequente riferimento di questa letteratura a teorie neurologiche o antropologiche che evidenziano la struttura sinergica e cooperativa dell'intelligenza umana. È esemplare in questo senso, come si è già ricordato, la teoria antropologica dell'intenzionalità condivisa di Michael Tomasello, secondo la quale alcune funzioni fondamentali dell'intelligenza – come osservare, prevedere, assumere decisioni – furono trasferite dai nostri lontani antenati dal singolo alla collettività. A una tale «scommessa sulla collaborazione» si dovrebbe non solo la dimensione coordinativa della cultura, ma anche quella trasmissiva, che assicura il lascito alle generazioni future²⁵. Come si è visto, alcuni teorici chiamano «saggezza collettiva» questa capacità tipica dell'umano di trasmettere in forma cumulativa il patrimonio etico-culturale.

Come è evidente fin da questa prima mappatura del concetto, il campo d'intersezione tra IC e democrazia è vastissimo, ancor prima di iniziare a interrogarsi *sull'intelligenza ibrida*, ovvero sugli sviluppi che all'IC possono essere apportati dall'interazione uomo-macchina. Un piccolo passo avanti nel tentativo di circoscrivere il campo può essere compiuto analizzando le funzioni attribuite all'IC da Geoff Mulgan, docente di Intelligen-

²⁵ M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, Mulino, Bologna 2005.

za collettiva all'University College di Londra e direttore di Nesta, think tank che opera nell'innovazione sociale e culturale. In un'opera di classificazione spesso richiamata dagli studiosi, Mulgan ha individuato sei "funzioni fondamentali" dell'IC:

1. osservare o raccogliere dati su un determinato problema o esigenza
2. modellare e prevedere la probabilità dei rischi e la probabilità che si verifichino diversi scenari
3. generare opzioni di azione, basate sull'esperienza passata o creando nuovi approcci
4. filtrare le linee d'azione disponibili; valutare i vantaggi e gli svantaggi delle opzioni migliori e decidere quale opzione adottare
5. attuare decisioni mobilitando le risorse necessarie
6. imparare dai risultati delle azioni intraprese dando un senso ai dati ottenuti, ricordando le lezioni apprese e sintetizzando le lezioni del passato in saggezza che può essere trasmessa agli altri²⁶.

Il fatto che la prima delle funzioni elencate da Mulgan sia la raccolta dei dati e che la seconda sia la loro elaborazione in chiave probabilistica rende evidente quanto le più recenti teorie dell'IC si giovino delle immense potenzialità dischiuse dalla connettività digitale, dalla Big Data Analytics e dall'intelligenza artificiale. Queste diverse modalità di interazione uomo/macchina sono alla base, d'altra parte, di nuove forme di pratiche collaborative a distanza, come i Learner-generated context, il crowdsourcing o le piattaforme civiche, che come ben sappiamo hanno costituito nell'ultimo decennio il vero campo di sperimentazione. A partire dalla terza funzione elencata da Mulgan, tuttavia, e in modo ancor più visibile nella quarta e nella quinta, l'IC ambisce con tutta evidenza a esercitare un'influenza rilevante nella sfera delle decisioni collettive. Il valutare le opzioni, considerandone vantaggi e svantaggi, l'assumere una decisione e infine metterla in atto sono attività eminentemente politiche, e lo sono in modo incontestabile quando si parla di esigenze o scelte che riguardano la società intera.

Tutte le teorie dell'IC manifestano quindi una tendenza a ridefinire le condizioni della politicità, ma al di là di non infrequenti petizioni di prin-

²⁶ G. Mulgan, *Big Mind* cit., cap. 3: *Gli elementi funzionali dell'intelligenza collettiva*, pp. 57-77.

cipio, la maggior parte di esse si ferma un passo prima, assumendo come riferimenti privilegiati, come si diceva, gli ambiti prepolitici dell'economia, della produzione culturale, della comunicazione e della sfera pubblica informale. Sono queste le teorie che più frequentemente pensano l'IC come esito di processi sorgivi, spontanei, generati da moltitudini di soggetti che si aggregano e si riaggregano nella società della comunicazione intorno a punti nodali che agiscono come sinapsi in una rete neurale.

Solo una piccola parte dei teorici dell'IC ambisce espressamente a ridefinire le forme della politica, ma chi lo fa si appella invariabilmente alla democrazia, con sensibilità teoriche differenziate che ritengo possano essere ricondotte a tre grandi modalità. La prima è quella di chi come Mulgan evoca forme di governance nelle quali un ruolo di primo piano sia attribuito agli *stakeholders* e a tutti coloro che possano apportare un contributo sul *deliberandum* in virtù di particolari abilità o competenze, dell'esperienza acquisita o di una condizione oggettiva (per esempio il fatto di essere beneficiari di una scelta pubblica)²⁷. La seconda modalità è partecipativa, trova espressione emblematica in Pierre Lévy, e anche grazie all'apporto della *e-democracy* mira a moltiplicare l'intensità degli scambi e il numero dei soggetti coinvolti nel processo democratico. La terza, patrocinata tra i tanti dal filosofo norvegese Jon Elster, è quella più comunemente condivisa, ha carattere deliberativo e attraverso il confronto qualificato tra argomenti, online e offline, punta ad elevare la qualità della discussione pubblica. Fra questi diversi modi di intendere la ridefinizione del processo democratico ad opera dell'IC, c'è una distinzione rilevante da fare. Se da un lato i teorici dell'IC che patrocinano la *governance* – sovrapponendo consapevolmente democrazia e poliarchia – hanno il loro modello decisionale in una negoziazione che ridimensiona fortemente il momento del voto, dato che privilegia l'accordo condiviso tra un certo numero di soggetti selezionati, dall'altro quelli di orientamento sia partecipativo sia deliberativo non possono fare a meno di indicare nel momento elettorale l'esito decisivo del processo democratico²⁸. Per i primi,

²⁷ Ivi, pp. 292-296.

