

Recensioni/Reviews

Chris Letheby, *Philosophy of Psychedelics*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 272.

Ci sono libri che fanno della chiarezza la loro cifra caratteristica, col rischio di allontanare chi è affascinato da ciò che non comprende del tutto. *Philosophy of Psychedelics* del filosofo Chris Letheby, pubblicato da Oxford University Press nel 2021, è uno di questi testi.

Il libro si pone, in modo convincente, come il tentativo di elaborare il contributo che una riflessione filosofica può dare al dibattito accademico sulla comprensione dell'efficacia delle terapie psichedeliche. La proposta di Letheby, giovane filosofo australiano, è quella di una neurofilosofia, ovvero *una filosofia naturale* degli psichedelici che integri gli aspetti empirici della ricerca con considerazioni teoretiche e concettuali. La chiarezza e il rigore sono le qualità principali del testo, in continuità con le altre pubblicazioni di Chris Letheby sul tema psichedelici.

Nel tentativo di comprendere gli effetti dell'esperienza psichedelica, Letheby utilizza un ampio raggio di fonti: report di anonimi utenti, tratti dalla più ampia enciclopedia online sulle droghe, Erowid; l'immane testo dello scrittore e influencer psichedelico Michael Pollan, *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence* (2018); classici della letteratura psichedelica come *The Doors of Perception* (1954) di Aldous Huxley e *The Joyous Cosmology* (1962) di Alan Watts; i testi dello psichiatra Stanislav Grof, e pubblicazioni più recenti come *Sacred knowledge: Psychedelics and Religious Experience* (2015) dello psichiatra William Richards o il ricchissimo testo di Benny Shannon *The Antipodes of Mind* (2002) sull'ayahuasca, la potente miscela psicoattiva amazzonica. Letheby usa la letteratura più recente e rilevante, dalle indagini neuroscientifiche dei "rinascimentali della psichede-

lia” alle riflessioni filosofiche sulle scienze cognitive. Accanto alla ricchezza di fonti e le qualità di chiarezza e rigore, il testo è utile per due ulteriori ragioni:

1. Svincola il rapporto tra filosofia e uso di sostanze psicoattive dalle trattazioni *mainstream* che si impegnano a evidenziare come eminenti filosofi del passato consumassero ogni tipo di sostanza e che potrebbero rientrare nel genere della patografia *on drugs* (ahimè, abbastanza diffuso in Italia);
2. Difende la tesi per cui l'efficacia terapeutica dell'esperienza psichedelica sia da ricondursi *principalmente* all'alterazione delle rappresentazioni mentali della propria identità narrativa. Pertanto, non sarebbe da ricondurre a processi indipendenti dall'esperienza (vedi neuroplasticità); e neppure a credenze metafisiche, per quanto queste possano essere il corollario di esperienze insolite. La prospettiva naturalistica di Letheby ha il merito indiscusso di descrivere l'esperienza psichedelica *al di qua* di ogni interpretazione spiritua-lizzante, riconducendola a una dimensione mondana e incarnata. In breve: gli psichedelici sono catalizzatori di esperienze che possono essere correlate a benefici durevoli. Occorre guardare al contenuto dell'esperienza.

Tralasciando il primo punto più generalista, consideriamo il secondo. Chris Letheby sostiene che un gran numero di studi attesta non solo l'efficacia degli psichedelici nella cura di ansia, depressione e dipendenze, ma anche i benefici psicologici duraturi per volontari “in salute”. C'è certamente un livello neuroscientifico e farmacologico da tenere in considerazione e Letheby non rinuncia a utilizzare i modelli neuroscientifici per spiegare l'esperienza psichedelica (per es. il modello teorico del *predictive processing* ancorato al *free-energy principle* del neuroscienziato Karl Friston). Il livello neuroscientifico non è però ritenuto più fondamentale rispetto ai livelli “più alti”. Letheby sostiene, anzi, che gli *effetti psicologici* dell'esperienza e la sua elaborazione da parte della persona siano elementi estremamente significativi nel promuovere il potenziale terapeutico e trasformativo a lungo termine. Chi usa o ha usato psichedelici riconosce l'importanza dell'*esperienza* psichedelica per almeno tre motivi:

