

«IL MUGGHIARE DEL MARE» Hobbes e la follia della moltitudine*

TED STOLZE

In memoria di Christopher Hill

Nel *Leviatano* Thomas Hobbes offre una lunga discussione intorno al tema della follia¹. L'interesse di Hobbes verso questo tema non è mera curiosità storica né è riconducibile alla necessità di risolvere una difficoltà interna al suo sistema, come la fisiognomica o la frenologia² per Hegel. Al contrario, come vedremo, la follia occupa un ruolo importante nella filosofia politica di Hobbes, laddove egli affronta la questione della protesta delle masse e del conflitto sociale, tentando di prevenirne il rischio.

La follia per Hobbes concerne non tanto l'eccesso di passioni degli individui, quanto, cosa ancora più importante, quello della moltitudine.

In effetti, per comprendere perché egli consideri gli aspetti specificamente politici della follia, dobbiamo innanzitutto contestualizzarla nella sua teoria delle passioni. L'analisi delle passioni si basa sulla ben nota metafisica materialista dei movimenti dei corpi³. Hobbes inizialmente distingue due tipi di movimento caratteristici degli animali: movimento «vitale» e «animale», o, più nello specifico, «volontario». Il primo comincia «nella generazione» e continua «ininterrottamente» fino alla morte. Esempi di tale movimento vitale sono «il corso del sangue, le pulsazioni, la respirazione, la digestione, la nutrizione, l'escrezione» (*L*, VI, 1, p. 41). Hobbes afferma che tali movimenti non coinvolgono l'immaginazione. Il movimento volontario, invece, include il movimento corporeo o la parola «nel modo immaginato preliminarmente nelle nostre menti». Hobbes ha già argomentato nei primi due

* Sigle utilizzate:

L = *Leviatano* (la traduzione utilizzata è a cura di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, Bari, Laterza, 1989); *EL*, *Elementi di diritto*.

1 Hobbes comincia la trattazione della follia negli *Elementi di diritto* (1640). È degno di nota che Hobbes non menzioni esplicitamente la follia nel *De Cive* (1642, più tardi rivisto nel 1647, tradotto anonimamente in inglese e pubblicato nel 1651 come *Rudimenti filosofici relativi al governo e alla società*) né nel *De Homine* (1658).

2 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960.

3 Hobbes fonda la filosofia politica sulla «filosofia prima». Questo approccio alla relazione tra la metafisica di Hobbes e la sua filosofia politica è stato difeso nel modo più convincente ed esaustivo da Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999¹⁰.

capitoli del *Leviatano* (a) che la sensibilità è il risultato del movimento corporeo interno causato dalle azioni o pressioni di oggetti fisici esterni e (b) che «l'immaginazione» non è altro che il residuo o la «ricaduta» dei movimenti sottostanti la sensazione. È anche chiaro che (c) o il movimento corporeo o la parola richiedono «l'aver prima pensato a *se*, come e *che cosa*». Pertanto Hobbes conclude (d) che l'immaginazione è la «prima origine interna di ogni movimento volontario». Egli insiste che tale movimento volontario alla sua origine non deve essere visibile né sensibile.

Infatti immaginiamo uno spazio piccolissimo, ciò che si muove in uno spazio maggiore, e di cui il piccolo spazio è una parte, deve prima muoversi su di esso. Questi piccoli inizi di movimento all'interno del corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili, sono comunemente detti *conato* (*ibidem*).

«Conato»⁴ può essere distinto secondo che sia diretto verso o lontano da un dato oggetto. Nel primo caso, il conato è definito «desiderio» (in senso ampio) o «appetito» (in senso stretto, quando si riferisce a desideri come fame o sete). Nel secondo caso, il conato viene detto «avversione». Hobbes suggerisce che un altro modo per definire tale distinzione tra tipi di conato è parlare di «amore» e «odio». Comunque, è necessaria una distinzione a questo riguardo: desiderio e avversione presuppongono l'*assenza* di un determinato oggetto, mentre amore e odio implicano la *presenza* dell'oggetto. Sebbene gli essere umani siano nati avendo un numero minimo di desideri innati (e avversioni), questi sembrano coinvolgere oggetti generali e non particolari. Desideri di «oggetti particolari, procedono dall'esperienza e dalla sperimentazione dei loro effetti su se stessi o sugli altri» (*L*, VI, 4, p. 42).

Il desiderio, dunque, prevede un processo di prova ed errore; non possiamo conoscere niente di ciò che non abbiamo già provato, non possiamo formarci convinzioni rispetto a esso e dunque mancano le condizioni perché nasca il desiderio: possiamo solo «assaggiare e provare». L'avversione, d'altra parte, può risultare sia da ciò che abbiamo già sperimentato sia da ciò che dobbiamo ancora sperimentare. In altre parole, l'avversione può essere un modo per ritrarsi di fronte all'ignoto.

Infine, Hobbes argomenta che è impossibile che due individui – addirittura il medesimo individuo in momenti diversi – abbiano gli stessi desideri e le stesse avversioni:

4 Per una discussione completa dell'uso hobbesiano di «desiderio» (*conatus*), si veda J. Barnouw, «Le vocabulaire du *conatus*», in Y.C. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 103-124.

Poiché la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, non è possibile che le stesse cose causino gli stessi appetiti e le stesse avversioni, ed è ancor meno possibile che tutti gli uomini condividano il desiderio di un solo e medesimo oggetto (*L*, VI, 6, p. 43).

Come Hobbes enfatizza nella introduzione al *Leviatano*, c'è una «similitudine» tra le passioni di una persona e quelle di un'altra, anche se gli oggetti della passione differiscono. Questi oggetti variano secondo le peculiarità della

costituzione individuale e in rapporto all'educazione ricevuta da ciascuno ed è così facile sottrarli alla nostra conoscenza, che l'alfabeto del cuore umano, celato e dissimulato com'è attraverso la finzione, la menzogna, la simulazione e la false dottrine, risulta decifrabile soltanto a chi penetra nei cuori. (*L*, Introd., 3, pp. 6-7).

Da ciò risulta cruciale per i filosofi paragonare le azioni altrui alle proprie per evitare la predisposizione alla «troppa fiducia» o «troppa diffidenza». È importante sottolineare a questo punto che Hobbes non crede che qualcuno possa mai sperimentare consapevolmente i movimenti interni che sottendono le passioni:

Come nella sensazione, ciò che si trova realmente dentro di noi [...] è soltanto movimento causato dall'azione degli oggetti esterni (ma in apparenza per la vista è luce e colore, per l'orecchio suono, per le narici odore, ecc.), allo stesso modo, quando l'azione dello stesso oggetto, a partire dagli occhi, dagli orecchi e dagli altri organi, prosegue fino al cuore, non vi è altro effetto reale che movimento o sforzo, consistente in appetito o avversione rispetto all'oggetto che provoca il movimento. L'apparire o la sensazione di quel movimento è però ciò che noi chiamiamo *diletto* o *disturbo della mente* (*L*, VI, 9, p. 44).