²⁸ In quasi tutti i teorici dell'IC c'è una tensione al ridimensionamento della componente rappresentativa che meriterebbe di far oggetto di un'analisi autonoma. La mia impressione in ogni caso è che il primo dei tre filoni abbia una più forte tendenza ad accogliere quella che Mulgan chiama «la fine del paradigma democratico rappresentativo»: il nuovo paradigma vedrebbe infatti l'empowerment dei cittadini in attività ulteriori rispetto al voto e alle elezioni, come osservazione, previsione, ideazione e mobilitazione (G. Mulgan, *Big Mind*

so-no le caratteristiche dei soggetti coinvolti ad assicurare la qualità della decisione, mentre per i secondi le qualità epistemiche sono appannaggio del grande numero, che si manifesta esemplarmente nel momento della conta dei voti²⁹.

Rispetto alla rilevanza del momento elettorale, è molto interessante seguire gli argomenti proposti dalla politologa franco-americana Hélène Lande-more, la quale riformula l'idea che il popolo sia il detentore delle decisioni migliori – già emersa come si è visto in filosofi come Aristotele, Machiavelli e Spinoza – in una forma che pone fortemente l'accento sull'elemento epistemico:

La ragione per includere tutti nella decisione collettiva non è perché non possiamo sapere chi sono i conoscitori. Il motivo è che ci sono buone basi teoriche per credere che, in politica, il conoscitore sia il gruppo stesso³⁰.

Giungendo ad auspicare una *open democracy* che fa spazio, anche grazie al sorteggio, ad un'estesa partecipazione dei cittadini al processo legislativo³¹, Landemore ha più volte difeso nei suoi lavori il primato della democrazia. In *Democratic Reason* tuttavia – il cui sottotitolo come già ricordato è *Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* – fa qualcosa di più rispetto ad altri teorici dell'IC: ripercorre l'insieme degli argomenti disponibili per giustificare l'affidabilità sul piano epistemico delle decisioni affidate, in democrazia, al grande numero, e in modo particolare alle maggioranze. A questo scopo richiama tre strategie giustificative, in parte sovrapponibili, che meritano la nostra attenzione.

Una prima strategia, alla quale va la decisa approvazione dell'autrice, è quella della diversità cognitiva – avvalorata da Scott Page, anche nei suoi studi empirici con Lu Hong – secondo la quale, sul solco di un classico e nobile argomento di marca liberale, gruppi di persone possono emettere giudizi tanto più affidabili e formulare previsioni tanto più accurate, quanto più forte è la differenza al loro interno dei riferimenti culturali e degli

cit., p. 145). Ciò vale anche per chi si appella alla componente deliberativa, ma in misura che mi pare più ridotta.

²⁹ L'assimilazione dei "deliberativi" alla famiglia di chi fa appello alle qualità del grande numero richiede una precisazione. Per costoro, a differenza dei "partecipativi", la garanzia di una decisione corretta da parte delle maggioranze viene piuttosto dalle ricadute pubbliche di una discussione di qualità, in cui si confrontano opinioni informate e diverse, che non dal grande numero in sé solo considerato.

³⁰ H. Landemore, *Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics*, in *Collective Wisdom* cit., p. 252.

³¹ H. Landemore, *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2020.

orientamenti di valore³². Se lo scambio di opinioni sarà ricco, ciò innalzerà in modo significativo la capacità di osservare la questione da punti di vista diversi, cosicché la decisione della maggioranza avrà alte probabilità di essere la più affidabile. Ma se lo scambio di opinioni fosse debole, o trovasse un ostacolo al suo pieno dispiegamento in *bias* ideologici o di appartenenza? Se la «spirale del silenzio» conducesse a rafforzare una delle parti a discapito delle altre³³? In casi come questi la maggioranza sarebbe ancora un criterio affidabile? La mia impressione è che l'autrice eluda questo tipo di obiezioni, concedendo più quanto sia disposta ad ammettere alle virtù “correttive” di metodologie deliberative che in democrazia costituiscono l'eccezione più che la norma.

Una seconda strategia giustificativa fa appello alla logica probabilistica. È il cosiddetto “miracolo dell'aggregazione”, tipicamente illustrato dall'esperimento compiuto nel 1906 dallo statistico Francis Galton allorché, in una fiera di paese, poté constatare che la risposta media di ottocento persone, singolarmente interrogate circa il peso di un bue macellato, si discostava di una sola libbra (meno di 1/2 kg) dal peso effettivo. L'idea di fondo di Galton è che per un elettore che commette un errore, ce ne sarà un altro che non lo commette, cosicché gli errori si annullano a vicenda non a caso, ma sistematicamente, facendo emergere i giudizi più prossimi alla verità³⁴. Come sottolinea Landemore, l'aspetto interessante di questa teoria è che basta un piccolo numero di elettori informati in un gruppo per condurlo alla risposta esatta³⁵. L'aspetto fortemente problematico, però, è che può essere applicata esclusivamente a questioni che abbiano

³² Landemore considera questo argomento «estremamente promettente per una giustificazione epistemica della regola della maggioranza» (*Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics*, in *Collective Wisdom* cit., p. 163). L. Hong, S. Page, *Groups of Diverse Problem Solvers Can Outperform Groups of High-Ability Problem Solvers*, «Atti dell'Accademia Nazionale delle Scienze», 101 (2004), pp. 16385-16389; S. Page, *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton University Press, Princeton 2017.

