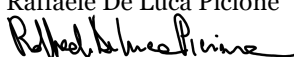




**Corso di Dottorato in
Learning Sciences and Digital Technologies
XXXVIII ciclo**

**Il complottismo tra processi di crisi e
costruzione del senso:
un'indagine multiprospettica dei fenomeni psichici
e collettivi**

Tutor
Giovanni Boccia Artieri


Co-tutor
Raffaele De Luca Picione


Dottorando
Angelo Maria De Fortuna


Anno Accademico 2024/2025

Abstract

La presente tesi si inserisce in un filone di ricerca relativamente recente che ha progressivamente messo in luce la complessità del fenomeno complottista, superando la tradizionale interpretazione inaugurata da Hofstadter (1964), che ne aveva circoscritto la portata a una minoranza patologizzata. Tale visione ha a lungo ostacolato l'elaborazione di un quadro teorico adeguato, mentre l'espansione degli ecosistemi digitali ha reso le narrazioni complottiste sempre più pervasive nella quotidianità. Parallelamente, la confusione concettuale generata dall'uso indiscriminato di termini contigui — ad esempio, superstizione, fake news, negazionismo — ha contribuito a un affinamento terminologico ancora fortemente condizionato da un paradigma scienziatista fondato su metodologie prevalentemente quantitative e correlazionali (Klein & Nera, 2020; Valsiner, 2016). In questo contesto, il modello causale proposto da van Prooijen (2019), centrato sul processo di *sensificazione*, rappresenta un primo tentativo di integrazione teorica, pur lasciando irrisolte diverse implicazioni concettuali e procedurali.

La tesi interviene precisamente su questo punto, proponendo un ampliamento e una riformulazione del processo di sensificazione alla luce dei contributi della Psicologia Culturale (De Luca Picione, 2020a; Salvatore, 2015; Valsiner, 2014; Valsiner & De Luca Picione, 2017) e della Psicoanalisi (Bion, 2023; Freud, 1919, 1920; Kaës, 2012; Klein, 1935; Matte Blanco, 2018), che riconoscono la matrice affettiva dei processi di costruzione del senso e della relazione con il mondo. In questo quadro teorico viene approfondito il modello semio-affettivo proposto da De Fortuna e De Luca Picione (2024a), che descrive l'evoluzione gerarchica dei processi di significazione fino alla configurazione di una lettura complottista della realtà, secondo una logica dinamica coerente con i processi di causazione catalitica (Cabell & Valsiner, 2013).

La ricerca presenta inoltre due studi, in linea con la vocazione transdisciplinare della Psicologia Culturale (Stenner, 2018). Il primo, di

taglio psicoanalitico, indaga le narrazioni complottiste sorte durante l'emergenza fitosanitaria da *Xylella fastidiosa* in Puglia (De Fortuna et al., 2025); il secondo analizza i processi evolutivi del senso dell'esperienza pandemica nella Fase 1 dell'emergenza Covid-19, con particolare attenzione al ruolo mediatore delle emozioni nell'adattamento psicologico e comportamentale.

Infine, la tesi propone una riflessione clinica ed etico-politica: la sospensione dell'agito e la capacità di sostare nell'incertezza — elementi fondativi della pratica psicologica — vengono interpretati come risorse cruciali per la tutela del legame sociale e per il mantenimento delle condizioni del dialogo democratico (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). In una fase storica segnata da forti polarizzazioni e dalla crisi della fiducia istituzionale (Bentivegna & Boccia Artieri, 2021), la sospensione della certezza si configura come un dispositivo indispensabile per preservare la negoziazione condivisa del senso.

L'obiettivo della tesi è duplice: da un lato, offrire un modello psicologico e culturale della risposta complottista alla crisi, capace di riconoscerne la dimensione affettiva, semiotica e contestuale; dall'altro, mostrare come tale comprensione possa contribuire in modo significativo alla riflessione sulla convivenza democratica contemporanea.

Keywords: *Teorie del Complotto; Psicologia Culturale; Psicoanalisi; semiosi affettiva; crisi.*

Indice

Introduzione

Cap. 1. La cornice contestuale e i primi studi psicologici sul complottismo

- 1.1. Una prefazione necessaria: Crisi, Incertezza e Post-verità
 - 1.1.1. Crisi e Incertezza
 - 1.1.2. Post-verità
- 1.2. Definizioni
 - 1.2.1. Definizione di alcuni concetti solo parzialmente sovrapponibili con le teorie del complotto
 - 1.2.2. Alcune definizioni di “teoria del complotto”
- 1.3. I paradigmi dominanti nella ricerca psicologica sulle teorie del complotto
- 1.4. Verso la costruzione di un modello sociale cognitivo delle teorie del complotto
 - 1.4.1. La mentalità complottista come Sottoprodotto delle funzioni corticali superiori o come Meccanismo Adattivo
 - 1.4.2. Il modello della Minaccia Esistenziale delle teorie del complotto

Cap. 2. Un modello innovativo per comprendere il complottismo

- 2.1. Che cos'è la Psicologia Culturale
 - 2.1.1. La mediazione segnica
 - 2.1.2. La gerarchia dei segni e il campo catalitico
- 2.2. Il contributo della Psicoanalisi alla Psicologia Culturale: la semiosi affettiva
 - 2.2.1. Dal segno al simbolo: Sigmund Freud
 - 2.2.1.1. L'Inconscio semiotico
 - 2.2.1.2. Il lato oscuro del segno: das Unheimlich
 - 2.2.2. L'Inconscio semiotico delle forme a-priori: Melanie Klein
 - 2.2.3. La tridimensionalità dello spazio psichico
 - 2.2.3.1. Wilfred R. Bion

- 2.2.3.2. Donald Winnicott
- 2.2.4. L'Inconscio come Insieme di insiemi infiniti e la teoria della Bi-logica: Ignacio Matte Blanco
- 2.3. Lo sviluppo della mentalità complottista secondo un modello basato sulla Semiosi Affettiva
- 2.4. Alcune considerazioni de-patologizzanti sul complottismo e l'annessa "paranoia"

Cap. 3. Uno sguardo binoculare sul processo complottista di creazione di senso

- 3.1. Un'analisi in profondità: il caso studio della *Xylella fastidiosa*
 - 3.1.1. L'approccio idiografico
 - 3.1.2. Cosa è successo in Salento?
 - 3.1.3. Considerazioni psicoanalitiche: la tomba dell'identità salentina
 - 3.1.3.1. Considerazioni sull'incertezza come forma di crisi
 - 3.1.3.2. Meccanismi individuali e collettivi di difesa e sensificazione
 - 3.1.3.3. Dalla fissità difensiva alla creatività transizionale: contributi psicoanalitici per la comprensione dell'esperienza vissuta
- 3.2. Un'analisi in estensione: le emozioni, le azioni e il senso dell'esperienza Covid-19
 - 3.2.1. L'inizio della crisi: la pandemia di Covid-19
 - 3.2.2. Metodologia
 - 3.2.2.1. Partecipanti
 - 3.2.2.2. Misurazioni
 - 3.2.3. Analisi dei dati
 - 3.2.3.1. Individuazione delle misure
 - 3.2.3.1.1. Analisi delle Corrispondenze Multiple: la rappresentazione dell'esperienza Covid-19
 - 3.2.3.1.2. Analisi delle Componenti Principali: l'affetto e la prospettiva complottista

- 3.2.3.2. Analisi della Mediazione: l'impatto della rappresentazione della pandemia sulla prospettiva complottista attraverso la risposta emotiva
- 3.2.4. Risultati
 - 3.2.4.1. La rappresentazione dell'esperienza Covid-19
 - 3.2.4.1.1. LDM₁ – Relazione con la pandemia
 - 3.2.4.1.2. LDM₂ – Reazione emotiva e comportamentale alla pandemia
 - 3.2.4.2. La risposta emotiva dei partecipanti
 - 3.2.4.3. La prospettiva complottista
 - 3.2.4.4. La mediazione della risposta emotiva tra la rappresentazione della pandemia e la prospettiva complottista
- 3.2.5. Discussione

Cap.4. La psicologia clinica al servizio della democrazia

- 4.1. Debunking vs Prebunking
- 4.2. Riflessioni per lo sviluppo di un approccio democratico per la coesistenza di visioni differenti
 - 4.2.1. Complottismo, potere e conoscenza
 - 4.2.2. La relazione tra complottismo e democrazia del pensiero
 - 4.2.3. Come la capacità negativa può supportare lo sviluppo del benessere e della coesistenza democratica

Conclusioni

Bibliografia

Se qualcosa non può essere utile a dire una menzogna,
allo stesso modo non può essere usata per dire la verità:
non può essere usata “per dire” alcunché.
(Eco, 1976, p. 7)

Introduzione

Le teorie del complotto rappresentano oggi uno dei fenomeni più pervasivi e al tempo stesso più sfuggenti del panorama socioculturale contemporaneo. Pur essendo frequentemente evocate nei discorsi pubblici, esse tendono a essere descritte attraverso categorie riduttive — ingenuità, ignoranza, irrazionalità, patologia — che ne oscurano la complessità psicosociale e simbolica. Eppure, la diffusione trasversale delle credenze complottiste, rilevata da numerosi studi internazionali, suggerisce che esse rispondano a dinamiche molto più profonde, legate al modo in cui gli individui e le collettività costruiscono significato, elaborano l'incertezza e gestiscono la tensione tra sé e il mondo.

In un ecosistema informativo sovrabbondante e contraddittorio (Floridi, 2015; Riva, 2018), in una società post-industriale frammentaria e accelerata (Kaës, 2012), il bisogno di stabilità epistemica, esistenziale e identitario diventa cruciale. Tuttavia, come diversi approcci epistemologici e psicologici hanno messo in luce, ciò che chiamiamo “fatto” non è mai completamente separabile dalle pratiche interpretative che lo rendono tale. Le teorie del complotto si inseriscono proprio in questo spazio liminale: uno spazio in cui l'indeterminatezza genera ansia, l'ambiguità richiede organizzazione, e l'affetto orienta tacitamente le modalità con cui si stabilizzano le narrazioni sul reale.

L'obiettivo di questa tesi è dunque duplice: da un lato, restituire una lettura psicologica e culturale del complottismo che ne riconosca la dimensione affettiva, semiotica e contestuale con la definizione di un modello che possa rafforzare la ricerca del loro significato; dall'altro, mostrare come la comprensione di tali dinamiche possa offrire un contributo significativo alla vita democratica contemporanea.

Il primo capitolo delinea il quadro teorico del complottismo e della mis-disinformazione, chiarendo la pluralità dei fenomeni compresi in questo ambito e ricostruendo le principali cornici esplicative presenti nella letteratura. Particolare attenzione è dedicata ai modelli più recenti, tra cui

quello di Douglas e colleghi (2017, 2019) e di van Prooijen (2019), che tentano di integrare i molteplici fattori psicologici, cognitivi e sociali coinvolti.

Il secondo capitolo approfondisce le basi concettuali offerte dalla Psicologia Culturale (ad esempio, Valsiner, 2014; Salvatore, 2015; Valsiner & De Luca Picione, 2017; De Luca Picione, 2020a) e dalla Psicoanalisi (ad esempio, Bion, 2023; Freud, 1919; Klein, 1935; Matte Blanco, 2018) mettendo in luce la comune concezione della psiche come processo di costruzione di senso. L'incontro tra i due approcci consente di leggere il complottismo come espressione di una dinamica interpretativa radicata nei modi affettivi con cui il soggetto si relaziona all'ambiente.

Il terzo capitolo presenta due studi — uno in profondità (De Fortuna et al., 2025) e uno in estensione (De Fortuna et al., in press-b) — che supportano la validità di un modello semiotico-psicodinamico per comprendere le credenze complottiste. I risultati evidenziano come tali narrazioni emergano da configurazioni di significato affettivamente orientate, confermando che il problema non risiede nella mancanza di razionalità, ma in specifiche modalità di organizzazione del senso in condizioni di ambiguità (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a).

Infine, il quarto capitolo propone una riflessione clinica ed etico-politica: la sospensione dell'agito e la capacità di sostare nell'incertezza, principi cardine della pratica psicologica, sono presentati come risorse preziose per la convivenza democratica (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). In un tempo attraversato da polarizzazioni narrative e crisi della fiducia istituzionale (Bentivegna & Boccia Artieri, 2021), la sospensione della certezza si configura come un dispositivo capace di tutelare la collettività, preservando la possibilità del dialogo e la negoziazione condivisa del senso.

Nel loro insieme, questi capitoli convergono verso una prospettiva che considera il complottismo non un errore cognitivo isolato, ma una forma di risposta alla complessità del reale. Studiare tali dinamiche non significa giustificare le narrazioni complottiste, ma comprendere le condizioni affettive, simboliche e sociali che ne permettono l'emergere. È in

questa comprensione più ampia — situata, relazionale e non riduttiva — che si colloca il contributo di questa tesi.

Capitolo 1

La cornice contestuale

e i primi studi psicologici sul complottismo

Sebbene Uscinski e Parent (2014) abbiano confutato l'idea secondo cui vivremmo nell'"età del cospirazionismo", tale convinzione rimane ampiamente diffusa (van Prooijen & Douglas, 2017). Le teorie del complotto vengono comunemente ricondotte all'età dei Lumi e alla Rivoluzione francese, quando l'immaginario allora contemporaneo di trame massoniche e illuminate si intrecciava con le profonde trasformazioni sociali e culturali dell'epoca e con la nascita delle società segrete. Per le élite conservatrici, la Rivoluzione rappresentò il trionfo dei cospiratori sovversivi, una tappa decisiva della presunta congiura globale contro l'umanità (Oberhauser, 2020).

Tuttavia, una prospettiva di lungo periodo mostra come il pensiero cospirazionista accompagni la storia umana sin dall'antichità. Le cospirazioni sono sempre esistite e, di conseguenza, le teorie del complotto costituiscono una costante dell'esperienza umana. Gli storici, ad esempio, documentano la diffusione del complottismo già nell'Impero Romano, quando la popolazione ebraica fu accusata di aver provocato l'incendio di Roma del 64 d.C. (Pagán, 2020). Forme di pensiero cospirazionista si ritrovano anche nel Medioevo, in contesti di persecuzione religiosa e politica come la *convivencia* iberica, le crociate e le campagne antiereticali (Zwierlein, 2020). Sebbene stereotipi e false credenze — oggi riconducibili a vere e proprie *credenze pseudoscientifiche* e *fake news* — su ebrei, eretici o streghe, fondati su accuse di veleno, magia o sessualità perversa, non configurassero ancora delle teorie del complotto in senso moderno, essi esprimevano una logica cospirazionista funzionale a giustificare la violenza e a mantenere l'ordine sociale.

Tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna, la pluralizzazione dei canali di comunicazione e l'avvento della stampa favorirono la strutturazione di tali rappresentazioni in narrazioni coerenti e totalizzanti,

segnando la nascita del complottismo in senso moderno (Zwierlein, 2020). Durante l'età delle monarchie assolute e l'Illuminismo, la profonda trasformazione delle strutture politiche, sociali, economiche e cognitive europee — insieme alla circolazione anonima della stampa e all'espansione del dibattito pubblico — contribuì a ridefinire l'immaginario del complotto. Il sospetto di trame occulte cessò così di appartenere esclusivamente alla cosmologia e alla teologia medievale, dove era connesso al male metafisico, per assumere una funzione secolare: quella di spiegare l'opacità del potere e l'imprevedibilità del mutamento sociale (Zwierlein, 2020). In tale quadro, la politica dell'età moderna, fondata sull'idea di opinione pubblica e sull'emergere del cittadino come soggetto razionale, proiettò simultaneamente la sua ombra: un immaginario della manipolazione, della segretezza e della dissimulazione, che rifletteva le ambivalenze dell'individuo moderno di fronte alla perdita della trascendenza e alla crescente complessità delle relazioni sociali (Zwierlein, 2020).

Tra XIX e XX secolo, l'espansione dei mezzi di comunicazione, la politicizzazione delle masse e la globalizzazione degli scambi resero tali narrazioni ancora più pervasive (Oberhauser, 2020; Girard, 2020). Esse assunsero la forma di teorie del complotto "mondiali", capaci di oltrepassare i confini nazionali e di tradurre il disorientamento prodotto dalla modernità in schemi totalizzanti e manichei. L'antisemitismo politico e la paura delle società segrete — come la massoneria o gli illuminati — ne costituirono i paradigmi principali: la logica del complotto divenne così non più una mera deviazione irrazionale, ma un dispositivo simbolico coerente, seppur distorto, per elaborare l'esperienza della modernizzazione, della secolarizzazione e della perdita di senso (Oberhauser, 2020).

L'analisi storica consente, infine, di cogliere la persistenza e la metamorfosi di specifiche narrazioni complottiste, tra cui spicca quella antisemita: presente nella Roma antica (Pagán, 2020), sviluppatasi nel Medioevo (Zwierlein, 2020), divenuta totalizzante nel XIX secolo (Oberhauser, 2020), diffusasi nel discorso pubblico europeo del Novecento (Girard, 2020) e riemersa, in forme nuove, dopo l'11 settembre, intrecciandosi con altre "supercospirazioni" (Barkun, 2013). Tale retorica,

oltre ad aver avuto un ruolo centrale nella storia dell'Europa occidentale, ha acquisito negli ultimi decenni una notevole influenza anche nell'Europa orientale, nel Medio Oriente e nel Sud-Est asiatico (Yablokov et al., 2020).

Il dibattito scientifico e mediale sulle teorie della cospirazione è vasto, eterogeneo e non esente a criticità. È un campo abbastanza emergente nella letteratura scientifica, nonostante la sua storicità e diffusione. In questo capitolo saranno esplorati alcuni concetti fondamentali (Crisi, Incertezza e Post-verità), in modo tale da comprendere il senso dell'idea per la quale “viviamo nell'era del complottismo”; si farà chiarezza rispetto ad alcuni costrutti usati frequentemente come sinonimi di “complottismo”, come pseudoscienza e fake news (Lobato et al., 2014); si darà una prima definizione di “teoria del complotto” (spiegando la necessità di una definizione concettuale accurata per l'epistemologia della ricerca); si esploreranno brevemente gli antecedenti del fenomeno complottista e, infine, si delinearà un primo modello di ispirazione cognitiva e sociale, evidenziandone la criticità principale.

1.1. Una prefazione necessaria: Crisi, Incertezza e Post-verità

Per delineare un quadro complessivo del contesto in cui si iscrive il fenomeno psicosociale del complottismo, è necessario comprendere preliminarmente alcuni concetti fondamentali: *Crisi e Incertezza e Postverità*.

1.1.1. Crisi e Incertezza

Nel corso del Novecento, l'incertezza è divenuta un tema centrale nel dibattito epistemologico, scientifico, filosofico, antropologico, sociologico e psicologico. Le scoperte della relatività e della fisica quantistica hanno incrinato la visione deterministica newtoniana, introducendo i principi di indeterminazione, complementarità e una logica probabilistica che ha aperto la strada alle teorie dei sistemi complessi, del caos e della non linearità. Parallelamente, le scienze sociali e psicologiche hanno messo in

luce come l'esperienza umana sia segnata dall'incertezza: la coscienza non è più considerata pienamente trasparente a sé stessa, né la razionalità rappresenta l'unico paradigma del sapere (De Luca Picione & Lozzi, 2021).

Negli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento, De Martino (2019) individua una profonda affinità tra l'esperienza della "fine del mondo" nelle sue dimensioni culturali e psicopatologiche, elaborando la nozione di *crisi della presenza*. Per De Martino, la *presenza* non è una semplice constatazione ontologica dell'esserci, ma il risultato di un processo culturale che consente all'individuo di mantenere un rapporto creativo con il mondo e con la propria esperienza. Essa comporta un duplice movimento: partecipazione al mondo condiviso, riconosciuto come dotato di senso, e capacità di trascenderlo attraverso l'azione, trasformando il dato in atto, l'occasione in iniziativa, la contingenza in progetto. Tale condizione è tuttavia instabile: la presenza è esposta al rischio della sua crisi, ossia della caduta nel nulla di senso e della perdita della possibilità stessa di agire. Per fronteggiare questo rischio, la cultura elabora dispositivi simbolici e rituali, la cui ripetizione codificata non ha solo valore conservativo, ma garantisce continuità, stabilità e riattivazione del senso (De Luca Picione et al., 2025a).

Per Van Gennep (2010), il rito è uno strumento simbolico che accompagna le trasformazioni esistenziali dell'individuo o del gruppo nei momenti critici dell'esistenza. I riti di passaggio si articolano in tre fasi: *separazione*, *marginine (limen)*, e *aggregazione*, attraverso la quale gli iniziati acquisiscono un nuovo status sociale. La condizione liminale, caratterizzata da ambiguità e ibridazione, sospende le precedenti categorie di identità: si può essere simultaneamente né adulti né bambini, né maschi né femmine, né vivi né morti. È una fase in cui le vecchie rappresentazioni del mondo e dell'identità risultano inefficaci, mentre nuovi strumenti simbolici non sono ancora disponibili. Attraverso le cerimonie di ri-aggregazione, gli iniziati vengono reinseriti nella comunità, elaborando in modo creativo e significativo l'esperienza liminale.

Turner (1982) riprende il modello di Van Gennep, enfatizzando la fase di transizione e introducendo il concetto di *liminoide*, riservando la nozione di liminale alle società tradizionali, dove il rito è obbligatorio e finalizzato a

uno scopo preciso. Nelle società tribali, lavoro sacro e profano, sacro e gioco sono strettamente intrecciati. Nelle società industriali e capitalistiche, invece, il lavoro è rigidamente regolato e distinto dal gioco, che diventa spazio di sperimentazione, creatività e innovazione. I fenomeni liminoidi sono opzionali, individualizzati, laici e spesso critici verso l'ordine sociale, a differenza dei riti liminali, collettivi e volti a ristabilire coesione. La dimensione ludica del liminoide sostituisce la serietà del liminale, permettendo espressioni individuali autoteliche. Pur non mirati alla conservazione dell'ordine, i fenomeni liminoidi favoriscono elasticità personale e sociale, stimolano trasformazione, confronto e riflessione critica, e pongono le basi per rinnovamento e riaffermazione dei valori. Lo spazio liminoide assume così il carattere del gioco, della performance e della rappresentazione teatrale, riorganizzando o sovvertendo gli ordini sociali costituiti. Il tempo dell'incertezza diventa una condizione transitoria tra passato e nuovo ordine (De Luca Picione et al., 2025a).

La psicoanalisi, con la nozione di inconscio, introduce una divisione soggettiva irriducibile: identità, volontà e legami con gli altri non sono completamente sotto il controllo o la conoscenza dell'individuo cosciente. Allo stesso tempo, il fondamento del legame sociale su cui si regge la civiltà diventa un elemento di incertezza, dissolvendosi in una molteplicità di proposte che non possono essere ridotte le une alle altre.

Nel pensiero di Freud emergono le basi di un approccio epistemologico che avrà lunga fortuna, dentro e fuori la psicoanalisi: la distinzione tra *processo primario* e *processo secondario* (Freud, 1911a). Il primo è inconscio e tende a scaricare immediatamente la pulsione per procurare piacere e alleviare la tensione eccitatoria. Il secondo si sviluppa gradualmente, ritardando la soddisfazione del bisogno. “Primario” e “secondario” indicano principalmente un ordine temporale ed evolutivo, senza implicare una gerarchia di importanza, poiché entrambi restano presenti in tutti i processi psichici, normali e patologici.

Il processo primario opera secondo i meccanismi inconsci di condensazione e spostamento: le rappresentazioni si susseguono liberamente, senza vincoli logici e senza rispetto del principio di non

contraddizione. Il processo secondario nasce dall'impatto della realtà sull'apparato psichico e mira a differire, deviare o modulare la scarica pulsionale. La soddisfazione del principio di piacere viene subordinata al *principio di realtà*, cioè differita secondo le condizioni esterne e i vincoli sociali, culturali e normativi, permettendo una gratificazione realistica e favorendo l'adattamento. Il processo secondario si collega al pensiero vigile, al ragionamento e al giudizio: le rappresentazioni sono stabili, collegate logicamente e la soddisfazione del desiderio viene rinviata a momenti più adeguati e sicuri.

I due processi affrontano l'incertezza in modo completamente diverso: il primario è impulsivo, incline all'*agito* e al *pensiero magico* (Ogden, 2010), mentre il secondario favorisce forme riflessive transitorie, volte a elaborare e trasformare i punti di vista, ampliandone portata e potenziale. Tuttavia, non è corretto considerare il superamento del processo primario a favore del secondario come necessario o desiderabile.

Trascorso il secolo scorso, nel mondo contemporaneo, caratterizzato da ritmi accelerati e da una crisi dei riferimenti normativi e ideologici, decidere cosa credere e chi diventare rappresenta una sfida probabilmente ancora più complessa (De Luca Picione & Lozzi, 2021; Rosa, 2013). La nostra società è infatti attraversata da un malessere pervasivo, generato da traumi storici che si ripresentano attraverso conflitti attuali, guerre dichiarate, migrazioni incontrollate e deportazioni, sfiducia nelle istituzioni e nella politica, narrazioni di post-verità e prodotti mistificanti dell'intelligenza artificiale, miti di sviluppo illimitato e capitalismo iperliberista, competizione sfrenata e precarietà lavorativa (De Fortuna et al., 2025a; Gaspani, 2018).

Secondo Kaës (2012), tale crisi riflette l'*evanescenza dei contenitori*, intesi come garanti meta-psichici e meta-sociali: strutture che definiscono il contesto in cui l'individuo si sviluppa e si colloca. Questi contenitori modellano e orientano la psiche e i significati possibili. La società contemporanea, a uno sguardo attento, alimenta l'illusoria percezione di essere illimitata (Doi, 2001), attraverso il collasso delle "grandi narrazioni", la tendenza all'equalizzazione dei ruoli familiari, l'espansione secolare del

capitalismo e una certa disconnessione tra caratteristiche sociali e processi formativi.

In un contesto intensamente affettivo, la risposta alla crisi può essere reattiva: l'insicurezza può favorire l'esaltazione di ideologie fondamentaliste (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a) o ricercare gratificazioni immediate in risposta a bisogni profondi, come la dipendenza dalla tecnologia (Kaës, 2012). Quanto più il sistema e l'individuo risultano incapaci di mediare tra le istanze emergenti, tanto più la risposta tende a essere rigida e scarsamente elaborata (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a; Venuleo et al., 2020a), con conseguente riduzione delle capacità adattive e possibile insorgenza di processi patogenici (Salvatore et al., 2023; Venuleo et al., 2020a).

Il sapere stesso appare impoverito da un processo di frammentazione continua (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Kaës (2012) individua tre livelli di impasse nelle disfunzioni della transizionalità – intesa come capacità fondamentale di mediare tra istanze interne ed esterne (ad esempio tra impulso di autoaffermazione e richieste sociali) –:

- difficoltà nella gestione del paradosso e dell'ambivalenza;
- ancoraggio difensivo in pseudo-razionalità contro l'incertezza, attraverso protocolli predefiniti o tecnocrazia;
- *feticizzazione* dell'oggetto mediatore, per cui la vita umana si ancora alle cose più che alle persone.

Gli individui necessitano di tempo per costruire una narrazione coerente della propria identità autobiografica (Bruner, 1990). Tuttavia, la società contemporanea, con la sua spinta incessante verso l'immediatezza, comprime il tempo in un presente immanente, generando una velocità maniacale che, lungi dal soddisfare, rivela un vuoto profondo che cerca disperatamente di essere colmato (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b; Recalcati, 2019). Questo malessere esistenziale produce un senso di nichilismo tale da rendere difficile ai giovani immaginare il futuro (Kaës, 2012). Ne consegue un clima melanconico in cui gli individui possono

sperimentare l'*annullamento della soggettività* e l'assenza di risposte esistenziali. I giovani sono quindi chiamati a reintegrare significato nella propria vita come chiave per percepire la sfiducia nell'umanità (Kaës, 2012), mentre il compito di individuazione risulta ostacolato dalla crisi stessa (Doi, 2001; Gaspani, 2018).

1.1.2. *Post-verità*

Il termine *post-verità* è entrato nel dibattito pubblico come concetto denso e controverso, la cui rilevanza supera il successo mediatico. La sua elezione a parola dell'anno nel 2016 da parte degli *Oxford Dictionaries* ne ha sancito la centralità, suscitando ampie discussioni nel mondo intellettuale e accademico. Nel linguaggio comune, *post-verità* viene spesso associata alla diffusione deliberata di informazioni false – le cosiddette *bufale* – che rispondono a fini variabili, dal puro intrattenimento alla manipolazione. Tuttavia, accanto a questa accezione, si riconoscono altre dimensioni: la crescente centralità della logica emotiva, la disintermediazione informativa e la conseguente moltiplicazione delle versioni dei fatti, che genera un contesto di ambiguità interpretativa, o una forma di bi-pensiero in cui si oscilla tra un'interpretazione e il suo opposto (Lorusso, 2018). Questa è la definizione offerta dal *Vocabolario Treccani*¹:

“Argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'emotività, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati tende a essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica.”