Ognuno di noi non è solitamente più consapevole di tali movimenti di quanto non sia consapevole, per esempio, della circolazione del sangue e del rilascio di ormoni. Proprio come Hobbes ha argomentato in precedenza nella sua discussione sull'immaginazione, che essa è solo un'esperienza indiretta di movimenti esterni di oggetti fisici che colpiscono gli organi di senso e in tal modo costituiscono veri e propri movimenti interni della sensibilità; così, egli argomenta ora, anche che la gioia (o il piacere) sono semplicemente l'apparenza del movimento interno del desiderio. Similmente, il dolore non è altro che l'apparenza di un moto interiore di avversione. Hobbes procede a distinguere tra due tipi di piaceri (e dolori). I «piaceri dei sensi» concernono «le funzioni di carico e scarico del corpo, come anche tutto ciò che risulta piacevole alla *vista*, all'*udito*, all'*odorato*, al *gusto* o al *tatto*». I «piaceri della mente», d'altro canto «nascono dall'aspettativa indotta dalla prefigurazione del fine o dalla conseguenza delle cose, sia che esse risultino piacevoli o spiacevoli alla sensazione» (*L*, VI, 12, p. 44).

Come ha commentato Yves Charles Zarka, Hobbes ritiene il piacere sensibile comune agli umani e agli animali, ma il piacere mentale è proprio soltanto degli uomini⁵. Questo perché gli animali sperimentano il mondo in modi quasi esclusivamente legati alle sensazioni presenti, mentre gli umani dispongono di una più grande capacità di estendere l'orizzonte di esperienza fino alla retrospezione delle sensazioni passate e all'anticipazione delle sensazioni future. Così il piacere (e il dolore) mentale, per esempio il piacere (e il dolore) estetico, eccede i vincoli temporali del piacere sensibile ed è condizione per le passioni autenticamente umane di «gioia» (e «pena»).

A questo punto Hobbes cerca di dimostrare come le varie passioni «semplici» che abbiamo incontrato finora – appetito, desiderio, amore, avversione, odio e pena – si ramifichino secondo un'intricata tassonomia di varie passioni «composte»⁶. Sebbene in queste sede non sia possibile esaminare questa tassonomia nel dettaglio, è importante notare che la lista hobbesiana delle passioni semplici nel *Leviatano* differisce considerevolmente da ciò che abbiamo trovato nei precedenti *Elementi di diritto* e nel successivo *De Homine*⁷. Come ha suggerito Arrigo Pacchi, Hobbes, da un lato, tenta di derivare ogni passione dalla singola passione primaria di «gloria» negli *Elementi di diritto*; e, dall'altro, nel *De Homine*, abbandona ogni tentativo di stabilire un modello per le passioni semplici⁸.

Nel *Leviatano*, comunque, Hobbes appare interessato all'irriducibilità e all'interrelazione delle sei⁹ passioni primarie¹⁰ (piuttosto che una). Secondo Zarka, possiamo classificare queste passioni semplici secondo tre coppie: desiderio/avversione, amore/odio, e gioia/pena¹¹. C'è una forte ragione per cui Hobbes propone questa suddivisione in coppie. Desiderio e avversione si riferiscono ad una inclinazione a favore o contro un oggetto dato. Amore e odio si riferiscono alla presenza o assenza dell'oggetto. Infine, gioia e pena si rife-

5 Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 259-261.

6 Sebbene Hobbes non usi l'aggettivo «composto», sembra che egli abbia in mente un'analogia con l'immaginazione semplice e composta, si veda II, 4.

7 Si veda la seguente e attenta trattazione della classificazione hobbesiana delle passioni: Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 255-271 e A. Pacchi *Hobbes e le passioni*, «Topoi» 6 (1987), pp. 111-119.

8 Ivi, p. 117.

9 Dal momento che nel *Leviatano* Hobbes usa «appetito» e «desiderio» (nonostante le loro differenze nominali) in modo intercambiabile, è utile pensare in termini di sole sei passioni semplici.

10 Per il debito hobbesiano (e la critica implicita) al catalogo cartesiano delle passioni in *Le passioni dell'anima*, cfr. A. Pacchi, *Hobbes e le passioni* cit., p. 116 e G.B. Herbert, *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1989, pp. 110-112.

11 Y.C., Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 255-256.

riscono al piacere mentale – piuttosto che sensibile – derivato dall'esperienza di un oggetto.

Inoltre, argomenta Zarka, le passioni semplici differiscono da quelle composte¹² nella misura in cui le prime sono caratteristiche di individui più o meno isolati, mentre le seconde richiedono la mediazione di altre persone. Dietro l'emergere di passioni composte, ovviamente, troviamo noi stessi nel mezzo dei conflitti tra passioni che caratterizzano lo «stato di natura» hobbesiano, e che trovano sbocco nelle argomentazioni di Hobbes a favore del contratto sociale e della sovranità assoluta. Comunque, il nostro interesse qui non è rivolto al contratto sociale né alla sovranità assoluta, ma alle forme di eccesso passionale (follia) che mettono in pericolo la realizzazione di entrambe. Non è un caso che Hobbes, quando nel capitolo 26 specifica chi possa e chi non possa entrare nel contratto per costituire una comunità, osservi quanto segue:

Per mentecatti di natura, infanti e pazzi non c'è legge – non più almeno che per le bestie brute –, né essi sono passibili del titolo di giusti o ingiusti, poiché non hanno mai avuto la capacità di stipulare un patto o di comprenderne le conseguenze. Quindi non assunsero mai l'onere di autorizzare le azioni di un sovrano, come debbono fare coloro che costituiscono uno Stato (*L*, XXVI, 12, p. 224).

Tra le passioni composte solo la «gloria» (e la «vanagloria») ha una relazione diretta con il tema della follia. Così consideriamo ora la prima all'interno del quadro di una più dettagliata investigazione della seconda.

1. *Le varietà della follia*

La visione hobbesiana della follia ha due caratteristiche generali: primo, è un resoconto naturalistico che esclude spiegazioni soprannaturali della follia che presuppongano possessione da parte di spiriti (per esempio, forze demoniache)¹³; secondo, è una spiegazione che presenta la follia in un *continuum* con le passioni ordinarie delle quali essa sarebbe un'espressione eccessiva.