³³ E. Noelle-Neumann, *La spirale del silenzio: per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Milano 2017 [1980].

³⁴ F. Galton, *The Ballot-Box*, «Nature», 75 (1907) pp. 509-510. La prospettiva teorica che enfatizza la forza epistemica dell'aggregazione ha oggi frequenti riprese, per esempio, in B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, Princeton 2007; P. E. Converse, *Popular Representation and the Distribution of Information*, in *Information and Democratic Processes*, a cura di J.A. Ferejohn e J.H. Kuklinski, University of Illinois Press, Chicago 1990, pp. 369-389.

³⁵ H. Landemore, *Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics*, in *Collective Wisdom* cit., p. 157.

una risposta fattuale e rispetto alla quale i votanti abbiano un certo livello di conoscenza.

Ho lasciato per ultima la strategia che Landemore illustra per prima, essendo di gran lunga la più richiamata, come si è già detto, negli studi sull'IC e sulla democrazia epistemica. È quella formulata da Condorcet nel teorema della giuria, un corpus teorico che fa riferimento non solo ai giudizi emessi in un tribunale penale, ma anche, per estensione, alle decisioni assunte da un'assemblea rappresentativa o da un qualunque insieme di votanti su temi che interessano la collettività intera, come «il mantenimento della sicurezza, della libertà, della proprietà»³⁶. Il teorema della giuria afferma che

si la probabilité de la voix de chaque votant est plus grande que $1/2$, c'est à-dire, s'il est plus probable qu'il jugera conformément à la vérité, plus le nombre de votants augmentera, plus la probabilité de la vérité de la décision sera grande³⁷.

In parole appena diverse, il teorema stabilisce su basi statistiche che quando i votanti hanno una sufficiente capacità di giudizio (nei termini di Condorcet, più del 50% delle probabilità di emettere una risposta corretta), la probabilità che la maggioranza assuma una decisione giusta aumenta con l'aumentare del numero di votanti. Gli esiti puramente statistici del teorema sono stupefacenti e mostrano che è sufficiente che gli elettori abbiano in media una probabilità di poco superiore al 50% di dare una risposta conforme alla verità per avere già con poche migliaia di votanti la certezza pressoché assoluta di una decisione corretta³⁸. Questa evidenza statistica non è di per sé un argomento democratico, perché, come lo stesso Condorcet precisa, è sufficiente che la capacità di giudizio si

³⁶ Condorcet, *Discours préliminaire* cit., p. 30.

³⁷ Ivi, p. 29.

³⁸ Supponendo una competenza media dei votanti del 51% (decisamente bassa, considerato che in caso di risposta casuale la percentuale delle risposte corrette tende ad attestarsi intorno al 50%), con 1000 elettori si avrà il 72,6% di probabilità avere una risposta corretta, percentuale che sale al 91,9% con 5000 elettori. È sufficiente che la competenza media salga al 52% – di un solo percentile – affinché la probabilità di avere una risposta corretta salga all'82% con 1000 votanti e giunga al 99,8%, sfiorando la certezza, con 5000 votanti (H. Landemore, *Appendix 1. The Law of Large Numbers in the Condorcet Jury Theorem*, in *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* cit., pp. 166-167). Da qui, una conseguenza importantissima e spesso trascurata per la democrazia rappresentativa: «Il n'est pas nécessaire sans doute que les places soient toujours confiées aux hommes plus dignes, il suffit qu'on puisse s'assurer que la pluralité des choix tombera toujours sur des hommes qui possèdent dans un degré peut-être médiocre, mais suffisant, les qualités nécessaires» (Condorcet, *Sur la forme des élections* [1789], in *Sur les élections et autres textes* cit., p. 440).

abbassi anche di poco per veder diminuire drasticamente le probabilità di una decisione corretta³⁹. Tanto è vero che nel 1785 Condorcet traeva dal teorema indicazioni contrarie alla democrazia: «Dato che pregiudizi e ignoranza possono esistere anche su argomenti del massimo rilievo, è evidente che può essere pericoloso dare una costituzione democratica a un popolo senza *lumières*»⁴⁰.

Come è del tutto evidente, il teorema della giuria muta la sua valenza politica con il variare della capacità di giudizio dei votanti e sulla base del significato che a questa espressione viene attribuito. Torneremo tra poco su questo elemento per precisarlo meglio. Dobbiamo intanto sottolineare che il teorema di Condorcet presuppone altre due condizioni molto esigenti. La prima è un'assoluta indipendenza di giudizio dell'elettore, che porta il filosofo a escludere la presenza di partiti politici e l'idea stessa del voto strategico; la seconda è che l'elettore venga sempre posto di fronte alla scelta tra due sole opzioni, con la conseguenza di una necessaria previa formulazione delle questioni in forma binaria⁴¹.

