

Paura della fine. Cospirazioni e complotti nell'immaginario della società contemporanea

Antonio Camorrino

Fear of the end. Conspiracies and plots in the imagery of contemporary society. *Although contemporary society is the safest society in history, insecurity is one of the most widespread sentiments. For this reason, fear becomes one of the main feelings of this era. The extraordinary success of conspiracy theories reveals this state of affairs. The fear of the end takes the form of hypersemplified visions, thanks to which it becomes possible to explain the obscure mechanisms that regulate the lives of men. Phenomenologically linked in a direct way to the rapid diffusion of fake news, it is an extraordinary indicator of the atmosphere of "cosmic plot" (Douglas 1996) typical of our time. The internet certainly plays a role in amplifying this phenomenon, contributing to its increasingly accelerated propagation. Analyzing the sociological reasons for the growing success of this peculiar type of narratives, taking into account its communicative dimensions, is the goal of this paper.*

Keywords: Fear, Conspiracy, Imagery, Internet, Meaning

1.1. Introduzione

Da più parti è stato affermato – non senza ragioni – che, seppure le condizioni di benessere conquistate dagli uomini nella società contemporanea sono di gran lunga superiori a quelle mai anche solo immaginate dai suoi predecessori, nondimeno l'insicurezza rappresenta attualmente uno dei sentimenti maggiormente avvertiti (Bauman 1999; Giddens 1994; Beck, Giddens e Lash, 1999; Beck 2003). Tale sentimento – frutto della convergenza di più variabili – alimenta paure di ogni tipo dando vita a una varietà di fenomeni del massimo interesse sociologico (Bauman 2010 e 2014; Bourke 2015, Valcarengi 2005). Una delle forme tipiche attraverso cui le paure tardomoderne si manifestano è quella della diffusa credenza nell'esistenza di segrete macchinazioni, di oscure cospirazioni che attentano alla vita di ciascuno in nome di trame superiori, indecifrabili all'occhio ignaro dell'uomo comune e invece straordinariamente limpide a coloro i quali, illuminati da una rivelazione di qualche tipo, sanno denunciarne la natura iniqua e minacciosa, espressione di un consorzio umano elitario, dalla riconoscibile vocazione tracotante e settaria (Cfr. Paura 2017).

La rete ha certo un ruolo nell'amplificazione di questo fenomeno, contribuendo a una sua sempre più accelerata propagazione. Il caso, a esempio, delle *conspiracy theories* appare assai significativo: fenomenologicamente legato

in modo diretto alla rapidissima diffusione di bufale e *fake news*, esso è straordinario indicatore dell'atmosfera di "complotto cosmico" (Douglas 1996) caratteristica del nostro tempo.

È assai probabile che il "successo" contemporaneo di un certo immaginario apocalittico – peraltro nient'affatto estraneo alla tradizione cristiana – possa considerarsi il precipitato della "anticipazione della catastrofe" (Beck 2008), figura tipica della "seconda modernità". Se è certamente vero che la minaccia della "imminenza della Fine" (Kermode 1972) rappresenta storicamente un dato costitutivo del millenarismo cristiano e dunque un elemento connotante della storia del mondo occidentale, è altrettanto vero che la radicale socializzazione tecnica della natura umana e non umana (Cfr. Giddens 1999) produce oggi però implicazioni inedite: erosi gli ancoraggi di senso trascendenti, la "paura della fine" diviene una questione precipuamente terrena, di cui l'uomo deve ritenersi esclusivo colpevole.

Per comprendere la corrente situazione sociale nelle sue profonde relazioni col fenomeno "paura", è necessario però fare un passo indietro. Sarà possibile, in questo modo, rintracciare eventuali differenze e analogie tra le variazioni della percezione della paura e le differenti configurazioni sociali.

1.2 *Un breve excursus: le forme della paura*

La paura è, ed è stata, un sentimento onnipresente nella storia umana. Le forme però che questa può assumere, tanto quanto gli oggetti su cui essa può proiettarsi, rappresentano un utile indicatore delle più ampie trasformazioni sociali, una cartina di tornasole dei mutamenti dell'habitus umano. Svariate paure hanno assillato gli uomini delle epoche passate, non di rado sprofondando i più in stati di terrore al limite dell'intollerabile. Procediamo con ordine – seppur a volo d'uccello – in una rapida ricostruzione diacronica del fenomeno.

1.2.1 *La paura nel mondo cristiano*

In passato, alle paure materiali che gravavano sul capo degli uomini nella forma delle restrizioni, delle punizioni corporali, di fatiche spropositate, di una natura ostile, si assommavano i travagli spirituali di una vita vissuta nel dubbio

corrosivo di versare nel peccato, nella schiavitù psicologica conseguente al tarlo insopportabile della minaccia della dannazione eterna (Otto 2009). Colpa, peccato e paura costituivano una triade di senso prossima all'inscindibilità nel mondo cristiano: il timore della punizione divina era costantemente ravvivato dall'impressione di un io mai pienamente governabile, tentato com'era dalle incessanti lusinghe della carne, la cui resa coincideva col rimettersi tremanti al cospetto dell'inflexibile giudizio divino (Delumeau 1987a). Soprattutto le masse povere – prive anche del sostegno che i valori cavallereschi e aristocratici fornivano invece agli strati elitari della società per cui il coraggio rappresentava una delle virtù superiori e distintive – latitavano in uno stato di impotenza e annichimento abilmente coltivato da una parentica specializzata: i preti inneggiavano a tutto un universo di prediche e sermoni costruito su di un immaginario di morte, anatemi, castighi e promesse di apocalissi (Delumeau 1987b). La sensazione angosciosa di poter essere da un momento all'altro trascinati innanzi al tribunale divino e alla sua proverbiale collera era intensificata dalla penetrazione nella cultura del tempo dei temi sostenuti dall'instancabile e sapiente divulgazione promossa dagli ordini mendicanti e monastici. Il monito costante del *memento mori* alertava i fedeli circa la prossimità seppur impenetrabile del giudizio celeste, precipitando gli animi in una condizione di timore reverenziale permanente cui seguivano penitenze, atti di prostrazione, donazioni come pallidi tentativi di riscatto della propria condizione peccaminosa: la paura, benché allentata da questi gesti, restava una componente dominante della vita premoderna e una delle spinte fondamentali al rifiuto del mondo (Le Goff 2008). La Chiesa, a ogni modo, bilanciava magistralmente le profonde tensioni psicologiche scaturite dall'angoscia che l'abisso dell'inferno riusciva a scatenare. Grazie alle articolate procedure della pratica confessionale – un sofisticato apparato istituzionale in grado di dispensare pene e assoluzioni –, si alleviava così ciclicamente la coscienza del credente dal peso soverchiante della colpa (Delumeau 1992).