12 Zarka le chiama passioni complesse.

13 In questo senso la prospettiva di Hobbes sulla follia è analoga a quella relativa alla superstizione religiosa e alla stregoneria. La sua metafisica materialista esclude in questi casi ogni possibile spiegazione soprannaturale. Comunque, egli argomenta che le streghe dovrebbero essere ancora punite! – non perché esse abbiano un potere reale, ma «per la loro falsa persuasione di poter compiere tanti misfatti, unita all'intenzione di produrli, se ne sono capaci. Il loro mestiere si avvicina più ad una nuova religione che ad una nuova tecnica o a una scienza» (*L*, II, 8, p. 18). Per la critica metafisica (e politica) della superstizione religiosa e magica, cfr. D. Johnston, *The Thetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986, pp. 101-106, 134-163.

Storicamente, afferma Hobbes, ci sono state due opposti punti di vista sulle cause della follia: uno interpreta la follia come passione degenerata, mentre l'altro la riconduce all'influenza avversa di demoni, spiriti ecc. Hobbes ritiene quest'ultima spiegazione non credibile. I pazzi non sono posseduti da entità maligne; non sono demoniaci. Al contrario, come vedremo, essi assomigliano molto di più agli ubriachi. Per difendere il suo approccio materialistico alla follia, Hobbes considera un numero di antichi racconti (greci e biblici) nei quali la follia è intesa come avvenimento soprannaturale dato da possessioni spiritiche e demoniache, e argomenta che possiamo afferrare meglio il loro significato come casi di eccessi di passioni sregolate.

Nel capitolo ottavo, Hobbes situa la sua discussione sulla follia nel più ampio contesto delle virtù intellettuali. In effetti, la follia secondo Hobbes può essere meglio compresa come un tipo di «difetto» intellettuale. Ma per comprendere meglio che cosa sia un difetto intellettuale, dobbiamo prima analizzare ciò che Hobbes considera virtù intellettuale.

Le virtù intellettuali sono «abilità della mente» altamente considerate. Nel linguaggio comune, nota Hobbes, un individuo che disponga di tali abilità è detto possedere «buon ingegno» (*L*, VIII, 1, p. 56). Ci sono due tipi di virtù intellettuali: «naturali» e «acquisite». Consideriamole in ordine.

La virtù intellettuale naturale, curiosamente, *non* significa virtù intellettuale innata, dal momento che alla nascita gli esseri umani manifestano soltanto certe capacità sensoriali. In questo senso, Hobbes non esita a rilevare la naturale uguaglianza tra gli esseri viventi (e anche, in questo caso specifico, tra esseri umani e altri mammiferi). «Naturale», poi, caratterizza «quel tipo di ingegno che si ottiene solo attraverso l'uso e l'esperienza, senza metodo, né cultura, né istruzione» (*L*, VIII, 2, p. 56).

Possiamo distinguere due aspetti dell'ingegno naturale: primo, quello che Hobbes chiama «velocità nell'immaginare»; secondo, l'abilità di mantenere «ferma linea di condotta» verso lo scopo deciso (*ibid.*). Perciò, un *difetto* intellettuale naturale potrebbe comprendere ritardo mentale, stupidità o «ottusità». Se una persona è più o meno veloce o lenta dipende dallo stato delle sue passioni. Per lo stesso motivo, un altro difetto potrebbe prendere la forma di mancanza di prontezza mentale e linea di condotta verso un fine desiderato. Hobbes suggerisce che una fantasia troppo grande deve essere pensata come una sorta di follia nella quale l'individuo è soggetto a eclettismo, distrazione o deviazione.

È importante distinguere a questo punto tra «immaginazione» e «giudizio». Hobbes espone un numero di regole generali attraverso le quali stabilire la relativa importanza da assegnare all'immaginazione o al giudizio in casi specifici (*L*, VIII, 3-10, p. 57). Nella poesia, la fantasia dovrebbe predominare, mentre nella scrittura della storia dovrebbe prevalere il giudizio. Similmente, negli encomi o nelle invettive dovrebbe prevalere la fantasia;

mentre nei discorsi di esortazione e di supplica (per perorare una causa), la prevalenza tra immaginazione e giudizio dovrebbe dipendere dal diverso livello di verità o dissimulazione in essi contenuti. Infine, nel ragionamento stesso, l'immaginazione (e le metafore ad essa associate) dovrebbero essere rigorosamente escluse. Violare queste regole generali significa promuovere un difetto relativo a ciò che Hobbes chiama «discrezione».

Discrezione è la virtù che coinvolge una buona capacità di giudizio in «colloqui e nel disbrigo degli affari in cui occorre distinguere momenti, luoghi e persone [...]» (*L*, VIII, 3, p. 57). Hobbes ritiene che sia peggio per una persona mancare di discrezione che di fantasia:

In un qualsiasi discorso, se risulta evidente la mancanza di discrezione, per quanto abbandonante sia l'immaginazione, l'intero discorso sarà considerato indice di un difetto di ingegno, ma questo non accadrà mai quando sia manifesta la discrezione, per quanto banale possa essere l'immaginazione (*L*, VIII, 9, p. 58).

Hobbes fornisce due singolari, perfino divertenti, esempi di quando gli individui possono essere definiti come difettosi di discrezione. La mancanza di discrezione in entrambi i casi sembra dipendere dall'inappropriatezza di manifestare pubblicamente i propri pensieri o desideri:

Un anatomista o un medico possono dire o scrivere il loro giudizio su cose sconvenienti perché lo fanno per giovare e non per piacere, ma per un'altra persona lo scrivere le proprie fantasie stravaganti e divertenti sullo stesso soggetto equivarrebbe al comportamento di qualcuno che, dopo essere ruzzolato ella sporcizia, andasse a presentarsi di fronte ad una buona compagnia. È la mancanza di discrezione che costituisce la differenza. Inoltre, in momenti di dichiarata distensione mentale e in una compagnia familiare, una persona può giocare coi suoni e coi significati equivoci delle parole, accompagnandoli spesso ad una straordinaria immaginazione, ma nel corso di un sermone, in pubblico, o di fronte a persone sconosciute, o alle quali si deve rispetto, non c'è gioco di parole che non venga ritenuto stramberia. E la differenza sta soltanto nella mancanza di discrezione (*L*, VIII, 10, p. 58-59).

Torniamo ora ad esaminare l'ingegno «acquisito con il metodo e con l'istruzione». Tale ingegno acquisito non è altro che la ragione stessa, che è «basata sul retto uso del linguaggio, e produttrice delle scienze» (*L*, VIII, 13, p. 60). A questo punto Hobbes avanza un argomento importante. Egli vuole dimostrare che le differenze in ingegno tra gli individui dipendono dalle differenze nelle loro passioni. Ma la diversità tra le passioni di diversi individui non può essere spiegata solamente in termini di differenze biologiche. Se la costituzione fisica delle persone fosse grandemente differente, allora ci si potrebbe aspettare una variazione ugualmente grande nella vista, nell'udito e così via. Ma non è questo il caso. Quindi, dobbiamo concludere che le differenze delle passioni (e quindi delle abilità mentali) deriva da differenze *arti-*

ficiali nei costumi e nell'educazione. Hobbes cerca di spiegare quali passioni causano differenze nelle abilità mentali:

Le passioni che prime fra tutte sono causa delle differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o minor desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onore. E tutte possono ridursi alla prima, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore sono soltanto specie diverse di potere (*L*, VIII, 15, p. 60).