In questa accezione, dunque, il termine sottolinea che la *post-verità* sottende una modalità narrativa in cui l'emotività e le convinzioni soggettive prevalgono sui fatti verificabili, fino al punto in cui le credenze possono sostituirsi agli stessi dati oggettivi, rendendo instabile il confine tra vero e

¹ Recuperato in data 01/10/2025 su [https://www.treccani.it/vocabolario/post-verita_res-65be68bc-89ea-11e8-a7cb-00271042e8d9_\(Neologismi\)/](https://www.treccani.it/vocabolario/post-verita_res-65be68bc-89ea-11e8-a7cb-00271042e8d9_(Neologismi)/)

falso. Come molte espressioni introdotte dal prefisso “post-”, anche *post-verità* conserva una certa indeterminatezza semantica: può alludere tanto a un “dopo” la verità, quanto a un “oltre” la verità. In entrambi i casi, come osserva Lorusso (2018), la questione va intesa primariamente in chiave semiotica, poiché riguarda le pratiche discorsive attraverso le quali la verità viene costruita e negoziata.

Lewandowsky et al. (2017), alcune tendenze sociali interrelate insieme ad alcuni processi trasformativi di natura economica e tecnologica hanno contribuito all’emergere dell’era post-verità negli ultimi decenni:

- **Il declino del capitale sociale e lo spostamento dei valori collettivi.** Aldrich e Meyer (2014) forniscono evidenza del declino (a partire dagli anni Sessanta) del capitale sociale e dell’impegno civico, intesi come benevolenza, empatia, fiducia interpersonale, fiducia nelle istituzioni pubbliche e partecipazione civica. A tale processo si accompagna un mutamento nei valori e negli obiettivi di vita dei giovani americani. Ad esempio, la percentuale di giovani che dichiaravano un impegno a favore dell’ambiente è passata dal 70% nel 1975 a circa il 50% nel 2008, mentre l’importanza attribuita alla stabilità economica è raddoppiata, dal 40% nel 1966 a circa l’80% nel 2008 (Twenge et al., 2012). Ricerche di ampia scala condotte in Europa hanno inoltre evidenziato la presenza di diversi “universi simbolici di senso” nei contesti collettivi, tra cui modalità simboliche di percepire le istituzioni politiche e collettive come inaffidabili e incerte (Salvatore et al., 2019a, 2021b).
- **Le disuguaglianze economiche e sociali.** A partire dagli anni Sessanta, differenti traiettorie di sviluppo economico hanno contribuito ad ampliare il divario sociale. Nel 2013, infatti, l’1% più ricco percepiva redditi almeno 25 volte superiori a quelli del restante 99% della popolazione (Sommeiller et al., 2016). Secondo Lewandowsky et al. (2017), tale marcata disparità ha alimentato i processi di polarizzazione politica, aggravati dalle più recenti crisi economiche.

- **La crescente polarizzazione del dibattito politico.** I meccanismi di questo fenomeno possono essere illustrati attraverso l'esempio del cambiamento climatico. Negli anni Ottanta il dibattito era bipartisan; successivamente, il Partito Repubblicano è passato da un discorso fondato sull'evidenza a un negazionismo sostenuto da interessi industriali (Lewandowsky et al., 2017).
- **Il declino della fiducia nella scienza.** L'asimmetria della polarizzazione sul cambiamento climatico non è l'unico caso di uso politico della scienza. Esistono infatti evidenze di un declino generale della fiducia nella scienza, in particolare tra le forze politiche conservatrici. A questo processo ha contribuito anche la disintermediazione (resa possibile dalla diffusione di dispositivi tecnologici che permettono a ciascuno di accedere direttamente alle informazioni desiderate), che ha favorito la configurazione della comunità post-verità (Lorusso, 2018). Comprendere i fenomeni di mis- e disinformazione richiede di considerare diversi aspetti: la frammentazione dei flussi informativi, la competitività discorsiva, l'irruzione dell'emotività nel discorso pubblico e la sovrapposizione tra opinione pubblica ed emozione pubblica (Bentivenga & Boccia Artieri, 2021; Salvatore, 2021). Da una prospettiva storica, la disintermediazione si lega all'affermazione della "democrazia dei pubblici": la crescente complessità delle logiche comunicative si è sviluppata parallelamente all'espansione dell'offerta di canali informativi e alla competizione tra settore pubblico e privato (Bentivenga & Boccia Artieri, 2021).
- **La credulità asimmetricamente politicizzata.** Numerose ricerche hanno mostrato una tendenza diffusa, in particolare tra i gruppi conservatori, ad attribuire profondità anche a contenuti privi di significato, fino alle cosiddette "bullshit" (Pfafftheicher & Schindler, 2016).
- **L'evoluzione del panorama mediatico e l'affermazione dell'Infosfera.** L'internet delle cose e le nuove possibilità aperte dalle tecnologie digitali hanno trasformato radicalmente le modalità

con cui gli individui acquisiscono informazioni e interagiscono con l'Altro. Questa nuova architettura ha fornito ai politici una cornice favorevole per mobilitare le persone attraverso strategie di estremismo mirato (Glaese et al., 2005).

- **La caratterizzazione del discorso e della politica post-verità.** Pragmaticamente, la post-verità si configura come la condizione in cui una larga parte della popolazione vive in uno spazio epistemico che ha abbandonato i criteri convenzionali di evidenza e di dibattito culturale. Sospinti da molteplici fattori di cambiamento, gli individui hanno progressivamente abbandonato criteri semantici rigidi, adottando pluralismo e modalità di pensiero individualizzate, dando luogo a un paesaggio di sistemi di credenze singolarmente plausibili. Ne consegue che l'attuale discorso pubblico non può più essere analizzato soltanto attraverso la lente della disinformazione e delle pratiche di debunking (Lewandowsky et al., 2017). Nel mondo post-verità, le persone sono in qualche misura abilitate a scegliere – e a rinchiudersi – nella propria realtà. La falsificazione della realtà non riguarda più tanto la modifica delle credenze quanto l'affermazione di potere. Per effetto del nesso strutturale tra l'architettura del web e l'incertezza, il potere può essere consolidato attraverso la ridondanza. In questo quadro, fatti ed evidenze oggettive vengono facilmente sopraffatti da credenze preesistenti, pregiudizi e manipolazioni – processi che trovano ulteriore amplificazione nei discorsi dei leader politici (Lewandowsky et al., 2017).

Il conseguente problema dell'inesorabile erosione della certezza consiste nell'individuare una verità ragionevole all'interno del mondo della narrazione, del senso comune e della *fragilizzazione* del reale (Lorusso, 2018). Nell'infosfera (Rivoltella, 2021; Floridi, 2014), la linea di confine tra vero e falso non è così netta come si potrebbe supporre: sebbene il fatto si presenti nella forma dell'evento, esso non è un fatto a monte del suo accadere; lo diventa a valle delle pratiche interpretative che lo fanno

emergere all'interno di un discorso. Per colmare il divario tra l'evento (dato) e il feticcio (puro artificio umano), Latour (Latour & Porter, 2010) introduce il concetto di *factish*. Il *factish* è un prodotto umano affidabile, pur non essendo indipendente: esso è "abbastanza reale" da poter essere considerato un fatto (Lorusso, 2018).

Il riconoscimento del *factish* non nega l'esistenza di eventi concreti; implica piuttosto che l'interpretazione – anche di alcuni fatti scientifici quantificabili – derivi da significati condivisi da una comunità e assunti come riferimenti. Nietzsche già nel 1896 affermava che l'uomo non può conoscere direttamente la natura e, conseguentemente, si affida a un "gioco tattile" di finzione e creazione. In questa prospettiva, la verità appare come un "adattamento strategico per gestire la vita". Ciò che sembra radicale pessimismo diviene così una chiave fondamentale per comprendere le narrazioni: esse sono verità negoziate (Lorusso, 2018). Umberto Eco, in una prospettiva semiotica, sostiene analogamente una forma di "relativismo negativo", secondo cui il nodo cruciale consiste nella negoziazione delle interpretazioni, laddove tutte risultano possibili. Alcuni significati condivisi si perdono, mentre altri si cristallizzano in "fatti sociali" (Lorusso, 2018).

I *fatti sociali* sono eventi la cui verità non dipende dalle prove, ma dall'attività della rete sociale in cui essi si inseriscono. Essi consistono in modi di agire, pensare e sentire che sono esterni all'individuo e dotati di un potere coercitivo. Questo potere è determinato dalla loro interiorizzazione e, quindi, dalla loro influenza sull'identità sociale di un soggetto o di un gruppo (Riva, 2018). Si potrebbe dire, in breve, che la loro importanza deriva dal desiderio di ciascuno di sentirsi parte di un gruppo.

I fatti sociali, a loro volta, possono essere distinti in *fatti sociali istituzionali* e *fatti sociali situati*. I primi sono creati esplicitamente dalle istituzioni e attribuiscono a qualcosa o a qualcuno uno status che non possiede intrinsecamente. I secondi, invece, sono creati implicitamente da un particolare gruppo sociale, la *comunità di pratica*, per consentire al gruppo di raggiungere un obiettivo comune (Riva, 2018). Tre caratteristiche fondamentali rendono una rete sociale una comunità di pratica:

- Impegno reciproco
- Obiettivo comune
- Repertorio condiviso di risorse interpretative

Questi tre fattori generano il fatto sociale situato come insieme di credenze, obiettivi e conoscenze condivisi. Esso è il risultato di un apprendimento implicito, narrativo e situato su come essere e agire come membro della rete verso il raggiungimento dell'obiettivo comune.

1.2. Definizioni

La scienza non si limita alla descrizione empirica dei fenomeni, ma si fonda anche su elementi *pre-empirici* che ne costituiscono le precondizioni teoriche. Sebbene tali aspetti siano centrali in altre discipline, la psicologia li ha spesso trascurati; richiamarli serve a riconoscerne il ruolo imprescindibile (Bergner, 2025). La psicologia, pur condividendo con le altre scienze l'esigenza di fondare le proprie teorie su dati empirici, si confronta con una questione preliminare spesso trascurata: la necessità di chiarire i significati dei concetti che utilizza. Come ricordava Wittgenstein (1980), i concetti psicologici derivano dal linguaggio quotidiano, ma proprio per questo richiedono un lavoro di definizione che li renda strumenti scientificamente operativi. Definire, in senso stretto, significa stabilire le condizioni necessarie e sufficienti per l'uso corretto di un termine, delimitando i criteri di appartenenza al suo campo semantico (Bergner, 2025). Tuttavia, molti concetti della psicologia – come quelli di persona, sé o psicopatologia – non si lasciano ridurre a una formula univoca e richiedono piuttosto un'analisi *prototipica*: essi si comprendono per somiglianza con un caso ideale o paradigmatico, che funge da riferimento condiviso.

L'analisi concettuale, dunque, non rappresenta un esercizio astratto, ma una condizione epistemologica necessaria per la costruzione di una scienza della mente coerente e comunicabile. Solo definendo con rigore i propri

concetti fondativi, la psicologia può evitare ambiguità terminologiche, favorire il consenso nella comunità scientifica e rendere i propri risultati comparabili e cumulativi. Questa attenzione alla definizione — o all’analisi prototipica — costituisce il punto di partenza imprescindibile per ogni lavoro volto a indagare la natura e il significato di un concetto psicologico (Bergner, 2025).

1.2.1. Definizione di alcuni concetti solo parzialmente sovrapponibili con le teorie della cospirazione

Wardle (2017)², nel contesto della mis-disinformazione, descrive le diverse modalità attraverso cui l’informazione può essere presentata. Dalla satira fino alle notizie completamente inventate, l’autrice ne illustra l’impatto, dal più innocuo al più deliberatamente dannoso:

7 tipi di Mis-Disinformazione						
Satira e Parodia	Conneessione falsa	Contenuto fuorvianti	Contesto falso	Contenuto impostore	Contenuto manipolato	Contenuto fabbricato
Nessuna intenzione di causare danni, ma ha il potenziale per ingannare	Quando titoli, immagini o didascalie non supportano il contenuto	Uso fuorviante delle informazioni per incastrare una questione o un individuo	Quando contenuti autentici vengono condivisi con informazioni contestuali false	Quando contenuti sono attribuiti a una fonte falsa	Quando informazioni o immagini autentiche vengono manipolate per ingannare	I nuovi contenuti sono falsi al 100% e creati per ingannare e causare danni.
Meno dannoso — più dannoso						

² Wardle, C. (2017). *Fake news. It's complicated*. First Draft. Recuperato in data 01/10/2025 su <https://medium.com/1st-draft/fake-news-its-complicated-d0f773766c79>

Il bisogno di credere in realtà che trascendono una spiegazione razionale o comunemente condivisa rappresenta una costante dell'esperienza umana. Vi sono, tuttavia, convinzioni che si articolano intorno a contenuti eterogenei, che vanno dall'attribuzione di poteri psichici sovrumani, alle teorie del complotto più fantasiose, fino alla manipolazione mediatica strumentalizzata e alla negazione di acquisizioni scientifiche consolidate. L'adesione a tali forme di credenza, pur nella loro varietà, può tuttavia comportare costi significativi, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo (Lobato et al., 2014).

Proprio a questo proposito, la comunità scientifica profonde attualmente intensi sforzi nel cercare di distinguere con rigore concettuale alcune nozioni la cui apparente prossimità semantica e fattuale rischia di adombrarne le specificità. Sebbene nel discorso comune e mediatico tali categorie vengano spesso utilizzate in modo intercambiabile, esse rinviano a fenomeni psicologici, sociali, culturali e mediatici distinti, che tuttavia tendono a intrecciarsi e a sovrapporsi. Nello specifico, la definizione delle credenze paranormali, credenze pseudoscientifiche, e, soprattutto, fake news rimane un nodo ancora parzialmente irrisolto (Lobato et al., 2014). La ricerca non ha definito confini certi tra le credenze paranormali, superstiziose e magiche. Infatti, Lindeman e Aarnio (2006) utilizzano:

“Il termine credenza paranormale per indicare l'insieme delle credenze superstiziose, soprannaturali e magiche [...]. Definiamo le credenze paranormali come credenze riguardanti fenomeni fisici, biologici o psicologici ai quali vengono attribuite proprietà ontologiche fondamentali appartenenti a un'altra categoria ontologica. In tal modo, fenomeni biologici e fisici possono essere concepiti come dotati di proprietà psicologiche di base (ad esempio credenze, desideri, intenzionalità); fenomeni mentali e fisici possono essere interpretati come portatori delle proprietà tipiche degli organismi biologici (ad esempio vivere, guarire, contaminare); e fenomeni mentali possono essere concepiti come dotati di

proprietà proprie dei fenomeni fisici, quali forza o energia, esistenza indipendente e capacità di esercitare un'azione sugli oggetti.” (pp. 586-587 – traduzione mia)

Nonostante la letteratura individui alcuni aspetti distintivi, non è stato ancora raggiunto un consenso univoco su come distinguere con precisione le diverse tipologie di credenze. Gli studi sulle credenze paranormali si sono concentrati soprattutto su agenti e capacità straordinarie, come streghe, fantasmi o telepatia; le ricerche sulle superstizioni, invece, hanno posto l'attenzione su rituali, amuleti e presagi (Keinan, 2002); mentre il pensiero magico è stato indagato, ad esempio, nello sviluppo infantile (Piaget, 1951) e nelle società arcaiche (Malinowski, 2014). Non sorprende, dunque, che alcune credenze, come l'astrologia, vengano di volta in volta etichettate come superstizione, magia o fenomeno paranormale. In questo quadro, Tobacyk e Milford (1983) sostengono che tali fenomeni costituiscono un costrutto multidimensionale, pur permanendo l'incertezza se essi debbano essere considerati manifestazioni di un unico fattore sovraordinato o, al contrario, di dimensioni indipendenti. Da ciò deriva la necessità di comprendere la dimensionalità e la relazionalità di tali credenze e dei fattori ad esse associati.

Lindeman e Aarnio (2006) hanno mostrato che tredici credenze etichettate come superstiziose, magiche o paranormali si organizzano al meglio in un unico fattore di ordine superiore, denominato *credenze magico-religiose*. Tale fattore riflette una tendenza generale a credere nei fenomeni paranormali e risulta predetto principalmente da un pensiero intuitivo elevato, da una visione del mondo umanistica e, in misura minore, da basso pensiero analitico ed elevata instabilità emotiva. Altri predittori ipotizzati, come atteggiamenti di genitori e pari, genere, eventi di vita negativi o tratti affettivi, hanno mostrato un ruolo marginale o nullo.

Il dato più rilevante è il peso del pensiero intuitivo rispetto a quello analitico: le credenze paranormali non dipendono semplicemente da un deficit cognitivo lineare, ma dal prevalere di un sistema di ragionamento intuitivo accanto e talvolta in conflitto con quello analitico (Epstein, 1994).

Ciò spiega perché l'istruzione scientifica o le conoscenze razionali non bastino a ridurre la diffusione di tali credenze. A rafforzare questo quadro si aggiunge il ruolo della visione umanistica del mondo, che sottende l'idea di un'unità profonda tra natura e uomo e che si associa tanto al pensiero intuitivo quanto a una percezione olistica della realtà (Lindeman e Aarnio, 2006).

In sintesi, le credenze magico-religiose si configurano come un costrutto unitario sostenuto da processi cognitivi intuitivi e da una visione del mondo olistica, mentre i fattori emotivi e sociali appaiono secondari nel loro sviluppo e mantenimento (Lindeman & Aarnio, 2006).

Losh e Nzekwe (2011) definiscono le *credenze pseudoscientifiche* come:

“cognizioni riguardanti fenomeni materiali che, pur rivendicando lo statuto di “scienza”, si fondano su processi probatori non scientifici, quali l’asserzione autoritativa, le testimonianze aneddotiche o il ricorso a cause “naturali” non adeguatamente elaborate.” (p. 579 – traduzione mia)

Le credenze pseudoscientifiche, dunque, non si pongono in aperta opposizione alla scienza, ma piuttosto ne simulano l'autorità, appropriandosi del suo linguaggio, dei suoi metodi e dei suoi simboli esterni. Esse si presentano come forme di conoscenza che rivendicano uno statuto di scientificità pur mancando dei requisiti epistemici fondamentali: le ipotesi non sono falsificabili, le conclusioni non verificabili né riproducibili, e le prove si fondano spesso su aneddoti, asserzioni autoritative o cause “naturali” non adeguatamente elaborate. A differenza dell'antiscienza, che rifiuta esplicitamente il sapere scientifico, la pseudoscienza cerca di legittimarsi proprio attraverso un processo di mimetismo nei confronti della scienza (Schiele, 2020). Inoltre, la loro diffusione non può essere ricondotta semplicemente a deficit educativi o a scarsa alfabetizzazione scientifica, poiché è ampiamente presente anche in società ad alto livello di istruzione. Essa va piuttosto interpretata come un effetto mediale (Schiele, 2020).

Un esempio paradigmatico (particolarmente evidente durante la pandemia da Covid-19) è rappresentato dalla diffusione di fake news e credenze pseudoscientifiche concernenti presunti rimedi “casalinghi” — come il consumo di alcol — ritenuti in grado di prevenire l’infezione. Secondo Lobato et al. (2014), infatti, il negazionismo scientifico si configura come una manifestazione evidente di questo tipo di credenze (Lobato et al., 2014).

Il termine *fake news* ha avuto origine alla fine del XIX secolo negli Stati Uniti per indicare una storia fittizia, solitamente di carattere politico, costruita con l’intento di danneggiare una persona o un’istituzione (Riva, 2018). Il suo uso come arma impropria si è sistematizzato durante la Guerra fredda in Russia per contrastare la potenza dell’avversario. Solo negli ultimi anni le fake news hanno assunto l’accezione attuale di informazione falsa e sensazionalistica, spesso diffusa sotto forma di notizia giornalistica (Riva, 2018). La loro popolarità è esplosa in occasione delle elezioni presidenziali del 2016, culminate con l’inaspettata vittoria di Donald Trump.

Il primo elemento che le differenzia da una semplice informazione falsa è la loro capacità di coinvolgere emotivamente l’utente. Il potere persuasivo del disinformatore risiede infatti nell’abilità di ancorare la fake news a delle parti salienti o costitutive di un ipotetico fruitore, piuttosto che alla sua valutazione critica (Oyserman & Dawson, 2021). Le persone, in genere, assumono la comunicazione come veritiera e raramente ne analizzano criticamente i contenuti (Marsh & Stanley, 2021); tale predisposizione favorisce un meccanismo persuasivo fondato sull’effetto di trascinamento emotivo (Oyserman & Dawson, 2021). Il disinformatore, dunque, non dispone di abilità eccezionali, ma sfrutta (consapevolmente o meno) delle tendenze epistemologiche fondate su euristiche e processi affettivi costruendo scorciatoie cognitive rapide e cariche di risonanza emotiva (Lerner & Rivkin-Fish, 2021; Marsh & Stanley, 2021; Salvatore et al., 2019a). Ne deriva che gli eventi pubblici e i discorsi collettivi vengono sempre meno concepiti in termini funzionali alla comprensione e all’azione

efficace, e sempre più come inneschi per coinvolgere emotivamente le persone.³

Il secondo elemento che caratterizza le fake news è la loro costruzione strategica per sfruttare l'architettura delle reti sociali, massimizzandone la diffusione e la probabilità di condivisione (Riva, 2018). La disinformazione, infatti, è concepita per orientare il giudizio o influenzare le azioni di chi la riceve (Oyserman & Dawson, 2021). Non a caso, le fake news si diffondono più velocemente delle notizie reali (Vosoughi et al., 2018). Esse diventano virali quando risultano coerenti con il terreno comune (le conoscenze condivise all'interno della rete), con la personalità e le aspettative dei membri della comunità online, sfruttando la possibilità di profilazione e personalizzazione dei messaggi resa possibile dalle piattaforme digitali (Riva, 2018).

La comprensione dei comportamenti degli utenti alimenta meccanismi invisibili di selezione dei contenuti che escludono ciò che non corrisponde ai loro gusti, generando i cosiddetti *silos informativi*. Questi ultimi preservano le idee degli individui riducendo il confronto con prospettive alternative, analogamente a come i silos agricoli conservano le derrate proteggendole da contaminazioni esterne. Se una fake news si adatta perfettamente al profilo del relativo *silo sociale*, difficilmente verrà messa in discussione, favorendone la diffusione e la trasformazione in *fatto sociale situato*.

In questo contesto, ogni tentativo di contestare la fake news ne può addirittura amplificarne la visibilità (Riva, 2018). Altri studiosi, tuttavia, propongono una tesi meno deterministica. Bentivegna e Boccia Artieri (2021), ad esempio, sostengono che la probabilità per un utente di incontrare sempre contenuti della stessa categoria è inferiore rispetto alla

³ La trasformazione dell'espressione emotiva in imperativo del discorso pubblico, tuttavia, porta con sé il rischio di cooptare le emozioni individuali, ridurne il potenziale e assoggettarle alla cultura egemonica del capitalismo emozionale e del populismo politico. In questa prospettiva, il nuovo linguaggio sentimentalistico può essere interpretato anche come una forma di mercificazione della vita emotiva (Lerner & Rivkin-Fish, 2021).

quantità di informazioni incontrate casualmente. Lyons et al. (2021), inoltre, mostrano che l'allarme pubblico sulla diffusione delle fake news è sproporzionato rispetto alla reale esposizione e consumo di tali contenuti. In questa prospettiva, il problema risiede anche nella credenza sociale circa la loro influenza e persistenza, rafforzata da numerosi *bias* cognitivi (Lyons et al., 2021).

La decisione di credere, dunque, deriva da una complessa interazione di variabili come volontà, livello di istruzione, salute bio-psicosociale, competenze di media e information literacy e dinamiche di facilitazione sociale. Tuttavia, un ampio corpo di ricerche ha dimostrato che le correzioni delle fake news raramente risultano pienamente efficaci: anche dopo la rettifica, le persone continuano a fare affidamento, almeno in parte, su informazioni che sanno essere false. Questo fenomeno è noto come *effetto di influenza continua* (Lewandowsky et al., 2012) e sembra basarsi sull'associazione tra incongruenza informativa, credenze preesistenti e risposte affettive negative (Schwarz & Jalbert, 2021). In alcuni casi, quando la correzione mette in crisi la comprensione consolidata del mondo, la credenza nell'informazione falsa può persino rafforzarsi (Lewandowsky et al., 2017).

Le fake news, dunque, pur essendo in rapporto con le credenze pseudoscientifiche, non ne sono di per sé una sottocategoria in quanto la natura disinformativa non è necessariamente condivisa. In sintesi, si può affermare che una parte delle fake news coincide con le credenze pseudoscientifiche, ma non tutte le fake news appartengono a questa categoria.

Concentrandosi sull'analisi del rapporto tra credenze del paranormale, credenze pseudoscientifiche, fake news e teorie del complotto, Lobato et al. (2014) affermano che, a prescindere dalle loro differenze, tali costrutti condividono una struttura sottostante simile – al punto da sovrapporsi e da essere diffuse tramite strategie retoriche omogenee (Lobato et al., 2014).

1.2.2. Alcune definizioni di “teoria della cospirazione” e di “teorici della cospirazione”

Una delle prime concettualizzazioni proposte da Hofstadter (1964) interpretava le teorie del complotto come un'espressione paranoica sulla realtà di una minoranza di persone. Tale etichettatura ha a lungo ostacolato lo sviluppo di definizioni più articolate (Butter & Knight, 2020).

Solo negli ultimi trent'anni la letteratura ha iniziato a proporre diverse formulazioni concettuali, evidenziando così la progressiva rilevanza del fenomeno nel panorama scientifico – in ragione della sua crescente diffusione e del suo impatto nello spazio pubblico e mediale. Da qui deriva l'esigenza di una loro più approfondita definizione come oggetto di studio (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Secondo le più recenti ricerche di Psicologia Sociale – la branca della psicologia che, insieme alla Psicologia Politica, si è occupata maggiormente delle teorie del complotto – le teorie del complotto rappresentano:

“Una credenza secondo cui due o più attori abbiano coordinato in segreto le proprie azioni per raggiungere un certo risultato, e che tale cospirazione riguardi l'interesse pubblico, pur senza costituire conoscenza pubblica. Da queste caratteristiche definitorie derivano logicamente altri tratti distintivi delle teorie del complotto: (a) sono oppositive, in quanto si contrappongono alle interpretazioni pubblicamente accettate degli eventi; (b) descrivono atti malevoli o proibiti; (c) attribuiscono agentività a individui o gruppi piuttosto che a forze impersonali o sistemiche; (d) sono epistemicamente rischiose, nel senso che, pur non essendo necessariamente false o implausibili singolarmente, nel loro insieme sono più inclini alla falsità rispetto ad altre forme di credenza; e (e) costituiscono costrutti sociali che non vengono soltanto adottati individualmente, ma condivisi con obiettivi collettivi, con la potenzialità non solo di rappresentare e interpretare la realtà, ma anche di plasmarne di nuove.” (Douglas & Sutton, 2023, p. 287 – traduzione mia)

La prevalenza di studi di tipo correlazionale, a fronte della limitata elaborazione di modelli teorici estesi, può essere ricondotta al persistente fraintendimento storico che ha interpretato le teorie del complotto come distorsioni del pensiero razionale, piuttosto che come una modalità peculiare di funzionamento della mente umana. Un errore non richiede una teoria, ma un fenomeno e un processo psicosociale la meritano pienamente (Stenner, 2018). Alla luce di ciò, si può aderire alla definizione proposta da Douglas e Sutton (2023)? Per certi versi, la mancanza di una definizione universalmente accettata può essere utile alla riflessione.

La scienza politica ha fornito alcune definizioni utili ad ampliare la descrizione del fenomeno concentrandosi sulla costruzione di senso:

“Per cospirazione intendo un accordo segreto da parte di un gruppo di persone potenti finalizzato a usurpare il potere politico o economico, violare diritti consolidati, custodire segreti vitali o alterare illegalmente le istituzioni governative [...]. Per teoria del complotto, invece, intendo una spiegazione di eventi storici, attuali o futuri che individua come principale fattore causale l'azione segreta di un gruppo di persone potenti – i cospiratori – che agiscono nel proprio interesse e contro il bene comune. Questa definizione esclude le teorie che ipotizzano l'azione di attori benevoli impegnati segretamente per il bene dell'umanità (ad esempio, medici che lavorano in segreto per salvare l'umanità dal flagello del cancro). Tali teorie sembrano infatti il prodotto di un insieme di fattori molto diverso e risultano rare rispetto a quelle che presuppongono l'esistenza di un nemico.” (Uscinski, 2018, p. 235 – traduzione mia)

Una seconda definizione è proposta da Giry e Tika (2020):

“Le teorie del complotto non vanno intese come timore, denuncia o semplice credenza in determinate presunte

conspirazioni, bensì come una visione del mondo egemonica e sistemica [...], in cui l'idea o l'ipotesi di una cospirazione è onnipresente – o quanto meno ampiamente diffusa – ma mai messa in discussione. Si tratta di una teoria del potere, delle sue pratiche e delle sue rappresentazioni, in cui trame, patti, segretezza e occultamento svolgono un ruolo decisivo e centrale”. (Giry & Tika, 2020, p. 114 – traduzione mia)

Mari-Liis Madisson (citata in Leone et al., 2020) definisce le teorie del complotto come una specifica modellizzazione semiotica: la modellizzazione mitologica, tipica delle culture preletterarie e orali, che emerge in tempi di crisi sociale e paura. Essa è caratterizzata da un ordine sacro inscritto in un metatesto transculturale da cui derivano le varianti che compongono il mondo percepito dalla coscienza mitologica. In effetti, nei momenti di crisi, i sistemi sociali costruiscono invariabilmente una narrazione mitica del “capro espiatorio”, che permette di deviare la violenza collettiva verso un bersaglio ritenuto legittimo (Girard, 1989). Evans-Pritchard (1976), ad esempio, rileva che gli Azande, pur senza negare la possibilità del caso, tendevano a ricorrere alla credenza nella stregoneria per spiegare le disgrazie collocate in specifici contesti spazio-temporali (Douglas, 2013).