Sarà sulla base di questi elementi che teorici della scelta collettiva come Duncan Black, estendendo l'interpretazione di Kenneth Arrow, decreteranno nel Novecento l'impossibilità di applicazione del teorema della giuria alle scelte effettive operate nelle democrazie contemporanee⁴². Alcune di queste critiche sono state tuttavia oggetto di profonda revisione negli ultimi decenni. Per quanto riguarda ad esempio il presupposto dell'indipendenza assoluta di giudizio, si è fatto notare, a mio avviso correttamente, come in realtà Condorcet non esiga affatto che non ci siano scambi di opinioni tra gli elettori, ma auspichi piuttosto che stampa e dibattito pubblico possano consentire all'elettore di formarsi un giudizio realmente autonomo sul merito delle questioni⁴³. Per quanto riguarda invece il po-

³⁹ «Si au contraire la probabilité du jugement de chaque votant est au-dessous de $1/2$, c'est-à-dire, s'il est plus probable qu'il se trompera, alors plus le nombre de votants augmentera, plus la probabilité de la décision diminuera» (Condorcet, *Discours préliminaire* cit., p. 29).

⁴⁰ Ivi, p. 30.

⁴¹ Sul primo punto torneremo tra breve. Consapevole del secondo ostacolo, Condorcet proponeva di scomporre tutte le questioni complesse in scelte binarie (*Discours préliminaire* cit., pp. 48-49), secondo un metodo che la letteratura della scelta collettiva chiamerà, appunto, «metodo Condorcet». In tema cfr. G.-G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet* cit., pp. 140-142; J. Roussin, *La démocratie épistémique: une perspective condorcétienne*, «Cahiers philosophiques», 160 (2020), pp. 61-63.

⁴² D. Black, *The Theory of Committees and Elections* cit.

⁴³ Sul ruolo decisivo che Condorcet attribuisce all'opinione pubblica nel processo di formazione e di revisione delle leggi, cfr. P. Persano, *Il sapere della politica: opinione pubblica, legge e istruzione in Condorcet*, Eum, Macerata 2008, pp. 22-40, e, della stessa autrice, *Educare alla verità: Condorcet e la politica del popolo*, in *Governo del popolo: rappresen-*

stulato dell'assenza delle fazioni, si è controbattuto che, sulla base del teorema della giuria, la presenza di partiti e corpi intermedi non corrompe necessariamente la deliberazione: per scongiurare questo esito, sarebbe sufficiente che gli individui conservassero un'adeguata indipendenza di giudizio o che le fazioni scegliessero di affidarsi a opinion leader di elevata competenza⁴⁴.

A costo di ignorare l'impraticabilità di un sistema che per offrire garanzia di un buon esito esige la marginalizzazione delle passioni politiche e la riduzione di tutte le questioni politiche a scelte binarie⁴⁵, il teorema della giuria si è trovato spesso in questi ultimi decenni ad essere richiamato come un paradigma intorno al quale riorientare le decisioni democratiche⁴⁶. Più che ritornare a discutere sui margini di applicabilità del teorema della giuria, che sono a mio avviso inesistenti, mi sembra importante qui approfondire lo stretto legame esistente in Condorcet tra questa concezione del voto e l'idea di derivazione illuministica di una «ragione collettiva» capace di orientare le scelte verso il meglio. Ritengo infatti che, con alcune necessarie precisazioni, sia questo il terreno che presenta i più rilevanti elementi di prossimità con l'idea di intelligenza collettiva.

tanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna, a cura di G. Ruocco e L. Scuccimarra, Viella, Roma 2011, 3 voll., I: *Dall'Antico Regime alla Rivoluzione*, pp. 267-298. È interessante notare a questo riguardo che il progetto di Costituzione presentato da Condorcet alla Convenzione il 15 febbraio 1793 prevedeva per le assemblee primarie momenti separati per la discussione e per il voto (titolo III, sezione V). A giusto titolo quindi Landemore fa notare che nel teorema della giuria di Condorcet «indipendenza non significa assenza di interazione con le opinioni altrui o mancanza di esposizione alle loro idee, ma piuttosto capacità di comprenderle e riflettere criticamente su di esse» (H. Landemore, *Democratic Reason: Politics* cit., p. 154). In questa direzione cfr. anche D. Estlund, *Opinion Leaders, Independence, and Condorcet's Jury Theorem*, «Theory and Decision», 2 (1994), p. 131-162; J. Roussin, *La démocratie épistémique* cit., p. 63.

⁴⁴ D.M. Estlund, J. Waldron, B. Grofman, Scott L. Feld, *Democratic Theory and Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited*, «American Political Science Review», 4 (1989), pp. 1318-1320.

⁴⁵ Landemore afferma per esempio che «un quadro binario è perfettamente plausibile», solo che si preveda «una fase deliberativa pre-votazione che produca una suddivisione dei problemi politici in opzioni alternative» (H. Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* cit., p. 150). Per una condivisibile critica di questo «raffreddamento» dell'oggetto politico, si veda N. Q. Rosenkranz, *Condorcet and the Constitution. A Response to The Law of Other States*, «Stanford Law Review», 5 (2007), p. 1296.

⁴⁶ Cfr. D. Estlund, *L'autorité de la démocratie: une perspective philosophique*, Hermann, Paris 2011; C. List et R. Goodin, *Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem*, «Journal of Political Philosophy», 3 (2001), p. 277-306; J. Cohen, *An Epistemic Conception of Democracy*, «Ethics», 1 (1986), p. 26-38.