Non è questo il momento di addentrarci in una discussione della concezione hobbesiana del potere¹⁴, se non per notare che «il potere *di un uomo* (considerato universalmente) è dato dai mezzi di cui dispone per ottenere un apparente bene futuro ed è o *originario* o *strumentale*» (*L*, X, 1, p. 69)¹⁵. Conseguentemente, un individuo che non abbia grande interesse nell'accumulare ricchezze, conoscenze, onori o, infine, potere finirà per denotare anche mancanza di buona fantasia o giudizio.

Come suggerisce Hobbes con una vivida metafora, «i pensieri, infatti, sono, rispetto ai desideri, come esploratori e spie che perlustrano ogni luogo per trovare la strada verso le cose desiderate». Ma passioni deboli inducono ottusità mentale, appassionarsi indifferentemente a qualsiasi cosa dimostra volubilità e dispersione. Infine, apprendiamo, «provare per qualcosa passioni più forti e veementi di quelle che si osservano normalmente negli altri è ciò che si definisce *follia*» (*L*, VIII, 16, p. 60).

Anche se Hobbes sostiene che vi sono tanti tipi di *follia* quanti i tipi di passioni, egli sembra pensare che le due passioni cruciali tra le quali oscilla la *follia* costituiscano un grado elevato di «vanagloria» e una grave «depressione». Come abbiamo già visto nel suo approccio alle passioni, Hobbes pensa che la *follia* possa talvolta essere causata da una «cattiva costituzione degli organi del corpo o dal fatto che siano stati lesi» (*L*, VIII, 17, p. 60); ma questa non può essere l'unica spiegazione. È cruciale non confondere «vanagloria» con «gloria»¹⁶. Quest'ultima è una «esultanza della mente» assolutamente ordinaria che sorge dall'«immaginare il proprio potere e la propria abilità» (*L*, VI, 39, p. 47). Fintanto che questa passione comune è basata sulla propria esperienza

14 Sulla quale cfr. S.I. Benn, *Hobbes on Power*, in M. Cranston e R.S. Peters (eds.) *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essay*, Garden City, NY, Anchor Books, 1972, pp. 184-212; e B. Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Malden, MA, Blackwell Publisher, 1996, pp. 23-46.

15 Qui Hobbes intende ancora «originario» come «naturale» opposto ad «acquisito» (con l'educazione, la formazione ecc.)

16 Per una dettagliata presentazione della visione hobbesiana della gloria, cfr. G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, St. Martin's Press, 2000.

individuale, è una forma legittima di fiducia in se stessi. Tuttavia, quando l'autostima è basata sull'adulazione degli altri o è solo un prodotto della propria immaginazione, essa assume la forma aberrante della «vanagloria». Questa passione eccessiva spesso affligge i giovani, osserva Hobbes, e potrebbe essere corretta «con l'età e con il lavoro» (*L*, VI, 41, p. 47). La «depressione», l'opposto della vanagloria, è una passione che nasce «dalla convinzione di mancare di potere» (*L*, VI, 40, p. 47). Così, a quanto pare, la visione hobbesiana della follia fluttua tra due estremi nei quali le passioni moderate relative alla propria identità sono sconvolte. La follia può essere considerata come una idea di sé basata sulla stima troppo grande o troppo piccola delle proprie reali abilità o, secondo la terminologia hobbesiana, del proprio *potere*¹⁷.

Per essere più precisi, la follia di rabbia e furia è il risultato della vanagloria, e la follia della melanconia è l'effetto della depressione. È importante notare che Hobbes non concepisce la follia come discontinua rispetto all'esperienza ordinaria. La follia è un'intensificazione e un'esagerazione dell'attività comune delle passioni. Hobbes fornisce un esempio che colloca la sua analisi della follia all'interno dell'ambito naturalistico: l'ubriachezza¹⁸.

Secondo Hobbes, chi beve assomiglia a un pazzo dal momento che questi esemplifica un comportamento eccessivamente appassionato senza la discrezione che hanno il sobrio e il sano. Sia l'ubriachezza che la follia minano la virtù della discrezione, poiché esse rimuovono la «dissimulazione» che ordinariamente tiene le passioni sotto controllo. Come Hobbes afferma «gli uomini più sobri, quando passeggiano da soli, senza preoccupazioni e senza impegnare la mente, non vorrebbero che la leggerezza e la stravaganza dei loro pensieri di quel momento fosse pubblicamente osservata; il che equivale a confessare che le passioni sbrigliate sono per la maggior parte pura follia» (*L*, VIII, 23, p. 62). Forse l'esempio più interessante di tutti, tuttavia, è il tentativo hobbesiano di spiegare il sovvertimento sociale come un tipo di contagio affettivo, una follia della «moltitudine»¹⁹. Come osserva Hobbes:

Sebbene l'effetto della follia in coloro che posseggono la convinzione di essere ispirati non si manifesti sempre in una singola persona attraverso qualche azione

17 Qui emerge un brusco contrasto tra la concezione hobbesiana del sé e il *cogito* cartesiano. Hobbes concepisce il sé come intrinsecamente instabile perché è lacerato dalla fluttuazioni delle varie passioni. Nella descrizione cartesiana del *cogito*, invece, scopriamo un sé essenzialmente stabile, immutabile, *sostanziale* radicato nella ragione. Appare che per Cartesio la follia è strettamente esterna alla ragione e, sebbene pericolosa, può essere tenuta a distanza di sicurezza attraverso una garanzia trascendente che Hobbes ritiene impossibile.