- a) perché è un'esperienza emotiva intensa, che espande il repertorio emozionale permettendo il passaggio dalla negazione all'accettazione delle proprie emozioni (incrementando le *mindfulness related capacities*);
- b) perché favorisce l'*insight* psicologico. Il termine, particolarmente felice nell'accostamento alle caratteristiche visionarie degli psichedelici, si riferisce alla capacità di intuire in modo immediato aspetti del proprio comportamento, i propri sentimenti e le proprie emozioni. L'*insight* può portare un ripensamento dei propri valori, obiettivi e credenze, facilitato dall'apprezzamento della contingenza e della mutevolezza dell'immagine narrativa di sé;

- c) perché favorisce un senso di accresciuta connessione a sé stessi, al proprio corpo, agli altri, al mondo. Identificandosi con il soggetto che percepisce e non con i contenuti dell'identità narrativa, si incrementa la flessibilità psicologica della persona. Il punto (c) è un elemento che emerge frequentemente dai resoconti degli utilizzatori, insieme all'*insight* psicologico e alla potenza emotiva dell'esperienza.

A un livello più ampio, Letheby riprende la distinzione tra autocoscienza narrativa e autocoscienza minima. La prima si riferisce al senso autobiografico di essere un'entità estesa nel tempo con una storia e una personalità precise e include i tratti di personalità e la storia autobiografica; l'autocoscienza minima si riferisce al puro senso di essere un soggetto che esperisce. Lasciando da parte il contatto con regni ed entità metafisiche, secondo Letheby l'emersione di nuove prospettive riguardo agli aspetti della propria immagine narrativa è uno dei benefici a lungo termine dell'esperienza psichedelica (a suo dire, ciò metterebbe d'accordo tutti gli utilizzatori di psichedelici). Questo ne spiegherebbe il carattere trasformativo: la sensazione di libertà, il disidentificarsi con la propria identità narrativa e l'emergere degli aspetti corporei dell'esperienza cosciente possono portare alla scoperta di modi differenti di concepire sé stessi (d'altronde il termine *psichedelici* allude alla capacità di queste sostanze di rendere manifesti alcuni aspetti della propria mente). Ciò non implica soltanto rivedere eventualmente alcuni dei propri attributi o ruoli principali, ma può favorire un senso di accresciuta coerenza nella propria identità narrativa. Questa prospettiva, tra l'altro, ricorda quanto viene considerato in contesti neo-sciamanici uno degli aspetti fondamentali dell'esperienza psichedelica: il recupero di un frammento psichico o "anima" e l'esperienza di ricostruzione del proprio corpo in seguito al doloroso smembramento.

In altre parole, le conseguenze trasformative degli psichedelici risultano dall'impatto che essi hanno sul *self*, evidenziandone la natura di costruito virtuale e contingente. L'eclissarsi del modo quotidiano di percepire sé stessi indotto dagli psichedelici ci permette di riconsiderare l'identità narrativa come una costruzione dinamica. Per indicare il processo implicato in questi stati di coscienza, Letheby usa l'espressione "unselfing" derivata dalla riflessione della filosofa Iris Murdoch: un disfare sé stessi per guardare sé e la propria vita usando una lente più ampia. Anzi, le esperienze psichedeliche possono essere vere e proprie esperienze spirituali, se per spirituali intendiamo quelle esperienze in cui

our sense of connection is enlarged ... when we aspire to greater things ... [and] when we ask the big questions, and with the idea that connection, aspiration, and reflection on big questions are all ways of 'breaking through the narrow walls of the ego'¹.

¹ Jerome Stone, *Spirituality for naturalists*, "Zygon", 47 (3), 2002, p. 492.