Secondo Leone et al. (2020), è difficile rintracciare facilmente degli esempi chiari di questi metatesti nella cultura contemporanea in quanto costituivano il fondamento del sistema di credenze delle comunità arcaiche, insieme ai rituali. Ciononostante, tali metatesti organizzano una peculiare modalità di costruzione del senso, nella quale gli eventi non vengono attribuiti a contingenze tragiche, ma riconducibili ad un'unica causa originaria: il male (Leone et al., 2020). Questo modo di ragionare – che connette gli eventi escludendo la possibilità della coincidenza – è stato spesso messo in relazione, da numerosi antropologi, alle credenze complottiste (Rabo, 2020). Non a caso, le cosmologie occulte proliferano nel mondo contemporaneo. La dimensione fantastica, infatti, non è un residuo di stadi precedenti dello sviluppo economico, sociale o culturale, ma

continua a caratterizzare il funzionamento umano (Rabo, 2020). In tal senso, si possono riscontrare importanti parallelismi funzionali tra i modelli esplicativi delle catastrofi elaborati da popolazioni cosiddette “primitive” e quelli propri delle società “moderne” (Douglas, 2013).

Ridurre le credenze complottiste a semplici errori è dunque fuorviante ed etichettarle in termini dispregiativi (come spesso accade – Räikkä & Ritola, 2020) è inevitabilmente riduttivo. Ogni analisi psicologica del complottismo deve infatti considerare tanto la dimensione intra-psichica quanto quella culturale e collettiva. Infatti, l’impatto delle teorie del complotto sulla società non deriva dalla somma degli effetti sui singoli (Douglas & Sutton, 2023). Infatti, una volta strutturate in narrazioni coerenti, tali teorie sono in grado di influenzare le rappresentazioni della storia (van Prooijen & Douglas, 2017) il senso collettivo e le pratiche sociali (Douglas & Sutton, 2023) come fatti socialmente situati (Riva, 2018; Salvatore et al., 2021b). Un esempio famoso può essere rappresentato dalla teoria secondo cui la cosiddetta *Slave Power* avrebbe manipolato il governo degli Stati Uniti per rendere più pervasivo il commercio di schiavi. Tale narrazione ha profondamente influenzato la comprensione delle cause della Guerra Civile americana da parte degli storici fino ai primi decenni del XX secolo (Butter, 2014; Butter & Knight, 2020).

In effetti, benché tutte le strutture narrative complottiste condividano alcune forme caratteristiche, secondo Barkun (2003), esse spaziano da quelle volte a spiegare un evento circoscritto, ad alcune così ampie da strutturarsi in vere e proprie visioni del mondo:

- **Cospirazioni relative ad un singolo evento.** Narrazioni relative a eventi specifici come il complotto sull’assassinio di Kennedy. In questi casi, le forze cospirative avrebbero concentrato le proprie energie su un obiettivo circoscritto.
- **Cospirazioni sistemiche.** Narrazioni riguardanti obiettivi più ampi, generalmente finalizzati al controllo di un Paese, di una regione o dell’intero mondo. Pur con scopi vasti, le organizzazioni cospirative hanno una struttura in genere semplice: un’unica

organizzazione malvagia attua un piano per infiltrarsi e sovvertire le istituzioni esistenti. Gli esempi sono innumerevoli e vanno dalle presunte macchinazioni di ebrei, massoni e Chiesa cattolica, fino a quelle attribuite al comunismo o al capitalismo internazionale.

- **Supercospirazioni.** Narrazioni in cui diversi complotti si articolano in una struttura gerarchica, al cui apice si colloca una forza malvagia, lontana ma onnipotente, che dirige e manipola i cospiratori subordinati. In tali configurazioni, le cospirazioni sistemiche ed episodiche vengono intrecciate in maniera talvolta estremamente complessa, fino a costituire un reticolo in cui ogni complotto si annoda e si compenetra con gli altri. Tali supercospirazioni si sono sviluppate in particolare dagli anni '80 grazie ad autori come David Icke.

Cerco dunque di presentare una definizione provvisoria. Poiché le teorie del complotto si caratterizzano per una logica di visione del mondo basata sul timore del “potrebbe essere vero, ma non ancora dimostrato” (Giry & Tika, 2020), esse possono essere generalmente definite come *narrazioni esplicative con differente grado di complessità* (Barkun, 2003; Harambam, 2020; Leone et al., 2020; Rabo, 2020; Räikkä & Ritola, 2020) *circa la scoperta di un piano malevolo a scapito del bene comune* (De Fortuna & De Luca Picione, 2023, 2024a, 2024b). Formulerò in seguito su una definizione più completa.

Passo ora alla seconda fondamentale questione di questo paragrafo, sul quale la ricerca è ancora piuttosto carente: chi è il *teorico del complotto*? Secondo Giry e Tika (2020), un teorico del complotto è una persona che adotta un certo approccio metodologico generale e un insieme di priorità. Nonostante le apparenze, i cospirazionisti non sono individui malevoli o aprioristicamente ignoranti – alcuni di loro hanno persino vinto un Premio Nobel (Brotherton, 2015). Infatti, come approfondirò in seguito, essi sono spesso animati da un sentire di giustizia sociale: perseguono una rivendicazione morale su ciò che il mondo dovrebbe sapere, in opposizione a quanto di falso i potenti hanno loro inculcato. In un certo senso, dunque,

i cospirazionisti sono intrinsecamente prosociali, sia nei contenuti delle loro teorie, sia nei loro scopi (Douglas & Sutton, 2023).

La maggioranza dei sostenitori di teorie del complotto è costituita da individui comuni, spesso difficilmente identificabili nello spazio pubblico (Harambam, 2020). Tuttavia, le credenze complottiste possono incidere in maniera rilevante sulla loro quotidianità: dalle scelte alimentari ai canali informativi di riferimento, fino ai servizi sanitari a cui decidono di affidarsi. Proprio per la natura sottile e pervasiva di tali influenze, gli studi di tipo quantitativo si rivelano poco adatti a metterne in evidenza il potere (Valsiner, 2016).

Secondo Harambam (2020), è possibile distinguere tre gruppi principali:

- **Attivisti.** La loro esposizione pubblica e il confronto diretto con le istituzioni li rendono i più visibili, ma la radicalità della loro militanza genera divisioni all'interno dell'ambiente complottista.
- **Ritirati.** Individui con una visione spirituale, di ispirazione New Age, che rifiutano l'attivismo perché lo percepiscono un'espressione dell'aggressività e della paura. Ritengono che il cambiamento sociale possa essere raggiunto soltanto tramite la crescita individuale.
- **Mediatori.** Individui orientati al dialogo, che accolgono posizioni diverse e puntano a costruire ponti invece di imporre la propria verità.

Giry e Tika (2020), invece, propongono un'altra classificazione in cinque gruppi:

- **Leader complottisti** (ad esempio teorici professionisti del complotto o imprenditori politici). Essi sostengono pubblicamente, anche in tribunale, la propria visione cospirativa, offrendo interpretazioni complesse degli eventi tragici come esiti di grandi complotti. In alcuni casi il loro "attivismo" è accompagnato da un rilevante riscontro economico.

- **Investigatori cittadini.** Persone comuni che, come detective in erba, adottano una credenza complottista e vi dedicano progressivamente la propria vita.
- **Mediatori d'opinione.** Questa categoria raccoglie la maggioranza degli individui che, spesso servendosi di pseudonimi, soprannomi o avatar, si limitano a diffondere contenuti complottisti online. A differenza dei "leader", essi non partoriscono delle proprie credenze complottiste.
- **Credenti.** Una moltitudine di persone che si limita a credere e consumare teorie del complotto, soprattutto attraverso video diffusi in rete.
- **Debunker.** Attori individuali o collettivi, come siti web (ad esempio HoaxBuster, Snopes, Debunking911 o ConspiracyWatch), brevi programmi televisivi/web (come *Le Complot* sull'emittente francese Canal+ o video su YouTube e Telegram) e materiali educativi (ad esempio *On_te_manipule.fr* in Francia o *America.gov/conspiracy_theories* negli Stati Uniti), che si dedicano al *debunking*.

Queste distinzioni sono fondamentali perché mettono chiaramente in evidenza la grande varietà umana che si cela dietro l'etichetta del teorico del complotto, mostrando quanto sia riduttivo considerarli come un unico tipo psicosociale (Harambam, 2020).

1.3. I paradigmi dominanti nella ricerca psicologica sulle teorie del complotto

Negli ultimi decenni la psicologia cognitiva, la psicologia della personalità e la psicologia sociale hanno affrontato in modo indipendente il fenomeno delle teorie del complotto, ciascuna secondo i propri modelli teorici e prevalentemente attraverso approcci di tipo correlazionale.

Dal punto di vista della psicologia sociale, la credenza complottista è interpretata come una risposta funzionale a bisogni di ordine, appartenenza

e controllo (Douglas et al., 2017). Le teorie del complotto offrono infatti schemi interpretativi che trasformano l'incertezza in coerenza narrativa, attribuendo intenzionalità e causalità a eventi complessi o imprevedibili. In questa prospettiva, il complotto diventa un dispositivo di costruzione identitaria: aderire a una teoria significa riconoscersi come parte di un gruppo "risvegliato" e moralmente superiore rispetto alla massa "ingannata", soddisfacendo al tempo stesso bisogni epistemici e sociali. Le dinamiche di gruppo – in particolare la polarizzazione e la conformità – rafforzano tali convinzioni, consolidandole all'interno di comunità epistemiche chiuse, spesso auto-referenziali (Imhoff & Lamberty, 2020).

La psicologia della personalità sposta l'attenzione sui fattori disposizionali che rendono alcuni individui più vulnerabili all'attrazione delle narrazioni complottiste (van Prooijen & Douglas, 2020). Le ricerche in questo ambito mostrano come tratti quali la sfiducia generalizzata, la paranoia, il narcisismo – soprattutto nella forma collettiva – e il bisogno di unicità costituiscano predittori significativi delle credenze complottiste. Il narcisismo collettivo, in particolare, alimenta la percezione che il proprio gruppo sia eccezionale ma ingiustamente marginalizzato, generando un senso di ingiustizia che trova nelle teorie del complotto un quadro esplicativo coerente. Allo stesso modo, la chiusura mentale e la tendenza all'autoritarismo favoriscono una struttura cognitiva rigida, resistente alla revisione delle credenze anche di fronte a prove contrarie (van Prooijen & Douglas, 2020).

Sul versante della psicologia cognitiva, il focus si sposta sui meccanismi inferenziali e sulle *euristiche* che predispongono l'individuo a elaborare interpretazioni complottiste della realtà (Lantian et al., 2020). Bias come il proportionality bias (l'aspettativa che grandi eventi abbiano grandi cause), il pattern perception bias (la tendenza a riconoscere connessioni dove non ve ne sono) e il pensiero teleologico (l'attribuzione di scopi intenzionali a fenomeni naturali o casuali) operano come euristiche adattive che, in condizioni di incertezza o sfiducia epistemica, possono degenerare in spiegazioni cospirative. Da questa prospettiva, il pensiero complottista non è quindi segno di irrazionalità, ma espressione di una

“razionalità limitata”, strutturalmente orientata alla ricerca di coerenza e intenzionalità (van Prooijen, 2018).

Solo in seguito, alcuni autori hanno tentato di combinare tali prospettive, non tanto per costituire un campo di ricerca unitario, quanto piuttosto per favorire una comprensione causale più ampia dei processi psicosociali alla base del pensiero cospirazionista e della diffusione delle teorie del complotto. Solo poche revisioni sistematiche indagano il ruolo degli antecedenti (ad esempio, Goreis & Voracek, 2019; van Mulukom et al., 2021; Biddlestone et al., 2025; Pilch et al., 2023). Pilch et al. (2023), per giustificare le differenze individuali, raggruppano gli antecedenti in sei categorie: fattori cognitivi, motivazionali, di personalità, psicopatologici, politici e socioculturali:

- **Fattori cognitivi** quali lo stile di pensiero analitico, lo stile di pensiero razionale, il ragionamento scientifico, la capacità di pensiero critico e la riflessione cognitiva risultano negativamente correlati alle credenze cospirative (Pilch et al., 2023; van Mulukom et al., 2022). Al contrario, le credenze nelle teorie del complotto mostrano una correlazione positiva con la presenza di euristiche—come la tendenza a trarre le conclusioni in modo affrettato (*jumping to conclusion bias*), quello che sottolinea la propensione ad accettare ipotesi non supportate adeguatamente da prove (*liberal acceptance bias*) e quello che sottolinea la tendenza a rifiutare o svalutare le informazioni che contraddicono le proprie convinzioni (*bias against disconfirmatory evidence*). È stato inoltre riscontrato che la dissonanza mente-corpo è associata al pensiero cospirativo (Huang & Whitson, 2020). Poiché il grado in cui una credenza cospirativa viene percepita come un fatto o come un’opinione risulta correlato al livello di adesione a tale credenza (Brotherton & Son, 2021), alcuni studi hanno evidenziato che il rafforzamento della disposizione individuale alla razionalità può costituire una strategia efficace per contrastare la diffusione delle credenze cospirative (Pilch et al., 2023).

- **Fattori motivazionali** quali l’evitamento o l’intolleranza dell’incertezza e il bisogno di chiusura cognitiva risultano, in alcuni studi, positivamente correlati all’adesione alle teorie del complotto (Pilch et al., 2023) – anche manca su questo punto il consenso unanime della comunità scientifica. Secondo l’*ipotesi del controllo compensatorio* (*compensatory control hypothesis*), gli individui tenderebbero a credere nelle teorie del complotto nel tentativo di recuperare una percezione di controllo perduta (Whitson & Galinsky, 2008; Whitson et al., 2019). Tale meccanismo risulta infatti positivamente correlato all’adesione alle teorie cospirative (van Mulukom et al., 2021). Al contrario, la percezione di controllo nei confronti della minaccia rappresentata dal Covid-19 è risultata inversamente correlata al grado di adesione alle relative teorie del complotto (De Luca Picione et al., 2021). Quando le persone sperimentano una mancanza oggettiva di controllo, tendono a compensarla attraverso una riconfigurazione percettiva della realtà (Whitson & Galinsky, 2008). Le emozioni possono essere distinte lungo due dimensioni fondamentali: la valenza e il grado di certezza (Whitson et al., 2019). Stati emotivi manipolati caratterizzati da incertezza — come la paura e la speranza — attivano processi compensatori, intensificano il bisogno di struttura e facilitano l’adesione a credenze cospirative (Whitson et al., 2019). È rilevante notare come sia l’incertezza sia il controllo compensatorio contribuiscano ad amplificare il bisogno di struttura (Whitson et al., 2019). Le credenze cospirative, pur essendo inconsciamente vissute come credenze strutturate, possono intensificare le sensazioni di minaccia (Pilch et al., 2023), generando un vortice auto-rinforzante. Al tempo stesso, esse possono risultare affascinanti o persino gratificanti, soddisfacendo di fatto altri bisogni psicologici (Douglas et al., 2019; van Prooijen & Imhoff, 2022).
- **Fattori di personalità** quali l’impulsività, la ricerca di sensazioni forti (*sensation seeking* – van Prooijen, 2022), il narcisismo — sia individuale sia collettivo (Chichocka et al., 2016; van Prooijen &

Song, 2021) — e una bassa autostima (Chichocka et al., 2016) risultano associati alle credenze cospirative (van Mulukom et al., 2022; Pilch et al., 2023). Sebbene la ricerca sulle correlazioni tra tratti di personalità e pensiero cospirativo presenti risultati non univoci, emergono evidenze di una relazione positiva con le strategie di *coping di evitamento*, sia disposizionali sia situazionali. Inoltre, stili di attaccamento ansioso ed evitante si configurano come predittori di una mentalità cospirativa (Pilch et al., 2023).

- **Fattori psicopatologici.** Storicamente si è teso a sovrapporre la mentalità cospirativa alla malattia mentale, sottostimandone al contempo la diffusione. Hofstadter (1964), a titolo esemplificativo, interpretava il pensiero cospirativo come uno *stile paranoico* non necessariamente patologico, ma comunque riconducibile a una popolazione ristretta e svantaggiata. Le evidenze dell’associazione tra psicopatologia e credenze cospirative sono, in effetti, ampie e consolidate. La *Triade Oscura*⁴, i disturbi di personalità (ad esempio borderline, paranoide, narcisistico), la propensione al delirio, le tendenze dissociative, la depressione e l’ansia, la paranoia e i disturbi mentali subclinici risultano positivamente correlati alle credenze cospirative (van Mulukom et al., 2022; Pilch et al., 2023). È interessante notare che, secondo lo studio di Yu et al. (2021), la

⁴ Rogoza e Cieciuch (2020) analizzano la struttura interna della *Triade Oscura*, composta da *narcisismo*, *machiavellismo* e *psicopatia*, mostrando che questi tratti, pur distinti, condividono un nucleo comune di antagonismo, egocentrismo e disimpegno morale. Attraverso analisi fattoriali, gli autori propongono un modello gerarchico in cui un *fattore generale di “oscurità”* (*dark core of personality*) spiega la sovrapposizione empirica fra le tre dimensioni, mentre ciascun tratto mantiene specificità proprie — ad esempio, ricerca di ammirazione (narcisismo), manipolazione strategica (machiavellismo) e impulsività priva di empatia (psicopatia). Questo fattore di oscurità rappresenta una disposizione psicologica di fondo orientata all’autoaffermazione a discapito degli altri, sostenuta da egocentrismo, strumentalità interpersonale e disimpegno morale. Chi presenta punteggi elevati in questo dominio tende a razionalizzare comportamenti dannosi, minimizzare la responsabilità personale e utilizzare gli altri come mezzi per i propri fini, mostrando scarsa empatia e assenza di rimorso. In tale prospettiva, il fattore generale “oscuro” non descrive un singolo tratto, ma un orientamento che può assumere forme diverse a seconda del profilo prevalente (narcisistico, machiavellico o psicopatico).

manipolazione di specifici stati emotivi — come felicità, rabbia e ansia — non produce effetti significativi sull'adesione a credenze complottiste. Al contrario, Molenda et al. (2023) forniscono evidenze di una relazione positiva e significativa tra disregolazione emotiva e credenze cospirative. Sebbene tali autori riconoscano la possibilità di una relazione circolare tra variabili dipendenti e indipendenti — le credenze cospirative, infatti, possono generare ripercussioni emotive — (Molenda et al., 2023), resta necessario chiarire la complessa interazione tra emozioni, capacità di regolazione emotiva e pensiero cospirativo. Tutti questi studi sono di natura correlazionale e, sebbene la regolazione emotiva rappresenti un processo difficilmente manipolabile in condizioni sperimentali, l'indagine di relazioni causali più profonde richiede l'impiego di studi longitudinali (Molenda et al., 2023).

- **Fattori politici.** Oltre ai primi studi sull'autoritarismo e sull'estremismo di destra, ricerche più recenti hanno messo in luce la relazione contingente tra credenze cospirative ed estremismo politico, sia di destra sia di sinistra, nonché il legame con il populismo (Castanho Silva et al., 2017) e con i partiti di opposizione (Pilch et al., 2023, Imhoff et al., 2022). Una mentalità cospirativa più marcata risulta inoltre associata a un incremento delle intenzioni violente o illegali, a un minor autocontrollo e a una moralità meno sensibile alle norme giuridiche (Pilch et al., 2023). Gli studiosi hanno inoltre evidenziato come la fiducia nelle istituzioni governative sia strettamente intrecciata con l'ideologia politica: la sfiducia nella scienza, nella ricerca e nelle istituzioni politiche ha predetto l'adesione alle teorie del complotto relative al Covid-19, analogamente agli atteggiamenti populistici alimentati da sentimenti anti-elitisti (van Mulukom et al., 2022).
- **Fattori socioculturali e demografici.** In uno studio riportato da Douglas e colleghi (2019), i sostenitori di teorie del complotto risultano con maggiore probabilità uomini, non sposati, con un livello di istruzione inferiore, un reddito più basso, disoccupati,

appartenenti a minoranze etniche, dotati di reti sociali più deboli e con scarsa fiducia nelle autorità. In effetti, le differenze sociodemografiche individuali — quali età, genere, etnia, reddito e livello di istruzione — si correlano talvolta con l'adesione a credenze cospirative. Tuttavia, i risultati in letteratura sono spesso contrastanti (van Mulukom et al., 2022). Tali divergenze suggeriscono che l'effetto di età, genere, reddito e istruzione sull'adesione alle credenze cospirative possa rappresentare una variabile mediatrice, espressione dell'interazione tra fattori psicologici e sociali (Uscinsky & Parent, 2014; Douglas et al., 2019; van Mulukom et al., 2022). Douglas et al. (2016) hanno infatti evidenziato che la relazione tra bassi livelli di istruzione e credenze cospirative dipende anche dalla maggiore propensione ad attribuire intenzionalità e agenzialità a segnali irrilevanti; parallelamente, van Prooijen (2017) ha mostrato come l'istruzione possa fornire competenze cognitive ed emotive utili a contrastare la diffusione delle teorie complottiste. Esistono inoltre evidenze secondo cui le teorie del complotto risultano particolarmente attraenti per coloro che si sentono disconnessi dalla società, infelici o insoddisfatti della propria condizione, privi di senso di controllo sulla propria vita (Goreis & Voracek, 2019; Pilch et al., 2023) e che manifestano scarsa fiducia nelle autorità o nelle istituzioni pubbliche (Douglas et al., 2019; van Mulukom et al., 2022; Pilch et al., 2023). È stato inoltre osservato che le credenze complottiste in ambito sanitario si associano a comportamenti correlati a una peggiore salute (Pilch et al., 2023; van Mulukom et al., 2022), ad atteggiamenti antiscientifici, scetticismo climatico, minore orientamento prosociale e sostegno umanitario, farmacofobia e maggiore credulità alle *fake news* (Pilch et al., 2023). Gli studi evidenziano inoltre una relazione positiva tra le credenze cospirative e valori culturali orientati al collettivismo, alla mascolinità e a fondamenti morali vincolanti (*binding moral foundations*), mentre non si riscontra un legame significativo con i fondamenti morali individualizzanti (*individualizing moral*

foundations) (Pilch et al., 2023). Una dimensione culturale che promuove la gerarchia nella società, come la distanza dal potere, risulta anch'essa correlata a un incremento delle credenze cospirative intergruppo (van Prooijen & Song, 2021). Le credenze cospirative possono inoltre associarsi a manifestazioni di stigma sociale, paura dell'esclusione, disumanizzazione degli altri e tendenze criminali (Pilch et al., 2023). Alcune ricerche forniscono evidenze secondo cui gli individui religiosi hanno maggiori probabilità rispetto ai laici di aderire a teorie del complotto, sebbene altri studi non abbiano rilevato relazioni significative. La spiritualità, invece, in alcuni studi emerge come il predittore più rilevante di un'adesione più marcata alle credenze cospirative (Pilch et al., 2023). Brotherton (2015) ha suggerito che tali variabili non siano determinanti dirette, ma possano amplificare l'incertezza — e la frammentazione cognitiva — all'interno del ciclo del controllo compensatorio.

Le spiegazioni cospirative tendono a emergere in particolare durante periodi di crisi. Tuttavia, non sono solo le circostanze esterne a determinare la diffusione delle teorie del complotto (van Prooijen & Douglas, 2017). La frustrazione del bisogno fondamentale di sicurezza e di senso stimola lo sforzo degli individui di definire il significato delle proprie circostanze, e tale tensione può favorire l'adesione a una visione cospirativa del mondo (van Prooijen et al., 2018). In questa prospettiva, le credenze cospirative possono funzionare come compensatori dei bisogni psicologici frustrati (Biddlestone et al., 2025). Le teorie del complotto, infatti, forniscono spiegazioni strutturate e coerenti per comprendere la complessità, offrendo al contempo una dimensione affettiva immediata attraverso cui modellare l'esperienza (questo fondamentale aspetto sarà approfondito nei capitoli seguenti).

Biddlestone et al. (2025) interpretano gran parte dei risultati sopra citati alla luce delle motivazioni teoriche proposte da Douglas e colleghi, raggruppando gli antecedenti in macrocategorie relative ai bisogni

epistemici, esistenziali e sociali (Douglas et al., 2017; Douglas et al., 2019; Douglas & Sutton, 2023):

- **Motivi epistemici.** La ricerca di spiegazioni causali costituisce un elemento centrale nella costruzione di una comprensione stabile del mondo. Tra i bisogni epistemici specifici che le teorie del complotto possono soddisfare vi sono la soddisfazione della curiosità in assenza di informazioni, la riduzione dell'incertezza quando le informazioni sono contraddittorie, la ricerca di significato quando gli eventi appaiono casuali e la difesa di credenze consolidate dalla disconferma (Douglas et al., 2017). Il pensiero automatico e intuitivo — inclusi i bias cognitivi — rappresenta infatti il processo più rapido ed efficiente per colmare il vuoto di significato e ricomporre la narrazione (Biddlestone et al., 2025). Queste osservazioni evidenziano una propensione a adottare uno stile cognitivo che tende a ostacolare l'implementazione di un pensiero lento e deliberativo, privilegiando invece il raggiungimento di senso di struttura e chiusura, rendendo così particolarmente attraenti le teorie cospirative (Biddlestone et al., 2025). Sebbene Biddlestone et al. (2025) confermino un legame tra credenze cospirative e basse capacità cognitive, le relazioni meta-analitiche più solide emergono solo tra credenze cospirative e ridotta abilità cognitiva generale o bassa intelligenza generale, mentre non si riscontrano effetti significativi in relazione a deficit mnemonici, bassa intelligenza emotiva (effetto moderato) o scarsa alfabetizzazione scientifica. Inoltre, la ridotta abilità cognitiva generale risulta associata esclusivamente alle credenze in teorie del complotto specifiche o generali, ma non alla mentalità cospirativa generale (Biddlestone et al., 2025). La scarsa alfabetizzazione scientifica sembra avere un'influenza decrescente con l'aumentare dell'età media del campione, suggerendo che il suo ruolo nella spiegazione della variabilità diminuisca lungo il corso della vita (Biddlestone et al., 2025); analogamente, lo stile cognitivo mostra una correlazione

debole con le credenze cospirative nella popolazione studentesca. Questo quadro complesso contribuisce a complicare la comprensione del ruolo svolto dalla gestione dell'incertezza epistemica (Biddlestone et al., 2025).

- **Motivi esistenziali.** Le teorie del complotto possono contribuire a far percepire maggiore sicurezza individuando persone pericolose o inaffidabili, riducendo o neutralizzando così la minaccia percepita (Douglas et al., 2017). Gli studiosi distinguono tra minacce esistenziali interne ed esterne. Le prime riguardano variabili come il disagio mentale persistente, l'ansia e la sensazione di scarso controllo personale (Biddlestone et al., 2022). Le seconde si riferiscono alla percezione di minacce situazionali provenienti dall'ambiente, come quelle rappresentate da gruppi percepiti come pericolosi o da un basso controllo sociopolitico (Biddlestone et al., 2025). In entrambi i casi, le teorie del complotto possono servire come strumenti per recuperare sicurezza, sebbene l'associazione risulti più evidente in relazione alle minacce esterne.

Alcune delle correlazioni più robuste emergono tra le credenze cospirative e minacce esterne quali alienazione, anomia, visione del mondo pericolosa, deprivazione, disillusione, basso controllo esterno, impotenza e percezioni di minaccia esterna (Biddlestone et al., 2025). Relazioni meno chiare si osservano per visione del mondo competitiva e cinismo, mentre risultano nulle per percezione del rischio, giustificazione del sistema e incertezza esistenziale (Biddlestone et al., 2025). Questi risultati indicano che marginalizzazione sociale e deprivazione rappresentano i fattori di rischio più chiari e coerenti per l'adesione a credenze cospirative (Biddlestone et al., 2025). Tale evidenza supporta l'ipotesi secondo cui le teorie del complotto tendono a emergere in periodi di crisi sociale (van Prooijen & Douglas, 2017). Sebbene le credenze cospirative siano ampiamente documentate come minaccia al funzionamento democratico della società, la mancanza di correlazione con la giustificazione del sistema suggerisce che tali

credenze non difendono né sfidano in modo affidabile lo status quo (Biddlestone et al., 2025). Inoltre, analisi di moderazione hanno evidenziato un legame non significativo tra anomia e credenze cospirative, suggerendo che alcune minacce percepite di collasso sociale possano portare all'adozione esclusivamente di credenze cospirative specifiche, pertinenti alle circostanze individuali (Biddlestone et al., 2025).