18 Questo esempio è simile a quello concernente il significato dei sogni (*L*, II, 5-6, pp. 16-17).

19 Come ha osservato Susan James, la metafora di passioni incontrollate come ribelli contro l'ordine della ragione era diffusa tra i primi filosofi moderni. Si veda il suo *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, NY, Oxford University Press, 1997, pp. 11-12.

particolarmente stravagante che proceda da questa passione, tuttavia, quando molte di queste persone cospirano assieme, la rabbia dell'intera moltitudine è sufficientemente visibile. Quale maggior segno di follia può esserci, infatti, che inveire, menar colpi e lanciare pietre contro i nostri migliori amici? Eppure tutto questo è meno di quanto farà una simile folla. Costoro, infatti, ingiurieranno, combatteranno e annienteranno coloro dai quali sono stati protetti e garantiti dai torti per tutta la loro vita fino a quel momento. Se questa è la follia della moltitudine, lo è anche di ogni singolo uomo. In effetti, come quando ci si trova in mezzo al mare, anche se non si percepisce il suono della parte di acqua più vicina a noi, si è tuttavia ben certi che quella parte contribuisce quanto ogni altra della stessa grandezza al rumoreggiare del mare, allo stesso modo, anche se non si riscontra una grande turbolenza in una o due persone, si può essere tuttavia ben certi che le loro singole passioni sono parti del rumoreggiare sedizioso di una nazione agitata. E se non ci fosse nient'altro che rivelasse la loro follia, il solo fatto di attribuirsi un'ispirazione di quella fatta, sarebbe una ragione sufficiente. Se una persona ricoverata a Bedlam vi intrattenesse con una conversazione assennata e se voi, nel prenderne commiato, manifestaste il desiderio di sapere chi sia per potergli restituire la cortesia in un'altra occasione, e costui vi dicesse di essere Dio Padre, credo che non vi sarebbe necessario aspettare alcuna azione stravagante come segno della sua follia. (*L*, VIII, 21, pp. 61-62).

In questo brano Hobbes passa drammaticamente dal suo precedente esame della follia individuale (che si sviluppa presumibilmente in individui provvisti di difetti organici) a forme di follia che affliggono gruppi o anche intere società.

Se non si procedesse oltre una ricostruzione analitica dell'argomento hobbesiano, sembrerebbe che Hobbes si sia sbagliato sia nella divisione, sia nella composizione. Soltanto perché un gruppo manifesta un comportamento che potremmo chiamare «folle», non c'è ragione di concludere che ognuno degli individui nel gruppo sia pazzo (allo stesso modo). Similmente, la follia individuale di parecchie persone non si trasforma necessariamente in follia collettiva. Se la follia talvolta sorge negli individui, come argomenta Hobbes, dalla «cattiva costituzione degli organi del corpo o dal fatto che siano stati lesi» (*L*, VIII, 17, p. 60), allora è difficile capire come, almeno in questi casi, l'insorgenza della follia collettiva possa essere causata dall'accumulazione di deformazioni organiche individuali. Sebbene Hobbes nel *Leviatano* usi frequentemente metafore organiche per descrivere la struttura di uno Stato²⁰, sicuramente una siffatta metafora sarebbe qui inappropriata anche soltanto come metafora.

Come abbiamo già visto, Hobbes permette che la follia negli individui abbia talvolta un'eziologia non-organica; in questi casi le stesse passioni eccessive sono la causa di tutti i relativi danni organici. Sfortunatamente Hobbes non

20 Nel modo più esauriente nel cap. 24, nel quale egli considera «tutte le cose che indeboliscono o tendono alla dissoluzione dello Stato».

descrive la natura di queste cause non-organiche. Ma qualunque sia la causa di follia negli individui – organica o meno – perché un simile eccesso di passione individuale dovrebbe condurre necessariamente a un eccesso di passioni collettivo? In altre parole, devono molti casi individuali di vanagloria sommersi tra loro per arrivare a dare una vanagloria collettiva²¹? Una tale situazione non è impossibile, ma non potrebbe darsi che, nella somma, le *varie* folie individuali si contrappongano o si cancellino a vicenda?

Sembra che Hobbes non abbia mai spiegato come l'eccesso di passione di vanagloria possa davvero comunicarsi da una persona all'altra – «trans-individualmente», potremmo dire²² – e così assumere una dimensione collettiva intensificando il proprio effetto. Al massimo Hobbes può spiegare una cumulativa «imitazione degli affetti»²³ in termini di una serie di inferenze analogiche fatte da ogni membro della moltitudine. Come egli ha osservato nell'Introduzione al *Leviatano*,

...a causa della somiglianza fra i pensieri e le passioni di una persona e i pensieri e le passioni di un'altra, chiunque guardi in se stesso e consideri cosa fa quando pensa, opina, *ragiona, spera, teme*, ecc., e consideri su quale base faccia queste cose, automaticamente egli leggerà e conoscerà anche i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini in occasioni simili (*Introduzione*, 3, p. 6).

Tuttavia anche se queste inferenze diventassero davvero patrimonio comune di ogni membro della moltitudine in questo modo, esse non spiegherebbero comunque nulla; al contrario, esse *presupporrebbero* una relazione transindividuale di passioni già operativa da un individuo all'altro²⁴.

Per esempio, Hobbes applica chiaramente la sua teoria della «similitudine delle passioni» fondata sulle inferenze analogiche tra un individuo e gli altri nella sua analisi della pietà. Nel capitolo 6 egli suggerisce che

Lo *scoramento* per la disgrazia di un'altra persona è la PIETÀ e nasce dall'immaginare che una disgrazia analoga possa accadere a se stessi. Perciò è chiamata anche COMPASSIONE, e, con espressione attuale SIMPATIA. Di conseguenza, i migliori provano il minimo della pietà per una disgrazia che deriva da una grande malvagità e per quella stessa disgrazia provano minor pietà coloro che pensano di esservi meno esposti (*L*, VI, 46, p. 48).

21 Inversamente, molti casi di depressione individuale portano a una depressione collettiva?

22 Sul concetto di transindividualità, cfr. E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft, The Netherlands, Eburon, 1997.

23 Il concetto di «imitazione degli affetti» (*imitatio affectuum*) è, certamente, introdotto da Spinoza nella Terza Parte, Proposizione 27 dell'*Etica*.

24 Cfr. Y.C. Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 277-278.

Senza dubbio la pietà di uno per la sfortuna dell'altro potrebbe sorgere in questo modo, ma perché non potrebbe risultare facilmente allo stesso modo dall'*identificazione* diretta con la condizione di un'altra persona? In breve, Hobbes fonde compassione e pietà: mentre la pietà presuppone una divergenza tra gli interessi dell'uno e dell'altro, la compassione (letteralmente, in latino, «soffrire con») prevede la possibilità di una mediazione di quegli interessi.

Ci sono diverse altre peculiarità nella discussione hobbesiana sulla follia della moltitudine. Nel capitolo 8 del *Leviatano* Hobbes si ripromette di descrivere le vicissitudini degli esseri umani nello stato di natura *antecedente* l'emergere dell'ordine e della stabilità, che è il primo scopo di un potere sovrano centralizzato. Però lo scenario che egli dipinge assomiglia molto di più a quello nel quale la folla, che in precedenza osservava la legge, degenera in ciò che egli chiama, nel capitolo 22, un'«assemblea tumultuosa»²⁵ priva di leggi. Come Hobbes spiega in quest'ultimo capitolo, «non è un numero pre-stabilito di partecipanti che rende illegale un'assemblea, ma quel numero [variabile a seconda delle circostanze] che le forze di polizia non siano in grado di reprimere e di far processare» (*L*, XXII, 33, p. 199).