La paura era legata anche alle alte possibilità di contrarre malattie. In un contesto sociale in cui le conoscenze mediche su base scientifica erano praticamente inesistenti, queste potevano facilmente degenerare provocando gravi

infermità e non raramente il decesso. Un alto livello di coinvolgimento emotivo impediva di strutturare saperi razionali; ergo, spiegazioni cariche di elementi fantastici, dilagavano: malefici, untori e streghe facevano capolino praticamente in tutti i villaggi colpiti da inspiegabili ondate di epidemie (Elias 1985 e 1988). Il terrore disseminato da morbi in grado di decimare popolazioni intere, venivano – per la loro altrimenti insostenibilità psicologica – percepiti come frutto di un “complotto”, come attentati di particolari gruppi umani (di volta in volta attribuiti a Ebrei, lebbrosi, Ugonotti, ricchi, etc.) ad altri che ne restavano loro malgrado vittime (Febvre 1951). Anche qui, naturalmente, lo stigma impresso ad alcune malattie aumentava esponenzialmente l’affettività che l’afflizione portava con sé. La comparsa della sifilide, a esempio tradiva, secondo la dottrina, un comportamento sessuale dissoluto, altamente peccaminoso e quindi, *eo ipso*, legittimamente punibile con la sofferenza procurata dalla malattia stessa (Fleck 1983).

Contestualmente, però, l’universo dei significati cristiani riusciva a contrastare tale “ansietà escatologica” (Kermode 1972) incapsulando tutti questi eventi in un disegno di senso superiore, per cui le tribolazioni degli uomini si riducevano a prove cui il fedele doveva necessariamente sottoporsi qualora ambisse ad accreditarsi presso la schiera dei salvati. L’onnipresenza del sacro trasfigurava il significato del male determinando una sua *elevazione ontologica*. Così se il lebbroso portava il grave marchio d’essersi attardato in una condotta non conforme ai comandamenti del buon cristiano, dall’altro questi assurgeva all’ambivalente status di “testimone ieratico del male” (Foucault 1992, p. 14) facendosi rappresentante in terra sia della grazia che del peccato: attraverso l’esperienza del dolore il lebbroso accedeva a una più alta “forma di comunione” da cui era escluso il non sofferente o colui il quale rifiutava di prestargli soccorso (Ibidem).

La paura del dolore trovava dunque un valido supporto emotivo nell’immaginario cristiano i cui toni marcatamente masochistici – in virtù dei quali la sofferenza, sin dalla crocifissione di Cristo, diveniva medium privilegiato di salvezza – arricchivano di senso il vissuto producendo, per coloro i quali

attraversavano questo penoso stato dell'essere, una energica integrazione dei significati biografici (Berger 1984).

È certo, e va sottolineato, quanto per gli uomini delle società premoderne la “paura della fine” *par excellence* fosse rappresentata dalla possibilità di una morte improvvisa, senza sacramenti, magari al termine di una vita non vissuta in conformità ai precetti cristiani. La “paura della fine” coincideva col timor panico di trovarsi dalla parte sbagliata nel giorno dell'Apocalisse. Per queste ragioni l'universo sacro traboccava di simboli giacché era decisivo per il fedele intravedere i segni dell'Evento, della sospensione del tempo prima del giudizio finale (Placanica 1999): occorreva redimersi ed espiare senza requie poiché, essendo imperscrutabile la volontà di Dio e insondabile il Suo piano, restava sconosciuta la data che avrebbe decretato conclusa l'avventura umana in terra. Così una improvvisa apparizione di una cometa nell'altrimenti immutabile firmamento, un violento terremoto, una catastrofe naturale di qualsiasi tipo, pareva sempre alludere a una intenzione superiore, a un avviso supremo capace di scuotere le fondamenta del vivere ordinario: le grandiose manifestazioni della natura risuonavano della maestosa voce di Dio e divenivano il mezzo privilegiato per comunicare agli uomini la vicinanza della Fine.

1.2.2 *La paura nell'ambivalente transizione all'epoca moderna*

A ogni modo, sino alla fine del diciannovesimo secolo, la paura portava anche le vesti della povertà. Gli indigenti – come sostiene Joanna Bourke – temevano di concludere la loro esistenza in ospizi di terz'ordine e, forse di più, rabbrivivano al pensiero di una approssimativa sepoltura in fosse comuni, in cui l'anonimato coatto garantiva un oblio tanto sconsolante quanto immediato ed eterno. Diffusa anche la paura di veder sezionato il proprio cadavere a fini di ricerca: la domanda sempre maggiore dei gabinetti clinici e accademici suonava come una vera e propria minaccia all'integrità delle salme delle fasce meno abbienti, serbatoio principale di corpi per una scienza medica crescentemente interessata alla dissezione¹. Tale fenomeno – continua l'autrice – poneva dilemmi di fede non indifferenti giacché, una volta scomposti i corpi, nessuno poteva più

¹ Sul ruolo sociale e storico della dissezione nella nascita della pratica clinica e della scienza medica moderna *tout court* si veda il lavoro oramai classico di Michel Foucault (1969).