- **Motivi sociali.** Le spiegazioni causali sono inoltre influenzate da specifici bisogni sociali, quali il desiderio di appartenenza e il mantenimento di un'immagine positiva del sé e del proprio gruppo. Le teorie del complotto possono risultare funzionali a rafforzare, preservare e difendere l'immagine del sé e del gruppo come competenti e morali, nonché a attribuire la responsabilità di eventi negativi a individui potenti o meschini. Chichocka et al. (2016) forniscono evidenze secondo cui le credenze cospirative risultano negativamente associate a un'autostima sicura; tuttavia, l'autostima da sola non si configura come predittore delle credenze cospirative. Nel medesimo studio, gli autori dimostrano che la tendenza narcisistica a un'elevata autocoscienza, combinata con la percezione di comportamenti malevoli rivolti verso sé stessi, costituisce un indicatore di pensiero paranoico che, a sua volta, promuove e accentua le credenze e il pensiero cospirativo (Chichocka et al., 2016). Di conseguenza, le teorie del complotto possono essere adottate anche in modalità difensiva, rafforzando la rivalità sociale (Chichocka et al., 2016) o sollevando sé stessi o il gruppo da un senso di colpa per la posizione svantaggiata, assumendo il ruolo superiore di "vittima morale" (Douglas et al., 2017). Biddlestone et al. (2025) forniscono inoltre evidenze preliminari secondo cui le credenze cospirative possono funzionare come esperienze compensatorie per far fronte all'esclusione sociale, grazie alla funzione aggregativa derivante dalla condivisione di interessi e preoccupazioni epistemiche e ideologiche. Gli stessi autori confermano in generale l'associazione tra i bisogni sociali sopra menzionati e le credenze

conspirative, ma le analisi di moderazione evidenziano che l'identità di gruppo difensiva è significativamente correlata solo a misure di adesione a credenze conspirative specifiche, e non alla mentalità conspirativa generale. Questo risultato suggerisce che il pensatore conspirativo che cerca di tutelare la propria identità sociale tende a essere maggiormente attratto da un antagonista specifico (Biddlestone et al., 2025).

La ricca produzione empirica che deriva da questi approcci si fonda in larga parte su un *modello correlazionale* che, pur prolifico, presenta limiti epistemologici rilevanti. Klein e Nera (2020) mettono in evidenza come la dipendenza quasi esclusiva da studi cross-sectional e correlazionali renda problematica l'inferenza causale: la correlazione tra credenze complottiste e variabili di personalità o cognitive non permette di stabilire se siano queste ultime a determinare la credenza o se, al contrario, sia la credenza stessa a modificare atteggiamenti e tratti. Inoltre, l'uso generalizzato di scale autovalutative – spesso basate su item di plausibilità più che su adesione comportamentale – rischia di catturare opinioni momentanee, influenzate da norme sociali e desiderabilità, piuttosto che convinzioni radicate. Klein e Nera (2020) segnalano anche il rischio di una *patologizzazione implicita*: trattare la credenza complottista come una deviazione misurabile attraverso tratti stabili può trasformare un fenomeno culturale complesso in un indicatore di deficit individuale. Tale riduzionismo non solo semplifica la fenomenologia del complotto, ma può distorcere la comprensione del suo radicamento sociale e comunicativo. Klein e Nera (2020) invitano pertanto a un ripensamento metodologico che integri i dati correlazionali con approcci longitudinali, sperimentali e qualitativi, capaci di cogliere la genesi situata e la funzione simbolica delle teorie complottiste nei contesti concreti in cui emergono.

1.4. Verso la costruzione di un modello sociale cognitivo delle teorie del complotto

Le teorie del complotto sono un fenomeno universale che trascende confini geografici, linguistici e politici. Sebbene i loro contenuti varino profondamente a seconda dei contesti storici e culturali, le strutture cognitive e affettive che ne sostengono la credibilità sembrano condividere una base comune. Questa universalità si manifesta nella tendenza umana a sospettare che eventi sociali o politici complessi siano il risultato di trame occulte orchestrate da gruppi potenti o malevoli. Numerosi studi empirici confermano l'esistenza di una predisposizione generalizzata alla mentalità complottista – che può essere misurata attraverso strumenti psicometrici come la *Generic Conspiracist Beliefs Scale* (Brotherton et al., 2013), validata in diversi contesti culturali e capace di evidenziare una struttura fattoriale stabile. Tuttavia, la diffusione, la tipologia e l'“intensità” delle credenze complottiste sono culturalmente mediate. Studi comparativi, come quello di van Prooijen e Song (2020), che ha confrontato Stati Uniti e Cina nel contesto della guerra commerciale, mostrano come il collettivismo verticale (Singelis et al., 1995) e la distanza dal potere contribuiscano ad amplificare la percezione di minacce intergruppo e, di conseguenza, la credenza in complotti. La ricerca di Adam-Troian et al. (2021), condotta su decine di paesi, evidenzia che valori culturali come il collettivismo e la mascolinità sono associati a una maggiore propensione al pensiero complottista, suggerendo che le credenze cospirative emergano più facilmente in contesti in cui la coesione interna del gruppo e la competizione sociale sono fortemente valorizzate. Secondo Barkun (2003), invece, la diffusione del complottismo negli Stati Uniti nasce dalla combinazione di tre elementi: la crisi di fiducia nelle istituzioni, la frammentazione delle fonti di conoscenza e la persistenza di un immaginario apocalittico di matrice protestante. In una società dove l'autorità politica, scientifica e religiosa è percepita come inaffidabile, si afferma una “conoscenza improvvisata” che legittima l'esperienza individuale come fonte autonoma di verità. Allo stesso tempo, la fusione tra ideologie diverse alimenta una cultura del sospetto generalizzato, mentre la visione apocalittica conferisce ai complotti un significato morale e cosmico (Barkun, 2003). Queste dinamiche rispecchiano il modello di *individualismo verticale* (Singelis et al., 1995),

tipico della cultura statunitense: un sistema che valorizza l'autonomia personale, ma è incline alla disuguaglianza e la competizione gerarchica. In tale contesto, la sfiducia verso il potere e la ricerca di spiegazioni alternative costituiscono una risposta coerente con l'etica individualista americana, poiché permettono all'individuo di riaffermare la propria libertà di giudizio di fronte a un ordine percepito come ingiusto o manipolatorio (Barkun, 2003). La dimensione interculturale del fenomeno trova conferma in casi empirici eterogenei. In Malesia, lo studio di Swami (2012) sulla diffusione della teoria del complotto ebraico tra i Malay mostra come pregiudizi etnici, orientamenti autoritari e ideologie collettiviste alimentino la costruzione di un "nemico potente" che agisce nell'ombra. In Brasile, il complottismo si intreccia con narrazioni religiose e populiste, come nel contesto bolsonarista, dove la lotta contro le élite globali e la difesa della purezza nazionale vengono rappresentate come una missione salvifica (Demurru, 2020). In Nigeria, perfino tra operatori sanitari, durante la pandemia di Covid-19, si sono diffuse narrazioni secondo cui i vaccini contenevano microchip o sostanze capaci di alterare il DNA, rivelando come la debolezza comunicativa delle autorità favorisca la costruzione di verità alternative (Oyeyemi et al., 2023). In Europa, le teorie del complotto sul cambiamento climatico o sui vaccini si allacciano inestricabilmente alla crescente sfiducia nelle istituzioni scientifiche e politiche (Stojanov & Douglas, 2022). Tutti questi esempi mostrano che, pur variando i presunti cospiratori, la struttura logica del complottismo resta invariata. Al di là delle differenze di contenuto e contesto, le teorie del complotto esprimono la medesima disposizione mentale. La diversità culturale e tematica, del resto, non spiega di per sé il fenomeno nel suo complesso (van Prooijen & Song, 2021; Uscinski & Parent, 2014).

Desideroso di approfondire tale questione, Goertzel (1994) ha elaborato un modello matematico che distingue tra sistemi di credenze monologici e dialogici. Il primo descrive un processo cognitivo chiuso e autoreferenziale ("mente chiusa"), impermeabile al contesto e teso a utilizzare ogni nuova credenza come conferma di quelle preesistenti. Il secondo, al contrario, si fonda su un'elaborazione comunicativa e relazionale ("mente aperta"). Nei

sistemi monologici, l'accettazione di una teoria del complotto favorisce l'adesione ad altre, poiché tutte condividono la medesima causa (Goertzel, 1994; Swami et al., 2011). Tuttavia, emerge problema con l'acclarata co-occorrenza paradossale di due o più credenze complottiste antitetiche (Wood et al., 2012): in teoria, la causa ipotizzata per un determinato fenomeno (A) non può spiegare anche l'occorrenza del fenomeno opposto (-A). Dunque, se il cuore del sistema monologico risiede nel mutuo rafforzamento di credenze specifiche attraverso l'estensione indebita di presunte cause dimostrate; la *mentalità cospirazionista* si fonda invece su una visione del mondo attraverso un vero e proprio mind-set complottista (van Prooijen, 2018). Numerose ricerche, infatti, indicano che il principale predittore dell'adesione a una credenza del complotto è la presenza di una preesistente disposizione, ovvero un insieme generale e multiuso di ipotesi complottiste sul funzionamento del mondo (Swami et al., 2011; Imhoff et al., 2022). Ma dove affonda le sue radici questa peculiare modalità di pensiero?

1.4.1. La mentalità complottista come Sottoprodotto delle funzioni corticali superiori o come Meccanismo Adattivo

Secondo Buss et al. (1998), nel paradigma della psicologia evoluzionistica è possibile distinguere due esiti principali del processo evolutivo: gli adattamenti e i sottoprodotti. Gli adattamenti rappresentano soluzioni funzionali ai problemi di sopravvivenza e riproduzione, selezionate nel corso del tempo perché conferivano un vantaggio evolutivo. I sottoprodotti, invece, non rispondono direttamente a tali problemi, ma costituiscono dei fenomeni collaterali di altri meccanismi adattivi. Ci si può dunque chiedere se le teorie del complotto non siano esse stesse dei sottoprodotti cognitivi, emersi in seguito allo sviluppo delle capacità superiori della corteccia prefrontale. L'*homo sapiens*, infatti, ha progressivamente sviluppato diverse competenze psicologiche, ciascuna con funzioni specifiche (Piaget, 1951). Secondo van Prooijen (2018), la

mentalità cospirazionista si radica proprio nell'azione di alcune di queste abilità fondamentali (con le relative euristiche):

- **Percezione di pattern.** È la capacità di cogliere relazioni significative tra elementi ed eventi. Tuttavia, soprattutto nelle situazioni in cui non si può condurre un'analisi approfondita, tale abilità può portare alla “percezione illusoria di pattern”, ovvero alla tendenza a connettere stimoli casuali (Whitson & Galinsky, 2008). In particolare, quando le persone percepiscono una mancanza oggettiva di controllo, tendono a compensarla attraverso la ricostruzione percettiva (Whitson & Galinsky, 2008). Un esempio emblematico è il triangolo di Kanizsa (1976) nel paradigma della teoria della Gestalt: l'osservatore è in grado di immaginare un triangolo benché la figura presentata sia composta da elementi discontinui.
- **Rilevamento di agentività.** La capacità di riconoscere l'intenzionalità nelle azioni altrui è un elemento centrale della “teoria della mente”, ossia la facoltà di rappresentarsi pensieri, emozioni e comportamenti degli altri. Il cosiddetto “bias di intenzionalità” indica invece la tendenza a sovrastimare le motivazioni egoistiche o ostili che guidano tali azioni. Questa inclinazione, che emerge già nell'infanzia (Rosset, 2008), persiste per tutto l'arco della vita (Kelemen & Rosset, 2009), configurandosi come una strategia adattiva di sopravvivenza.
- **Corrispondenza conseguenza-causa.** È la capacità di inferire gli antecedenti di un evento considerando non solo le informazioni relative all'evento stesso, ma anche le sue conseguenze prevedibili (anche se determinate arbitrariamente). Tale logica può condurre a un'euristica detta “bias di proporzionalità”, per cui le persone tendono ad attribuire una causa di grande entità a una conseguenza altrettanto rilevante (LeBoeuf & Norton, 2012).

- **Interpretazione dell'informazione.** È la capacità di analizzare e interpretare criticamente le informazioni. Tuttavia, tale facoltà può manifestarsi come un'euristica, nota come "bias di assimilazione", che porta le persone a filtrare i dati attraverso le proprie convinzioni preesistenti (McHoskey, 1995), riducendo così la complessità e prevenendo la dissonanza cognitiva ed emotiva.

Landau et al. (2015) identificano nella tendenza a riaffermare una struttura epistemica aspecifica in risposta alla perdita di controllo personale un fenomeno psicologico peculiare. Quando gli individui si confrontano con eventi o cognizioni che minacciano la percezione di controllo, sperimentano uno stato di *arousal* negativo e cercano di compensarlo in proporzione alla severità della minaccia (Sullivan et al., 2010). Sebbene le strategie compensatorie possano variare, la ricerca mostra una propensione generale a ricorrere a strutture cognitive aspecifiche per ristabilire ordine e coerenza in condizioni di incertezza epistemica (Landau et al., 2015). Gli individui caratterizzati da un'elevata esigenza di ordine cognitivo e da un forte *Bisogno Personale di Struttura* tendono a ridurre la complessità degli eventi attraverso interpretazioni nette e semplificate (Landau et al., 2015). La diminuzione del senso di controllo produce dunque un effetto empiricamente costante su diverse modalità di organizzazione cognitiva, al punto da favorire l'attivazione di euristiche e schemi mentali di semplificazione (Landau et al., 2015). Un esempio può chiarire: mentre il senso comune suggerirebbe di evitare l'esposizione a un nemico potente e malevolo, poiché ciò potrebbe aumentare il rischio, Sullivan et al. (2010) sostengono che, in scenari di riduzione del controllo, percepirsi come "la vittima" può essere utile per aumentare la percezione di controllo. Attribuire un'influenza a "nemici potenti" sulla propria vita, infatti, può contribuire a ridurre l'incertezza, conferendo un significato più semplice a eventi concomitanti o non correlati (Landau et al., 2015).

Ciascuno di questi meccanismi ha una funzionalità più ampia rispetto al rilevamento della cospirazione. Insieme, tuttavia, come sottoprodotti, potrebbero far sì che gli esseri umani siano suscettibili alle teorie del

complotto. Considerando la teoria del complotto come un sottoprodotto, però, la si spiegherebbe soltanto come l'esito dell'attivazione di alcuni meccanismi automatici in risposta a delle difficoltà ambientali.

È stato dimostrato, sia sul piano teorico che empirico, che diversi meccanismi psicologici accrescono la sensibilità alle teorie del complotto. Tuttavia, l'ipotesi che tali credenze siano meri epifenomeni di altri adattamenti psicologici presenta una debolezza sostanziale: essa presuppone che le cospirazioni non esistano o non abbiano esercitato una pressione evolutiva sufficiente storia umana (van Prooijen & van Vught, 2018). Sebbene nelle società moderne le cospirazioni solo raramente incidono sulla possibilità di conservazione della specie (almeno per la popolazione WEIRD generalmente presa in esame – Klein & Nera, 2020), la situazione era diversa per i nostri antenati, la cui sopravvivenza dipendeva direttamente dalle dinamiche di cooperazione e di ostilità gruppalì. Pertanto, il fatto che meccanismi psicologici di base facilitino la credenza in teorie del complotto non esclude che tale predisposizione rappresenti una risposta adattiva al problema evolutivo di una cospirazione reale (van Prooijen & van Vught, 2018).

L'Ipotesi del Cospirazionismo Adattivo (van Prooijen & van Vught, 2018) radica la psicologia complottista nel contesto evolutivo della specie umana. Non la considera, dunque, un errore cognitivo, una dispercezione, un collegamento improprio, ma una funzione evolutiva che l'uomo ha sviluppato per assicurarsi la sopravvivenza. Stessi fenomeni, ma in una chiave di lettura completamente differente. In epoche arcaiche, tale predisposizione avrebbe consentito agli individui di orientarsi nel mondo sociale, anticipando e fronteggiando rapidamente le minacce coalizionali. In contesti in cui la violenza tra gruppi costituiva una frequente causa di morte o perdita materiale, sospettare la formazione di cospirazioni ostili poteva stimolare le risposte difensive o offensive volte alla sopravvivenza del gruppo (van Prooijen & van Vught, 2018).

Sulla base della *Teoria della Gestione dell'Errore* (Haselton & Buss, 2000), secondo cui i bias cognitivi si sviluppano quando i costi dei falsi positivi e dei falsi negativi sono asimmetrici, van Prooijen e van Vught (2018)

ipotizzano che in ambienti pericolosi è più vantaggioso sovrastimare la presenza di complotti piuttosto che ignorarne di reali. Sebbene l'eccesso di sospettosità possa comportare costi sociali (perdita di reputazione, conflitti, esclusione), il mancato riconoscimento di una cospirazione reale è enormemente più grave perché può avere esiti letali. Ne consegue che la tendenza alla diffidenza e all'iper-rilevazione di minacce coalizionali può essere intesa come una risposta adattiva alla pressione evolutiva esercitata da reali pericoli sociali (Neuberg et al., 2011).

In sintesi, se da un lato è vero che le narrazioni complottiste proliferano in tempi di crisi (van Prooijen & Douglas, 2017) – correlando inevitabilmente con le euristiche (capaci di definire velocemente il senso in situazioni di perdita di controllo) -, i soli meccanismi psicologici non possono spiegare il fenomeno nel complesso. Tali processi, infatti, devono rientrare in una *psicologia coalizionale adattiva* orientata al riconoscimento di associazioni segrete e pericolose e alla valutazione delle strategie per contrastarle (Tooby & Cosmides, 2025). Le credenze complottiste, infatti, soddisfano i criteri classici per la definizione dell'adattività dei processi, ovvero: complessità, universalità, specificità di dominio, efficienza e funzionalità (Schmitt & Pilcher, 2004).

Come sottolineano van Prooijen e van Vught (2018), tali intuizioni sono molto interessanti, ma presentano alcune importanti limitazioni. Innanzitutto, la semplicità cognitiva e la velocità di esecuzione non hanno sempre un esito positivo in termini di adattamento. Inoltre, l'adesione alle teorie della cospirazione è generalmente correlata ad esiti nefasti per la salute, la democrazia, la coesione sociale, la partecipazione politica e il benessere psicologico (e.g., van Mulukom et al., 2022). Infine, le comunità ancestrali sono radicalmente differenti dalla comunità attuale (van Prooijen & van Vught, 2018).

1.4.2. Il modello della Minaccia Esistenziale delle teorie del complotto

Come sottolineano van Prooijen e Imhoff (2022), l'abbondanza di studi correlazionali manca di una cornice teorica ampia che consenta, non solo, di comprendere meglio il fenomeno in esame, ma anche, di coordinare al meglio le prospettive di ricerca. Da questo punto di vista, la concezione della narrazione cospirativa come meccanismo adattivo è un primo tassello fondamentale per la costruzione di un modello esplicativo teoricamente fondato. Un errore non richiede una teoria, ma un fenomeno o un processo psicosociale la meritano appieno (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a). Una delle evidenze più significative della ricerca empirica riguarda il fatto che le persone tendono a aderire alle teorie del complotto soprattutto quando sperimentano una minaccia esistenziale. Quest'ultima può essere definita come uno stato di ansia o incertezza derivante da eventi traumatici che mettono in discussione i propri valori, il proprio stile di vita o la propria sopravvivenza (van Prooijen, 2019). Le teorie del complotto, infatti, proliferano in seguito a eventi sociali destabilizzanti che generano una diffusa sensazione di vulnerabilità, come attacchi terroristici, rivoluzioni, disastri naturali, crisi economiche, guerre o rapidi cambiamenti sociali (Prooijen & Douglas, 2017). Tuttavia, non tutti gli individui reagiscono allo stesso modo: ad esempio, gli attentati dell'11 settembre 2001 alimentarono numerose teorie cospirative, ma contemporaneamente, anche la popolarità di George W. Bush raggiunse un livello molto elevato (Uscinski & Parent, 2014).

Per spiegare tale paradosso, van Prooijen (2019) propone il *Modello della Minaccia Esistenziale* delle teorie del complotto che chiarisce *quando* e *come* la minaccia esistenziale favorisce la credenza nelle teorie del complotto. Il modello poggia su tre fattori principali — *minaccia esistenziale*, *processi di costruzione di senso* e *outgroup antagonista* — corrispondenti alle tre tipologie motivazionali individuate da Douglas et al. (2017): *motivazioni esistenziali*, *epistemiche* e *sociali*. La novità del modello consiste nel proporre un ordine causale tra tali motivazioni: la minaccia esistenziale incrementa il bisogno epistemico di comprendere il mondo, mentre i fattori sociali modulano il modo in cui tale bisogno si traduce in sospetto verso gruppi percepiti come ostili. In particolare, la

minaccia esistenziale favorisce i meccanismi di creazione e recupero di senso che, a loro volta, possono portare all'adesione alle teorie del complotto, ma solo quando è identificato un outgroup antagonista percepito come responsabile. I processi di *sensemaking* fungono dunque da mediatori tra la minaccia esistenziale e la credenza complottista. Tuttavia, l'effetto di tale mediazione dipende dalla presenza di un outgroup antagonista: in sua assenza, la costruzione di senso può esprimersi in forme alternative, come la religiosità, la spiritualità, l'ideologia politica o il sostegno all'ordine costituito (Kay et al., 2008; van Prooijen & Krouwel, 2019). Quando invece un outgroup ostile è saliente, questi processi tendono a generare narrazioni che lo accusano di cospirare segretamente.

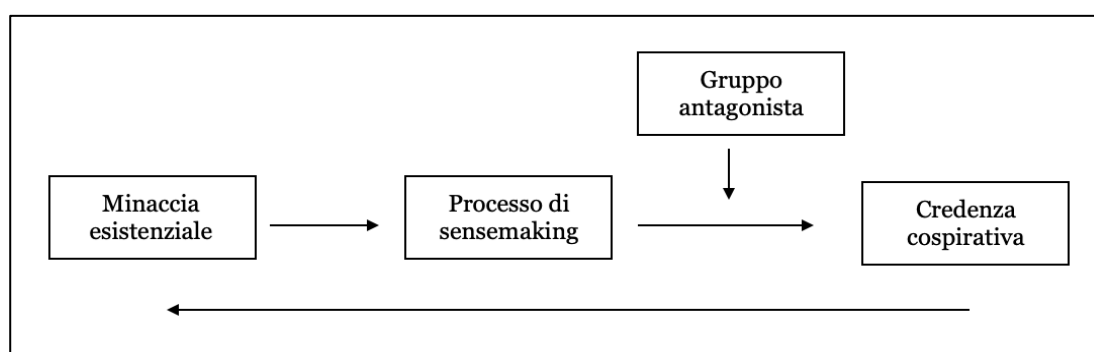


Figura 1. Modello della Minaccia Esistenziale (van Prooijen, 2019).

Tali processi fanno parte di un sistema innato e adattivo di gestione del pericolo: riconoscere precocemente la natura della minaccia consente di attuare strategie difensive efficaci per proteggere sé stessi e il proprio gruppo (Neuberg et al., 2011) – infatti, tale modello amplia l'*Ipotesi del Cospirazionismo Adattivo* (van Prooijen & van Vugt, 2018). Le teorie del complotto rispondono a questa esigenza offrendo spiegazioni coerenti che rendono intelligibili gli eventi minacciosi, poiché fondano la loro forza esplicativa sulle quattro capacità essenziali identificati precedentemente (van Prooijen, 2018): percezione dei pattern, rilevamento di agentività, corrispondenza conseguenza-causa e interpretazione dell'informazione.

Tuttavia, sebbene le teorie del complotto rappresentino un tentativo di gestire la minaccia esistenziale, esse raramente riescono a ridurre paura e incertezza; anzi, spesso le amplificano. Attribuire eventi negativi a nemici potenti e malvagi può sembrare rassicurante rispetto alla casualità o al caos (Sullivan et al., 2010), ma finisce col rinforzare stati emotivi di ansia, paura e ostilità (Douglas et al., 2017). In questo modo, le teorie del complotto alimentano un circolo vizioso (van Prooijen, 2019): la paura genera credenze complottiste, le quali, a loro volta, intensificano la paura e rafforzano una *mentalità cospirazionista* generalizzata (Imhoff & Bruder, 2014). Infatti, è empiricamente dimostrato che il miglior predittore della credenza in una teoria del complotto è la credenza in un'altra (Goertzel, 1994; Abalakina-Paap et al., 1999), confermando la natura auto-rinforzante del pensiero complottista.

Il modello presentato costituisce, come già evidenziato, un passaggio epistemologico fondamentale. Tuttavia, come si vedrà nei prossimi capitoli, pur riconoscendo la centralità del processo di creazione di senso, van Prooijen (2019) non ha approfondito le modalità con cui ciò avviene. Ne consegue l'esigenza di adottare un modello teorico maggiormente incentrato sul processo di creazione di senso.

Capitolo 2

Un modello innovativo per comprendere il complottismo

In questo capitolo si esplorerà la necessità di adottare una prospettiva centrata sulla creazione del senso dell'esperienza per la modellizzazione dei processi complottisti; si presenteranno alcuni fondamentali concetti presi a prestito dalla Psicoanalisi e si descriverà, infine, un modello di Psicologia Culturale per comprendere la mentalità complottista.

Sebbene la psicologia si fondi su un paradigma positivista o post-positivista e su assunzioni causali lineari, gran parte delle sue ipotesi viene verificata mediante strumenti statistici. Tuttavia, sorge il problema della reale adeguatezza della statistica nel comprendere la complessità dei fenomeni mentali e comportamentali di ordine superiore.

L'assunzione acritica della normalità statistica ha a lungo dominato le scienze psicologiche e sociali, trascurando che essa è stata matematicamente derivata (Cabell & Valsiner, 2013). La distribuzione normale si verifica solo quando due condizioni sono soddisfatte: (1) le fluttuazioni sono casuali; (2) esse sono indipendenti tra loro. Da ciò derivano due problemi principali: in primo luogo, l'uso della distribuzione normale in psicologia risulta teoricamente infondato (perché i fenomeni sociali non sono né casuali, né indipendenti); in secondo luogo, esso semplifica e omogeneizza la complessità dei fenomeni, ignorando ciò che costituisce il vero oggetto d'interesse per la disciplina: la variabilità. La media statistica rappresenta infatti un costrutto ipotetico riferito a un "individuo medio" o a un "fenomeno medio", entità che empiricamente non esiste (Maruyama et al., 1980). Sotto l'assunzione della distribuzione normale si cela infatti il presupposto implicito che l'omogeneità sia condizione naturale, necessaria e desiderabile. Sono piuttosto gli estremi della distribuzione a poter rivelare le dinamiche profonde dei fenomeni osservati. Come mostra l'ecologia, è l'eterogeneità a costituire la base dei

sistemi vitali (Maruyama, 1999). Se la finalità della psicologia è dunque comprendere le forme, le funzioni e le relazioni sistemiche dei fenomeni, non è l'“individuo medio” a essere rilevante, ma la molteplicità concreta delle variazioni attraverso cui si manifesta l'esperienza psichica (Cabell & Valsiner, 2013).

La Psicologia Culturale e la Psicoanalisi sono due prospettive psicologiche che approfondiscono la variabilità e la strutturazione del senso dell'esperienza umana.

2.1. Che cos'è la Psicologia Culturale

La Psicologia Culturale nasce come risposta critica ai limiti epistemologici e metodologici della psicologia positivista del Novecento, proponendo una rifondazione della disciplina come *scienza dell'uomo* (Valsiner, 2014). Essa si configura come un campo ibrido, situato all'intersezione tra psicologia dello sviluppo, psicologia sociale, psicoanalisi, antropologia, semiotica, filosofia, scienze dell'educazione e studi culturali. Essa pone al centro della propria indagine le funzioni psicologiche superiori, ossia quei processi mentali che implicano intenzionalità, progettualità e costruzione di significato.

La nascita della Psicologia Culturale è strettamente legata alla crisi della psicologia sperimentale classica. Nel XX secolo, l'adesione incondizionata al modello delle scienze naturali portò la psicologia a privilegiare l'analisi delle funzioni psicologiche inferiori – come percezione e apprendimento – trascurando le dimensioni simboliche, storiche e affettive dell'esperienza umana (Valsiner, 2017). Questa impostazione riduzionista trasformò la psicologia in una scienza parziale, incapace di distinguere la natura dei propri oggetti di indagine dalle procedure adottate per studiarli. L'errore, secondo Wittgenstein (1980), consisteva nel ritenere che le questioni psicologiche potessero essere trattate con gli stessi strumenti della fisica o della biologia, ignorando che esse riguardano forme di vita e modi di significazione, non fenomeni materiali. In altri termini, la psicologia, nell'assumere acriticamente il modello metodologico delle scienze naturali,

ha confuso il piano dell'osservabile con quello del senso, tentando di misurare ciò che, per sua natura, si manifesta solo nel linguaggio, nella relazione e nella prassi (Wittgenstein, 1980). Da questa prospettiva, i fenomeni psichici non possono essere ridotti a oggetti empirici, perché non esistono “stati mentali” indipendentemente dai contesti linguistici e culturali che li rendono significativi.