La ragione collettiva e il giudizio politico

Quando nel teorema della giuria Condorcet afferma che, a date condizioni, una deliberazione assunta da un'assemblea ha alta probabilità di essere vera intende dire che ha alta probabilità di essere un'applicazione corretta dei principi naturali⁴⁷. Per Condorcet l'uomo è un essere sensibile, capace di acquisire idee morali e la ragione è l'indispensabile istanza di mediazione tra la «morale particulière» dei singoli, che è fallibile, e i principi universali, che invece hanno carattere oggettivo: è la ragione, per fare un esempio, che a partire dalle sensazioni di orrore e di turbamento provate per il dolore altrui riconosce nel diritto alla sicurezza e alla vita un principio universale: «naturale», in quanto riconosciuto dalla ragione conforme alla natura umana⁴⁸. È importante sottolineare che nel quadro di una tale concezione dell'etica, l'elemento cognitivo – per esempio avere una adeguata nozione delle tipologie di sofferenza che possono essere alleviate socialmente – e l'elemento etico – per esempio il dovere di far valere il principio di *bienfaisance* – partecipano nel definire la maggiore o minore adeguatezza delle decisioni ai principi naturali. Non solo. Secondo Condorcet di tale adeguatezza esiste un sistema di misurazione oggettivo: è il metodo statistico a dire quali probabilità abbia la scelta operata da una determinata maggioranza di essere un'approssimazione adeguata ai principi.

È anche su queste basi che più tardi, nel corso della Rivoluzione, fatto proprio il principio del suffragio universale maschile, e in prospettiva anche femminile⁴⁹, Condorcet invocherà l'obbligo di seguire, nelle azioni che devono essere improntate a una regola comune, non la propria ragione ma

⁴⁷ In ciò condivido quasi interamente l'impostazione di Juliette Roussin, ma preferisco parlare di «applicazione» anziché di «deduzione» perché nella filosofia di Condorcet le inferenze dai dati sensibili e la ricerca di adesione ai principi naturali sono processi che coesistono (Cfr. J. Roussin, *La démocratie épistémique: une perspective condorcétienne* cit., p. 50). Sul calcolo della probabilità come strumento di mediazione in Condorcet tra metodo empirico e richiamo ai «principi primi della società e della condotta morale», cfr. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique* cit., pp. 259-266 e ss.

⁴⁸ «On entend par droits naturels des hommes les droits qui résultent de leur qualité d'être sensibles, raisonnables, et capables d'idées morales » (Condorcet, *Manoscritto inedito sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in *Condorcet. Dichiarare i diritti, costituire i poteri*, a cura di G. Magrin, Giuffrè, Milano 2013, p. 62).

⁴⁹ Condorcet, come è noto, è un precorritore del suffragio femminile (*Sur l'admission des femmes au droit de cité* [1790], in *OC*, X, pp. 119-130) e un fautore dell'uguaglianza cognitiva tra uomini e donne, «con l'eccezione» che va a mio avviso storicizzata «di una classe poco numerosa di uomini molto illuminati» (ivi, p. 3). In tema, cfr. P. Persano, *Razionalità democratica e critica femminista nella Francia del XIX secolo: l'eredità di Condorcet*, «Cosmopolis», 1 (2016), pp. 1-11.

quella che egli chiama «la raison collective du plus grand nombre»⁵⁰. È interessante rileggere il passo nella sua interezza e notare ora quanta importanza Condorcet attribuisca nelle righe finali alla ragione come istanza cognitiva e al tempo stesso etica, capace cioè di perseguire, a differenza della volontà, decisioni «ragionevoli e giuste».

La raison, d'accord avec la nature, ne met qu'une seule borne à l'indépendance individuelle, n'ajoute qu'une seule obligation sociale à celles de morale particulière: c'est la nécessité et l'obligation d'obéir dans les actions qui doivent suivre une règle commune, non à sa propre raison, mais à la raison collective du plus grand nombre: je dis à sa raison et non à sa volonté, car le pouvoir de la majorité sur la minorité ne doit pas être arbitraire; il ne s'étend pas jusqu'à violer le droit d'un seul individu; il ne va point jusqu'à obliger à la soumission lorsqu'il contredit évidemment la raison. Cette distinction n'est pas futile: une collection d'hommes peut et doit, aussi bien qu'un individu, distinguer ce qu'elle veut, de ce qu'elle trouve raisonnable et juste⁵¹.

È evidente da questo passo che non tutte le decisioni democratiche assunte a maggioranza sono espressione della «ragione collettiva». Non lo sono in modo del tutto esemplare le decisioni che, ottenute sommando mere preferenze individuali, non sorgono dalla domanda di tipo etico su cosa sia conforme ai principi e quindi «giusto»⁵². Il concetto era già stato espresso con chiarezza nei mesi a cavallo della Rivoluzione: la ragione collettiva che si forma attraverso il voto deve esprimere un «giudizio» e non una preferenza al servizio delle «passioni» o degli «interessi» particolari⁵³.

Per altro verso, come ha evidenziato molto bene Juliette Roussin, in Condorcet la capacità distribuita tra i cittadini di formulare giudizi autonomi dipende in modo rilevante, a sua volta, da precondizioni sociali e politiche che possono abilitare, o al contrario inibire, le facoltà razionali e di giudizio⁵⁴. Va certamente spiegato anche così l'impegno del filosofo in epoca rivoluzionaria in favore dell'istruzione pubblica, delle assicura-

⁵⁰ «Quand les hommes consentent à regarder comme leur volonté celle du plus grand nombre, ce n'est pas seulement à la nécessité qu'il se soumettent, c'est aussi à leur raison; elle leur dit que, dès qu'il faut se conduire d'après une opinion commune, chacun doit adopter pour règle, non celle qui lui paraît la plus probable, mais celle qui paraît plus probable au plus grand nombre» (Condorcet, *Des Conventions nationales* [1791], in *OC*, X, p. 194).