certificare che l'accesso all'aldilà si consumasse con la propria testa sulle spalle. Inoltre, il rischio concreto di una affrettata ricomposizione che desse forma a una specie di *Frankenstein multiconfessionale*, toglieva il sonno a poveri crescentemente preoccupati della probabilità non irrisoria che potesse verificarsi una qualche profanazione del proprio cadavere. La paura della morte si trasformava anche in paura *dei morti* in virtù del fatto che, secondo alcune teorie mediche dell'epoca, le malattie conoscevano la propagazione per “miasmi e umori”² e dunque la prossimità abitativa alle fosse comuni e alle sue putrescenti esalazioni veniva registrata come una potenziale causa di contaminazione. A ogni buon conto – conclude la studiosa – un esteso sentimento di sfiducia nella classe medica (al tempo in competizione professionale e simbolica con becchini e imbalsamatori) diffuse la paura che i dottori non fossero capaci di certificare oltre ogni ragionevole dubbio la morte sopraggiunta. L'atroce sospetto di poter essere seppelliti vivi invase di terrore in special modo gli strati disagiati della società, tanto più poiché la dedizione destinata al rito della sepoltura era direttamente proporzionale allo status del defunto (Bourke 2015, pp. 28-40). D'altra parte, già nelle cosiddette comunità primitive, laddove il primato schiacciante del collettivo sul singolo individuo – quest'ultimo ben lungi dall'affermarsi in termini moderni – era fondato sulla credenza nella sopravvivenza clanica attraverso diverse forme di rigenerazione, “il timore *del morto* è infinitamente maggiore del timore *della morte*” (Landsberg, 1980, pp. 13 e 14).

A un certo momento, tuttavia, i grandiosi successi della scienza moderna sembravano dover spazzare via ogni paura legata a superstizioni, a credenze magiche o fideistiche, ad antichi retaggi che si perdevano nel tempo, poiché gli uomini si persuasero che l'esattezza delle scienze naturali potesse gettare luce sull'oscurità della fame, della miseria e dell'ignoranza, ricacciando queste ultime in un passato primitivo da rimuovere e superare. Si affermava il comune convincimento che al progresso materiale seguisse inevitabilmente quello morale e che l'uno e l'altro dovessero essere giocoforza parto della scienza. La modernità è stata l'epoca in cui gli uomini hanno ritenuto possibile conquistare l'emancipazione dall'invisibile e dalle influenze spettrali che tale dominio ha da

² Sull'argomento si veda il bel testo di Carlo M. Cipolla (1989).

sempre portato in dote. Il regno umbratile e minaccioso delle forze inconoscibili pareva indietreggiare sotto i colpi di un “disincanto” crescente conseguito grazie all’incedere sostenuto del processo di razionalizzazione: sottoponendo al calcolo matematico e alla rigorosa relazione di causa ed effetto ogni aspetto della vita umana e non umana, l’uomo disinfetava il mondo dalle inquietanti infiltrazioni del sovraempirico (Weber 2004).

Ciononostante – per ragioni che nel prossimo paragrafo avremo modo di analizzare – la paura risulterà tutt’altro che sconfitta: da sentimento residuale, eredità emendabile di una premodernità arretrata, essa torna prepotentemente in auge nello scenario sociale contemporaneo manifestandosi in forme peculiari assai utili da indagare.

1.3 Il nomos dell’esistenza sociale contemporanea: fenomenologia del complottismo in rete

Gli ottimistici scenari tratteggiati da un certo ingenuo positivismo del diciannovesimo secolo confluito in varie forme di scientismo novecentesco, risultano assai scoloriti in conseguenza del tragico impatto materiale e simbolico prodotto da eventi come la *Shoah* e il lancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki. Se si considerano inoltre i milioni di morti spirati nei Gulag, si capisce come le ipotesi di benessere crescente e di felicità terrena sbandierate dall’ideologia del progresso, dalle filosofie della storia e dalle concezioni miglioristiche di matrice illuministica, tramontino (Harvey 2002). A esser precisi, a intaccare agli occhi delle masse il mito di una storia lineare che procede sempre per il meglio, erano già intervenuti due eventi decisivi. La carneficina della Grande Guerra con i suoi usuranti scenari di trincea e il sensazionale affondamento del Titanic: sul famigerato iceberg non si infranse solo il gigantesco transatlantico ma anche i sogni ottocenteschi di una tecnica onnipotente, in grado di piegare una natura indomabile che, infine, reclamò le sue vittime (Kern 2007; Tagliapietra 2010).

La “narrazione progressista” di cui si era fatto interprete l’Occidente – e massimamente gli Stati Uniti, autentici paladini di ogni causa di liberazione planetaria – tracolla definitivamente in conseguenza del conflitto nel Vietnam, il

cui imprevisto e logorante protrarsi determina una ridefinizione dei rapporti simbolici della geografia assiologica mondiale: l'irragionevolezza e la gratuità di alcuni azioni militari, in un contesto in cui spira forte il vento delle controculture, fa sì che sfumino i tradizionali confini e le consuete identificazioni tra buoni e cattivi, tra bene e male (Alexander 2006).

Insomma, ogni "grande narrazione" perde plausibilità (Lyotard 2008) in un orizzonte di senso in cui la scomparsa degli assoluti indebolisce ogni impresa umana con pretese valoriali universalizzanti. Con Dio, abdicano anche il progresso e la storia dal ruolo di motori e giudici delle alterne vicende umane. Le grandi ideologie di massa, animate da impeti profetici, conoscono gravi battute d'arresto a causa di cocenti confutazioni storiche: i regimi fondati su queste visioni politiche del mondo rivelano, all'atto pratico, drammatiche storture per cui sogni di società perfette si trasformano in incubi totalitari (Cfr. Bauman 1992; Pellicani 1995).

La scienza – ultimo baluardo delle istituzioni moderne – conosce anch'essa un forte ridimensionamento conseguente a una crisi dei fondamenti già conclamata tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, quantomeno presso la cerchia elitaria di artisti e scienziati (Burrow 2002; Kern 2007). Sin da quel momento la conoscenza scientifica deve abbandonare le ambizioni di assoluta neutralità dell'osservatore e contestualmente riconoscere l'impossibilità di una restituzione oggettiva del reale attraverso i pur rigorosi protocolli dell'attività scientifica, riparando così su più modeste posizioni di probabilità, relatività e indeterminazione (Prigogine e Stengers 1999). Di più: i tratti costitutivi della società tardomoderna implicano – secondo la nota analisi di Anthony Giddens – un'erosione costante dell'autorità scientifica sottoposta in modo vieppiù crescente alla critica degli stessi "sistemi esperti" incaricati di produrre conoscenza specializzata. In una spirale che comprende anche attori non-esperti – una specie di *frullatore iperdemocratico* in cui è concesso, su questioni specialistiche, a tutti il diritto di parola – gli avanzamenti della conoscenza vengono continuamente rinegoziati, revocati in dubbio e, per ciò stesso, delegittimati (Giddens 1994). È come se l'incontro dell'accelerazione dei progressi scientifici con le inattese ricadute da essi ingenerate si riflettesse in