Le sue radici teoriche risalgono al pensiero di Vygotskij, che negli anni Trenta individuò nella *mediazione semiotica* (Hoffmeyer, 1997; Peirce, 1974) il principio cardine dell'attività psichica: il pensiero e l'azione umana sono mediati da strumenti culturali – linguistici, simbolici e materiali – che orientano la relazione tra individuo e ambiente. In questa prospettiva, la psicologia culturale rifiuta la riduzione dell'essere umano a semplice sistema reattivo e propone una concezione dialogica e storica della mente, intesa come luogo di negoziazione costante tra esperienza soggettiva e ordine simbolico. Per Valsiner (2014), di conseguenza, la conoscenza psicologica non può derivare dalla mera accumulazione di dati, ma deve fondarsi su una comprensione qualitativa e interpretativa dell'esperienza. In questo senso, la psicologia culturale rappresenta una rottura epistemologica: essa recupera la dimensione soggettiva e storica dell'esperienza, rivendicando la centralità della cultura come ambiente di significazione, entro cui l'individuo costruisce la propria identità e interpreta il mondo.

Secondo Valsiner (2014), la cultura non è un sistema statico di norme e valori, ma un processo relazionale dinamico che si realizza nello scambio costante tra le menti individuali e i sistemi socioculturali. Essa non agisce come forza causale autonoma, bensì come *campo catalitico* (Cabell & Valsiner, 2013; De Luca Picione & Freda, 2013) di possibilità attraverso cui l'essere umano organizza e orienta il proprio mondo. La cultura è un sistema aperto, che vive nella mediazione simbolica, nella produzione di segni e nella loro costante rielaborazione. Questa concezione processuale consente di superare le visioni essenzialiste e reificate, spostando l'attenzione sulla co-costruzione del significato. In tal senso, la psicologia culturale semiotica interpreta la mente come un sistema di regolazione simbolica in

cui ogni atto di significazione costituisce un atto creativo e trasformativo (De Luca Picione, 2020a; De Luca Picione & Freda, 2016; De Luca Picione & Valsiner, 2017, Valsiner & De Luca Picione, 2017).

Nel paradigma culturale, il comportamento non è più visto come una reazione a stimoli esterni, ma come atto di condotta – un’azione dotata di senso per il soggetto che la compie (Valsiner, 2017). La psicologia diventa così la scienza che si sforza di comprendere come gli individui costruiscano, rappresentino e trasformino i significati che danno forma alla loro vita psichica. In questa prospettiva, la mente è un sistema intenzionale orientato al senso (Salvatore et al., 2019a, 2019b). Ogni azione, emozione o pensiero si configura come mediazione tra il personale e il collettivo, tra il biologico e il simbolico. Ne consegue che la Psicologia Culturale non può limitarsi a osservare comportamenti o a misurare variabili, ma deve analizzare i prodotti culturali – linguaggio, narrazioni, miti, opere d’arte – come espressioni autentiche dei processi psichici e sociali. Nella psicologia culturale, infatti, i dati forniti dagli esseri umani e quelli dei personaggi dei romanzi sono trattati come fonti ugualmente valide. Ai fini dell’analisi psicologica, la creazione di personaggi fantastici (come Pierre Bezukhov di Tolstoj) è un processo altrettanto valido quanto i resoconti clinici di Freud su Anna O. o le interviste alla possibile Anna X che vive nel nostro tempo presente.

L’importanza della Psicologia Culturale risiede nella sua capacità di rifondare la psicologia come scienza qualitativa e idiografica, attenta alla singolarità e alla complessità dei fenomeni umani. Essa si oppone alla riduzione della mente a media statistica, sostenendo che la conoscenza psicologica nasce dallo studio della variabilità e dell’unicità (Valsiner, 2017). Ogni fenomeno psichico è irriducibile, ma può essere generalizzato per analogia strutturale, non per identità empirica. Da qui l’idea di una “scienza idiografica generalizzante” (Valsiner, 2007), capace di trarre principi dinamici dalla singolarità dei casi. La psicologia culturale, dunque, propone un’epistemologia della complessità, fondata sull’analisi delle relazioni tra soggetto, cultura e contesto storico. Oltre alla sua portata epistemologica, la psicologia culturale svolge una funzione

eminentemente umanistica. Essa mira a reintegrare le dimensioni del senso, dell'immaginazione e della trascendenza nella riflessione psicologica, colmando la frattura tra scienze umane e scienze naturali (Valsiner, 2014). Per Valsiner (2017), la psicologia deve tornare a essere una scienza della vita significativa, interessata non solo al funzionamento mentale, ma ai modi in cui gli esseri umani danno forma e valore alla propria esistenza. La cultura diviene, in tal senso, il laboratorio simbolico dell'umano: un luogo in cui emozioni, valori e pratiche si intrecciano nel continuo processo di costruzione del sé. Religione, arte, letteratura e ritualità non sono più marginali alla psicologia, ma ne diventano espressioni privilegiate, poiché racchiudono le forme più complesse dell'esperienza simbolica.

Dopo questa sezione introduttiva, si descriveranno due concetti fondamentali: *mediazione segnica* e *campo catalitico*.

2.1.1. La mediazione segnica

Nella dottrina dei segni di Peirce (1974), un segno (*representamen*) non è l'icona dell'*oggetto*, ma è qualcosa che elicitare una rappresentazione (un segno equivalente o più sviluppato) in un'altra persona definita interpretante (*interpretant*) del primo segno. Un potente fischio, ad esempio, può rappresentare il messaggio segreto che sottintende l'avvicinarsi del nemico al posto di guardia, ma può anche rappresentare il mezzo con il quale si impartisce un preciso ordine ad un cane da pastore. Il segno, dunque, è un'interpretazione dell'oggetto che si vuole esprimere in riferimento al suo campo di significati acquisibili, cioè il segno seleziona (e sviluppa) alcune caratteristiche, lasciandone altre sullo sfondo (Salvatore et al., 2024). In questo iato incolmabile tra oggetto e rappresentazione sta per Peirce (1974) la possibilità stessa di creare significato.

Nella prospettiva semiotica di Peirce (1974), l'esperienza umana è concepita come un processo dinamico di costruzione del senso, in cui ogni segno interpreta i segni precedenti e prepara il campo di possibilità dal quale emergeranno i successivi. Tuttavia, per comprendere pienamente la natura di questa dinamica, è necessario risalire alle tre categorie

fondamentali della fenomenologia peirciana: Primità (Firstness), Secondità (Secondness) e Terzità (Thirdness).

La *Primità* designa la dimensione originaria e immediata dell'esperienza, lo stato qualitativo e indifferenziato del vivere nel mondo prima che ogni distinzione concettuale o percettiva sia istituita. Essa corrisponde al livello più elementare dell'esperienza sensibile, a quella "cascata di eventi" (Peirce, 1897) che si presenta al soggetto come pura possibilità, priva di ordine e di relazioni determinate. La primità è dunque la materia grezza della coscienza percettiva, un campo di potenzialità in cui nulla è ancora individuato, ma tutto è possibile. In termini psicologici, essa coincide con lo sfondo globale di interazione tra corpo e ambiente che alimenta, istante per istante, l'auto-percezione del proprio essere vivo — una forma di consapevolezza implicita e preriflessiva (Rosa, 2007; Stern, 2004; Tronick, 2010).

La *Secondità* segna invece il momento dell'incontro, della resistenza e della differenziazione. È la dimensione in cui qualcosa emerge dalla totalità indifferenziata della primità per imporsi come *qualcosa di definito*, capace di produrre un effetto su chi lo percepisce e sul mondo. In altri termini, la secondità rappresenta la costituzione del "qualcosa", l'esperienza dell'urto e dell'alterità che introduce la relazione e la distinzione. Il passaggio dalla primità alla secondità non è automatico, ma il risultato di un processo di segmentazione e discretizzazione del campo esperienziale, in cui certe configurazioni vengono riconosciute come figure rilevanti sullo sfondo del possibile (Bickhard, 2009). Tale movimento di "pertinentizzazione" costituisce il primo atto cognitivo del soggetto: è ciò che gli consente di distinguere, ordinare e riconoscere elementi del mondo.

Infine, la *Terzità* corrisponde al livello della mediazione simbolica e della generalizzazione — è la dimensione propriamente semiotica in cui l'esperienza diviene significato. Nella terza, il segno assume la funzione di mediazione tra la percezione immediata (primità) e la relazione concreta (secondità), organizzando entrambe all'interno di un sistema di interpretazione condiviso. In questo senso, i significati non sono elementi costitutivi del sensemaking, ma prodotti emergenti del suo funzionamento:

essi rappresentano il modo in cui il soggetto, attraverso l'attività interpretativa, stabilizza temporaneamente l'esperienza in forme simboliche (Peirce, 1974). Ogni segno, in quanto interpretante, è un tentativo di colmare lo iato tra il segno e l'oggetto, ma tale identità non si può saturare definitivamente. Esso genera nuovi segni, nuove connessioni e nuove interpretazioni, in un movimento asintotico che definisce la *semiosi illimitata* (Peirce, 1974; Salvatore, 2016).

In questa prospettiva, la realtà stessa non può essere concepita come un dato oggettivo, ma come il risultato del modo di interpretarla: una costruzione progressiva e relazionale che si rinnova nel processo di semiosi. Di conseguenza, la psicologia non può limitarsi a descrivere i contenuti dell'esperienza già costituita, ma deve esplorare la dinamica generativa che la fonda — ovvero il modo in cui l'esperienza emerge, prende forma e si trasforma attraverso i segni. Comprendere la mente, in questo senso, significa comprendere il processo mediante cui il soggetto istituisce e rinnova continuamente i propri criteri di pertinenza, le proprie forme di relazione e i propri significati nel mondo.

Il processo di costruzione del significato è, secondo Salvatore (2012, 2013, 2015, 2016), un sistema dinamico che si sviluppa nella tensione tra passato e futuro: ogni nuovo segno non solo proietta in avanti la catena discorsiva, ma riscrive retroattivamente la trama interpretativa dei segni precedenti. Il significato, in questa prospettiva, è un prodotto relazionale, bivalente e processuale, che non risiede nel contenuto del segno in sé, ma nella sua posizione all'interno del flusso dialogico dei segni (Salvatore & Zittoun, 2011; Salvatore et al., 2024). La polisemia che caratterizza ogni segno non deriva da una molteplicità di contenuti predefiniti, ma dalla *struttura oppositiva* del linguaggio: affermare "S è X" implica la negazione di ciò che "S non è -X". Tuttavia, l'insieme delle opposizioni possibili ("X") è potenzialmente infinito e dipende dalle relazioni discorsive contingenti. Ciò significa che la pertinenza semantica di un segno non è data una volta per tutte, ma emerge dalla sua connessione con altri segni nel corso della comunicazione (Salvatore, 2016). Questa visione sottolinea la processualità del significato e la natura relazionale della psiche

(De Luca Picione, 2020a, 2022), superando la concezione del mondo come contenitore di oggetti dati. Il mondo, infatti, non è un insieme di entità stabili, ma un campo di possibilità virtuali continuamente attualizzate attraverso vincoli contingenti. È dunque una “neg-forma” (Salvatore et al., 2024): una totalità di potenzialità che si definisce non per ciò che è, ma per ciò che non può essere (Salvatore, 2018). Ogni evento, testo o esperienza è il risultato di una selezione di vincoli che rendono pertinenti alcune relazioni e ne escludono altre: la pertinenza agisce come principio organizzatore del campo semantico. Da questa prospettiva, la pluralità dei significati non coincide con la somma delle interpretazioni, ma con la virtualità semantica generata dalla storia dei segni e dal loro potenziale nei diversi contesti. Questa apertura semiotica è il fondamento della mediazione simbolica, cioè della capacità della mente di produrre sé stessa trasformando le proprie esperienze in rappresentazioni significative (Valsiner, 2007, 2014; Valsiner & De Luca Picione, 2017).

Gli individui, nel loro agire comunicativo, gestiscono questa indeterminatezza esercitando una funzione di *pertinentizzazione*, ovvero delimitando temporaneamente il campo semantico in modo da renderlo condivisibile e operativo. Il confine del significato è ciò che rende un segno interpretabile, circoscrivendone la sfera di senso e orientando la selezione del segno successivo nella catena discorsiva (Salvatore, 2013, 2015, 2016). Tale confine funziona come un *attrattore dinamico*: determina le traiettorie più probabili del discorso, vincolando il campo delle possibilità espressive.

Salvatore (2012, 2013, 2015, 2016) formalizza questa dinamica introducendo la distinzione tra *Significato In Praesentia* (SIP) – il segno osservabile e percepibile – e *Significato In Absentia* (SIA) – la sfera di senso potenziale e pertinente che funge da condizione per l'interpretazione del segno e per la selezione del successivo. Il significato emerge dunque dalla relazione tra questi due poli ($S = SIP/SIA$), secondo una logica relazionale che richiama la distinzione vygotskijana tra senso e significato (Vygotskij,

2012)⁵. Riprendo l'esempio del fischio. Quel medesimo suono può elicitare una risposta differente nei suoi interpretanti (le guardie e il cane pastore) proprio perché quel segno è stato allenato in un determinato ambiente che ne restringe i possibili significati. Per poter comprendere come si sviluppa il senso delle esperienze in relazione al contesto e come sia possibile imparare dall'esperienza, rispondendo in modo più o meno opportuno, è necessario esplorare la gerarchia dei segni e il campo catalitico.

2.1.2. La gerarchia dei segni e il campo catalitico

Il modo di mettere in relazione la complessità dell'uomo con la complessità del mondo è l'affettività (Salvatore & Freda, 2011; Salvatore & Zittoun 2011; Tossici & De Luca Picione, 2024). L'esperienza affettiva si sviluppa attraverso una gerarchia di segni, una struttura multilivello in cui i significati variano per grado di generalità, stabilità e astrazione, e in cui ciascun livello costituisce un modo diverso di organizzare il vissuto emotivo (De Luca Picione & Freda, 2014, 2016; Valsiner & De Luca Picione, 2017). Tale gerarchia non è rigida, ma si configura come un sistema dinamico regolato da due movimenti complementari di produzione e controllo del senso: i processi *bottom-up* e *top-down* (Valsiner, 2007, 2014; Salvatore, 2016).

Alla base di questa architettura si colloca il *campo fisiologico anticipatorio* (livello 0), costituito da orientamenti corporei e toni affettivi preriflessivi che esprimono il contatto immediato dell'organismo con

⁵Nel pensiero di Vygotskij (2012), la differenza tra *significato* (*znachenie*) e *senso* (*smysl*) costituisce un punto nodale per comprendere il rapporto tra linguaggio, pensiero e coscienza. Per Vygotskij, il significato (*znachenie*) di una parola è la parte relativamente stabile e condivisa del suo contenuto semantico, quella che permette la comunicazione intersoggettiva. Il significato è, in altre parole, il risultato di una convenzione sociale, un "nucleo concettuale" sedimentato che consente di intendere e utilizzare i segni in modo coordinato. Il senso, invece, è la dimensione individuale, affettiva e contestuale del significato. Esso rappresenta la totalità dei contenuti psicologici che una parola o un enunciato suscita nella coscienza di un soggetto in una determinata situazione. Il senso, quindi, non è fisso né universale, ma dipende dal contesto discorsivo, dalla storia personale e dalla situazione immediata di uso del linguaggio.

l'ambiente. In questo livello non vi è ancora un vero e proprio segno, ma una disposizione all'esperienza che prepara il terreno alla semiosi: la *Einfühlung*, ovvero il sentirsi parte di un'esperienza (Valsiner & De Luca Picione, 2017). Un bambino che entra per la prima volta in un'aula e percepisce una leggera tensione muscolare, un'accelerazione del battito e un senso indefinito di allerta ne offre un esempio: il corpo anticipa la possibilità di un cambiamento, ma tale vissuto non ha ancora una forma definita.

Dal piano fisiologico emerge, in modo graduale, il livello delle *generalizzazioni preverbal*i (livello 1), in cui il soggetto inizia a organizzare l'esperienza attraverso polarità affettive elementari: piacevole/spiacevole, attrazione/repulsione, sicurezza/pericolo. Qui il segno ha una forma vaga, ma già orienta l'esperienza in termini affettivi. Nel caso del bambino, la sensazione vaga di disagio che segue l'ingresso in classe rappresenta una prima organizzazione semiotica della tensione fisiologica: è l'inizio del movimento bottom-up, che trasforma la continuità del vissuto corporeo in una forma rudimentale di senso (Valsiner & De Luca Picione, 2017).

Il livello 2 segna la soglia della mediazione simbolico-linguistica, momento in cui l'affettività diffusa viene elaborata in categorie emozionali discrete. È a questo livello che la mente compie un atto di *schematizzazione* (Valsiner, 2014): la dimensionalità dell'esperienza si riduce e si stabilizza in una forma rappresentabile e comunicabile. Nominare un'emozione significa introdurre distanza riflessiva e rendere il vissuto oggetto di pensiero. Se l'insegnante chiede al bambino come si sente e lui risponde "ho paura", l'attivazione fisiologica e il disagio preverbale si organizzano in un segno linguistico: la *paura*. Questo passaggio è decisivo perché, attraverso la parola, l'esperienza diventa condivisibile, regolabile, esplorabile e nuovamente costellabile con una nuova condizione di senso (Valsiner & De Luca Picione, 2017).

Man mano che l'esperienza si stabilizza nel tempo, essa tende a generalizzarsi in *campi affettivi di ordine superiore* (livello 3). Qui l'emozione situata può trasformarsi in *sentimento*, una forma affettiva più

ampia e stabile che attraversa diversi contesti e conferisce coerenza narrativa al sé. Precisano Valsiner e De Luca Picione (2017):

“L’Affetto (fenomeni affettivi) è un termine descrittivo comune che abbraccia i sentimenti (ciò che è sentito dalla persona) e le emozioni (ciò che viene espresso, riconosciuto e descritto con il linguaggio). La nozione di Sentimento è usata in questo lavoro come descrittore di fenomeni affettivi di campo, di genere indifferenziato o quasi-indifferenziato; i sentimenti sono intrinsecamente ambigui. Le Emozioni sono categorie discrete (come punti) che sono accessibili per l’etichettamento, le operazioni discorsive e l’astrazione/generalizzazione: sono differenziate, articolate e integrate gerarchicamente”. (pp. 81-82)

I segni di questo livello possono operare anche secondo un movimento top-down: fungono da principi regolativi che orientano la percezione e l’interpretazione degli eventi successivi. Nel nostro esempio, il bambino, dopo aver vissuto diverse esperienze scolastiche, può sviluppare un sentimento più generale di *insicurezza* o di *timore*, che tenderà a colorare anche le situazioni future in cui è chiamato a esporsi o a essere valutato. Si tratta di un processo di *pleromatizzazione* (Valsiner, 2014): l’esperienza si arricchisce di connessioni semantiche e affettive che la estendono oltre il qui e ora. I meccanismi di generalizzazione, dunque, sono quelli che permettono di imparare dall’esperienza potendo estendere quanto sperimentato a circostanze simili (Valsiner & De Luca Picione, 2017).

Al vertice della gerarchia si trovano i *segni iper-generalizzati* (livello 4), configurazioni simboliche ad altissimo grado di astrazione che condensano valori, ideologie, tonalità esistenziali e principi di senso. Questi segni non descrivono più emozioni particolari, ma definiscono *orizzonti affettivi globali* che organizzano l’intero campo esperienziale. Sono forme simboliche culturalmente e biograficamente radicate, che agiscono come

attrattori del senso e come matrici anticipatorie di significato. In sintesi, indirizzano la conoscenza dell'ignoto. Il sentimento di insicurezza del bambino, ad esempio, può evolversi nel tempo in una convinzione iper-generalizzata del tipo: “*devo essere perfetto per essere accettato*”. Tale configurazione non si riferisce più a un'emozione specifica, ma a un principio regolativo che orienta in modo persistente il suo modo di percepire sé stesso e gli altri, anche senza presentarsi nell'hic et nunc in forma di pensiero razionalmente organizzato.

All'interno di questa architettura, l'emozione svolge una funzione catalitica (Valsiner & De Luca Picione, 2017). L'affettività rappresenta la materia prima del significato, ossia il modo in cui il soggetto *sente* la propria relazione con il mondo prima ancora di poterla concettualizzare. Essa costituisce il “campo affettivo anticipatorio” in cui l'organismo è immerso in una totalità di possibilità relazionali non ancora differenziate. Tuttavia, l'affetto non resta confinato a questo livello: grazie alla sua funzione di attivazione, può catalizzare l'elaborazione del segno rendendo l'esperienza rappresentabile e riflessiva.

Il concetto di *catalisi*, originariamente elaborato nell'ambito della chimica e della biologia, descrive un processo in cui il *catalizzatore* fornisce le condizioni necessarie, ma non sufficienti, per l'attivazione o la modulazione di una reazione. Esso assolve in entrambe le discipline la medesima funzione di “aiutante”. Nello specifico, secondo tali prospettive, il catalizzatore può agire: (1) favorendo la produzione di sostanze che non si genererebbero in sua assenza; (2) modificando la velocità o l'intensità di una reazione che, senza la sua presenza, non avverrebbe, o procederebbe in maniera diversa (De Luca Picione & Freda, 2013).

Nella prospettiva della Psicologia Culturale Semiotica, il catalizzatore psicologico è un significato affettivo (un segno che può agire da *punto* o da *campo*) capace di fornire al sistema psicologico le condizioni per la produzione e la regolazione di nuovi significati nel flusso della coscienza della persona (De Luca Picione & Freda, 2013). Esso, in sintesi, non genera direttamente nuovi contenuti, ma abilita il processo di significazione e di azione concreta stimolando l'attivazione di altre funzioni

di mediazione (come la sintesi e l'inizio di nuove configurazioni di senso) e di regolazione (come la promozione o l'inibizione di certi percorsi di elaborazione simbolica) all'interno del sistema mente-cultura (Cabell & Valsiner, 2013).

La portata innovativa del concetto di catalisi risiede nella possibilità di superare il paradigma della causalità lineare fondato sulla rigida sequenza causa-effetto (che ha dominato l'epistemologia delle scienze moderne) introducendo una concezione di causalità circolare e sistemica, in cui i movimenti di influenza top-down e bottom-up si avvicendano (Cabell & Valsiner, 2013). In questa prospettiva, il rapporto tra il "prima" e il "dopo" di un fenomeno psicologico non rappresenta più una successione di stati ontologicamente distinti, ma incarna le differenti configurazioni di un medesimo processo, dispiegato su piani gerarchici di varia estensione e generalizzazione (De Luca Picione & Freda, 2013; Valsiner & De Luca Picione, 2017). La catalisi consente così di concepire la mente e la cultura come sistemi interdipendenti, in cui ogni trasformazione locale è al tempo stesso effetto e condizione di trasformazioni più ampie.

In questo quadro, l'emozione è un'esperienza psicofisica primaria attivata da stimoli interni ed esterni, ma al contempo la principale modalità di orientamento attraverso cui il soggetto entra in relazione con l'ambiente e regola le proprie azioni (Carli & Paniccchia, 2003; Salvatore & Zittoun, 2011; Salvatore & Freda, 2011; Salvatore et al., 2019a). Se le potenzialità relazionali di un individuo (pur limitate dalle sue caratteristiche fisiche, biologiche, soggettive e culturali) restano, a un livello astratto e a-contestuale, virtualmente illimitate, l'emozione (in quanto forma primaria di mediazione con il mondo) consente il passaggio da una dimensione di *toti-potenzialità* — la *primità* (Firstness) di Peirce — a una dimensione fattiva e attualizzata dell'esperienza — la *terzità* (Thirdness) — che, a sua volta, apre nuovamente al senso producendo un nuovo segno da interpretare: la semiosi illimitata (Peirce, 1974).

La matrice emotiva non va dunque concepita come una dimensione esclusivamente intra-soggettiva, bensì come un processo semiotico di costruzione del campo relazionale. Ogni soggetto entra in rapporto con il

mondo e con gli altri attraverso la creazione di un contesto che organizza e attribuisce significato alla propria esperienza. Tale creazione contestuale corrisponde a un processo di pertinentizzazione *semiotica*, cioè di selezione e organizzazione del campo di senso, che si realizza mediante un movimento continuo e ricorsivo di *simmetrizzazione* e *asimmetrizzazione* (Matte Blanco, 2018) — rispettivamente, processi di accrescimento e delimitazione del significato⁶. Come osserva Matte Blanco (2018), questi due movimenti costituiscono la base dei due modi fondamentali del pensiero umano: l'emotivo e il percettivo. Essi non operano mai in modo indipendente, ma sono interdipendenti e dinamicamente complementari, modulandosi in proporzioni differenti a seconda delle circostanze. La loro influenza reciproca consente la costruzione soggettiva del campo d'esperienza entro cui è possibile agire, simbolizzare, e interagire con gli altri, mediando costantemente tra continuità e discontinuità del vissuto.

In questo senso, il contesto emotivo-percettivo assume una funzione catalitica, poiché agisce come dispositivo di mediazione che definisce, in ogni momento, ciò che per il soggetto è saliente o irrilevante⁷.

2.2. Il contributo della Psicoanalisi alla Psicologia Culturale: la semiosi affettiva

In ognuno di noi abita una sorta di follia non necessariamente distruttiva, ma che ci rende umani. È la scintilla indocile che attraversa la ragione, l'ombra che sfugge al controllo della volontà e che, più o meno silenziosamente, orienta il nostro modo di dare senso al mondo. Nonostante questa convinzione sia anche entrata a far parte del senso comune, le

⁶Approfondirò questi aspetti nel paragrafo successivo.

⁷Uexküll (1926) afferma che ogni realtà è, in ultima analisi, un fenomeno soggettivo. In questa prospettiva, la catalisi può essere intesa come un processo di costruzione dell'*Umwelt*, ossia del mondo soggettivamente significativo dell'organismo. Criticando l'idea secondo cui l'ambiente sarebbe un'entità universale e identica per tutti gli esseri viventi, Uexküll concepisce l'*Umwelt* come un modello di realtà specifico per ciascun organismo, strutturato sulla base di un *circolo funzionale* tra percezione e azione. Tale circolo non rappresenta semplicemente l'adattamento a un ambiente dato, ma la continua co-costruzione di un orizzonte di significato in cui l'organismo vive e agisce.

ricerche e le sperimentazioni tendono ad attribuire il comportamento umano ai geni, alle connessioni sinaptiche o alla posizione sociale, piuttosto che alle emozioni (Salvatore & Zittoun, 2011).

Alla luce di questa prospettiva, intendo esaminare alcuni modelli psicoanalitici per la loro capacità di oltrepassare la loro dimensione strettamente clinica. Diverse tradizioni psicoanalitiche condividono infatti con la Psicologia Culturale un medesimo nucleo epistemologico, fondato sul riconoscimento della centralità del processo di *sensemaking* nell'attività umana. Entrambe le prospettive convergono nell'assumere che la mente funzioni attraverso processi semiotici. Questo paragrafo si propone, pertanto, di delineare alcuni contributi psicoanalitici rilevanti che hanno offerto importanti strumenti alla Psicologia Culturale.

2.2.1. Sigmund Freud

La psicoanalisi nacque come dominio autonomo grazie al lavoro sistematico di Sigmund Freud (1856–1939), che la definì simultaneamente come (a) un metodo di esplorazione della psiche, (b) una teoria della psiche e (c) una tecnica terapeutica (Freud, 1915a).

2.2.1.1. L'Inconscio semiotico

Dato che la psicoanalisi (soprattutto quella classica) è solitamente considerata una teoria di stampo individualistico, potrebbe apparire lontana dall'approccio relazionale semiotico tipico della psicologia culturale. Uno dei suoi concetti fondativi è sicuramente la nozione intrapsichica e quasi-biologica di pulsione. Per *pulsione* – termine reso in tedesco con *Trieb* per distinguerlo dall'istinto “animale”, espresso invece da *Instinkt* (Freud, 1895) – si intende il rappresentante psichico di un flusso costante di stimoli di origine endogena (Freud, 1915b), che si manifesta sotto forma di idea o desiderio, di una quota di affetto o di una traccia mnestica di piacere o dispiacere, e che “spinge” l'apparato psichico verso un appagamento attraverso la motilità e l'azione (Laplanche & Pontalis, 1973).

La pulsione si definisce in base a quattro elementi: la *fonte*, ossia la localizzazione somatopsichica da cui trae origine; la *spinta*, che ne esprime la forza propulsiva e rappresenta l'aspetto quantitativo dell'energia psichica che sollecita la risoluzione della tensione; l'*oggetto*, cioè il mezzo – variabile – attraverso il quale la pulsione può essere soddisfatta, sia esso un'esperienza, una persona o un'azione; e infine la *meta*, che consiste nella necessità intrinseca della pulsione di raggiungere l'appagamento (Freud, 1915b). Tale dinamica pulsionale implica una concezione energetica della mente, fondata sulla *catexi*, in tedesco *Besetzung*. In questo modello, dunque, le cariche libidiche (o aggressive – con l'introduzione della seconda topica del pensiero freudiano) creano una disarmonia – percepita come uno stato di tensione – che il sistema psichico tende a risolvere. Questo, infatti, tende a mantenere la stimolazione il più vicino possibile allo zero (Freud, 1915b, 1920).