In tal modo anche il concetto di spiritualità, forse un po' ambiguo per un lettore/lettrice italiana, viene considerato nell'ottica di una visione del mondo naturalistica. Il fenomeno di *unselfing* ha a un inevitabile *côté* morale, scrive Letheby. Ci permette di diventare consapevoli dell'acqua in cui, come pesci, nuotiamo. Nella nostra esperienza quotidiana, infatti, diamo per garantita la nostra identità: è parte dello sfondo di domesticità in cui ci muoviamo e viviamo.

Unico neo del libro: manca un lavoro di ricerca critica sulla fenomenologia e sulla microfenomenologia dell'esperienza psichedelica.

Simone Capozzi

Pierre-André Taguieff, *Complottismo*, tr.it. Nicoletta Cavazza, Il Mulino, Bologna 2023, pp. 130.

Apocalissi e mito sono i termini con cui potremmo riassumere l'ultimo breve ma denso lavoro di Pierre-André Taguieff, in originale *Le Théories du complot* (Paris 2021). Paura dell'apocalissi e fascino del mito, per dire meglio. Nella condivisibile ricostruzione operata da Taguieff, il fenomeno del complottismo sarebbe interpretabile come un frutto avvelenato del tradimento della modernità, un tradimento che ha dato origine a una tensione – ad oggi ancora insanabile – tra paura, ansia, incertezza, angoscia, da una parte, e bisogno di compensare e rifuggire tale disagio emotivo ed esistenziale, dall'altra. Al fondo del cospirazionismo vi sarebbe quindi – secondo Taguieff – la paura, vera “passione motrice di coloro che credono ai complotti fittizi”, che può “trasformarsi in angoscia di fronte a segni che annunciano una catastrofe” (p. 61). Paura della fine e bisogno di consolazione pongono, secondo il filosofo e sociologo francese, il fenomeno del cospirazionismo a contatto con l'elemento del mito – “che ha la pretesa di spiegare come va il mondo” (p. 56) – conferendo altresì “un orizzonte apocalittico” (p. 61).

La spiegazione cospirazionista, infatti, riesce ad attribuire senso all'evento incomprensibile, e tale attribuzione di senso dona l'agognata consolazione. L'imperativo è quello di “sfuggire ad ogni costo all'ansia, provocata dall'idea che il mondo abbia un andamento caotico” (p. 65). Il modo con il quale le teorie complottistiche forniscono il miracoloso rimedio prêt-à-porter all'angoscia dell'incontrollabile costituisce la caratteristica essenziale di tutte le teorie cospirazioniste, ovvero “la riduzione ad una causa unica”. Lo studioso Leon Poliakov, autore di *La causalité diabolique* (1980), la chiama “causalità diabolica”, imputabile ad agenti le cui intenzioni sono sempre malvagie e nascoste. Già i primi studiosi di narrazioni complottiste – Karl Popper e Richard Hofstadter, rispettivamente un filosofo e uno storico – evidenziarono,

negli anni Cinquanta e Sessanta, tra i tratti principali che le varie teorie cospirazioniste condividono, quello del bias di intenzionalità. Taguieff fa tesoro di questa letteratura e mette opportunatamente in evidenza come uno di questi elementi sia fuor di ogni dubbio “l’ipertrofia dell’intenzionalità”, ovvero la tendenza esasperata (e quindi non giustificata) di sovrastimare le cause intenzionali degli eventi. La concezione degli eventi come intenzionali ha l’ammaliante potere di rassicurare: “il male è ovunque, ma tutto è sotto controllo” (p. 19). Ogni evento che provoca stupore, indignazione, angoscia o terrore, può essere interpretato come il prodotto di un complotto organizzato da qualche servizio segreto deviato (p. 15).

Un dato su cui si sofferma più lungamente Taguieff è proprio la reazione che consegue a questa intenzionalità deviata: una reazione di odio verso le figure demonizzate, le quali su un piano storico, paiono sempre le stesse.