Sebbene Hobbes non caratterizzi esplicitamente situazioni di «tumulto illegale» (*L*, XXII, 34, p. 199) come manifestazioni di follia collettiva, l'implicazione è questa. Il risultato di questa «discrepanza»²⁶ è che nel capitolo 8 Hobbes ha già offerto un esempio di follia collettiva pre-politica che sarebbe molto più appropriata a descrivere la moltitudine post-politica in rivolta contro un potere sovrano *già esistente*.

25 Sebbene la distinzione tra assemblea tumultuosa (o «moltitudine») e «gente» sia semplicemente operativa nel *Leviatano*, l'unico riconoscimento esplicito di Hobbes di ciò occorre nella sua prolissa nota a piè di pagina nel *De Cive* VI, 1 per una completa considerazione di questo e di altri passaggi rilevanti negli scritti hobbesiano, cfr. J. Chanteur, *Note sur les notions de «peuple» et de «moltitude» chez Hobbes*, in R. Koselleck e R. Schnur (hrsg.) *Hobbes. Forschungen*, Berlin, Bunker und Humblot, 1969; Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 329-330; E. Meiksins Wood e N. Wood, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism 1509-1688*, Washington Square, New York University Press, 1997, pp. 94-111; W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, New York, Verso, 1999, pp. 90-103.

26 Louis Althusser ha usato il termine «discrepanza» per indicare la tendenza teoretica, specialmente tra i teorici del contratto sociale classico, ad introdurre superstiziosamente esempi nei loro racconti sullo stato di natura che molto più propriamente appartengono alla vita civile (spesso come casi limite). Cfr. L. Althusser, «Sur le contrat social», in Id., *Solitude de Machiavel*, éd. Y. Sintomer, Paris, PUF, 1998, pp. 59-102, tr. it. di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2003.

2. La follia nella rivoluzione inglese

Sarebbe sbagliato considerare le carenze logiche presenti nell'argomentazione di Hobbes, quali il ricorso all'analogia e ad esempi non pertinenti, come errori, come precipitosa omissione imbarazzata, o come segni di disonestà intellettuale. Al contrario, esse rappresentano il suo più serio tentativo di comprendere la nascita del sollevamento sociale di massa. Questo tentativo, nella sua epoca, non è stato proprio del solo Hobbes. Come ha acutamente argomentato Michael Heyd, la critica dell'«entusiasmo» era «uno dei temi ricorrenti della letteratura del XXVII secolo»²⁷. Heyd documenta non solo la grande varietà di significati che il termine «entusiasmo» poteva avere – religioso, filosofico, scientifico e retorico –, ma mostra anche che tutti questi significati hanno connotazioni sociali e politiche. Afferma infatti:

Il fenomeno dell'entusiasmo era strettamente collegato alla crisi dell'autorità nel XVII secolo, ed è dentro questo contesto che esso rivela la sua specificità storica [...]. Inoltre [...] la critica di entusiasmo, che cerca di difendere l'ordine sociale e intellettuale, soffre una certa crisi nel XVII secolo. Infatti, si potrebbe ipotizzare che «la crisi generale del XVII secolo» sia stata principalmente una crisi dei fondamenti culturali e ideologici dell'ordine sociale. Fino alla metà del XVII secolo, la critica all'entusiasmo nelle società protestanti era basata sui fondamenti tradizionali della religione e sull'ordine sociale, cioè sulle scritture, sull'insegnamento umanistico, sulla scolastica aristotelica e sulla medicina galenica [...] Dalla seconda metà del XVII secolo, invece, divenne sempre più chiaro che questi baluardi tradizionali [...] non avrebbero più fornito una solida base per l'ordine sociale e culturale. Infatti, queste furono proprio le tradizioni attaccate dai cosiddetti «entusiasti». Messi faccia a faccia di fronte a questi attacchi, coloro che speravano di difendere l'ordine sociale, religioso e culturale dovettero farlo ricorrendo ripetutamente agli argomenti tradizionali, oppure cercando nuove risposte²⁸.

Hobbes ha offerto una di queste risposte. Prima di tutto, come abbiamo visto, ha reinterpretato l'entusiasmo religioso non più come ispirazione soprannaturale o possessione divina, ma in termini di resoconto scientifico delle passioni – e della loro manifestazione eccessiva. Questo non è altro che ciò che Heyd intende con «medicalizzazione» della critica di entusiasmo:

nel designare come «malati mentali» gli eccentrici in materia di religione e gli anticonformisti, i critici dell'entusiasmo ridefiniscono impercettibilmente l'orto-

27 M. Heyd, «*Be Sober and Reasonable*». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, New York, E.J. Brill, 1995, p. 2.

28 Ivi, pp. 8-9.

dossia religiosa in termini medici di salute e equilibrio mentale, piuttosto che, o almeno, pari pari, in termini teologici di fede corretta²⁹.

Come abbiamo appena visto, anche, Hobbes è particolarmente preoccupato del trattamento riservato dall'ordine sociale dominante all'entusiasmo sfrenato della massa in movimento. Il suo orrendo ritratto della moltitudine impazzita che mugghia come il mare è emblematico di un più largo discorso elitario su come conservare meglio il potere. Esso serve inoltre come risposta mirata di Hobbes – si potrebbe aggiungere *atterrita* – al diffuso discorso di quei suoi contemporanei che lodano proprio ciò che egli condanna.

Come ha argomentato Christopher Hill nella sua magistrale ricerca sulle «idee radicali nella rivoluzione inglese», nella società inglese nel XVII secolo l'opposizione alla monarchia spesso prende la forma di una esaltazione della follia³⁰. Anche se un gran numero di questi oppositori nell'Inghilterra del XVII secolo facevano appello a visioni, profezie e ispirazioni divine, è importante puntare l'attenzione su Gerrard Winstanley, che fu il capo dei proto-comunisti *True Levellers* o *Diggers*, e specialmente nel periodo 1649-1652 scrisse e si comportò come una sorta di «anti-Hobbes»³¹. Nel gennaio del 1649 Winstanley ebbe una visione religiosa e proclamò che una nuova

legge di rettitudine sorgerà dalla polvere, dalla povera gente che viene calpestata sotto i piedi: perciò, come l'annuncio del Figlio dell'uomo fu fatto per la prima volta da pescatori, e disprezzato dai sapienti dotti e invidiosi, così l'annuncio della giusta legge nascerà dai poveri, dagli umili e dai reiitti, dai folli della terra³².