Accanto alla teoria pulsionale, Freud sviluppa anche una *concezione semiotica della mente* (Salvatore & Zittoun, 2011). Nell'*Interpretazione dei sogni* (1900), infatti, egli concepisce l'Inconscio in modo differente rispetto sia al modello topografico (in cui l'Inconscio è il luogo del rimosso), sia dal modello strutturale (in cui l'Inconscio coincide grossomodo con l'Es). In questa formulazione, l'Inconscio è una forma di espressione dotata di un proprio linguaggio e di una logica specifica definita dalle leggi di condensazione, spostamento, rappresentazione plastica, trasformazione simbolica, assenza di negazione e assenza di temporalità. Nel lavoro onirico, i processi inconsci sono un modo di combinare segni che da vita a immagini e narrazioni (Salvatore & Zittoun, 2011). Da questo punto di vista, dunque, il contributo più grande di Freud non risiede nella scoperta dell'Inconscio – che era comunque già studiato da numerosi intellettuali e clinici del suo tempo, come Bernheim della Scuola di Nancy, Charcot e Janet della Scuola della Salpêtrière e Bleuler della scuola di Zurigo (Ellenberger, 1976) – ma nella descrizione delle differenti modalità con cui esso funziona. Egli descrive il *processo primario*, che rappresenta il modo privilegiato di operare dell'Inconscio, e il *processo secondario*, che descrive la logica del pensiero diurno, lineare e governato dai principi di successione, causalità e

non contraddizione (Freud, 1900). Il processo primario è una modalità di pensiero “magica”, fondata sulla libera combinazione e condensazione delle rappresentazioni, senza i vincoli imposti dalla realtà esterna. Esso, tuttavia, non va inteso come un semplice ottundimento del processo secondario, bensì come una forma autonoma e specifica di funzionamento della mente (Matte Blanco, 2018). Attraverso questa concettualizzazione, la psicoanalisi ha potuto non solo comprendere, ma anche dare dignità alle espressioni più idiosincratiche dell’espressività umana che, in stato di sofferenza (ma non solo), viene riconosciuta come guidata da una logica propria, complementare a quella della coscienza razionale.

Salvatore e Zittoun (2011) riconoscono un altro contributo fondamentale della psicoanalisi freudiana alla psicologia culturale nel mutamento della teoria dell’angoscia. In un primo tempo, Freud (1895) ha proposto un modello “tossico” secondo cui l’angoscia è il segno di un accumulo di energia pulsionale. L’angoscia non ha valore di senso, ma è un precipitato psicologico di uno stato somatico – è dunque un segno di identità, non di metafora di qualcos’altro. Con l’avvento della seconda topica, Freud (1926) modifica radicalmente questa concezione interpretando l’angoscia come il segnale prodotto dall’Io della possibile insorgenza di un conflitto inconscio indesiderabile – consentendo così all’Io di prepararsi a fronteggiarlo. In questa teorizzazione, l’angoscia assume una funzione semiotica: essa è uno stato corporeo che “sta per qualcos’altro”, ovvero per l’emergere di un conflitto (Salvatore & Zittoun, 2011). *Gli affetti non sono più meri epifenomeni dell’attività pulsionale, ma operatori di regolazione intersistemica*: essi segnalano lo stato della relazione tra le istanze psichiche (ad esempio tra Io ed Es) e innescano risposte difensive coerenti con tale stato (Salvatore & Zittoun, 2011).

In ultima analisi, la teoria del segnale permette di concepire l’affetto come un fenomeno simbolico capace di connettere psiche e soma. L’angoscia, in questa prospettiva, assume la funzione di *significante* di uno stato psichico — il conflitto inconscio imminente — che ne rappresenta il *significato*. Attraverso tale concettualizzazione, Freud colloca gli affetti all’interno del dominio dei fenomeni simbolici, riconoscendo nella loro

struttura la relazione costitutiva tra significante e significato e, con essa, la loro piena appartenenza al campo del senso e dei processi di mediazione semiotica (Salvatore & Zittoun, 2011).

2.2.1.2. Il lato oscuro del segno: das Unheimlich

Dalla considerazione della logica del processo primario (determinato dalle leggi di: condensazione, spostamento, rappresentazione plastica, trasformazione simbolica, assenza di negazione e assenza di temporalità), deriva che l'espressione di ogni fenomeno psichico è *sovradeterminata* (Freud, 1900), ovvero, determinata dall'azione di diversi elementi e processi inconsci. La nozione di *sovradeterminazione* ha assunto un ruolo centrale nella psicologia culturale, fondandosi sul principio di stratificazione – paradigmatico del processo di *sensificazione* (Cabell & Valsiner, 2011). Questo processo consiste nell'attribuzione di molteplici significati a un oggetto o a un fenomeno, producendo una molteplicità di livelli semantici coesistenti. La regolazione di tali significati dipende dai processi affettivi. La stratificazione affettiva trova una manifestazione chiara nella concezione psicoanalitica dell'isteria, come nel celebre caso di Anna O (Freud & Breuer, 1895).

Il caso di *Anna O.* — pseudonimo di Bertha Pappenheim — è uno dei più celebri nella storia della psicoanalisi, poiché rappresenta il punto d'origine del metodo catartico. Anna O., giovane donna intelligente e colta, iniziò a manifestare una serie di sintomi isterici mentre assisteva il padre gravemente malato. Durante questi stati “crepuscolari”, Anna sembrava vivere in un mondo interiore popolato da fantasie e rappresentazioni simboliche, da lei stessa definito “private theatre”. Breuer notò che, quando la paziente riusciva a verbalizzare — in ipnosi — le scene o i pensieri legati all'insorgenza di un sintomo, quest'ultimo scompariva immediatamente (Freud & Breuer, 1895). Un episodio emblematico riguarda la cosiddetta “sete isterica”: per settimane, Anna provava un'intensa sete ma non riusciva a bere. In stato ipnotico, ricordò una scena di disgusto — aveva visto il cane della governante bere da un bicchiere — che le aveva provocato

una repulsione inconscia. Dopo aver narrato e *abreato* l'esperienza, chiese dell'acqua, bevve avidamente e il sintomo scomparve (Freud & Breuer, 1895). L'analisi di Breuer rivelò che ogni sintomo di Anna O. era connesso a un evento traumatico o a un conflitto affettivo rimasto senza espressione. Quando l'emozione repressa trovava finalmente una via di scarica simbolica attraverso la parola, il sintomo cessava. Da questa osservazione nacque il concetto di *abreazione*, inteso come liberazione dell'affetto legato a un ricordo traumatico. Freud (1896), reinterprestando successivamente il caso, sottolineò il ruolo della *rimozione*: le rappresentazioni legate a un affetto intollerabile venivano espulse dalla coscienza, ma continuavano ad agire nell'inconscio, riemergendo sotto forma di sintomi corporei. L'isteria era dunque una *conversione* dell'affetto rimosso in manifestazioni somatiche. Questo episodio illustra il principio di catarsi e di sovradeterminazione affettiva, mostrando come la liberazione del significato emotivo represso possa risolvere un sintomo psicosomatico (Cabell & Valsiner, 2011).

L'ambivalenza affettiva (come il bere da un bicchiere in presenza di una persona sgradita) genera una impasse, catalizzata dal timore di risultare scortesi. Freud (1910) osserva che l'affetto "soffocato" provoca malattia quando il canale di scarica fallisce, poiché viene impiegato in modo patologico attraverso attività sostitutive o spostate. Il modello reattivo non è presente nella psicologia culturale, che, al contrario, concepisce l'affetto come terreno dei processi semiotici di organizzazione del senso. Tale processualità è alla base sia dei processi di salute che di malattia (Venuleo et al., 2020a).

Ogni processo di costruzione del senso implica segni sovradeterminati duali, composti da un nucleo (A) e dal suo contesto immediato (non-A), circondati da un ambiente più ampio non direttamente connesso (Valsiner, 2014). Il complesso relazionale allargato di A-non-A tende verso una sintesi dialettica, con differenziazione degli opposti e creazione di una nuova totalità (Cabell & Valsiner, 2011). Dalla constatazione dell'interdipendenza del nucleo (A) con il suo contesto immediato (non-A), come l'ambivalenza della *sete/non-sete* nel caso di

Anna O., emerge il problema della coesistenza di A e del suo contrario, non-A.

Freud (1925) osserva che ogni affermazione di inesistenza, la *negazione*, implica il riconoscimento di ciò che esiste. La dialettica interna di A e non-A può essere quindi illustrata attraverso il rapporto tra esistenza e inesistenza, ben visibile nel caso di Anna O. Nell'isteria, infatti, il contenuto psichico viene reso inconoscibile mediante la *rimozione* (Freud, 1896) ma al tempo stesso costretto a riemergere attraverso il *ritorno del rimosso* (Freud, 1920). I sintomi psicosomatici di natura simbolica rappresentano, dunque, una forma mascherata di conversione e una permanente presentificazione del contenuto represso (Cabell & Valsiner, 2011). È in questo senso che possiamo comprendere il nesso tra *sete* e *non-sete*: sebbene Anna O. provasse una forte sete, sviluppò l'incapacità di bere come espressione sintomatica dell'isteria. Il contenuto latente del sintomo — il disgusto e la repulsione verso un cane che beveva da un bicchiere — era stato rimosso, ma riemerge nel sintomo stesso come riconoscimento simbolico di ciò che era stato escluso. Il ritorno del rimosso si manifesta così come repulsione nei confronti della sete, ossia come riconoscimento dell'affetto negato. Gli opposti in tensione (A e non-A: sete e non-sete) si rispecchiano reciprocamente e danno luogo a processi metapsichici di doppia operazione, in cui coesistono negazione e riconoscimento. Questa ambivalenza si può estendere al dominio dell'estetica in termini di affetti, dove le relazioni emotive con il mondo assumono una forma ipergeneralizzata e simbolicamente densa.

Freud (1919) riflette sul valore della sensorialità dei poeti nell'esperienza estetica e, criticando la tesi di Jentsch, per la quale l'estetica riguarda solo il bello e l'attraente, afferma che l'estetica riguarda anche ciò che suscita dolore e inquietudine. In tedesco, la parola "*heimliche*" significa paradossalmente sia *ciò che è familiare*, sia *ciò che è nascosto*. Pertanto, nella sua complessità, *heimlich* coincide con il suo contrario: *unheimliche* (Freud, 1919): esiste dunque una stretta affinità tra ciò che è familiare e ciò che non lo è, e per questo deve essere tenuto nascosto (De Luca Picione et al., in press).

Secondo Freud (1919), il motivo per cui il perturbante terrorizza è perché rievoca paure e ansie antiche che, dopo la loro rimozione, ritornano alla coscienza con tutta la loro forza. Le esperienze in cui il senso del perturbante affiora alla coscienza sono legate alla morte, alla perdita di parti del corpo o della ragione – riattivando il fantasma del *complesso di evirazione* (Freud, 1920) -, ma emergono anche dal contatto con ciò che concerne la magia, gli spiriti e le forze demoniache. Sono situazioni in cui la conoscenza razionale si scontra con l'esperienza affettiva e bolla tutto come irrazionalità, superstizione, ignoranza e follia. Freud (1919) distingue tra un *perturbante immaginario* e un *perturbante sperimentato* (Benvenuto, 2019). Il primo è una forma di “pazzia transitoria” che l'arte può scatenare in noi. Un esempio è quando l'intero immaginario figurale perturbante (figure spettrali, doppi, personaggi ambigui, automi, etc.) viene caricato di senso personale e quando un evento improbabile è caricato di importanza. È una narrazione finzionale con la quale possiamo fare un'esperienza protetta del perturbante della storia dell'uomo (De Luca Picione et al., in press). Il secondo, invece, si produce attraverso il *ritorno di un trauma infantile rimosso*, richiamato da una specifica impressione o esperienza attuale (Freud, 1920), oppure attraverso la riattualizzazione di un'esperienza mitica, di una credenza che affonda le sue origini nelle radici dell'umanità (De Luca Picione et al., in press). In entrambi i casi si tratta del ritorno di un passato — individuale e infantile, oppure collettivo e arcaico — che riemerge nella vita psichica. Tale dinamica rinvia alla duplice valenza libidica del *perturbante*: ciò che era un tempo familiare (credenze superate o rimosse, ma ancora vive nei bambini e nei “primitivi”) ritorna, superando la barriera della rimozione. In questo ritorno si intrecciano due movimenti opposti: da un lato, una *fissazione libidica*, generata dal piacere connesso alla familiarità di un'esperienza remota o rimossa; dall'altro, una valenza traumatica, legata al dolore mentale prodotto dall'insufficienza di risorse simboliche e relazionali per elaborare l'angoscia e l'inquietudine (De Luca Picione et al., in press). Il perturbante, essendo insieme intimo e straniero, familiare e alieno, produce nel soggetto un senso di disagio cognitivo e affettivo, l'impressione paradossale di essere al tempo stesso attratto e

respinto. Questa tensione non può essere sciolta, poiché rappresenta la contraddizione costitutiva della soggettività: l'“altro” non è mai esterno al sé, ma ne costituisce una componente interna e irriducibile (De Luca Picione et al., in press).

Nella psicologia culturale semiotica, l'Unheimlich è un campo affettivo ipergeneralizzato (Cabell & Valsiner, 2011): un'esperienza totalizzante che produce paura e sgomento senza permettere di identificarne la fonte: «Sento qualcosa, ma non so dire che cosa sia». L'astrazione, nei processi mentali, consente di operare con strumenti mentali distanziati dai referenti specifici, aprendo la strada alla generalizzazione. Tale generalizzazione può evolvere in ipergeneralizzazione, con perdita di caratteristiche chiaramente definibili dei concetti, producendo significati totalizzanti che permeano il comportamento umano, dalle reazioni immediate alle prospettive di vita in chiave di filosofia incarnata (Valsiner & De Luca Picione, 2017) – ad esempio, una lettura della vita in termini di noia, di sacrificio, di mancanza di senso o di ricerca della sensazione. Le conversioni isteriche evidenziano come la sovradeterminazione si traduca in fissazione su ricordi multipli e ricorrenti. Il ritorno del passato nel presente blocca le possibilità future, manifestando il “seme” traumatico dell'isteria secondo due modalità: un pensiero indipendente si lega ad uno stato affettivo traumatico preesistente (venendo legati insieme come fonte traumatica), oppure un pensiero emergente genera un affetto traumatico, creando un'interrelazione traumatica (Freud & Breuer, 1895). Tali esperienze si possono affrontare mediante l'abreazione o elaborazione associativa. Tuttavia, in caso di fallimento del meccanismo abreattivo, la psiche si può irrigidire con un meccanismo di rimozione (Freud, 1896). La psicologia culturale integra questi principi orientandoli al futuro: la coazione a ripetere (Freud, 1920) diventa un mezzo per anticipare e pre-adattarsi agli eventi, riducendo l'ansia prodotta dagli affetti ambivalenti (Cabell & Valsiner, 2011). Nel caso di Anna O., la perdita della capacità di bere rappresenta un sintomo di significati doppi sovradeterminati, ripetuti involontariamente e ipergeneralizzati (Cabell & Valsiner, 2011). Freud (1920) osserva che il

paziente non è in grado di recuperare integralmente il contenuto rimosso e che proprio ciò che resta dimenticato può costituirne la parte essenziale; di conseguenza, egli è costretto a rivivere il materiale rimosso come un'esperienza attuale, invece di ricordarlo come un evento passato. Ripetendo, anticipiamo ciò che sta per accadere, riducendo l'ansia del rimosso; tuttavia, il "ritorno del rimosso" si manifesta come perturbante: l'ipergeneralizzazione dell'affetto e della situazione in cui si è impresso (Cabell & Valsiner, 2011).

In conclusione, il concetto di Unheimlich può essere letto come una prima formulazione clinica e fenomenologica di ciò che la psicologia culturale definisce ipergeneralizzazione. La tensione simultanea tra il familiare e il perturbante, il ritorno del rimosso, la sovradeterminazione dei significati affettivi e la compulsione alla ripetizione illustrano come gli affetti ipergeneralizzati strutturino la percezione soggettiva, anticipando e modellando l'orientamento futuro dell'individuo. L'Unheimlich, così, non è solo un sentimento estetico, ma un esempio precoce della capacità umana di trasformare contenuti emotivi rimossi in significati sovraordinati, capaci di permeare e orientare l'esperienza cognitiva e affettiva.

2.2.2. L'Inconscio semiotico delle forme a-priori: Melanie Klein

Melanie Klein (1882-1960) e gli psicoanalisti post-kleiniani hanno sviluppato l'idea freudiana della natura simbolica degli affetti. Klein (1946) ritiene che lo sviluppo della psiche infantile si realizzi tramite un percorso di progressiva integrazione e differenziazione del sé, dalla *posizione schizoparanoide* alla *posizione depressiva*. Fin dall'inizio della vita l'essere umano percepisce il mondo tramite una sua connotazione affettiva, ossia tramite una rappresentazione interna delle esperienze relazionali. Klein (1935) concepisce infatti gli affetti come il processo di attribuzione di significati di base alle esperienze — l'amore e l'odio — che interpreta come precipitazioni psicologiche della pulsione di vita e della pulsione di morte. In tal modo, Klein conserva il concetto freudiano di pulsione, ma lo impiega

in una dinamica semiotica in cui esso assume lo statuto teorico di significato primario, radicato nel corpo, con il quale viene modellato lo stato del rapporto sé-oggetto (Cabell & Valsiner, 2011).

I frammenti di esperienza sono definiti *oggetti* (eventi relativi a parti di persone e parti del suo corpo) e data la loro centralità, questo modello è comunemente noto come “teoria delle relazioni oggettuali”. Soprattutto nella *posizione schizoparanoide*, tali esperienze sono vissute in termini estremi e scissi perché il bambino non possiede ancora le capacità cognitive adeguate a modularle: o completamente buone o completamente cattive. Il neonato, infatti, sperimenta l’alternanza tra la presenza e l’assenza della madre in termini di stati corporei globali e intensi: la presenza fisica associata alle cure materne, come condizione di soddisfazione e calore; l’assenza, connessa alla fame e al senso di privazione, come stato di sofferenza. Di conseguenza, la comprensione somatopsichica dell’oggetto “madre” non è una rappresentazione della madre reale, ma è il frutto di esperienze che reificano due oggetti distinti, veicoli e contenitori delle pulsioni di vita e di morte: l’*oggetto buono* che dona amore, calore e vita, e l’*oggetto cattivo* che minaccia morte e frammentazione, suscitando l’*angoscia schizoparanoide* (Klein, 1946). L’assenza del buono, dunque, non è mai un vuoto percettivo, ma è la presenza di qualcosa di cattivo: un “non-oggetto” (Britton, 2003, p. 108). Il segno corporeo della fame, che normalmente si associa alla comparsa dell’oggetto materno, non trovando corrispondenza percettiva, mantiene il valore affettivo, trasformandosi in un segno negativo che evoca l’oggetto persecutorio. Giacché la semiotizzazione è sempre in presenza, l’assenza diviene portatrice di significato (Salvatore et al., 2019a).

Per sopravvivere al dolore psichico, la componente più primitiva della mente si protegge frammentando e proiettando parti del sé e degli oggetti investiti affettivamente, attraverso i meccanismi di difesa arcaici della scissione, dell’introiezione e della proiezione (Klein, 1952), che trovano una funzione contenitiva nella relazione con l’altro (Bion, 2023). Progressivamente, le tracce mnestiche delle esperienze con l’oggetto buono — l’oggetto materno percepito come presente e gratificante, fonte di piacere

e vitalità — si integrano fino a costituire un *legame stabile con l'oggetto intero*, caratteristico della *posizione depressiva* (Klein, 1935). Tale processo di sintesi e trasformazione, che si avvia tra il quarto e il sesto mese di vita, consente al bambino di riconoscere la coesistenza di sentimenti ambivalenti verso l'oggetto. Nel momento in cui prende coscienza che le proprie pulsioni distruttive possono ferire l'oggetto amato, egli sperimenta il *senso di colpa* e il *desiderio di riparazione* (Klein et al., 1969), segnando così l'inizio dell'integrazione affettiva e simbolica dell'esperienza.

L'uso del termine *posizione* è, nel pensiero kleiniano, di importanza cruciale: esso non designa soltanto una sequenza stadiale dello sviluppo psichico, bensì un'alternanza dinamica di configurazioni difensive e affettive: una modalità costante di organizzazione dell'esperienza emotiva che può riattivarsi in ogni fase della vita (Steiner, 2003). In questa prospettiva, gli affetti non si limitano a colorare o connotare l'esperienza infantile, ma ne costituiscono il principio generativo, dando forma psicologica all'oggetto stesso (Stein, 1991). Dunque, l'affetto associato al piacere di contemplare un paesaggio o di dialogare con un amico viene vissuto, a livello inconscio, come relazione con l'oggetto qualificato da quell'affetto: la reviviscenza dell'oggetto buono e amato.

Il modello kleiniano presenta tuttavia un limite fondamentale sul piano dialogico, in quanto si fonda su una visione kantiana della mente. I significati di base che sostengono la semiosi affettiva dell'esperienza — le pulsioni — sono concepiti come strutture a priori universali del funzionamento psichico, proprie della mente individuale. Sebbene tali strutture determinino e orientino la qualità affettiva dei contesti relazionali, esse non traggono origine dall'esperienza intersoggettiva concreta, ma la precedono, configurandosi come forme innate che ne regolano a monte la possibilità di significazione (Salvatore & Zittoun, 2011).

2.2.3. La tridimensionalità dello spazio psichico

Riconosciuta la centralità degli affetti, gli autori successivi a Klein hanno cercato di ampliare il modello originario, mettendone in luce alcuni

limiti. Una delle principali critiche rivolte alla teoria delle relazioni oggettuali riguarda infatti la natura troppo immediata del rapporto sé–oggetto e la riduttività del suo impianto semiotico, che tende a ricondurre ogni esperienza relazionale alla diade bambino/madre-buona o bambino/madre-cattiva (Salvatore & Zittoun, 2011). Due autori in particolare, Wilfred R. Bion e Donald W. Winnicott, pur muovendo dal modello kleiniano delle relazioni oggettuali, ne trasformano radicalmente l'impianto pulsionale e oggettuale, introducendo dimensioni relazionali e ambientali decisive nella formazione della psiche infantile. In tal modo, superano la prospettiva innatista e contribuiscono ad ampliare in profondità il paradigma dell'inconscio come sistema semiotico.

2.2.3.1. Wilfred R. Bion

Wilfred R. Bion (1897-1979) approfondisce lo sviluppo del pensiero e delle sue alterazioni in relazione all'esperienza emotiva e ai processi di costruzione della conoscenza. Bion (2023) descrive lo sviluppo del legame fondamentale madre-bambino tramite la rivisitazione del concetto di identificazione proiettiva (Klein, 1935, 1946, 1952) al fine di studiare i meccanismi relazionali responsabili della prima costituzione del pensiero. In ragione di ciò, Bion (2023) introduce il termine “*funzione alfa*”, per indicare un insieme di fattori della personalità necessari alla percezione ed alla progressiva trasformazione dell'esperienza emotiva.

Attraverso l'adozione di una metafora bio-fisiologica, Bion descrive l'attività mentale come un processo alimentare fondato sul mettere dentro per poi metabolizzare l'esperienza o espellerla perché intollerabile. In particolare, l'attività mentale è di tipo digestivo e si occupa di processare e metabolizzare ogni esperienza sensibile. Tale funzione è appresa nella relazione madre-bambino e si definisce *funzione alfa* (Bion, 2023), i suoi prodotti sono gli *elementi alfa*: frammenti di esperienza pensabili, integrabili e fondativi l'integrazione della personalità nascente del bambino.

Al contrario, se la funzione alfa è carente, le impressioni sensoriali restano imm modificabili e si agglomerano in *elementi beta*, ovvero “fatti indigeriti” (Bion, 2023). Mentre gli elementi alfa sentiti dalla persona come dei fenomeni affettivi (ad esempio la sensazione piacevole che il neonato prova mentre il latte scorre nel suo tratto digerente), gli elementi beta sono avvertiti come cose in conoscibili e il loro accumulo, invece di dare origine ad un apparato per pensare i pensieri, mette in moto un apparato per espellere dalla mente i contenuti indesiderabili, in una funzione di tipo psicotico (Freda, 2008). È importante sottolineare, però, che anche l’elemento alfa non è di per sé conoscibile al di fuori dei fenomeni di *rêverie* e di *flash onirico* (Ferro, 1999). Gli elementi beta, infatti, sono difensivamente espulsi dalla fantasia dando vita al processo di identificazione proiettiva così come descritto da Klein (1935, 1946, 1952).

Parallelamente a questo processo di identificazione proiettiva negativo difensivo e patogenetico, Bion (2023) descrive l’esistenza di un’identificazione proiettiva realistica, comunicativa, funzionale alla costruzione del legame capace di mettere in contatto il bambino alla propria madre. Diversamente da Klein, Bion considera l’identificazione proiettiva come un meccanismo messo in atto dal bambino per comunicare le proprie esperienze emotive. E proprio considerando l’influenza che le parti di sé scisse e proiettate possono avere su colui che le riceve, che Bion (2023) giunge a concettualizzare l’identificazione proiettiva come un’operazione mentale che induce nell’altro un coinvolgimento ed una risposta emotivamente fondata. Così definita, l’identificazione proiettiva genera, in ogni caso, un campo interpersonale e non può essere limitata all’ambito della mente individuale (Correale, 1994). Bion (2023) amplia la concezione kleiniana dell’identificazione proiettiva, distinguendone una forma comunicativa e relazionale, oltre a quella difensiva e patogenetica. In questo caso, l’identificazione proiettiva non è semplicemente un meccanismo di espulsione, ma un modo attraverso cui il bambino comunica le proprie esperienze emotive alla madre, inducendo in lei proprio le sensazioni che sperimenta in modo tale da ottenere, in caso di una relazione sufficientemente sana, una risposta affettiva di contenimento e bonifica

(Freda, 2008). La madre, una volta rese tollerabili (digerite) le impressioni le proietta nuovamente nel bambino che, così, le acquisisce come tracce mnestiche dotate di senso affettivo. La funzione alfa si costituisce nel bambino proprio con la ripetizione di questi scambi vitali che espletano la dinamica *contenitore-contenuto*. Questa capacità materna che consente di dare senso alle emozioni grezze del bambino, restituendogliela in una forma pensabile e condivisibile, è definita *rêverie*, che in francese significa “fantasticare” o “farsi trasportare dalla fantasia” (Freda, 2008, p. 38). Il bambino reintroietta non solo gli elementi emotivi trasformati e resi pensabili dalla madre, ma anche il rapporto contenitore-contenuto e la funzione elaborativa stessa della madre. In questo modo interiorizza la capacità di contenere e trasformare le esperienze affettive, ponendo le basi per lo sviluppo della propria funzione alfa. Quando Bion (2023) parla del rapporto contenitore-contenuto si riferisce ad un modello che si pone alla base di tutte le relazioni umane. Infatti, per poter sostenere la progressiva complessità delle esperienze emotive, bisogna saper sopportare frustrazioni ed incertezze senza evacuarle. Secondo Bion (2023), il rapporto tra contenitore e contenuto può evolvere in due direzioni: quando l'emozione è accolta e trasformata, diventa fonte di apprendimento dall'esperienza; quando invece viene rifiutata o scissa, il pensiero perde vitalità e si irrigidisce. Dunque, se l'apprendimento comporta l'elaborazione di un'esperienza attraverso il filtro della propria storia e della propria mente, la malattia è l'istaurarsi di un movimento anticonoscitivo (Freda, 2008). Nel modello bioniano, di conseguenza, il deterioramento psicotico si traduce nella carenza della funzione alfa (con la conseguenziale iper-presenza di elementi beta) che limita le risorse mentali di adattamento creativo alla realtà.

Un punto cardine dello sviluppo del pensiero bioniano è la rielaborazione dinamica delle posizioni kleiniane. Bion (2023) individua infatti nella dialettica costante tra la posizione schizoparanoide e la posizione depressiva, descritte da Klein, un elemento decisivo nella formazione dell'apparato per pensare i pensieri. Secondo Bion (2023), queste due configurazioni non rappresentano stadi evolutivi separati, ma

condizioni mentali in oscillazione continua: da uno stato di de-integrazione e confusione caotica a uno stato di temporanea coesione e ordine, organizzato attorno a un “fatto scelto”, ossia un elemento che permette alla mente di dare un senso momentaneo all’esperienza. L’alternanza di integrazione e de-integrazione (o frammentazione) implica che la crescita e la conoscenza non seguano un percorso lineare né orientato a un punto d’arrivo stabile, ma procedano attraverso il passaggio nell’ignoto, nella regressione e nella riformulazione continua (Freda, 2008). L’avvicendamento delle posizioni può essere interpretato come il passaggio dalla pazienza – intesa come la capacità di tollerare l’attesa e la frustrazione della mancanza di senso e forma – alla sicurezza, che corrisponde alla momentanea scoperta di un ordine e al senso di sollievo che ne consegue (Correale, 1994).