negativo e in modo ininterrotto sulla pratica scientifica vista ora, a un sol tempo, come strumento della risoluzione di vecchi problemi e creatrice di nuovi altri (Beck 2003). In definitiva, l'equazione che postulava una relazione di proporzionalità diretta tra conoscenza e certezza, equazione tipica della modernità, è tragicamente infirmata dalle dinamiche complesse operanti nella configurazione contemporanea. Si inaugura ciò che Ulrich Beck ha definito "società del rischio": da qui un capovolgimento epistemologico che dà forma a uno stato di cose assai meno rassicurante, in virtù del quale, con buona pace di Cartesio, l'accumulo di più conoscenza garantisce, in modo solo apparentemente paradossale, un grado non di maggiore ma, bensì, di *minore* certezza. Dunque, la perplessità sull'esattezza e l'efficacia della scienza adombrata precedentemente nei soli ambiti circoscritti della *intelligènzia* di *fin de siècle*, si diffonde ora all'intera società laddove anche la medicina – vera punta di diamante dell'ideologia del progresso – conosce anch'essa, da ultimo, una relativa diminuzione simbolica.

È in quest'articolato scenario – cioè in un mondo sprovvisto di solidi ancoraggi di senso – che fioriscono spiegazioni alternative finalizzate alla comprensione di una realtà altrimenti percepita come pericolosamente fuori controllo. Ed è proprio l'inquietante sensazione di una realtà che sfugge alla presa ordinatrice della ragione che ingenera reazioni scomposte inclini a confondere magiche elucubrazioni omnicomprendenti con definitivi trionfi della razionalità. È l'angoscia oceanica prodotta dalla minaccia di una fine senza senso e senza nome³ a costituire il *background* emotivo, il brodo di coltura di un paesaggio sociale in cui ogni sorta di complotto o cospirazione pare plausibile. La difficoltà psicologica di abitare un mondo attraversato da inquietanti forze sovraperpersonali che sfuggono ampiamente alla sovranità individuale, congiunta all'impossibilità

³ Quest'angoscia, definita da Sergio Brancato "inquietudine dell'attesa", permea l'immaginario dell'industria culturale contemporanea. Secondo il sociologo napoletano la transizione dall'epoca moderna a quella postmoderna – in termini immaginali tradottasi nel passaggio dalla figura del fantasma e del vampiro a quella dello zombie – riflette un inedito stato di cose: il terrore di una fine senza senso svuota l'attesa di qualsivoglia significato ultimo, consegnando l'esistenza sociale a un incombente sentimento di *horror vacui*. Per queste ragioni, se fantasmi e vampiri concedono agli uomini di sperare ancora in qualche forma di trascendenza – poiché è pur sempre da un aldilà che questi provengono o è pur sempre con un aldilà che questi negoziano la propria ambivalente condizione di "sospensione" tra due piani dell'essere –, allo zombie non resta che incarnare un mutismo antropofagico precipitato della "cosificazione" della vita contemporanea. Gli uomini proiettano in simulacri di carne decomposta la perturbante esperienza di una condizione acefala, trasfigurazione spettacolarizzata della intollerabile paura di una fine assurda (Brancato 2014).

di integrare questo stato di cose nell'alveo di una matrice di senso superiore, concorre all'emergenza di visioni tutt'abbraccianti in grado di ridurre la complessità di un reale ostile e indifferente alle sorti individuali a un vertiginoso processo di semplificazione. Poco importa in termini di coscienza, se tali narrazioni si fondino sulla venuta di un'entità aliena, sulle surrettizie macchinazioni di un nuovo ordine mondiale o su qualche ipotesi *Matrix* di sdoppiamento illusorio del mondo. Ciò che conta è che la restaurazione di un cosmo definito in ogni sua parte innervato su di una rassicurante struttura manichea, sappia sollevare l'uomo da un'interrogazione altrimenti sfibrante e perlopiù infruttuosa circa il suo posto nel mondo: nell'universo cospirazionista il bene e il male trovano immediata collocazione in una architettura la cui ristrutturazione morale assicura una salda e quanto mai consolante rigerarchizzazione dei valori.

Il complottismo si propone di risolvere – attraverso una sorta di postmoderna *scala naturae* – l'annosa questione inerente ai *come*, ai *chi* e soprattutto ai *perché* delle cose del mondo: una costellazione di eventi altrimenti in balia della gelida signoria del caso e dello spettro deformato del relativismo assoluto, acquisisce ora un significato rinnovato da un principio ordinatore presieduto dall'attività nomizzante del “complotto cosmico” (Douglas 1996). Queste ingegnose strutture esplicative miscelano in quantità variabili dosi di razionalità suffragate da autorevoli fonti e *testimonial*, a parti consistenti di irrazionalità per cui si ritiene parimenti legittimo fare appello a entità, congetture o ipotesi la cui veridicità è ben lungi dal poter essere validata da fatti riscontrabili.

La rete, naturalmente, rappresenta l'ambiente ideale per la propagazione di teorie cospirazioniste, un luogo in cui l'attendibilità delle notizie circolanti è assai raramente corroborata da incontrovertibili riscontri. Il carattere virale con cui queste si diffondono produce allarmismi e teorie alternative su una quantità di fenomeni, alcuni di questi di vitale importanza: basti pensare, a titolo di esempio, al recente caso vaccini (Camorrino 2017). Come nota acutamente Umberto Eco, internet diviene medium privilegiato per la propagazione della “sindrome del complotto”, la cui natura vacua ne rafforza – come avviene per il “segreto” secondo Georg Simmel – il potere seduttivo: cospirazioni immaginarie, proprio in