⁵¹ *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* [1792], in *OC*, X, pp. 589-590.

⁵² Sul rilievo che Condorcet attribuisce al giudizio politico, come momento che precede e sorregge l'espressione della volontà, cfr. N. Urbinati, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Roma, Donzelli, 2010 [2006], pp. 181 e 189-190.

⁵³ Condorcet, *Sur la forme des élections* [1789], in *Sur les élections et autres textes cit.*, pp. 437-474 e 440-441.

⁵⁴ J. Roussin, *La démocratie épistémique: une perspective condorcétienne cit.* pp. 67-71.

zioni sociali, dell'imposta proporzionale, ovvero di riforme che consentono al soggetto di emanciparsi dalle condizioni di dipendenza e di acquisire autonomia morale. La ragione collettiva del maggior numero può garantire la qualità della decisione democratica, solo a condizione che grandi iniquità nella distribuzione delle risorse materiali e culturali non anestetizzino la capacità di giudizio di interi settori sociali. Una tale esigenza non sfugge certamente a Landemore, ma è di norma del tutto assente nelle opere che teorizzano l'IC e che pretenderebbero di normare la democrazia focalizzandosi esclusivamente sulla dimensione cognitiva.

Molti degli aspetti che caratterizzano il concetto di «ragione collettiva» in Condorcet erano già emersi qualche decennio prima in Rousseau, che preferisce parlare di «ragione pubblica» e spesso lo fa con riferimento alla legge⁵⁵. Anche per l'autore del *Contratto sociale*, infatti, la decisione democratica non si configura come una scelta tra preferenze individuali ma come emersione di un giudizio collettivo che ricomprende una componente cognitiva e una componente etica e che, quando correttamente formulato, conduce a un esito oggettivamente giusto.

In Rousseau come sappiamo la volontà generale è più marcatamente plasmata dagli elementi culturali che identificano la comunità politica; inoltre riposa tassativamente, ancor più di quanto sarà per Condorcet, sulla precondizione dell'uguale libertà dei suoi componenti⁵⁶. E tuttavia secondo «un'idea essenzialmente religiosa», il voto è già concepito, non diversamente da Condorcet, come un «processo di ricerca della verità» che si manifesta nel giudizio relativo alla conformità di una legge alla volontà generale⁵⁷. Come precisa Théophile Pénigaud de Morgues «une des caractéristiques les plus fascinantes et ambiguës de la pensée politique de Rousseau [...] tient à ce que le peuple n'y apparaît pas seulement le fondement de toute autorité, mais de toute vérité politique»⁵⁸.

Se poi concentriamo lo sguardo sull'interpretazione che Rousseau dà della regola di maggioranza quando vigono condizioni di piena legittimi-

⁵⁵ G. Silvestrini, *Volontà generale, regola di maggioranza e ragione pubblica*, in *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 229.

⁵⁶ G. Silvestrini, *Populista, totalitario o repubblicano? Rousseau e i dilemmi della democrazia*, in *I dilemmi della democrazia. Rousseau tra Tocqueville e Marx*, a cura di G.M. Bravo, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 15.

⁵⁷ B.N. Grofman, S.L. Feld, *Rousseau's General Will: a Condorcetian Perspective*, «American Political Science Review», 2 (1988), p. 568-569.

⁵⁸ T. Pénigaud de Morgues, *Les Délibérations du peuple. Contexte et concepts de la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Garnier, Paris 2024, p. 331.

tà repubblicana, seguendo Grofman e Feld possiamo evidenziare ulteriori punti di contatto con la teoria del voto di Condorcet:

- la maggioranza ricerca e dichiara la volontà generale, ma non ne è necessariamente l'espressione corretta,
- la presenza di fazioni alza il livello di errore e riduce il potenziale della democrazia,
- più la maggioranza è forte, più si approssima al vero,
- più alta è la probabilità di errore o il rilievo dell'oggetto su cui deliberare, più consigliabile sarà l'adozione di maggioranze qualificate⁵⁹.

Su tutti questi aspetti la prossimità teorica con Condorcet è rilevante e difficile da negare. Non la disconosce nemmeno Pénigaud de Morgues, che considera però un anacronismo attribuire a Rousseau una condivisione a livello intuitivo dei principi che qualche decennio più tardi Condorcet fisserà, su basi statistiche, nel teorema della giuria; più corretto sarebbe a suo avviso seguire la tesi proposta da Mélissa Schwartzberg, secondo cui Rousseau avrebbe fatto sua la tesi di Pufendorf di una doverosa umiltà epistemica che indurrebbe i cittadini a riconoscere valore morale al voto di maggioranza, in quanto esso ci abitua a trascendere il nostro amor proprio⁶⁰. Un'interpretazione, questa, che mi pare distorcere il significato attribuito da Rousseau alla maggioranza e che, se accolta, sarebbe sufficiente a comprovare, da sé sola, il carattere illiberale della teoria democratica in Rousseau.

Riepilogando e concludendo

Torniamo ora alle domande dalle quali eravamo partiti. Ragione pubblica/collettiva e intelligenza collettiva hanno basi teoriche comuni? Contemplano ambedue una componente cognitiva e una componente etica? Nel fornire argomenti per rispondere metterò ora in evidenza tre grandi elementi di differenza e due aspetti di similitudine.