[Le] potenze occulte e malvagie sono costruite come nemici assoluti per i quali i fini (dominare, sfruttare, distruggere) giustificano tutti i mezzi. Queste figure demonizzate sono sempre le stesse: gesuiti, massoni, plutocrati, giudeo-massoni, giudeo-bolscevichi nel mondo di ieri, finanziari internazionali, imperialisti, capitalisti, neoliberali, nuovi «padroni del mondo», giudeo-crociati o americani-sionisti nel mondo di oggi (p. 62).

Al fine di comprendere l’odio astratto che si concentra su queste figure, Taguieff richiama il concetto di “risentimento”, così come Nietzsche prima (nella *Genealogia della morale*) e il fenomenologo Max Scheler poi (nell’opera *Risentimento* del 1912) lo avevano impostato: riscatto dei deboli, degli emarginati, di chi si percepisce come tale. In epoca contemporanea, Richard Hofstadter – di cui si può apprezzare in italiano il suo lavoro pionieristico uscito in USA nel 1964 nella traduzione per Adelphi del 2021 col titolo *Lo stile paranoide nella politica americana* – è stato il primo a sottolineare il ruolo del risentimento, mescolanza di impotenza e odio, nel cospirazionismo. Ansia e collera sembrano, dunque, essere due sbocchi emotivi scaturiti dal tradimento della modernità nei confronti delle promesse di progresso e uguaglianza. E tali condizioni emotive si traducono in un’insoddisfazione che conduce a sua volta a un sospetto ossessivo verso l’altro, soprattutto verso alcune categorie. Ciò ha una ricaduta politica non indifferente. Secondo Taguieff, lo sbocco politico della cultura del sospetto e della sfiducia è il populismo (di destra e di sinistra).

[L]e risposte cospirazioniste si inseriscono nell’immaginario populista delle società democratiche moderne, un immaginario che deborda notevolmente dal campo delle correnti politiche etichettate come «populiste», siano esse di destra o di sinistra. Il populismo sociale si nutre della cultura della sfiducia che irriga il campo delle credenze complottiste (p. 67).

Un insegnamento che viene dalla prospettiva storica di Taguieff è che le teorie dei complotti sembrano non morire mai, nonostante il passare dei secoli e delle inconfutabili prove contro le loro argomentazioni. Si resta allibiti a leggere la *Carta fondamentale* adottata come Statuto del gruppo terroristico di Hamas – il Movimento della resistenza islamica – resa pubblica il 18 agosto 1988, che sembra in parte essere la “ritraduzione islamica e antisionista del mito del complotto giudaico mondiale, adattato alla guerra totale contro Israele”. Nell’articolo 22 si legge:

Questi nostri nemici [gli ebrei] erano dietro la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa, e molte delle rivoluzioni di cui abbiamo sentito parlare, qua e là nel mondo. È con il denaro che hanno formato organizzazioni segrete nel mondo, per distruggere la società e promuovere gli interessi sionisti. [...] A proposito delle guerre locali e mondiali, ormai tutti sanno che i nostri nemici hanno organizzato la Prima guerra mondiale per distruggere il Califfato islamico. Il nemico ne ha approfittato finanziariamente e ha preso il controllo di molte fonti di ricchezza; ha ottenuto la Dichiarazione Balfour, e ha fondato la Società delle Nazioni come strumento per dominare il mondo (pp. 45-46).

E ancora nell’articolo 32, si menziona il falso storico dei *Protocolli dei Savi di Sion* come testimonianza storica, quindi oggettiva, del progetto sionista. Leggere per credere:

Oggi si tratta della Palestina, domani di uno o più altri paesi. Perché lo schema sionista non ha limiti, e dopo la Palestina cercherà di espandersi dal Nilo all’Eufrate. Quando avrà digerito la regione di cui si è cibato, guarderà avanti verso un’ulteriore espansione, e così via. Questo è il piano delineato nei *Protocolli dei Savi di Sion*, e il comportamento presente del sionismo costituisce la migliore testimonianza di quanto era stato affermato in quel documento (p. 46).