virtù del loro carattere fasullo, conservano un affascinantissimo e ineffabile alone di mistero, fatto che ne incrementa esponenzialmente l'*appeal* (Eco 2015). I *social network* garantiscono poi che si generi una qualche confusione sulla natura dei dati e degli eventi fattuali relativi ad alcune notizie diffuse (Riotta 2016; Cavarero 2017): si innesca una specie di “*effetto bluff*” per cui, a fronte della scoperta di una sola notizia falsa, crolla l’intera “struttura di plausibilità” (Berger e Luckmann 2007) dell’universo dell’informazione digitale, soprattutto, ma non solo, di quello edificato su piattaforme non ufficiali – così come la credibilità di ogni mano di un pokerista è minata dalla “scoperta” di un solo *bluff* non andato a buon fine⁴ (Camorrino 2017). È d’altronde significativo notare – in accordo con la tesi discussa da Maurizio Ferraris – quanto quest’inedito stato di cose rappresenti l’effetto seppur indiretto della penetrazione nel senso comune delle teorie postmoderne, certo in una loro versione volgarizzata. Ritenere di avere la verità in tasca a dispetto di ogni palese confutazione, significa convincersi di possedere la chiave di volta che regge l’architettura segreta del mondo, in un fremito di onnipotenza provocato e reso possibile dalle straordinarie possibilità del web. Insomma, in una sorta di sbornia ermeneutica, innanzi a ogni fatto si può opporre una personalissima interpretazione, una “«verità alternativa»” (Ferraris 2017, p. 23) al limite volta allo smascheramento delle trame subdole e oppressive imposteci, nostro malgrado, dall’ordine costituito. Postverità, populismo e cospirazionismo procedono di conserva in nome dell’appello all’emotività da cui traggono la loro linfa vitale e la loro potenza fascinatrice. Tali fenomeni fondano il loro successo su una sistematica alimentazione del sospetto, su uno insistito smantellamento dell’autorevolezza di ogni apparato istituzionale di verità: in questo scenario non sorprende dunque che “realtà” e “verità” divengano concetti cui si guarda con diffidenza, costrutti forieri di trascinamenti dispotici al punto da far automaticamente storcere il naso. Se in controluce questi termini paiono lasciar intravedere mire imperialiste e derive autoritarie sembra legittimo, se non

⁴ Fatto, questo, che naturalmente può anche non indebolire la posizione del giocatore in questione ma anzi rafforzarla dacché costringe gli avversari in una costante condizione di dubbio. Non di rado pokeristi navigati lasciano intenzionalmente svelare un *bluff* apparentemente mal congegnato, allo scopo di indurre i *competitor* non solo al sospetto cronico, ma anche a fuorvianti valutazioni circa le sue abilità di giocatore. Per queste stesse ragioni, se per un verso lo “*effetto bluff*” indebolisce lo statuto di verità delle informazioni circolanti in rete, per un altro potenzia l’autorevolezza di ogni affermazione anche lontanamente verosimile. È l’effetto di una “notte – per l’appunto – in cui tutte le vacche sono nere”.

doveroso, impegnarsi a scongiurare gli esiti di ogni loro supina accettazione, imbarcandosi in mirabolanti imprese di denuncia per mezzo di individualissime, ipersemplicate e improvvisate interpretazioni del mondo (Ferraris 2017).

La “paura della fine” in rete assume le forme dei desideri e dei timori degli uomini che possono così plasmare la realtà secondo le istanze pressanti dell’inconscio, concedendo spazio alla “onnipotenza del pensiero” in luogo di un assai meno gratificante “principio di realtà” (Freud 2006). Non è un caso quindi che in fasi storiche caratterizzate da un forte coinvolgimento emotivo, le segnalazioni di cospirazioni si moltiplichino: si pensi, in tal senso, al clima di terrore prodottosi ai tempi della guerra fredda in cui la minaccia dell’inverno nucleare popolò di fantasmi il pianeta mettendo a rischio la sopravvivenza del genere umano (Elias 1987). Proprio a quei tempi, d’altra parte, la “paura della fine” prese la forma non solo del fungo atomico ma anche, e in modo non dissociato, dell’invasione aliena (Jung 2004). Da non sottovalutare, in tal senso, la confluenza di buona parte dell’ufologia in correnti cospirazioniste. Le aspettative deluse dei sostenitori di questa peculiare pseudoscienza che conobbe negli scorsi decenni una significativa popolarità, concorrono a infiammare sospetti circa ipotesi di “insabbiamento” a carico delle agenzie governative statunitensi (si pensi al notissimo caso “Roswell”): insomma conferme mai arrivate sull’esistenza dei dischi volanti – soprattutto nei termini di un incontro tra specie umana e specie aliena – sembrano rafforzare dialetticamente quelle su un diffuso complottismo percepito, per l’appunto, come causa prima dell’insuccesso delle indagini ufologiche (Pauro 2017).

A ogni buon conto, la correlazione sussistente tra il successo della rete e il boom delle *conspiracy theories*, si basa sul comune intendimento che vuole internet come il regno rivoluzionario della trasparenza, dell’orizzontalità, della leggerezza (Balbi e Magaùda 2014), del “sublime” (Mosco 2004), tutte qualità antitetiche a quelle che informano possibili gruppi complottistici, fondati invece sull’oscurità, la segretezza e una forte struttura piramidale. L’ideologia che trasfigura il web in luogo del disvelamento, frutto della potentissima metafora della rete (Musso 2007) e il mito della trasparenza alla base della “utopia della comunicazione” (Breton 1996), concorrono al contempo a fornire al

cospirazionismo e un ideale medium di propagazione e l'armamentario tecnico, metaforico e retorico per il suo potenziale abbattimento⁵. È questa ambivalente tensione, giocata sulla coincidenza degli opposti⁶, che alimenta a oltranza la mitologia del complottismo nell'universo digitale. Del resto, se per un verso il regno dell'immagine nutre l'illusione di una integrale trasparenza, dall'altro proprio questa illusione spalanca la voragine del sospetto, dell'esistenza di qualcosa di occultabile all'occhio, di una verità celata dal segreto, carburante inesauribile per fantasie complottistiche, terreno ideale per la coabitazione di inconcuse fattualità e teorie non verificabili (Cristante 2016). È evidente che a garantire il successo di questo fenomeno contribuiscono anche variabili esogene al mondo delle ICT – eppure non del tutto esogene se si pensa al ruolo decisivo che la rete ha oggi nell'affermazione di alcuni movimenti e partiti – come a esempio una certa crisi della politica tradizionale e della sfera pubblica, nei termini soprattutto di una sfiducia generalizzata nella classe politica e di un'incipiente ascesa di differenti populismi (Anselmi 2016).