La prima differenza tra i due approcci teorici è che accanto a presupposti procedurali (voto individuale, chiara enucleazione della questione di principio, assenza di fazioni), i teorici settecenteschi della democrazia

⁵⁹ B. Grofman, I Scott L. Feld, *Rousseau's General Will* cit., pp. 570-571. Sul tema è tornato anche J. Wyckoff, *Rousseau's General Will and the Condorcet Jury Theorem*, «History of Political Thought», 1 (2011), pp. 49- 62.

⁶⁰ T. Pénigaud de Morgues, *Les Délibérations du peuple* cit., pp. 361-362. Il riferimento è a M. Schwartzberg, *Voting the General Will*, «Political Theory», 3 (2008), pp. 403-423.

prevedono stringenti requisiti sostanziali, non diversamente da quanto faranno le democrazie costituzionali del Novecento. Affinché i cittadini possano sviluppare opinioni autonome e autonoma capacità di giudizio, è necessario poter contare su una distribuzione il più possibile equa (Rousseau) o quantomeno non marcatamente iniqua (Condorcet) delle risorse simboliche e materiali. Con rare eccezioni, tra le quali indicherei Roussin e Landemore, le teorie “democratiche” dell’IC considerano invece il fattore cognitivo tendenzialmente indipendente dalle variabili sociali. Una tale assunzione emerge in forme diverse. Qualcuno dà per inteso che le diseguaglianze nella capacità di giudizio siano un dato insuperabile, e come tale da accettare; molti altri auspicano invece che le distorsioni che ne discendono possano essere ovviate, almeno sul piano cognitivo, con dispositivi di tipo deliberativo (per esempio mediante l’intervento correttivo di “esperti”); altri ancora confidano nel *surplus* di conoscenza prodotto dall’interazione uomo-macchina⁶¹. Teorie contemporanee che indichino in una (più) equa distribuzione delle risorse una premessa necessaria dell’intelligenza collettiva non mi sono note.

La seconda differenza, come si è visto, è che i teorici “classici” della ragione pubblica considerano quest’ultima una risultante di moventi sia etici sia cognitivi, laddove quelli dell’intelligenza collettiva riassorbono interamente il movente etico in quello cognitivo. Come è stato sottolineato, per Rousseau porsi la domanda giusta nel momento del voto (e domandarsi quale sia l’interesse della collettività) è questione etica, mentre valutare la conformità della proposta di legge alla volontà generale è questione cognitiva⁶². Tanto per Rousseau, quanto per Condorcet, d’altra parte, la legittimità delle scelte collettive (e delle leggi) risiede nella loro doverosa conformità ai principi di ragione: per i due teorici settecenteschi della democrazia, ad esempio, nessuno può essere ridotto in stato di servitù perché ciò sarebbe in contraddizione con il principio dell’uguale libertà tra gli individui, fondamento della coesistenza civile. I teorici dell’IC, al contrario, confidano generalmente nel fatto che l’accresciuta conoscenza dei fenomeni per effetto dell’aggregazione e dell’analisi dei dati sia sufficiente a condurre a un’esatta valutazione da parte di cittadini e, da qui, alla scelta giusta, senza che la dimensione etico-politica assuma autonomo rilievo. Nelle loro rappresentazioni di una democrazia futura, d’altra

⁶¹ Sotto quest’ultimo aspetto, il quadro è in rapida trasformazione, ma l’intensità con la quale la diffusione delle ITC ha moltiplicato disinformazione e misinformazione, insieme alle radicalizzazioni identitarie, non lascia confidare in una crescita dell’autonomia di giudizio.

⁶² G. Silvestrini, *Volontà generale, regola di maggioranza e ragione pubblica* cit., p. 228.

parte, c'è spesso l'orizzonte dell'innovazione sociale ma c'è pochissimo spazio per il confronto pubblico sui fini, con la conseguenza di un complessivo e inquietante svuotamento del rapporto etica/politica. Questo effetto di radicale spoliticizzazione è evidente anche da un'altra prospettiva, che traccia una terza linea di distinzione.

La teoria classica della democrazia attribuisce alla ragione pubblica una valenza eminentemente normativa, in virtù dei suoi caratteri di generalità e universalità; per questo distingue con grande rigore le leggi, che grazie alla loro generalità hanno carattere vincolante *erga omnes*, dalle misure applicative, che competono perlopiù al potere esecutivo e possono, anzi spesso devono, essere adeguate a situazioni e a contesti particolari. Chi teorizza l'IC, al contrario, privilegia quasi sempre la specificità e il momento esecutivo. Come si è detto, queste teorie fanno spesso appello a forme di governance nelle quali le decisioni sono affidate a stakeholders e ad esperti; ma anche quando assumono carattere partecipativo o deliberativo è frequente vedere la "ragione democratica" ingaggiata in scelte che non hanno carattere finale, bensì strumentale o realizzativo. Se ad esempio si passano in rassegna le buone pratiche di intelligenza collettiva illustrate nel *Routledge Handbook* ci si accorge che – con l'eccezione dell'infruttuoso tentativo di redazione in crowdsourcing del testo costituzionale islandese – la grandissima parte riguarda il coinvolgimento dei cittadini in singoli aspetti delle politiche pubbliche urbane, in implementazioni di scelte energetiche o in decisioni relative a particolari scenari di innovazione tecnologica e digitale: ambiti troppo limitati e isolati l'uno dall'altro per immaginare su grande scala qualcosa di diverso da un assemblaggio impolitico di decisioni assunte "caso per caso"⁶³.