Per Klein (1933), la *pulsione epistemofilica* (*Wissentrieb*) – cioè il desiderio di conoscere – nasce dal legame tra amore e curiosità nei confronti dell’oggetto (originariamente, il seno materno). Conoscere implica entrare nella mente dell’altro, esplorarla, e quindi anche esercitare una forma di aggressività. La conoscenza è dunque per Klein investita libidicamente e attraversata da fantasie di possesso dell’oggetto. Bion (1973) riformula profondamente questa concezione nel suo studio dei processi del pensiero e, in particolar modo, nei processi di trasformazione in K (conoscenza) e in O (origine). Bion (1973) riprende il concetto geometrico di trasformazione per descrivere lo spazio mentale e il funzionamento del processo analitico. Tale concetto rinvia letteralmente ad un “mutamento di forma” (Freda, 2008, p. 42). Esso indica il modo in cui il paziente esprime e modifica i propri vissuti emotivi, e come l’analista, attraverso l’interpretazione, trasforma tali esperienze in pensieri verbalizzati. Entrambi i processi, a loro volta, partecipano ai processi trasformativi del campo analitico allargato e alle sue turbolenze emotive (Ferro, 1996). Secondo Bion (1973), è possibile rintracciare un fatto o stadio iniziale (O), un processo di trasformazione (Ta) e un prodotto finale (Tb), che coincide con il risultato di tale processo. Strettamente legato a questo concetto è quello di *invariante*, che indica gli elementi garanti di continuità e coerenza nel processo di elaborazione

dell'esperienza di O in Tb (Freda, 2008). Ogni trasformazione interpretativa mantiene, infatti, delle invarianti con altre interpretazioni, in ragione dei criteri che orientano il processo interpretativo stesso.

Bion (1973) ipotizza un'infinita possibilità di trasformazioni generative di un punto "O", che simbolizza la verità inconoscibile dell'esperienza dall'autore immaginata come totalità somatopsichica originaria. Qualsiasi processo di trasformazione opera costruendo un limite a tale campo illimitato della realtà psichica. Pertanto, ogni forma di conoscenza (K) è nella sostanza una tensione verso "O", laddove una fuga da essa costituisce un'inflessione del processo di crescita (Freda, 2008). Bion (1973) distingue tre principali forme di trasformazione mentale:

- a) *Trasformazioni a moto rigido*, tipiche del funzionamento non psicotico, caratterizzate da una minima deformazione e da uno spostamento di idee o sentimenti da un ambito a un altro, in analogia con il transfert freudiano nei pazienti nevrotici.
- b) *Trasformazioni proiettive*, proprie delle aree più arcaiche della mente, fondate sui meccanismi kleiniani di scissione e proiezione, in cui parti del Sé vengono espulse e depositate nell'oggetto, generando elevata confusione e deformazione.
- c) *Trasformazioni in allucinosi*, caratteristiche della parte psicotica della personalità, connesse a esperienze di catastrofe originaria e a processi di evacuazione del dolore mentale e delle funzioni che potrebbero contenerlo.

Su questa base, Franco Corrao (1922-1994) introdurrà successivamente un quarto gruppo. Per Corrao (1991), la *trasformazione narrativa* è un processo psichico e conoscitivo che traduce l'esperienza originaria — irriducibile nella sua realtà — in una forma simbolica dotata di senso. La narrazione non rappresenta la verità oggettiva dei fatti, ma ne rielabora il significato affettivo e relazionale, organizzando l'esperienza secondo criteri di verosimiglianza e coerenza interna. Come nel sogno, la narrazione connette e trasforma gli eventi attraverso analogie e nessi logici, generando

una versione dell'esperienza che ne conserva alcune *invarianti* e ne permette il riconoscimento (Freda, 2008). La narrazione è una forma di trasformazione che non riguarda soltanto l'esperienza raccontata, ma anche il modo stesso di raccontare. Essa, appartenendo ad un genere, obbedisce a un codice trasformatore che supera la singola storia e collega tra loro narrazioni diverse accomunate da strutture simboliche e affettive simili. Attraverso le storie, è possibile cogliere tracce delle esperienze vissute da un individuo o da una collettività, così come si può intuire la presenza di un paesaggio reale osservando una fotografia (Freda, 2008). La funzione narrativa diviene così una forma di pensiero e di elaborazione affettiva, in grado di contenere l'esperienza e di aprire lo spazio per la sua rielaborazione simbolica e creativa.

2.2.3.2. Donald W. Winnicott

Pur muovendosi all'interno del paradigma kleiniano delle relazioni oggettuali, Donald W. Winnicott (1896-1971) compie una vera rivoluzione teorica: sposta il fuoco dal mondo pulsionale interno alla dimensione relazionale ed esperienziale, ponendo al centro la qualità dell'ambiente primario e la sua funzione di mediazione tra realtà interna ed esterna. La soggettività, dunque, non è più definita unicamente dal conflitto pulsionale o dalla struttura intrapsichica, ma è generata nello spazio relazionale che connette il soggetto al mondo. In questa prospettiva, la nascita psichica (Gaddini et al., 2005) coincide con l'apertura di uno spazio potenziale in cui prende forma la possibilità di immaginare, rappresentare e creare, ovvero di inaugurare l'esperienza estetica come primo gesto simbolico (De Luca Picione et al. 2024; Tossici & De Luca Picione, 2024). Tale passaggio si realizza a partire dall'*unione diadica* (ovvero l'impossibilità di concepire madre e bambino come entità singolari) in cui la *preoccupazione materna primaria* garantisce la sopravvivenza del bambino e della sua *illusione di onnipotenza* (Winnicott, 1963) – intesa come fantasia infantile di creazione del mondo: percezione del senso di fame → presenza del capezzolo → illusione di averlo creato.

Tra i concetti fondamentali introdotti da Winnicott (1963) vi sono quelli di holding, handling e object presenting, che delineano le tre funzioni materne attraverso cui il bambino viene sostenuto nel suo emergere come soggetto.

L'*Holding* designa la capacità della madre di contenere fisicamente e mentalmente il bambino, offrendo una continuità di esistenza e un campo affettivo stabile entro cui le esperienze sensoriali e affettive possono trovare coerenza e senso.

L'*Handling*, invece, si riferisce alla manipolazione del corpo del bambino. Tale funzione rende possibile la progressiva saldatura tra psiche e soma, in cui la mente si insedia nel corpo e comincia a esperirlo come proprio.

L'*Object Presenting*, infine, consiste nella modalità con cui la madre introduce al bambino gli oggetti del mondo, calibrando la distanza e la complessità della realtà in funzione della sua vulnerabilità. In questo gesto la madre traduce la realtà esterna in una forma assimilabile, rendendo possibile la simbolizzazione.

Queste tre funzioni preparano e sostengono la nascita dell'*oggetto transizionale*. Esso non è un semplice sostituto dell'oggetto materno, ma un medium simbolico attraverso cui il bambino esperisce la permanenza della relazione e trasforma l'assenza in pensiero (Gaddini et al., 2005). La madre "sufficientemente buona" non protegge da ogni frustrazione, ma la modula, permettendo al bambino di sperimentare la mancanza senza esserne distrutto (Winnicott, 1951, 1971). Attraverso la *disillusione* graduale, egli scopre la realtà dell'oggetto esterno e la propria autonomia psichica (De Luca Picione et al., 2024). Lo *spazio transizionale* è la prima evoluzione di questa esperienza estetica originaria. È una zona intermedia tra mondo interno e realtà condivisa, luogo dell'esperienza culturale, del gioco e della creatività (Winnicott, 1951). In questa prospettiva, il pensiero nasce dal gioco tra presenza e assenza, tra illusione e alterità. È la frustrazione dell'assenza materna a generare la necessità del proto-pensiero allucinatorio (Gaddini et al., 2005), ovvero il recupero psicofisico della presenza dell'oggetto materno tramite un suo sostituto simbolico (la suzione

del pollice) o un surrogato autogenerato dell'esperienza vitale che eclissa il simbolico e recupera la mancanza della madre (e.g., mericismo). Lo spazio transizionale diventa così l'ambiente in cui il Sé sperimenta la dialettica tra dipendenza e autonomia, dando origine alla terzietà psichica.

L'oggetto terzo rappresenta dunque il nucleo dinamico che tiene in vita la tensione creativa tra mondo interno e mondo esterno, impedendo al soggetto di irrigidirsi sia nell'autarchia fantasmatica dell'onnipotenza sia nell'adattamento passivo alla realtà (Winnicott, 1971). Esso costituisce la matrice della cultura intesa come estensione estetica dello spazio transizionale: il luogo in cui il gesto creativo, radicato nell'esperienza affettiva primaria, si traduce in una forma comunicabile e condivisa (Winnicott, 1967). Il pensiero, gioco, il rito, l'arte e il linguaggio sono, in questa prospettiva, le prime forme di tale traduzione. Il rito, come ha mostrato van Gennep (2010), istituisce uno spazio liminale dove l'identità si sospende e si riforma; allo stesso modo, come nel gioco infantile del rocchetto descritto da Freud (1920), il bambino sperimenta un territorio intermedio in cui l'*illusione* non è negata ma regolata e dotata di senso. La cultura continua questa funzione trasformativa nel mondo adulto. In questo senso, l'arte (ad esempio) può essere letta come una estensione collettiva dello spazio transizionale (Winnicott, 1967): un'area in cui la comunità, come il bambino nella relazione con la madre, trova modalità simboliche per trasformare l'angoscia e la gioia, l'odio e l'amore, la separazione e l'unione. L'arte è il luogo in cui la relazione con l'oggetto terzo si traduce in parola o in pittura e dove l'emozione prende forma discorsiva e diventa comunicabile. Così intesa, la cultura non è un semplice prodotto della mente, ma il suo prolungamento vitale in continuo rinnovamento. Il potenziale creativo dello spazio transizionale si fa, dunque, principio di civiltà — un dispositivo che permette al soggetto e alla collettività di trasformare la materia emotiva in forma sensibile, mantenendo aperto quel varco tra “me” e “non-me” che è la condizione stessa del pensare, dell'immaginare e del vivere insieme.

2.2.4. L'Inconscio come Insieme di insiemi infiniti e la teoria della Bi-logica: Ignacio Matte Blanco

La concettualizzazione degli affetti come attribuzione di valore soggettivo segna un punto di svolta nella teoria psicoanalitica poiché ne mette in luce la funzione motivazionale e comunicativa, favorendo il dialogo con altre scienze psicologiche (Salvatore & Zittoun, 2011). Le tradizioni psicoanalitiche che abbiamo brevemente presentato hanno aggiornato l'impianto freudiano alla luce delle scoperte della biologia, dell'etologia e delle neuroscienze, rinforzando l'idea di una continuità tra corpo, emozione e simbolizzazione. La più moderna nozione di *arousal* (Schachter & Singer, 1962), intesa come attivazione neurovegetativa generalizzata, rappresenta una traduzione neuropsicologica del concetto di pulsione (Stein, 1991), mentre la teoria dell'*appraisal* (Lazarus, 1991) sottolinea come ogni emozione implichi una valutazione immediata del mondo in termini di valore soggettivo. Le ricerche psicoanalitiche, dunque, sono coerenti con i modelli neuroscientifici delle emozioni (Salvatore & Zittoun, 2011).

In quanto valutazioni incarnate, gli affetti costituiscono una mappa affettiva del mondo, organizzata secondo le possibilità di interazione con esso: provare affetto verso un oggetto equivale a essere predisposti ad agire nei suoi confronti, traducendo la valutazione emotiva in orientamento pratico. In particolare, gli affetti, concepiti come processi somatici preriflessivi, appartengono al dominio del processo primario e risultano quindi in larga misura inconsci, non per rimozione, ma per la loro natura non rappresentabile entro il pensiero linguistico-razionale. Secondo questa impostazione emergono quattro funzioni fondamentali (Salvatore & Zittoun, 2011):

1. **Attivazione somatica come valutazione incarnata**, modalità primaria di esperienza in antinomie sensibili (piacevole/spiacevole, eccitante/rilassante).

2. **Regolazione Sé–Altro**, in cui gli affetti (e le loro elaborazioni) operano come segnali motivazionali e relazionali che strutturano la comunicazione e il legame sociale.
3. **Simbolizzazione o mentalizzazione**, intesa come trasformazione dei pattern senso-motori grezzi in rappresentazioni simboliche condivisibili.
4. **Sentimenti come esito riflessivo**, espressione dell'ingresso del corpo nel dominio linguistico del pensiero secondario, da cui può tuttavia riattivarsi la dimensione emozionale originaria.

Ignacio Matte Blanco, (1908-1995), allievo di Bion, è lo psicoanalista del Novecento che ha tentato con maggiore intensità di formulare in termini logici e matematici il funzionamento della mente e dell'inconscio. La sua riflessione si radica nell'elaborazione dell'*Interpretazione dei sogni* (Freud, 1900) e del saggio *L'inconscio* (Freud, 1915c), individuando nei processi di condensazione, spostamento, negazione del principio di non contraddizione e di temporalità, sostituzione della realtà esterna con quella interna — cui la Klein aggiunge l'identificazione proiettiva — le caratteristiche fondamentali (e più trascurate) del pensiero freudiano sull'inconscio.

A differenza del pensiero cosciente, che obbedisce alla logica aristotelica e alle relazioni asimmetriche, l'inconscio segue una logica omogeneizzante, tesa a unificare ciò che la coscienza distingue. Matte Blanco (2018) definisce questa modalità attraverso due principi: *simmetria* e *generalizzazione*. Il principio di simmetria implica che ogni relazione è identica al suo inverso (se “A è causa di B”, allora “B è causa di A”), mentre la generalizzazione porta l'inconscio a trattare ogni elemento come appartenente a una classe più ampia, fino a un'inclusione potenzialmente infinita. Da ciò deriva una logica in cui la parte coincide con il tutto e il singolo assume il valore della classe: una madre concreta diventa “tutte le madri”, l'esperienza individuale si confonde con l'esperienza di tutti. L'inconscio appare così come un sistema strutturale regolato da leggi proprie, incompatibili ma coesistenti e complementari con quelle del pensiero cosciente. La mente funziona infatti secondo due modalità — simmetrica e asimmetrica — intrecciate in modo

costante: ogni attività psichica è un intreccio di “emozione-pensiero”, in cui dimensione cognitiva ed emozionale si compenetrano (Oneroso, 2004). L’emozione, come l’inconscio, è un infinito racchiuso in limiti finiti: ogni emozione contiene un pensiero e ogni pensiero emozionale un sentimento corporeo (Bria, 1999). In essa soggetto e oggetto tendono a coincidere: l’oggetto amato o odiato viene infinitizzato, divenendo incarnazione dell’amore o dell’odio stesso. Questo processo di infinitizzazione rappresenta la dinamica attraverso cui l’emozione annulla le differenze e generalizza le qualità dell’oggetto. Solo l’arte e la poesia, secondo Matte Blanco, possono restituire al linguaggio simbolico qualcosa della complessità originaria dell’esperienza emotiva, offrendo una forma di collaborazione tra emozione e pensiero — un tentativo di tradurre, pur senza esaurirla, la multidimensionalità dell’inconscio (Freda, 2008; Oneroso, 1999).

La profondità o superficialità di un contenuto psichico dipende dal grado di simmetria o asimmetria che lo caratterizza: quanto più un contenuto è organizzato da relazioni simmetriche, tanto più è inconscio; quanto più è strutturato da relazioni asimmetriche, tanto più è cosciente (Freda, 2008). Nel pensiero formale, la logica asimmetrica predomina nettamente; tuttavia, anche questa modalità conserva un certo grado di simmetria, riconoscibile nelle assunzioni non riflesse, nel pensiero analogico, nelle connessioni metaforiche e nei processi di pertinentizzazione non vincolata (Salvatore & Zittoun, 2011). All’opposto, nemmeno il pensiero psicotico può essere inteso come pura applicazione del principio di simmetria, poiché un funzionamento totalmente simmetrico implicherebbe l’impossibilità di ogni relazione e, dunque, di ogni forma di pensiero (Salvatore & Zittoun, 2011). Cordella e Pannella (2007) rappresentano la mente come un cono rovesciato: la base superiore indica il massimo grado di asimmetria, corrispondente al pensiero cosciente, capace di distinguere e categorizzare; il vertice inferiore esprime la simmetria assoluta, un livello originario al confine tra biologico e psichico, precursore di ogni pensiero e rappresentazione. Lungo questo continuum, i fenomeni psichici si dispongono in una gradazione che va dal pensiero razionale alla fusione

indifferenziata: man mano che si procede verso il vertice, gli elementi distinti del pensiero cosciente tendono a fondersi in un'unica classe di significato, spesso connessa ad un unico vissuto emozionale.

Nei livelli intermedi, pensiero ed emozione si intrecciano secondo gradienti variabili di simmetria e asimmetria, dando luogo a una modalità analogica di funzionamento, in cui le esperienze vengono percepite come analoghe a situazioni affettivamente connotate. Matte Blanco (2003) definisce tale struttura bi-modale: la mente funziona come un insieme di insiemi infiniti, ciascuno caratterizzato da una diversa proporzione di simmetria e asimmetria. I processi di pensiero sono perciò sempre bi-modali, fondati sull'interazione tra omogeneizzazione (che unifica) e differenziazione (che distingue), dall'illimitato al limitato, dall'a-simbolico al simbolico (Oneroso, 2004). Le patologie psichiche derivano da un'alterazione di tale equilibrio: nei disturbi gravi emerge un eccesso di simmetria che invade il pensiero cosciente, come negli stati psicotici stabilizzati, dove la dinamica tra i due modi di funzionamento si cristallizza. In questa prospettiva, il processo narrativo riflette la duplice struttura del funzionamento mentale, disponendo gli elementi in classi di senso che operano tanto a livello molecolare (nelle singole unità testuali) quanto a livello molare (nell'opera nel suo insieme).

Matte Blanco (2003) distingue due principali configurazioni biologiche. La prima è asimmetrica nelle componenti ma simmetrica nel complesso, tipica del pensiero ideologico e dell'allegoria, che traduce un discorso concreto in un piano simbolico più ampio. L'allegoria — “parlare d'altro” — rappresenta una metafora estesa che produce aggiunta di senso mediante progressive simmetrizzazioni e generalizzazioni: essa istituisce la narrazione come spazio di omogeneizzazione dei significati, in cui esperienze molteplici si condensano in una medesima categoria affettiva. La seconda struttura è asimmetrica nel suo insieme ma contiene “anelli simmetrici” interni: è la logica della poesia e delle narrazioni letterarie in cui metafora e sineddoche introducono zone di transizione tra codici cognitivi ed emozionali (Freda, 2008). La metafora, similitudine abbreviata che sostituisce un termine con un altro per somiglianza, è per Matte Blanco

(2003) una struttura bi-logica: non vera né falsa, ma generatrice di senso e di categorie emozionali. Essa segna il passaggio dalla coscienza logica alla dimensione inconscia, dove il pensiero assume una responsabilità di senso. Analogamente, la sineddoche — in cui la parte vale per il tutto o il tutto per la parte — sospende le distinzioni logiche e segna il transito dal finito all'infinito (Matte Blanco, 2003). Queste figure di trasgressione semantica aprono la parola alla logica emozionale dell'inconscio, restituendole la sua potenza generativa. La narrazione diventa così spazio dinamico di mediazione tra simmetria e asimmetria, dove l'ordine razionale del racconto conserva le tracce del pensiero affettivo profondo (Freda, 2008).

Come nella funzione alfa di Bion (2023), la funzione di *estrazione di asimmetria* di Matte Blanco (2018) rappresenta l'origine del pensiero, inteso come simbolizzazione degli elementi emozionali indifferenziati. Entrambi gli autori collocano il pensiero sul crinale tra esperienza vissuta e rappresentazione simbolica: per Bion il simbolico non coincide con la realtà, per Matte Blanco l'asimmetrico non è la traduzione letterale del simmetrico. Questa antinomia strutturale rende complessa la conoscenza emozionale, definita da Matte Blanco (2018) come convergenza di fusione e conoscenza. La logica emozionale, spesso considerata perturbatrice della conoscenza, ne costituisce invece la matrice originaria. Come nell'oggetto transizionale di Winnicott (1971), l'oggetto esterno viene incluso affettivamente nel sé (per mezzo di un'identificazione proiettiva comunicativa), prima che si strutturi la sua distinzione con il soggetto. La conoscenza dell'altro, pertanto, nasce dalla risonanza affettiva: conoscere significa risuonare con l'altro, in una fusione originaria da cui emergono, grazie al pensiero (l'elemento terzo, la Thirdness), le distinzioni e il riconoscimento dell'alterità. Il simbolo funge da *trait d'union*: permette di immergersi nell'inconscio senza esserne sopraffatti, svolgendo una funzione di contenimento e traduzione che, se fallisce, genera la patologia (Bion, 2023).

Adottando questa prospettiva, la semiosi affettiva nel modello della Psicologia Culturale appare come una modalità di funzionamento della mente caratterizzata dalla predominanza del registro inconscio, cui si accompagna l'azione complementare della funzione di asimmetrizzazione,

la quale produce classi simmetriche di significato incarnato, ipergeneralizzate e omogenee (Salvatore & Zittoun, 2011; Valsiner & De Luca Picione, 2017).

2.3. Lo sviluppo della mentalità complottista secondo un modello basato sulla Semiosi Affettiva

La storia e la biologia insegnano che l'essere umano necessita di lunghi tempi evolutivi per sviluppare capacità adattive; tuttavia, negli ultimi centocinquant'anni, l'umanità ha affrontato trasformazioni di portata enorme e rapidità senza precedenti, tali da scuotere profondamente le certezze individuali e collettive. Nell'epoca postmoderna della globalizzazione, in cui il sapere risulta impoverito da un processo accelerato di frammentazione (De Luca Picione & Lozzi, 2021; Douglas, 2013), il compito di individuare ciò in cui credere diventa sempre più arduo. Il problema conseguente al crollo delle certezze consiste, dunque, nel tentativo di identificare una verità ragionevole entro un mondo dominato da narrazioni molteplici, dal senso comune e dalla crescente fragilizzazione della realtà (Lorusso, 2018). L'incertezza compromette la capacità di prevedere le circostanze future e interrompe la continuità della narrazione personale e collettiva, generando lacune di significato (Freda, 2008, 2023). Il pensiero automatico e intuitivo — che include anche i bias cognitivi — rappresenta il processo più rapido ed efficiente per colmare tali vuoti di senso, ricostruendo provvisoriamente la trama narrativa attraverso l'immediata attribuzione di una tonalità affettiva all'esperienza (Kahneman, 2011; Valsiner, 2014; Valsiner & De Luca Picione, 2017; Salvatore et al., 2019a, 2021a, 2021b, 2023). Questa dinamica spiega, in parte, l'attrattiva esercitata da ideazioni complottiste e da altre forme di pensiero simbolico semplificante, le quali offrono soluzioni emotivamente coerenti e affettivamente rassicuranti di fronte all'ambiguità del reale.

Tenendo conto degli approfondimenti teorici sulla semiosi affettiva, l'*incertezza* può essere intesa come uno stato perturbante in cui l'individuo perde la propria *fit*, ovvero la capacità di anticipare e prevedere gli sviluppi

futuri dell'esperienza (Salvatore et al., 2019a, 2019b, 2021a, 2021b). Il meccanismo centrale della semiotizzazione affettiva dell'esperienza di fronte all'incertezza e al caos si fonda sulla natura bipolare e globale dei livelli precoci di attivazione corporea (ad esempio, piacevole/spiacevole). Tale attivazione costituisce la base della risposta affettiva e massimizza la probabilità di un'inferenza predittiva, orientando rapidamente il soggetto verso una nuova configurazione di senso. In sintesi, la bipolarità degli affetti rappresenta il tentativo della mente di ristabilire rapidamente un assetto di coerenza e adattamento (Salvatore et al., 2019a).

Questo modello presenta implicazioni significative per il tema in esame: lo stato di *arousal* — che segue immediatamente la frattura di continuità provocata da un evento critico — può favorire, all'interno di un processo ricorsivo più ampio, l'adesione a credenze complottiste in tempi di incertezza, soprattutto in soggetti predisposti a tale stile di pensiero (De Fortuna & De Luca Picione, 2024). L'ideazione complottista, infatti, riduce l'ambiguità e la complessità dell'esperienza, offrendo una sensazione di sicurezza attraverso l'individuazione di un nemico esterno che funge da contenitore delle proprie paure proiettate (Bion, 2023; Klein et al., 1969) e, in un certo senso, da vittima sacrificale funzionale al compimento di un patto narrativo di tipo mitico (Douglas, 2013; Girard, 1989; Matte Blanco, 2003). In sintesi, nel pensiero complottista il fit viene ristabilito attraverso l'intervento di processi di semiosi affettiva, i quali agiscono per riparare lo stato spiacevole generato dall'incertezza e tendono, di conseguenza, ad auto-perpetuarsi come meccanismo difensivo. In tal modo, essi danno origine a un campo probabilistico di credenze, ovvero un orizzonte interpretativo stabile al quale possono essere ricondotte e integrate le conoscenze future.

Nella concettualizzazione dei processi di mediazione semiotica proposta da Valsiner e De Luca Picione (2017) — descritta precedentemente —, assumono un ruolo centrale la nozione di gerarchia flessibile e dinamica dei segni e quella di affettivizzazione. Secondo tale modello, il processo semiotico si configura come un movimento ricorsivo e aperto, che prende avvio da uno stato di attivazione somatopsichica indifferenziata e procede

verso forme via via più articolate di differenziazione e categorizzazione (ad esempio, attraverso la formazione di significati dicotomici). In questa dinamica, la mediazione segnica consente di dare forma e comunicabilità all'esperienza, traducendo l'attivazione corporea in un linguaggio simbolico condivisibile — ad esempio, l'emozione di “paura” attraverso la sua etichettatura verbale (Valsiner & De Luca Picione, 2017). Il processo, tuttavia, non si arresta a questo livello di riferimento, ma prosegue con un'ulteriore attività di astrazione semiotica, nella quale i segni vengono organizzati in categorie di significato (come la categoria generale di “paura”) e successivamente si estendono verso processi di generalizzazione e ipergeneralizzazione. Quest'ultima rappresenta un livello in cui il significato si fa sfumato, atmosferico, privo di confini netti, e in cui l'esperienza tende a riassumere una forma pre-simbolica e somatopsichica, tornando dunque incomunicabile (Valsiner & De Luca Picione, 2017). Il livello ipergeneralizzato come atmosfera di sensibilità affettiva informa e orienta il senso e la direzione delle esperienze successive. Come evidenziano Cabell e Valsiner (2011), questa dinamica circolare e spiraleggiante permette alla mente di unificare temporalmente l'esperienza, intrecciando passato, presente e futuro attraverso continui processi di ri-significazione e apprendimento. Tuttavia, quando l'affetto ipergeneralizzato non è riprocessato nel circolo semiotico al livello dell'estrazione di asimmetria (Matte Blanco, 2018), dunque al livello dell'elaborazione maggiormente razionale e dialogica, rischia di assumere il suo carattere perturbante (Freud, 1919; Cabell & Valsiner, 2011).

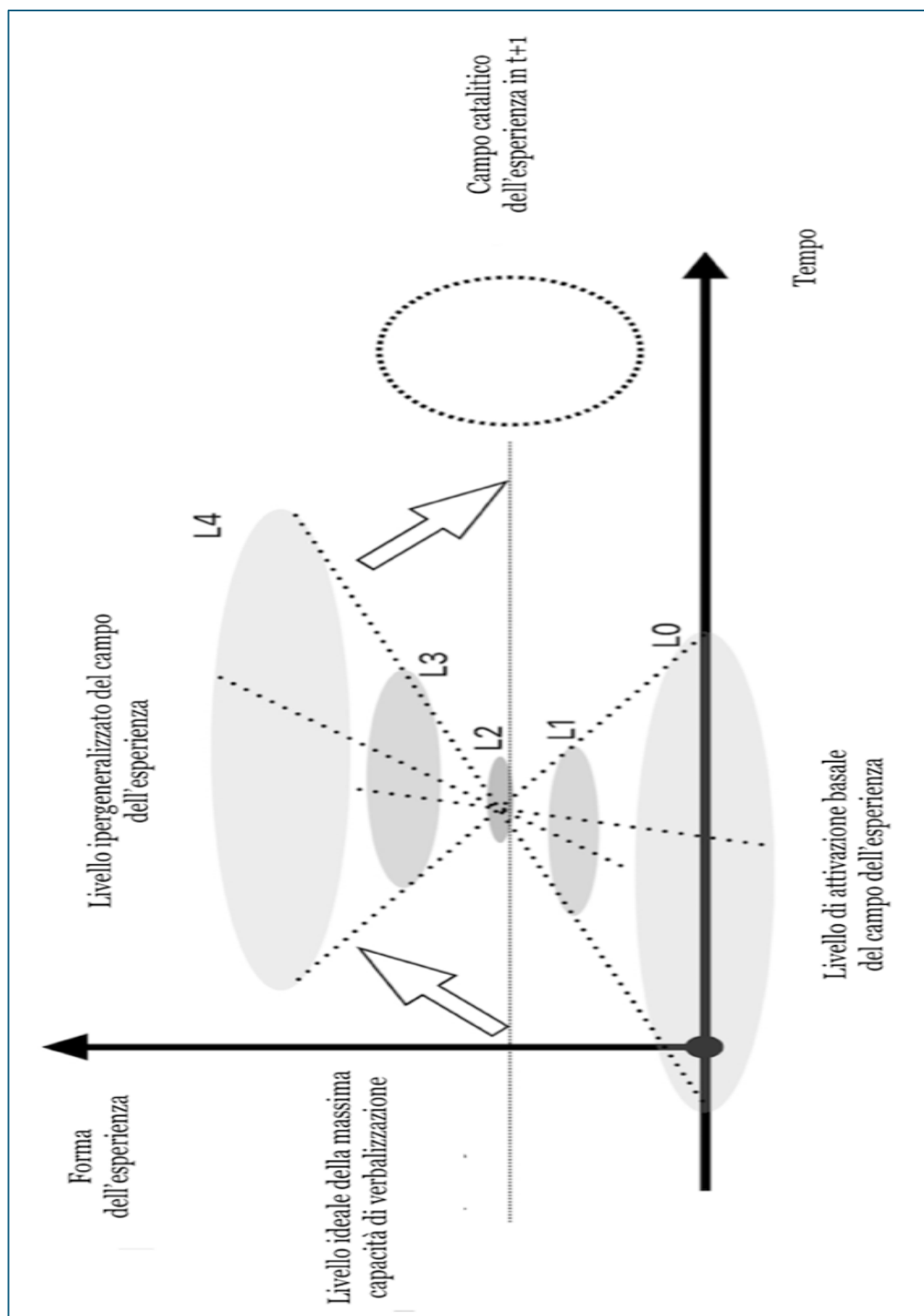


Figura 2. Costruzione gerarchica dei campi dell'esperienza complottista in relazione al tempo (De Fortuna et al., 2024a).