Le tecnologie dell'informazione – secondo Erik Davis – paiono fornire ai loro fruitori i mezzi migliori per una amplificazione del sé nei termini di un ampliamento delle proprie qualità interiori. Internet persuaderebbe i più della possibilità di un esponenziale accrescimento della “scintilla interiore”: il web, per le sue stesse caratteristiche costitutive, rappresenterebbe il luogo della piena realizzazione dell'ethos gnostico fondato sulla tecnologia e già dispiegatosi in epoca moderna (Davis 1998). È probabilmente anche per questo motivo che un numero rilevante di movimenti settari e complottistici riconoscono nella rete il loro luogo d'elezione: sedotte dall'apparente trascendenza del cyberspazio (Sféz 1999) di cui immaterialità, anonimato e ubiquità sembrano essere proprietà connotanti, nuove comunità solidarizzano sotto la bandiera di inedite alleanze strette allo scopo di opporsi all'ordine costituito, nelle sue espressioni manifeste o occulte.

⁵ Mi pare che, più in generale, tale questione abbia a che fare con la simbolica millenaria della luce contro l'oscurità, di cui anche l'immaginario tecnologico è, seppur inconsapevolmente, erede (Cfr. Durand 2013).

⁶ Secondo Gilbert Durand (2013) è d'altra parte proprio la “*coincidentia oppositorum*” la proprietà fondante della logica immaginale.

1.4 “*Cospiro dunque sono*”: l’ethos apocalittico delle teorie cospirazioniste e la rassicurante ipersemplicificazione del mondo

È assai probabile – come sostiene Karl Popper – che l’estesa persuasione circa l’esistenza di oscure cospirazioni in grado di orientare la vita di miliardi di persone rifletta una sorta di “secolarizzazione di una superstizione religiosa” (Popper 1977, p. 126). In sostanza, al variegato *pantheon* omerico abitato da divinità le cui idiosincrasie e relazioni conflittuali si riversavano direttamente sulle vite degli uomini direzionandone i destini, si sarebbe oggi sostituita la credenza in potentati e multinazionali la cui attività segreta e perversa non fa che rafforzarne il ruolo decisivo di *deus ex machina*. Il rischio è che il credito crescente accordato alle teorie della cospirazione produca una catena di “contro-cospirazioni contro inesistenti cospiratori” (Ivi, p. 127). A ogni modo – continua il grande epistemologo – l’erronea convinzione che un gruppo di uomini possa realizzare alla lettera un complicato piano di dominio su fette intere di popolazione controllando completamente gli effetti delle proprie azioni, costituisce la prova scientifica del carattere fantastico di tale credenza, cioè a dire, l’evidenza della sua stessa confutazione. In ultima istanza la fascinazione prodotta dalla narrazione complottista tradisce l’irrealistico convincimento che si possano totalmente amministrare le conseguenze su larga scala di un progetto collettivo, queste ultime intese come effetti globalmente preventivabili: per queste ragioni il portato seduttivo del cospirazionismo è tanto più efficace su coloro i quali auspicano una radicale rifondazione dell’umano, magari per mezzo della realizzazione terrena di una condizione paradisiaca. Lo scontato fallimento di così gloriose intenzioni consolida l’idea dell’esistenza di un avvenuto sabotaggio, di una trama di interessi superiori giostrati a piacimento da un qualche oscuro e malvagio burattinaio della storia (Popper 2009, pp. 580-581).

È in gioco una sorte di spossessamento per cui spinte pulsionali scatenate da un profondo sentimento di impotenza, “cospirano” – è il caso di dirlo – affinché l’arbitrio individuale arretri al cospetto di un sistema di pensiero che ha risposte per tutto. Le *conspiracy theories* si basano su una “«pseudorazionalità»” non dissimile da quella che Theodor Adorno (2010) ravvisava animare l’astrologia. L’affettività prodotta dalla diffusa sensazione di un impraticabile governo

dell'esistenza individuale fa sì che si proietti su immaginarie congiure la propria condizione di alienazione: il senso di smarrimento e frustrazione che deriva dalla consapevolezza della propria inadeguatezza a petto di forze sociali largamente sovrapersonali, è alleggerito dalla credenza magica in un mondo superiore cui è meno svilente – per una sorte di legittima e manifesta inferiorità ontologica – consegnare il destino della propria esistenza. È tipico, a ogni modo, che in fasi di crisi sociali gli uomini preferiscano barattare la propria libertà in cambio di promesse di sicurezza formulate perlopiù da personalità o sistemi dall'impianto fondamentalmente autoritario (Fromm 2010).

Da una prospettiva più ampia, il successo del complottismo come fonte di senso – il “cospiro dunque sono” – affonda le radici in una più generale condizione di incertezza, nell'intensificazione di uno strisciante sentimento di sfiducia e di un conseguente indebolimento delle strutture identitarie individuali e collettive. Il precipitato di tale stato di cose è amplificato dalla sensazione – come sostiene Carlo Mongardini – che si sia consumato un tradimento in conseguenza del quale sarebbero andate disattese le promesse di emancipazione formulate nell'immediato secondo dopoguerra: soprattutto dagli anni Settanta in poi divenne chiaro – con la crisi petrolifera, la paura del nucleare, i proclami dell'ecologismo⁷, l'utilizzo crescente di stupefacenti, i problemi legati alla contaminazione del cibo, i flussi migratori, il terrorismo, etc. – che il mondo non sarebbe divenuto quel

⁷ Un tema di capitale importanza impossibile da approfondire adeguatamente in questa sede, concerne proprio la questione ecologista. La completa annessione della sfera naturale nell'alveo dell'universo tecnico fa sì che dietro ogni catastrofe – sia essa un terremoto, un'esondazione, un incendio, uno tsunami e via discorrendo – ci sia sempre l'ombra di un dissennato e pregresso operato umano. Tale percezione del disastro determina la “eclissi della natura” in luogo di un'ubiqua presenza dell'umano: se dietro ogni catastrofe si nasconde un'orchestrazione umana fatta di imprudenze, inadempimenti e illeciti, quando non proprio interessi economici o militari (si pensi alla vulgata intorno alle scie chimiche, a esempio), è fisiologico che prendano corpo ipotesi complottistiche. Lo stato di costante attentato alla sopravvivenza tipico del rapporto uomo-natura dell'epoca contemporanea è una delle maggiori fonti di coinvolgimento emotivo della fase attuale, terreno ideale per il florilegio di narrazioni cospirazioniste.