Nel giugno di quell'anno, due mesi dopo che lui e gli altri *Diggers* avevano cominciato ad arare e piantare il terreno desolato di St. George Hill, poco fuori Londra, Winstanley scrisse una lettera a Lord Thomas Fairfax, comandante in capo del recentemente vittorioso New Model Army del parlamento. Alla fine di questa lettera Winstanley chiede a Fairfax di:

prendere a cuore [...] questa questione della comunità pubblica, che io ho condotto secondo la potenza dell'amore e la chiara luce della giustizia universale, e ho portato avanti quanto più possibile; e io non posso fare altro – la legge dell'amore nel mio cuore mi costringe a far così, e perciò sono chiamato folle, matto, e subisco numero-

29 Ivi, p. 10.

30 C. Hill, *The World Turned Upside Down*, New York, Penguin, 1972, in particolare pp. 223-230.

31 Per una dura contrapposizione di Winstanley a Hobbes, cfr. ivi, pp. 313-319.

32 «The New Law of Righteousness», in G. Sabine (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley*, New York; Russel & Russel, 1965 (1941), p. 205. L'ortografia di Winstanley in questa e nella citazione successiva è stata leggermente modernizzata.

si attacchi diffamatori, e sono oggetto di molta furia da parte degli invidiosi, rispetto alla quale il mio spirito è paziente, ed è salvaguardato nella gioia e nella pace. Io non odio nessuno. Io amo tutti. È per me ragione di diletto vedere ciascuno vivere bene. Io vorrei che nessuno vivesse nella povertà, nelle difficoltà o nel dolore³³.

Ciò che colpisce negli scritti di Winstanley è la sua acuta consapevolezza di come la nobiltà inglese avrebbe amaramente osteggiato uomini e donne comuni per i propri interessi politici, economici e religiosi. Uomini come Hobbes, realizza Winstanley, non possono ignorare questi umili e reietti, e perciò li liquidano come pazzi o folli.

In una prospettiva storica, tuttavia, come potremmo comprendere questi scoppi di eccesso di passioni del XVII secolo e di disprezzo per l'autorità terrena evidente nelle parole e nelle azioni di Winstanley e della moltitudine inglese nel suo insieme?

Hill offre tre spiegazioni. Prima di tutto, avviene spesso nella storia che la crisi mentale» sia una forma di «protesta sociale, o almeno reazione a intollerabili condizioni sociali: quelli che sono soggetti a crisi potrebbero essere gli unici sani»³⁴. In secondo luogo, tali forme estreme di pensiero e di azione potrebbero essere «forme deliberate di promozione, o di se stessi o della propria causa, nella misura in cui le due cose possono essere distinte»³⁵. Hill suggerisce che «molti radicali riconobbero [...] che le loro visioni erano così estreme da farli apparire pazzi ai membri normali della classe dominante»³⁶. Una delle poche maniere per il povero e il sottomesso di attirare l'attenzione sulle proprie visioni sarebbe stato simulare follia. In terzo luogo, un tale elogio dei folli e della loro follia sarebbe un mezzo attraverso il quale i critici della società potrebbero dissimulare le loro idee, «concedendosi di esprimere pensieri pericolosi sotto una copertura di insania o delirio, dalla quale uno potrebbe ritirarsi successivamente»³⁷.

Rimane, comunque, una quarta possibile spiegazione che Hill non discute esplicitamente. I movimenti di massa liberano idee rinchiused ed emozioni che sono state rimosse o repressed per anni in una data società; esse invariabilmente destano sentimenti di euforia attraverso l'instaurazione di intensi legami emotivi di solidarietà.

Ma qualunque sia la migliore spiegazione per le innumerevoli celebrazioni della follia nel XVII secolo, troviamo nel *Leviatano* che Hobbes non vuole avere

33 «A Letter to the lord Fairfax and his Councill of War», in G. Sabine (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley* cit., p. 291.

34 Cfr. C. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 224.

35 *Ibid.*

36 *Ivi*, p. 225.

37 *Ivi*, p. 227.

niente a che fare con esse. Egli esprime una «paura delle masse»³⁸ che può solo considerare le proteste sociali come il risultato pericoloso di eccessi di passioni, come vanagloria aggressiva che culmina in follia generalizzata. Così non è sorprendente, come David Johnston e Quentin Skinner hanno argomentato³⁹, che Hobbes abbia scritto il *Leviatano* precisamente come un lungo esercizio di retorica filosofica per aiutare a frenare – o almeno a reindirizzare – l'ondata di passioni eccessive che a quel tempo travagliava l'Inghilterra⁴⁰.

Hobbes pensò che una nuova retorica filosofica era necessaria perché i suoi predecessori filosofici erano stati parte del problema. La filosofia stessa – specialmente nella versione scolastica – ha troppo spesso evidenziato una follia più pericolosa di quella individuale o collettiva, precisamente perché la prima follia prepara la strada alla seconda. Nella sua discussione su ragione e scienza nel capitolo V del *Leviatano*, Hobbes ha già osservato che tra le creature viventi solo gli esseri umani sono capaci di errori o «assurdità», perché essi soli possono usare – e abusare – il linguaggio. I filosofi hanno contribuito in modo particolare alla generazione di errori e assurdità nel ragionamento, principalmente perché hanno fallito (fino ad Hobbes) nel fare uso di un metodo adeguato, perché «nessuno di loro comincia il ragionamento partendo dalle definizioni o dalle spiegazioni dei nomi che è in procinto di usare. Tale metodo è usato soltanto nella geometria le cui conclusioni sono perciò diventate indiscutibili» (*L*, V, 7, p. 37). Senza un metodo adeguato, la filosofia rischia di cadere in una forma di follia analoga alla follia che gli individui o i gruppi soffrono in virtù di «passioni priva di guida» (*L*, VIII, 23, p. 62).

38 Balibar usa questa frase per designare l'ambivalenza di Spinoza circa i movimenti sociali, in opposizione all'antipatia di Hobbes verso gli stessi, cfr. E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, tr. it. di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001, pp. 11-31.

39 Cfr. D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan* Princeton, Princeton University Press, 1986; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, New York, Cambridge University Press, 1996.

40 Per una conferma dell'allarme di Hobbes specialmente nel *Leviatano* circa la follia della moltitudine, potremmo contrapporlo al suo trattamento della follia nell'analisi iniziale fatta negli *Elementi del diritto*. Dal 1640 Hobbes è già arrivato a comprendere la follia negli stessi termini di 11 anni più tardi nel *Leviatano*. Per esempio, egli caratterizza la follia come «principalmente un difetto della mente» che è «un immaginazione di tale predominio su tutto il resto, di modo che non abbiamo passioni all'infuori di questa» e risulta sia da (a) eccessiva vanagloria o (b) eccessiva vana depressione (*EL*, 51). Ciò che è interessante circa i diversi esempi di follia forniti da Hobbes è che tutti questi riguardano singoli individui e non gruppi. Hobbes era già convinto che le credenze religiose potessero divenire indesiderabili forme di entusiasmo. Ma l'espressione specificamente politica della follia non è ancora sorta in lui. Questa realizzazione dovette aspettare il sovvertimento sociale che accompagnò la Rivoluzione Inglese.