La mia impressione è che, da ognuno di questi tre punti di vista, l'intelligenza collettiva produca esiti meno democratici e in generale più spoliticizzanti di quanto affermino i suoi sostenitori: non si pone il problema di assicurare ai cittadini un'adeguata distribuzione delle risorse cognitive, elude la dimensione etica delle scelte pubbliche, ignora il rilievo, in democrazia, del confronto sui fini generali della convivenza politica.

Per altro verso, le teorie della ragione pubblica e quelle che fanno riferimento all'IC hanno due aspetti di profonda similitudine, che considero molto problematici nell'ottica della coesistenza democratica: il primo sol-

⁶³ L. Paulson, *Reinventing Democracy: New Modes of Representation*, in *Routledge Handbook* cit., pp. 148-151. In tema, cfr. M. Cuono, *Decidere caso per caso. Figure del potere arbitrario*, Marcial Pons, Madrid 2013.

leva forti dubbi sull'effettiva possibilità di dispiegamento di una tale ragione democratica; il secondo mette radicalmente in discussione la sua desiderabilità.

Il primo elemento è la supposizione che i cittadini siano interessati e disponibili a mettere al servizio della collettività le loro risorse culturali e cognitive. Gli uni chiamano «ragione» questo potenziale, altri «intelligenza», ma la differenza è qui di poco conto. Ciò che importa è che tutte le teorie prese in considerazione contengono una clausola, molto spesso formulata a chiare lettere, la cui inosservanza è sufficiente da sé sola a vanificare le aspettative di una deliberazione corretta. Questa clausola equivale a un preciso dover essere per il cittadino-elettore che ha molti appellativi diversi: buona fede, coscienziosità, valutazione sincera del merito delle argomentazioni. Si tratta di una premessa irrealistica, perché ignora la forza attrattiva degli interessi di parte, delle ideologie e della partigianeria politica⁶⁴. A ben vedere, in ambedue i filoni teorici qui presi in esame c'è un forte affidamento in un'antropologia positiva che, anche di fronte alle dure repliche della realtà, induce a riporre fiducia in correttivi tesi ad anestetizzare interessi di parte e passioni politiche: l'assenza di partiti (Rousseau), le tecniche elettorali e la severa regolamentazione delle attività d'assemblea (Condorcet), il confronto tra opinioni opposte mediato da facilitatori ed esperti (i deliberativi), l'emersione spontanea della verità attraverso il semplice ampliamento della platea dei votanti (il *vox populi*, *vox dei* partecipativi).

Una ragione democratica fondata sul disinteressato contributo dei singoli al bene della collettività pare illusoria, come molti dei rimedi proposti rispetto alle possibili deviazioni da questa regola, ma ci sono buone ragioni per considerarla anche poco desiderabile.

Il secondo elemento che accomuna tutte le teorie qui prese in esame è la supposizione che la deliberazione autenticamente democratica sia tale da garantire un esito corretto: alcuni fanno riferimento a una piena conformità all'interesse comune (Rousseau) e ai principi fondanti della coesistenza politica (Rousseau e Condorcet); altri alla massima approssimazione possibile alla verità (Condorcet e le teorie epistemiche della democrazia); altri ancora all'armonizzazione, mediante la comunicazione e il

⁶⁴ Per una trattazione classica, proprio con riferimento a categorie culturali formatesi nel corso del XVIII secolo, cfr. A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 2011 [1977]. Un'opposta prospettiva d'analisi è in J. Elster, *Le désintéressement: critique de l'homme économique*, Seuil, Paris 2009.

confronto, dei frammenti di conoscenza detenuti dalle singole parti (i teorici dell'intelligenza collettiva di orientamento deliberativo). L'aspetto comune e fortemente problematico di tutte queste teorie è la costruzione di modelli ideali nei quali, invariabilmente, l'esito della decisione democratica assume un carattere «autoevidente» di correttezza e rettitudine. Sotto questo punto di vista poco importa che si tratti di una correttezza esperita nel corso del processo democratico e non esterna ad esso⁶⁵. Ad essere problematica è infatti l'idea stessa che un'autentica deliberazione democratica possa produrre qualcosa di qualitativamente superiore a un accordo provvisorio e sempre rivedibile tra opinioni/interessi diversi, entro un quadro (che oggi chiamiamo costituzionale) di vincoli condivisi. Attribuire alla decisione democratica un carattere veritativo e di disvelamento etico equivale a insignire le maggioranze di un primato, ancorché potenziale, che non dovrebbe riguardare altra sfera se non il carattere vincolante delle sue decisioni e, specularmente, gettare sulle minoranze l'ombra di un deficit cognitivo o addirittura etico-politico.

Si tratta di un'illusione pericolosa, d'altra parte, non solo perché indebolisce il pluralismo e revoca in dubbio il carattere relativistico della democrazia. Come la storia degli ultimi decenni ha mostrato a più riprese, il sovrainvestimento nell'infallibilità popolare è anche un formidabile nutrimento per i demagoghi e per la loro trasformazione in despoti o in autocrati. Per chi si è convinto che il popolo possieda la risposta giusta, la fatica della democrazia è la prima ad essere sacrificata di fronte alla promessa dell'incarnazione del popolo in un capo.

⁶⁵ Su questo punto le analisi di Silvestrini e di Pénigaud de Morgues convergono; G. Silvestrini, *Populista, totalitario o repubblicano?* cit., p. 15; T. Pénigaud de Morgues, *Les Délivrations du peuple* cit., p. 365.