Si badi bene, i complotti sono sempre esistiti dacché si ha memoria storica, e che siano riusciti o che siano stati smascherati hanno, in qualche modo, cambiato il corso della storia. Taguieff ne elenca alcuni, i più famosi almeno, che vale la pena anche qui menzionare.

[L]’assassinio di Filippo II di Macedonia (336 a.C.), la congiura di Catilina (63 a.C.), l’assassinio di Cesare da parte di Bruto e i suoi compari (15 marzo 44 a.C.), quello di Caligola (24 gennaio 41), l’arresto e il massacro dei Templari (ottobre 1307), l’assassinio di Etienne Marcel (31 giugno 1358), la congiura dei Pazzi contro i Medici (aprile 1478), la congiura di Amboise (marzo 1560), il complotto mancato di Maria Stuarda contro Elisabetta I (1587), l’assassinio di Enrico III (2 agosto 1589), la cospirazione delle Polveri contro Giacomo I Stuart (ottobre-novembre 1605), l’assassinio di Enrico IV (14 maggio 1610), la cospirazione di Cinq-Mars contro Richelieu (1642), la congiura degli Uguali (1796), il complotto contro Napoleone, l’assassinio di Abramo Lincoln (14 aprile 1865), l’attentato di Sarajevo (28 giugno 1914), l’assassinio di Raspútín (16/30 dicembre 1916), quello di Walther Rathenau da parte

dell'organizzazione Consul (24 giugno 1922), il complotto della Cagoule (1936-37), l'assassinio di Lev Trockij (21 agosto 1940), il complotto del 20 luglio 1944 contro Hitler, il complotto di Stalin contro gli ebrei sovietici, invertito in «complotto dei medici» (1952-53), l'attentato del Petit-Clamart contro il generale de Gaulle (22 agosto 1962), l'assassinio del presidente Anwar al-Sādāt (6 ottobre 1981), quello del Primo ministro libanese Rafiq al-Harīrī (14 febbraio 2005) (pp. 30-31).

È impossibile, quindi, negare che i complotti siano esistiti e con ogni evidenza esisteranno sempre, saranno per definizione segreti e maturati in capo a una minoranza, ma ciò non significa “privilegiare sistematicamente l'ipotesi del complotto, al punto di vedere complotti ovunque e credere che spieghino tutto, o quasi, di come va il mondo” (p. 31), come costringe, invece, la mentalità cospirazionista. Il pensiero cospirazionista è ossessivo, quindi, nel senso deteriore del termine.

Viene da chiedersi allora che tipi di persone siano coloro che credono alle teorie cospirazioniste. Creduloni seriali, risponde Taguieff, da non etichettare come ingenui o ignoranti. Né d'altronde si deve presumere – ci avverte sempre il nostro autore – turbe mentali in ogni complottista (p. 26). Che vi siano complottisti paranoici, poco informati, culturalmente impreparati e cognitivamente fragili non implica che abbiano tutti questo profilo. La chiave riduzionista non consente di dar conto della preoccupante e trasversale diffusione delle teorie complottistiche che riescono a irretire nelle loro trame molte persone, indipendente dal censo e dai titoli accademici. Per via del suo atteggiamento oppositivo, l'anticomplottismo rischia di fare il verso al dogmatismo dei cospirazionisti e, peggio, di non mettere a fuoco alcuni aspetti più subdoli e duttili del fenomeno. Ad esempio, il fatto tutt'altro che raro che un complottista possa non accettare *in toto* tutti i particolari di una narrazione cospiratoria e quindi non credere a ogni singolo passaggio e frammento della teoria cui sente di aderire. L'adesione doxastica – parafrasando Anna Ichino e Juha Raikka, autrici del saggio *Non-Doxastic conspiracy theories* (2020) – è flessibile. Sebbene Taguieff non metta l'accento su questo concetto¹, egli sostiene che per il complottismo oggi si assiste a quello che è stato per il razzismo dal 1945 e per il negazionismo dalla fine degli anni Ottanta: “nessuno si definirebbe razzista, negazionista o complottista” (p. 29). In altre parole, nessuno si arroga o rivendica tale stigma. Il fattore stigmatizzante dell'etichetta *complottismo* non è, però, da sottovalutare neanche in campo scientifico dacché potrebbe influenzare l'approccio allo studio del fenomeno. L'etichettamento negativo dell'espressione “teoria del complotto” dovrebbe essere preso in considerazione quando si compiono analisi scientifiche, le quali per Taguieff dovrebbero partire “da una definizione non dispregiativa delle teorie del complotto” (p. 29).