Hobbes collega la stabilità dello Stato alla stabilità psichica degli individui; la filosofia ha un ruolo cruciale da giocare nell'assicurare la regolazione delle passioni collettive e individuali⁴¹. Come ha argomentato Albert Hirschman, Hobbes adotta la strategia generale di opporre passione a passione – quelle «addomesticate»⁴² contro quelle «selvagge» ancora da addomesticare. Lo scopo ultimo di questa «strategia di controbilanciamento» è rafforzare le passioni che inducono le persone all'obbedienza e alla pace anziché all'insubordinazione e alla guerra.

Nell'analisi finale, certamente, Hobbes non ritiene la pratica della sola filosofia sufficiente a prevenire il pericolo posto dalla libera espressione di passioni eccessive. Solo la sovranità può servire come potere adeguato a tenere sia individui sia gruppi nel timore; solo la sovranità è in grado di dosare la paura funzionale a mantenere la stabilità dello stato. Tuttavia non vi è garanzia di una tale stabilità, perché ogni comunità è soggetta ad essere messa in pericolo. Hobbes si preoccupa che «sebbene la sovranità, nelle intenzioni di coloro che la costituiscono, sia immortale, tuttavia, per sua natura non solo è soggetta a morte violenta a causa di guerra contro i nemici esterni, ma anche reca in sé, fin dalla stessa istituzione, a causa dell'ignoranza e delle passioni, i molti semi della mortalità naturale generati dalla discordia intestina»⁴³ (*L*, XXI, 21, p. 185). Come risultato, anche il potere sovrano della forza fisica ha un costante bisogno del potere filosofico della persuasione verbale.

3. Conclusioni

Dal momento che la forza di persuasione dell'analisi hobbesiana della follia in definitiva riposa sulla forza di persuasione della sua teoria delle passioni, ogni problema con la seconda non può far altro che costituire un problema anche per la prima. E certamente vi sono molte serie deficienze nel trattamento hobbesiano delle passioni. Tom Sorell ha ben identificato alcune delle principali debolezze, ed è importante citarlo per esteso:

Il problema di questa teoria altamente individualistica è che essa non sembra adeguata alle creature di cui Hobbes intende catalogare le passioni, cioè a creature come noi. Egli solitamente trascura il modo in cui gli appetiti e le avversioni vengono a costituirsi per pratica o per condizionamento; di conseguenza, egli sembra trascurare di analizzare i modi con cui alcune pratiche possano portare ad un unico

41 Hobbes dedica anche tutto il cap. 46 alla necessità di evitare le assurdità cui i filosofi sono proni – assurdità con conseguenze sociali.

42 Cfr. A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, edizione del ventesimo anniversario, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997, p. 31.

43 L'intero capitolo 29 è cruciale a questo riguardo.

modello di valori tale da affermarsi in una comunità più ampia. Hobbes di certo ammette la possibilità che la passione di uno sia influenzata dall'eloquenza [...] e dall'insegnamento di altri [...], ma egli considera questo solo come un'influenza tra le altre, laddove essa potrebbe invece essere plausibilmente indicata come preminente. Egli è tipicamente sovra – individualistico nel suo resoconto di come le persone sviluppano i propri sistemi di valutazione. Nel suo tentativo di legare insieme gli effetti del senso con i primi inizi di movimento volontario, egli sembra cercare cause per lo più interne all'agente piuttosto che collettive⁴⁴.

In un modo o nell'altro, poi, dobbiamo venire a patti con il problema della adesione hobbesiana all'individualismo e al materialismo. Da un lato, egli è preso in un dilemma simile a quello che Marx e Engels identificarono in Feuerbach⁴⁵: fintanto che Hobbes è materialista egli evita la storia, e fintanto che considera la storia non è materialista. Egli semplicemente non può spiegare adeguatamente la dimensione storica della vita emotiva umana. D'altro canto, l'individualismo gli impedisce di comprendere pienamente il significato politico degli eventi tumultuosi attorno a lui e la loro dinamica propriamente transindividuale. Come abbiamo visto, la sua teoria della «similitudine delle passioni» non rende conto adeguatamente dei casi di completa identificazione emotiva tra più persone e perciò riduce la complessa psicologia della lotta collettiva alla semplice somma di aberrazioni emozionali individuali.

Che cosa ha a che fare tutto questo con la teoria hobbesiana della follia? Come Michel Foucault e Roy Porter hanno acutamente argomentato⁴⁶, la storia della follia può essere meglio compresa come la storia della *costruzione* sociale e discorsiva della follia. La follia non può essere spiegata solamente in termini di disfunzioni organiche, ma dovrebbe essere vista anche come prodotto di uno dei tanti mezzi di cui si sono servite storicamente le élite sociali per regolare forme di credenze e modelli di comportamento, distinguendo tra ciò che viene giudicato appropriato o inappropriato, normale o patologico.

Hobbes non fa eccezione a questa pratica. Nonostante la sua considerazione radicalmente materialistica delle passioni e il suo rifiuto di spiegazioni soprannaturali della follia, Hobbes finisce per piegarsi al servizio della reazione politica – un servizio sgradito, sicuramente, considerando come il suo inflessibile materialismo terrorizzasse i suoi contemporanei realisti e continuasse a disturbare le pie elucubrazioni dei liberali su natura e scopo dello stato.

44 T. Sorell, *Hobbes*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 92.

45 K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 18.

46 Cfr. M. Foucault, *La Folie et la déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Librairie Plon, 1961, tr. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 1976; e R. Porter, *Madness. A Brief History*, New York, Oxford University Press, 2002.

Tuttavia, ironicamente, come abbiamo visto, Hobbes stesso arretra davanti a una moltitudine priva di governo che gli appare la decomposizione di ciò che potrebbe diventare, in circostanze favorevoli, una società più o meno ordinata (e sottomessa). Analizzando la sua stessa paura possiamo, forse, tracciare una lezione filosofica di immensa importanza anche, e specialmente, oggi: la lotta di massa al suo culmine minaccia sempre di far esplodere i limiti individualistici di legittimità impliciti in ogni idea di contratto sociale. In questo senso essa si configura come un potere costituente tale da contestare il potere costituito dei sovrani e dei loro filosofi⁴⁷.

47 Sulla distinzione tra forme «costituenti» e «costituite» di potere politico, cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002.