Eppure, proprio questa condizione di radicale estraniamento dalla natura ingenera, di converso, una reazione “neoromantica”, di nostalgia e di invocazioni a un ritorno a un mondo incontaminato. L'appello a immaginari arcadici riposa su significative trasfigurazioni ideologiche frutto di un collage postmoderno di motivi – per riprendere una espressione di David Lyon (2002) che l'autore utilizza in altro contesto – “disneyficati” in cui l'universo del “naturale” viene caricato, in modo assai ambivalente, di profondi significati morali. Le sacrosante battaglie a favore della biosfera assumono talvolta tinte da crociata in cui è possibile riconoscere un certo “fanatismo apocalittico”. Si convoglia nei movimenti integralisti in difesa del non-umano un certo sentimento antimoderno: *issues* ambientaliste peraltro improrogabili, divengono volano di proteste assai più estese, il cui fine pare essere, più che la preservazione della Terra, la condanna dell'umano (Bruckner 2014). Che poi ideologie contraddittorie inneggianti al *progresso morale* dell'umanità a scapito del *progresso materiale* – è in questo iato che si gioca la partita della “grande narrazione ecologista” – ricordino in modo preoccupante alcune concezioni premoderne, cui d'altra parte queste guardano in taluni casi con sincero entusiasmo, è cosa del massimo interesse sociologico (Cfr. Ferry 1994; Cadelo e Pellicani 2013; Caramiello 2016).

posto sicuro che si era sperato. Lo stato di smarrimento indotto da questo minaccioso scenario fa sì che il pensiero magico guadagni nuovamente terreno in nome di una provvidenziale *chance* di controllo di un mondo altrimenti sottratto alla sovranità della persona e della collettività: per queste ragioni, narrazioni alternative – che possono essere fonte sia di “angoscia” che di “speranza” – assurgono a matrici di senso utili a integrare i significati delle biografie individuali. Da questo punto di vista, i media concorrono a fornire una rappresentazione semplificata di una realtà altrimenti troppo frammentata e complessa da poter essere afferrata in un quadro di senso unitario e coerente. Ma, in sintesi – conclude il sociologo italiano –, l’acuirsi di tali paure provoca una regressione a forme di pensiero primitive e spalanca le porte a un nuovo reincanto del mondo (Mongardini 2004, pp. 16-76).

Secondo Andrea Tagliapietra sarebbe dunque il complessivo stato di crisi che abbraccia l’intero spettro delle forme di organizzazione della vita umana – cioè a dire la sfera economica, politica ed ecologica –, a rendere nuovamente attuale il problema della fine e le paure a essa collegate. “Fine” che, va precisato, risveglia in chi la osserva un sentimento sublime capace, con i suoi “abissi”, di provocare tanto terrore quanto attrazione. La cristallizzazione delle paure contemporanee in narrazioni cospirazioniste garantisce, di riflesso, un energico supporto emotivo. Difatti la minaccia della fine coincide con la promessa della nascita di un mondo inedito, puro, libero dalla corruzione e dal peccato giacché abitato da un uomo nuovo, la cui natura superiore discende ed è confermata dall’appartenenza alla schiera degli eletti⁸. Quindi coloro i quali impegnano la propria esistenza nella denuncia di complotti e di oscure macchinazioni, si assicurerebbero un posto d’onore nell’esercito dei salvati: a fronte di un pervicace senso di sradicamento prodotto da mutamenti sociali, culturali e tecnologici sempre più accelerati, gli uomini cercano riparo in una lettura della realtà ipersemplificata, più facile da maneggiare e da comprendere. In un mondo in cui scompaiono ancoraggi di senso trascendenti, la fine – conclude il filosofo italiano – si presenta spogliata del suo significato superiore di giudizio, penetrando la vita

⁸ Questa descritta è la dinamica definita da Luciano Pellicani (1995) “gnosticismo rivoluzionario”.

nelle sue forme quotidiane per mezzo della figura non meno inquietante della crisi permanente (Tagliapietra 2010, pp. 10, 14, 39, 77).

In sostanza, la “paura della fine” che torna prepotente nella fase attuale, riflette una situazione sociale in cui i quadri dell’esperienza ordinaria non possono più agganciarsi a stabili valori di riferimento. Si profila un paesaggio sociale nel quale un divenire senza scopi ultimi – se non quelli contingenti promossi dalla razionalità strumentale –, comporta una “perdita del centro”, sentimento non lontano da quello tematizzato da un certo esistenzialismo novecentesco (Runcini 1989, pp. 6-7). Ecco allora che il cospirazionismo rientra a pieno titolo nelle correnti apocalittiche. Questa peculiare narrazione proclama l’urgenza di una drastica rottura con uno stato di cose degenerato in nome di una radicale *renovatio* o di una resa incondizionata alla fine. L’altalenante andirivieni retorico tra un mondo utopico da promettere o uno distopico da smantellare, tra un futuro di salvezza da conquistare o un presente infernale cui rassegnatamente abbandonarsi, determina un ambivalente e quanto mai efficace immaginario tinto di paura e speranza. Il tropo dell’Apocalisse conserva una duplice accezione filiazione diretta della minaccia della fine: il rovescio dialettico della “paura della fine” è infatti costituito sempre dalla speranza di un possibile “Nuovo Inizio”, dal desiderato congedo da un presente avvertito come guasto e inautentico in vista di un riscatto futuro assicurato dalla fondazione di un mondo puro e vero, in cui godere della pienezza dell’essere (Ivi, pp. 13 e 165-166).