¹ Sul quale mi permetto di rinviare al volume *Complottisti vulnerabili. Le ragioni profonde del cospirazionismo* di Emiliano Loria, Stefano Iacone, Cristina Meini (Rosenberg&Sellier 2023).

Non saprei quanto sia praticabile una via non dispregiativa del complotismo, ma si può intravedere bene il rischio di una inutile contrapposizione degli scienziati che si rivolga non alla tesi cospirazionista in sé, quanto alle persone che le sostengono (anche se in parte) e che contribuiscono a diffonderle. C'è da apprezzare, a tal riguardo, gli sforzi di alcuni scienziati nel dialogare – pur se a distanza – con complottisti. Il caso più eclatante è quello di fisici e astronomi americani che si preoccupano di instaurare un dialogo pedagogico con i terrapiattisti, senza implicare un dileggio svalutante delle loro ingenuità e talvolta surreali credenze².

Torniamo allora alla domanda che ci siamo posti: che tipo di persone sono i cospirazionisti? Uno dei tratti di personalità più marcati è la mancanza di fiducia soprattutto verso le élite dirigenti e le istituzioni politiche, ma la sfiducia può estendersi all'intera società, percepita come pericolosa e ostile. “La sfiducia si combina con il senso di marginalità e impotenza, ma anche con una eccessiva autostima, dato che queste tendenze narcisistiche esprimono il bisogno di sentirsi unici” (p. 27).

Taguieff, purtroppo, non approfondisce gli aspetti più prettamente psicologici, coglie e menziona il bisogno di unicità, una declinazione importante del narcisismo, per poi mettere in rilievo la dimensione sociologica e filosofica in una prospettiva storica che illumina l'origine del complotismo contemporaneo. Un approccio sicuramente più coerente alla sua produzione precedente (in italiano si veda *L'Illusione populista* edito da Bruno Mondadori nel 2006), e senz'altro molto stimolante.

La diffusione del fenomeno cospirazionista rappresenta, secondo il filosofo francese, il sintomo “dell'ansia culturale di massa alimentata dall'informazione” (p. 65). Chiaramente, i social network contribuiscono enormemente alla diffusione delle teorie cospirazioniste, ma – fa notare in maniera del tutto condivisibile Taguieff – le piattaforme soddisfano domande sociali che non hanno esse stesse suscitato, domande che “derivano principalmente da bisogni cognitivi che sono il bisogno di ordine, di comprensione e di senso” (p. 77). Non è quindi tanto lo strumento tecnologico, che è per eccellenza il simbolo della società globalizzata, la causa della diffusione del fenomeno; semmai “la rete” è un fattore di potenziamento, ma non l'elemento scatenante. A ben guardare, è la globalizzazione stessa che è percepita come “incontrollabile e minacciosa” (p. 10) e in grado di generare ansia e incertezza, che quali – a detta di Taguieff e molti con lui – sono il motore del complotismo. Qualche dato in riferimento al caso italiano, riportato dall'autore a confronto con quello francese, può aiutare a comprendere la preoccupante dimensione del problema. Taguieff menziona lo studio di Moreno Mancosu e Salvatore Vassallo (risalente al 2020 e pubblicato nel 2022 sulla *Rivista italiana di*