Il cospirazionismo postmoderno sembra insomma contrastare la “paura della fine” con un inestimabile premio psicologico: un universo ordinato da una ipersemplicificazione manichea e il rilancio di una prospettiva escatologica in grado di intensificare i significati ultimi dell’esperienza.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T. W., (1975) 2010, *Stelle su misura. L’astrologia nella società contemporanea*, Einaudi, Torino.
Alexander J. C., (2003) 2006, *La costruzione del male. Dall’Olocausto all’11 settembre*, Il Mulino, Bologna.
Anselmi M., 2016, “Il complottismo italiano”, in «Doppiozero»,

- <http://www.doppiozero.com/materiali/il-complottismo-italiano>, del 18 giugno 2016, consultato il 7 maggio 2018
- Balbi G., Magaudda P., (2014), *Storia dei media digitali. Rivoluzioni e continuità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z., (1989) 1992, *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z., 1999, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z., (2006) 2010, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z., 2014, *Il demone della paura*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U.; Giddens A.; Lash S., (1994) 1999, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios editore, Trieste.
- Beck U., (1986) 2003, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Beck U., 2008, "Global Generation in World Risk Society", in «Revista CIDOB d'Afers Internacional», No. 82-83, pp. 203-216.
- Berger P. L., (1967) 1984, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.
- Berger P. L., Luckmann T. (1966) 2007, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bourke J., (2005) 2015, *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari.
- Brancato S., 2014, *Fantasmia della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Breton P., (1992) 1996, *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.
- Bruckner P., (2011) 2014, *Il fanatismo dell'apocalisse. Salvare la Terra, punire l'Uomo*, Guanda, Parma.
- Burrow J. W., (2000) 2002, *La crisi della ragione. Il pensiero europeo 1848-1914*, Il Mulino, Bologna.
- Cadelo E., Pellicani L., 2013, *Contro la Modernità. Le radici della cultura antiscientifica in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Camorrino A., 2017, "Malattia e Morte ai tempi della Rete. Scienza medica e post-verità nella società contemporanea", in Napoli, A. e Santoro, A. (a cura di), *Indelebili tracce. I media e la rappresentazione della morte ai tempi della rete*, Ipermedium Libri – Funes, S. Maria C. V. (Ce), pp. 121-133.
- Caramiello L., 2016, "La comunicazione libera. Riflessioni intorno al progresso umano", in V. Olita (a cura di), *Nutrire il pianeta di libertà*, Rubbettino, Catanzaro
- Cavarero A., 2017, *La "post-verità" da Platone fino a Trump*, Corriere della Sera, del 18/6/2017, https://www.corriere.it/esteri/17_giugno_19/post-verita-platone-trump-cb7efb2c-5464-11e7-b88a-9127ea412c57.shtml, consultato il 12/5/2018
- Cipolla C. M., 1989, *Miasmi e umori*, Bologna, Il Mulino.
- Cristante S., 2004, "Informazioni particolari", in «Quaderno di Comunicazione», Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università di Lecce, n. 5, pp. 40-48
- Davis E., (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

- Delumeau J., (1983) 1987a, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna.
- Delumeau J., (1978) 1987b, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, SEI, Torino.
- Delumeau J., (1990) 1992, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (Mi).
- Douglas M., (1992) 1996, *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna.
- Durand G., (1972) 2013, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archeotipologia generale*, Dedalo, Bari.
- Eco U., 2015, *Come vincere l'ossessione dei complotti fasulli*, La Repubblica, del 27 gennaio 2015, http://www.repubblica.it/cultura/2015/06/27/news/come_vincere_l_ossessione_de_i_complotti_fasulli-117835911/, consultato il 12 maggio 2018.
- Elias N., (1982) 1985, *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N., (1985) 1987, *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine di una guerra*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N., (1983) 1988, *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.
- Febvre L., (1951), "Histoire des sentiments: La terreur", in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 6e Année, No. 4, pp. 520-523.
- Ferraris M., 2017, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna.
- Ferry L., (1992) 1994, *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, Costa&Nolan, Genova.
- Fleck L., (1980) 1983, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico. Per una teoria dello stile e del collettivo di pensiero*, Il Mulino, Bologna.
- Foucault M., (1966) 1969, *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino.
- Freud S., (1913) 2006, *Totem e tabù*, Newton Compton, Roma.
- Fromm E., (1941) 2010, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano.
- Foucault M., (1972) 1992, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.
- Giddens A., (1990) 1994, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens A., (1991) 1999, *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- Harvey D., (1990) 2002, *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Net, Milano.
- Jung C. G., (1958) 2004, *Un mito moderno. Le cose che si vedono in cielo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kermode F., (1967) 1972, *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Rizzoli, Milano.
- Kern S., (1983) 2007, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
- Landsberg P. L., (1951) 1980, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, Moizzi, Milano
- Le Goff J., (1985) 2008, *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari.
- Lyon D., (2000) 2002, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma.

- Lyotard J. F., (1979) 2008, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Mongardini C., 2004, *Dimensioni sociali della paura*, Franco Angeli, Milano.
- Mosco V., 2004, *The Digital Sublime Myth, Power, and Cyberspace*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England.
- Musso P., (2003) 2007, *L'ideologia delle reti*, Apogeo, Milano.
- Otto R., (1917) 2009, *Il sacro*, Se, Milano.
- Paura R., 2017, *La singolarità nuda. Fedi tecnologiche, miti scientifici, futuri postmoderni*, Italian Institute for the Future, Napoli.
- Pellicani L., 1995, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, ETASLIBRI, Milano.
- Placanica A., 1990, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.
- Popper K. R., (1966) 1977, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, Armando, Roma.
- Popper K. R., (1972) 2009, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna.
- Prigogine I., Stengers I., (1981) 1999, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino.
- Riotta G., 2016, *I fatti non contano più: è l'epoca della "post verità"*, *La Stampa*, del 17/11/2016, testo disponibile al sito: <http://www.lastampa.it/2016/11/17/esteri/i-fatti-non-contano-pi-lepoca-della-post-verit-7rqK1viJq99OPL7n5sslMJ/pagina.html>, consultato il 12/5/2018
- Runcini R., 1989, *I cavalieri della paura. Crisi dei valori e crisi d'identità nella cultura europea tra le due guerre*, Pellegrini, Cosenza.
- Sfész L., 1999, "Le réseau: du concept initial aux technologie de l'esprit contemporaines", in «Cahiers Internationaux de Sociologie», nouvelle série, Vol. 106, Nouvelles évaluations, Nouveaux programmes en science sociale, pp. 5-27.
- Tagliapietra A., 2010, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna.
- Valcarengi M., 2005, *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Mondadori, Milano.
- Weber M., (1919) 2004, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.