² Il riferimento è alla serie trasmessa per diversi mesi sulla piattaforma Netflix *La Terra è piatta*.

scienza politica), che analizza la valutazione di plausibilità relativa a quattro credenze cospirazioniste:

1. Gli sbarchi sulla Luna non sono mai avvenuti e le prove sono state create ad arte dalla NASA e dal governo degli Stati Uniti. 2. Le scie di vapore lasciate dagli aerei sono in realtà agenti chimici spruzzati nell'aria in un programma clandestino diretto dalle istituzioni. 3. I vaccini logorano il sistema immunitario e lo espongono a diverse malattie. 4. Il metodo Stamina per la cura delle malattie neurodegenerative inventato da Davide Vannoni è stato ostacolato dalle case farmaceutiche (p. 84).

I risultati mostrano in maniera assai preoccupante che nel 2020 il 35% dei partecipanti “valutava come plausibile almeno una delle quattro credenze” (p. 85) qui sopra elencate. Di fronte a questo scenario desolante, può esservi un antidoto al complottismo? Difficile ottenere una risposta univoca e Taguieff ha il grande merito di spiegare chiaramente il motivo: se il richiamo al mito gioca un potere attraente così forte, in un contesto di incertezza, ansia e collera, educare le persone allo spirito critico per lottare contro la tentazione complottista può risultare del tutto insufficiente, perché – sostiene Taguieff – il complottismo *intrappola* lo spirito critico.

[L]o spirito critico risucchiato dalla credenza complottista si ritorce contro sé stesso. La grande astuzia dei complottisti agguerriti è di monopolizzare l'atteggiamento critico al punto da presentarsi come l'incarnazione stessa del pensiero critico, rifiutando ogni dogma e non rispettando alcun tabù. In molti ambiti, lo spirito dell'Illuminismo può ritorcersi contro sé stesso, quando la libertà di mettere in discussione, di dubitare e di approfondire è strumentalizzata in vari modi. E non è sempre facile tracciare un confine netto fra l'esercizio dello spirito critico e i suoi simulacri, soprattutto quando derivano da strategie ciniche particolarmente abili (p. 91).

In conclusione, la diagnosi di Taguieff sta nell'inquadrare l'atteggiamento complottista quale “patologia della diffidenza” (p. 98). Il mondo immaginato dai cospirazionisti assomiglia a quello raffigurato dal filosofo Thomas Hobbes nella sua opera *Il Leviatano*, in cui gli uomini vivono nel regno della paura dell'altro e della “guerra di tutti contro tutti”. A colpi di sfiducia e dubbio continuo, il seguace cospirazionista giunge suo malgrado a un paradosso, di cui non si accorge, o non vuole accorgersi. L'*ipersospettosità* fa arenare i suoi passi in un *iperdogmatismo*; dubitare di tutto significa in fondo dubitare di niente. E quel bisogno di coerenza per rifuggire l'ansia – elemento psicologico da cui siamo partiti per comprendere il fenomeno – viene soddisfatto adeguando alcune informazioni ricevute e selezionate dal soggetto-cospirazionista alle credenze che egli/ella possiede già (p. 98).

Per rompere l'accerchiamento in cui si imprigiona l'io con paure e ragionamenti “extralogici”, forse il rimedio è un'apertura, fosse anche una piccola fessura nella breccia delle dogmatiche (e ipocrite?) certezze, in grado di

mettere il singolo su un piano di comunicazione franca e non pregiudicata in partenza dalla sfiducia. La scommessa di questo libro, nelle parole stesse dell'autore, è "di supporre che il dialogo sia possibile fra tutti i cittadini". Ciò implica ribaltare il piano della sfiducia – almeno verso alcune categorie di fonti di informazioni – in fiducia alla libera discussione nello spazio pubblico. A sua volta, tale fiducia è esplicitamente intesa "come condizione di esercizio della democrazia" (p. 9).

Emiliano Loria