La Figura 2 mostra lo schema riassuntivo del modello di De Fortuna e De Luca Picione (2024a) circa la costruzione gerarchica dei campi

dell'esperienza in relazione alla dinamica temporale. Le diverse forme in scala di grigio rappresentano l'estensione del campo in un determinato momento temporale. Il grado di sfocatura di ciascuna forma indica il livello di specificità del campo di significato: quanto più i contorni risultano nitidi, tanto più il significato è definito; al contrario, una maggiore sfocatura segnala una condizione di indeterminatezza o di generalizzazione del senso. Un esempio può chiarire il modello.

Il Livello 0 (Lo) rappresenta l'anticipazione fisiologica e affettiva universale di un evento futuro ancora indefinito: *"Sta accadendo qualcosa"*. Questa attivazione di base viene immediatamente semantizzata al Livello 1 (L1) in sensazioni dicotomiche interne, ancora prive di mediazione linguistica: *"Sta accadendo qualcosa di spiacevole (piacevole)"*. Questi primi livelli del processo di sensemaking (in particolare nel pensiero cospirazionista) possono essere definiti come percezione di crisi (crisis perception) (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a), in quanto segnano il passaggio dall'attivazione affettiva indistinta alla prima attribuzione di significato valutativo all'esperienza.

Al Livello 2 (L2), l'essere umano può raggiungere un ideale livello di maggiore capacità di elaborazione. Si tratta del livello della "svolta cognitiva" (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a), in cui l'esperienza viene organizzata in forme narrative coerenti, ad esempio: *"Non ci dicono la verità sull'origine dei vaccini"* oppure *"Vogliono iniettarci il vaccino contro il Covid-19 per spiarci tramite microchip nel liquido"*. Tali interpretazioni possono combinarsi in differenti gradi di credenza cospirazionista (Barkun, 2003). È importante sottolineare che, a questo livello, emerge in modo evidente la natura dialogica del segno, poiché il processo di comprensione implica sempre la tensione tra interpretazioni opposte. Nel tentativo di formulare una narrazione coerente, infatti, un'interpretazione (X) tende a prevalere sulla sua controparte (-X). In situazioni di crisi, il bisogno umano di riconquistare controllo e prevedibilità può portare a una rapida chiusura del campo semantico, stabilizzando il significato attorno a una sola ipotesi esplicativa e chiudendo il significato in una sacca interpretativa. Così, se un individuo aderisce all'idea per la quale *"Non ci dicono la verità sui vaccini"*,

l'interpretazione contraria — *“Ci dicono la verità sui vaccini”* — perde progressivamente forza nel campo delle possibilità interpretative. Tuttavia, è cruciale che l'interpretazione alternativa mantenga un posto nel campo dialogico della mente, affinché la dinamica semiotica non collassi in una monodimensionalità rigida e autoriferita (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b; De Fortuna et al., 2025a; Venuleo et al., 2020a).

Il Livello 3 (L3) è il livello della generalizzazione. A questo livello, il soggetto costruisce una visione del mondo partendo dall'elaborazione dialogica dei segni (Valsiner & De Luca Picione, 2017). Quando un'interpretazione (X) formulata al livello precedente prevale stabilmente sull'opposta (-X), essa si consolida affettivamente, trasformandosi in un vincolo semantico dominante (da X a X!). In questo stadio, l'attaccamento emotivo all'idea tende a espandersi per generalizzazione affettiva, influenzando non solo i significati direttamente connessi, ma anche quelli che vi possono essere associati in modo remoto o indiretto. Così, ad esempio, la convinzione per la quale “ci usano per i loro loschi affari” non è necessariamente l'esito della comprensione razionale dei fatti, ma può risultare da un processo di estensione affettiva del significato. Analogamente, la certezza assoluta circa l'origine artificiale del virus SARS-CoV-2 (“non ci dicono la verità sulla nascita dei vaccini”) può invadere il campo semantico e minare la fiducia in altre sfere — come quella delle istituzioni sanitarie — attraverso un meccanismo di contagio simbolico (De Fortuna et al., in press-a).

Infine, al Livello 4 (L4), il pensiero dell'individuo attraversa un ulteriore processo di astrazione generando un'atmosfera semiotico-affettiva ipergeneralizzata. In questa dimensione, il significato perde i suoi confini linguistici e si traduce in un senso diffuso e indistinto del sospetto, una tonalità emotiva pervasiva e difficilmente verbalizzabile. Ecco la conoscenza silenziosa della narrazione mitica perturbante (Douglas, 2013; Leone et al., 2020). Questa atmosfera affettiva colora ogni esperienza, predisponendo il campo dal quale potrà emergere un nuovo possibile intreccio (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a).

I livelli L3 e L4 rappresentano dunque le soglie in cui il soggetto riassume e riformula i propri modi di attribuire significato agli eventi, creando dei campi catalitici per la futura generazione di segni e di nuovi processi di senso. È tuttavia fondamentale ricordare che l'individuo deve periodicamente attraversare una fase narrativa di indecisione tra due interpretazioni antitetiche dell'esperienza. I livelli descritti (L0, L1, L2, L3, L4) non sono compartimenti stagni, ma sistemi interrelati che si alimentano reciprocamente. In condizioni ottimali, le idee che costruiamo nel corso della vita (il valore consolidato di X! Al livello L3) vengono costantemente riesaminate alla luce delle esperienze successive e dei dialoghi interni ed esterni, secondo un movimento riflessivo che si attiva soprattutto al livello L2 (De Fortuna et al., in press-a). Questo processo di rinegoziazione semantica può rimettere in discussione l'intero quadro di riferimento del soggetto — una visione del mondo, un'immagine di sé, o persino un ideale fondante — trasformando X! In X?. Si tratta di una fase transizionale (Winnicott, 1967), segnata dall'incertezza e dal riemergere dell'ambiguità, ma al tempo stesso ricca di valore evolutivo, poiché apre alla possibilità di una ristrutturazione più complessa e flessibile del campo di significato.

In alcune circostanze, tuttavia, quando non è possibile mettere in discussione la propria visione del mondo — a causa dell'effetto a cascata esercitato dai livelli più alti di generalizzazione (X!!! Ai livelli L3 e L4) sul livello riflessivo (L2) —, il soggetto può sviluppare atteggiamenti paranoidi e intolleranti come forma di difesa contro l'alterità (De Fortuna & De Luca Picione, 2024; De Fortuna et al., 2025a; Venuleo et al., 2020a). In tali condizioni, la chiusura del campo semantico impedisce il dialogo tra le interpretazioni possibili e irrigidisce la struttura del senso, producendo una sorta di autoimmunità psichica in cui il diverso o l'ignoto vengono proiettivamente percepiti come minaccia. Tale configurazione rappresenta il punto limite del processo di ipergeneralizzazione, in cui la funzione trasformativa del pensiero cede il posto a una difesa identitaria basata sulla negazione dell'Alterità. Tuttavia, all'interno della semiosi affettiva, credenze apparentemente opposte non si neutralizzano reciprocamente (Tateo, 2018; 2024). Ciò che, dal punto di vista della psicologia cognitiva, potrebbe

apparire come una contraddizione logica, risulta pienamente comprensibile se si considera il funzionamento del processo semiotico-affettivo. Come evidenziato da Valsiner e De Luca Picione, non è il singolo elemento a determinare il senso, ma l'intera configurazione del campo esperienziale in cui esso si iscrive. Il livello ipergeneralizzato (L4) svolge una funzione di zona cuscinetto, predisponendo le condizioni affinché credenze opposte possano coesistere senza compromettere la coerenza globale del campo di significato. Entro determinati limiti, infatti, gli individui possono convivere con tensioni, ambivalenze e incertezze, riconoscendole come aspetti costitutivi dell'esistenza stessa (Tateo, 2024). Questo meccanismo spiega perché nuovi elementi informativi possano essere incorporati in un sistema di credenze cospirazioniste preesistente senza produrne la confutazione complessiva, ma anzi rafforzandone la struttura narrativa e affettiva (cfr. Figura 3).

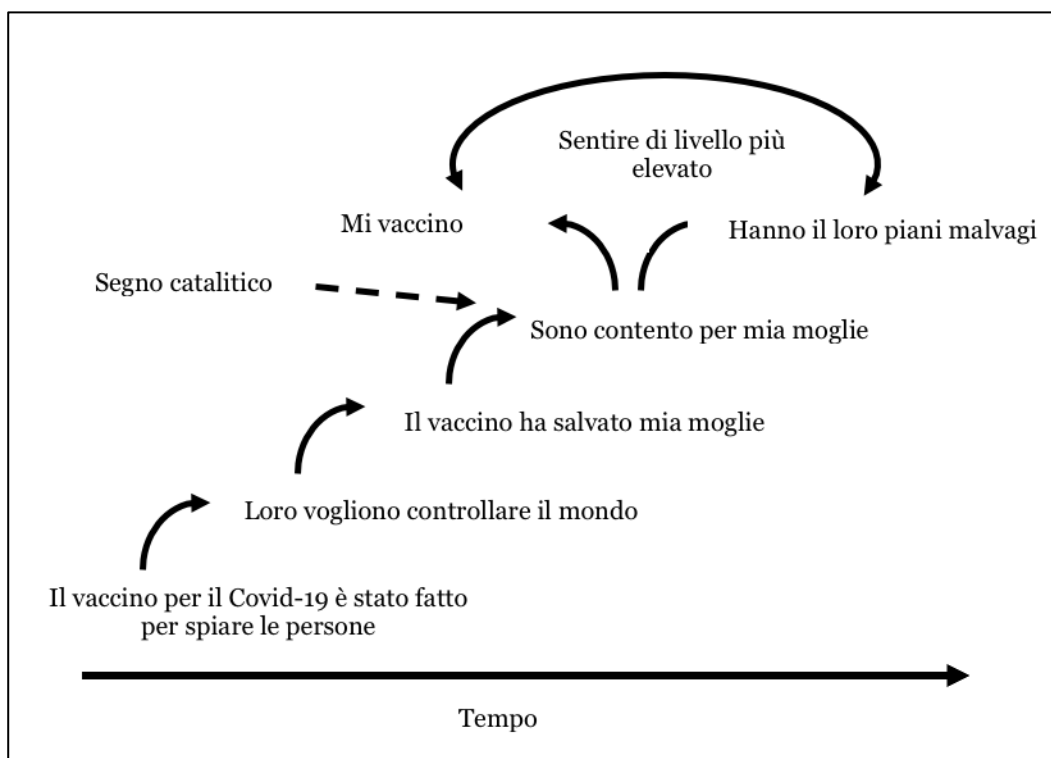


Figura 3. I sentimenti opposti e ambivalenti possono convergere in un campo sovradeterminato attraverso il segno catalitico (De Fortuna et al., in press-a).

In assenza della funzione di “cuscinetto” svolta dal livello ipergeneralizzato e dall’operatore catalitico, un sistema di credenze non

sarebbe in grado di integrare il proprio campo esperienziale con dei nuovi elementi (De Fortuna et al., in press-a). In termini concreti, come nell'esempio illustrato in Figura 3, un soggetto non riuscirebbe a mantenere un legame affettivo positivo con la moglie dopo la sua vaccinazione — potendo arrivare a credere, per esempio, che ella sia divenuta un robot controllato da poteri occulti. La capacità di tollerare un certo grado di ambivalenza e dissonanza interna costituisce dunque una proprietà fondamentale. Tuttavia, quando il soggetto si trova esposto a livelli di attivazione affettiva eccessivamente intensi, la funzione di mediazione del livello ipergeneralizzato può risultare insufficiente. Infatti, numerosi studi hanno mostrato che, in condizioni di forte incertezza, gli individui tendono a ridurre la dimensionalità dei propri processi di costruzione di senso, selezionando un numero limitato di variabili esplicative per poter definire più rapidamente un significato coerente (Salvatore et al., 2024). Quanto più l'attivazione emotiva è estrema e la perdita di senso profonda, tanto maggiore è il bisogno di ristabilire una coerenza cognitiva, anche a costo di semplificare drasticamente la dimensionalità della lettura degli eventi (Carriere, 2022; Venuleo et al., 2020a; Webb & Rosenbaum, 2023).⁸

La teoria del complotto assolve dunque una duplice funzione: da un lato, fornisce un ordine simbolico e identitario in contesti di interruzione della continuità narrativa; dall'altro, permette di proiettare ansie collettive su un nemico esterno (che assume il ruolo di vittima sacrificale necessaria al compimento del patto narrativo mitico), conferendo coerenza e direzione all'esperienza sociale. L'universalità del complottismo risiede pertanto nella sua capacità di tradurre, in linguaggi e immagini differenti, il medesimo bisogno umano di controllo e significato, mentre le sue varianti culturali riflettono i valori, i conflitti e le strutture di potere proprie di ciascuna società. Ho precedentemente riportato una definizione provvisoria della

⁸Questo fenomeno aiuta a comprendere perché la propaganda politica che alimenta il pensiero complottista si orienti spesso verso la produzione e il mantenimento di stati emotivi intensi, evocando sentimenti di angoscia e panico morale — come nel caso delle fake news del movimento QAnon riguardanti presunti crimini rituali ai danni dei bambini (Moran & Prochaska, 2022).

teoria del complotto. Ora, alla luce di una più profonda comprensione della dinamica gerarchia, ricorsiva e anticipatoria dei segni, possiamo presentare una definizione più completa:

Le teorie del complotto sono narrazioni esplicative o predittive di vario grado, relative alla presenza di un piano a detrimento del bene comune, organizzato in segreto da persone malvagie.

2.4. Alcune considerazioni de-patologizzanti sul complottismo e l'annessa "paranoia"

Esiste una tendenza storica a sovrapporre la mentalità cospirazionista alla malattia mentale (Blanuša & Hristov, 2020) e, parallelamente, a sottostimarne la diffusione nella popolazione (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a). La storia della patologizzazione del pensiero cospirazionista può essere fatta risalire a Esquirol (1838), il quale lo definiva come una forma di ragionamento:

"formalmente indistinguibile dal pensiero normale, ma disancorato dal ruolo sociale o dall'interesse razionale del soggetto, tale da generare un delirio o un'allucinazione parziale" (cit. in Blanuša & Hristov, 2020, p. 70 – traduzione mia).

Sebbene tale definizione risalga all'Ottocento, la letteratura moderna ha continuato ad esserne influenzata. Hofstadter (1964), ad esempio, concepiva il pensiero complottista come uno stile paranoico — non necessariamente patologico —, pur ritenendolo un fenomeno circoscritto a una minoranza di individui caratterizzati da un pensiero critico atipico. Tale considerazione del complottismo ne ha lungamente ostacolato una ricerca più approfondita.

Un contributo particolarmente rilevante per la mia tesi proviene da Freeman et al. (2005). I loro risultati mostrano che pensieri sospettosi sono

un'occorrenza settimanale per una quota consistente della popolazione (30–40% dei partecipanti). Gli autori, inoltre, descrivono una gerarchia della paranoia che va dalle forme più comuni di sospettosità — riconducibili all'ansia sociale o alla preoccupazione interpersonale — fino alle forme più gravi, caratterizzate da idee di persecuzione o complotto, riscontrate in circa il 5% del campione (Freeman et al., 2005). Secondo gli autori, ciò suggerisce che le forme più estreme di paranoia possano evolvere da preoccupazioni emotive comuni, coerentemente con i modelli cognitivi delle delusioni persecutorie (Freeman et al., 2005). Gli stessi autori si interrogano inoltre sui passaggi qualitativi che differenziano le esperienze soggettive lungo l'intera gerarchia della paranoia e sui fattori aggiuntivi che ne modulano l'emergere (Freeman et al., 2005).

Lo psicoanalista Christopher Bollas (1943-) è considerato come uno dei più brillanti pensatori contemporanei per aver esteso la psicoanalisi oltre l'ambito clinico, applicandola alla comprensione dei processi sociali e culturali. Egli concepisce il funzionamento ordinario della mente come il risultato di un dialogo tra le diverse parti del Sé. Per rappresentare tale dinamica, Bollas (2011) impiega la metafora del parlamento, immaginando la psiche come una democrazia interna nella quale diverse voci — pulsioni, istinti, memorie, bisogni, ansie e simboli—trovano temporanei “rappresentanti” psichici per essere elaborate. Tuttavia, egli osserva che, sotto la pressione di impulsi particolarmente intensi (quali avidità, paura, invidia o incertezza) tale equilibrio dialogico può degenerare, trasformandosi da un sistema parlamentare a un regime interno autoritario, dove una voce domina e zittisce le altre. Bollas (2011) definisce questa condizione uno “stato mentale fascista”, una configurazione psichica, individuale o collettiva, in cui l'ideologia funziona come un meccanismo volto a preservare la certezza eliminando il dissenso (De Luca Picione et al., 2025b). Secondo l'autore, la tendenza all'ideologizzazione è un fenomeno strutturale e ordinario della vita psichica: il suo nucleo risiede nella costruzione di una credenza assoluta che mira a garantire coesione psichica e continuità identitaria. La riduzione del dialogo interiore a una voce monologica si ottiene attraverso l'espulsione sistematica di ciò che minaccia

la coerenza interna — il dubbio, l'ambivalenza, l'autocritica — considerate come forme di debolezza da neutralizzare. In questo modo, la complessità psichica viene compressa in forme rigide e semplificate di pensiero, in cui il conflitto è sostituito dalla certezza ideologica. Come scrive Bollas (2011):

“Gli slogan politici, le massime ideologiche, i giuramenti, le icone materiali (come la bandiera) colmano lo spazio prima occupato dalla polisemia dell'ordine simbolico. [...] Poiché il vuoto legame che unisce l'ordine dei segni costituisce un atto di de-semiosi, esso permette alla mente di funzionare in modo altamente semplificato, inizialmente rassicurato dal successo di tale legame” (p. 84 – traduzione mia).

In questa prospettiva, la *de-semiosi* descritta da Bollas rappresenta un collasso della funzione simbolica, ossia la perdita della polisemia e dell'apertura interpretativa che caratterizzano il pensiero simbolico. Tale processo produce un pensiero totalizzante, in cui l'ambiguità — elemento vitale del lavoro di significazione — viene espulsa a favore di un'illusoria certezza dogmatica. Tali considerazioni approfondiscono il pensiero freudiano sul legame tra dinamiche psichiche e politiche. In *Il futuro di un'illusione*, Freud (1927) mette in guardia dal pericolo del monologo mentale, in cui il soggetto, chiudendosi al dialogo, tende a escludere i pensieri perturbanti sostituendoli con un eccesso di decisione e falsa certezza. Questa forma di pensiero autoreferenziale, potenzialmente patologica sul piano individuale, riflette il funzionamento ideologico collettivo fondato sull'espulsione del dissenso e sulla riduzione della complessità.

Perché, dunque, ha ancora senso accostare la paranoia al complottismo? Lo studio della psicopatologia rende evidenti dei meccanismi che normalmente sono difficili da osservare (Freud, 1900): alcune forme gravi di sofferenza psichica — come il disturbo narcisistico o paranoide di personalità, o certi stati oscillanti della personalità borderline — sono spesso associate alla produzione di credenze cospirative (Dixon,

2023). Tali dinamiche mostrano in modo emblematico la riduzione del processo di costruzione di senso a una dinamica monotematica. Non si tratta, tuttavia, di patologizzare la vita quotidiana o le persone comuni: al contrario, possiamo cogliere i tratti universali dei processi psichici attraverso l'osservazione delle forme estreme. Il pensatore cospirazionista, osservava Hofstadter (1964), tende a voler dominare il corso della storia con la forza della propria convinzione. L'agire paranoico si manifesta nella certezza assoluta della propria verità, fondata sulla proiezione sull'altro delle proprie fantasie inconscie (Freud, 1911b) e sul ripiegamento difensivo in un Sé isolato e idealizzato. Le convinzioni circa le intenzioni malevole altrui si radicano, in ultima analisi, in posizioni narcisistiche, caratterizzate da un senso di grandiosità e dal bisogno costante di conferme esterne (Jost et al., 2008). In ogni caso, i riferimenti a tratti paranoici e narcisistici nelle teorie del complotto non vanno intesi in senso di patologia (Bortolotti, 2023), ma come descrizione di processi psichici generali. Brotherton (2015), infatti, parla di una "cauta paranoia". Tali dinamiche riflettono la tendenza universale dell'essere umano a scindere e proiettare le parti intollerabili del Sé, trasformando l'assenza in una presenza percepita come minacciosa — meccanismo fondamentale dell'attribuzione di senso all'esperienza (Webb & Rosenbaum, 2023; Klein et al., 1969). È precisamente in tali esiti interpretativi, alle volte tendenti al magico, che, come mostrano gli studi di alcuni antropologi contemporanei (Douglas, 2013), ogni studio naturalistico dei processi semiotici si rivela insostenibile: la fantasia è il fondamento atemporale del pensiero (De Luca Picione, 2020b).

La dimensione patologica consente di osservare con maggiore chiarezza anche i processi attraverso cui i confini psichici perdono la loro malleabilità (De Luca Picione et al., 2024). Nella paranoia grave, il soggetto tende a trincerarsi difensivamente all'interno di un Sé fragile, mentre i confini intra- e intersoggettivi si irrigidiscono, assumendo la funzione di barriere da cui proiettare all'esterno gli oggetti introiettati intollerabili, al fine di difendersi dall'angoscia di frammentazione (Klein et al., 1969). Incapace di elaborare riflessivamente la concretezza dell'esperienza (Bion, 1971), il soggetto paranoico non tollera l'indefinitezza: ciò che appare

ambiguo viene da lui introiettato, trattenuto e infine proiettato come oggetto scisso — non come persona o evento reali — nell'altro (Bion, 1971). In questo meccanismo, che può essere inteso come una specifica forma di semiosi affettiva, l'assenza ordinaria e non pensata (l'ignoto) si trasforma in presenza di qualcosa di maligno (il già noto). L'esterno diviene così un'estensione dell'inconscio interno (Webb & Rosenbaum, 2023), e ogni segno subisce un processo di reificazione, diventando un segno idessicale: ogni ambiguità si tramuta in "traccia evidente" del complotto (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a).

A partire dalla spiegazione del modello della *Costruzione gerarchica dei campi dell'esperienza complottista* (De Fortuna et al., 2024a), è possibile chiarire l'aspetto solo in apparenza paradossale emerso nel riesame del *monological belief system* di Goertzel (1994) condotto da Wood e colleghi (2012), secondo cui la causa ipotizzata per un determinato fenomeno (A) non potrebbe al contempo spiegare l'occorrenza del suo opposto ($-A$). Tale paradosso può essere risolto considerando la sovraestensione delle cause non in senso letterale, bensì come una iperestensione del meccanismo di costruzione di senso. Quando questo processo si organizza entro una macrocategoria omogeneizzante e generalizzante, esso assume la forma di una ipergeneralizzazione del Nemico (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a). In tal modo, diviene possibile il già menzionato effetto a cascata — quel processo attraverso il quale il nuovo viene assimilato al già noto — che origina la varietà delle credenze complottiste, anche quando esse risultano tra loro contraddittorie. Al livello L3, infatti, ogni macro-interpretazione (X!) tende a centralizzare e riassorbire le interpretazioni subordinate (X, $-X$) all'interno di un medesimo campo semantico. Così, ad esempio, sia la morte sia la sopravvivenza di bin Laden possono essere comprese come espressioni coerenti di un'unica e più ampia idea di macchinazione (De Fortuna et al., in press-a).

Questo modello teorico dinamico e flessibile offrire una cornice ampia entro cui collocare ricerche dal design differente, rafforzandone la capacità esplicativa. Nel prossimo capitolo, infatti, presenterò un caso studio di

psicoanalisi applicata sulle teorie complottiste della *Xylella fastidiosa* e uno studio quantitativo di riduzione della dimensionalità sulle intime relazioni tra emotività, comportamenti protettivi e mentalità complottista durante la Pandemia di Covid-19.

Capitolo 3

Uno sguardo binoculare sul processo complottista di creazione di senso

In questo capitolo verranno presentati due studi provenienti da prospettive differenti, ma che risultano convergenti nell'operazione abduzione di adozione del modello teorico proposto. Il primo è uno studio qualitativo in profondità sul caso della diffusione delle narrazioni complottiste a seguito della complicata vicenda della *Xylella fastidiosa*. Il secondo, invece, è uno studio quali-quantitativo di riduzione della dimensionalità su dei dati raccolti nel corso della FASE 1 del lockdown imposto dal Governo italiano nel 2020.

3.1. Un'analisi in profondità: il caso studio della *Xylella fastidiosa*

Nelle pagine seguenti verrà analizzato, in una prospettiva psicoanalitica e attraverso un approccio idiografico, il caso della diffusione della *Xylella fastidiosa* nel territorio salentino, nel Sud-Est della Puglia. L'evento, che determinò una profonda crisi identitaria, sociale, culturale, economica e politica, rappresenta un contesto privilegiato per indagare le modalità attraverso cui il pensiero complottista si attiva come risposta collettiva alla perdita di senso. L'analisi si concentrerà sui meccanismi psichici arcaici coinvolti nella costruzione di significato, sia a livello individuale che collettivo, e sulle possibili connessioni tra teorie psicoanalitiche e processi di simbolizzazione del malessere. Tale crisi di senso, con il conseguente dissesto psicosociale, offre uno spunto di riflessione sull'urgenza di una pianificazione sociale capace di prevedere gli effetti a lungo termine delle scelte politiche, economiche e culturali sul benessere collettivo. Tuttavia, prima di procedere con lo studio dettagliato della vicenda, è fondamentale aprire una parentesi epistemologica sull'importanza dell'approccio

ideografico e sulla necessità, per la Psicologia Culturale, di servirsi di un approccio combinato.

3.1.1. L'approccio idiografico

La distinzione tra *nomotetico* (dal greco *nóμος*, “legge, norma”) e *idiografico* (da *ἴδιος*, “proprio, particolare”) fu introdotta da Windelband nel 1894: il primo orientamento mira all’elaborazione di leggi generali, mentre il secondo si concentra sull’analisi di eventi singolari. Windelband (1998) criticò la celebre separazione diltheyana tra *scienze dello spirito* (Geisteswissenschaften) — fondate su comprensione e intuizione — e *scienze della natura* (Naturwissenschaften) — basate sulla spiegazione —, sostenendo che la loro distinzione non riguarda l’oggetto, bensì l’epistemologia. La differenza essenziale, dunque, risiede nell’irriducibilità del mondo storico a quello naturale. Per Dilthey (2007), la “spiegazione” si fonda sull’osservazione oggettiva e sull’isolamento del fenomeno, mentre la “comprensione” rappresenta l’unico metodo in grado di cogliere il vissuto entro un contesto dinamico, storicamente e culturalmente situato, nel quale entrano in gioco giudizi di valore e riferimenti etici. Tale prospettiva mette in luce l’inscindibile legame tra soggetto osservante e oggetto osservato. Con Windelband (1998), la discussione sulla dualità metodologica aprì la via al primo avvicinamento della psicologia alle scienze naturali. Il dibattito tra Windelband e Dilthey produsse, nel tempo, diversi orientamenti epistemologici e metodologici sull’approccio idiografico, contribuendo alla configurazione del pluralismo contemporaneo (De Luca Picione, 2015). Tra questi si distinguono l’approccio personalistico, la prospettiva metodologica centrata sulla singolarità e la processualità contestuale dell’evento, l’indirizzo comportamentista e le più recenti declinazioni psicoterapiche.

Esempio emblematico di questa prima prospettiva è rappresentato da Stern (1938), che pone progressivamente al centro della riflessione il concetto di *persona*, intesa come soggetto irripetibile capace di “fare esperienza”. La sua concezione personalistica supera il tradizionale

dualismo mente-corpo, delineando una visione unitaria e integrata dell'individuo.

Come esempio della seconda posizione — quella che valorizza la singolarità e la processualità contestuale dell'evento — Valsiner (2000) riformula in chiave idiografica i contributi di autori quali Lurija, Piaget, Vygotskij e Werner, definendo il *metodo microgenetico* come ogni strategia empirica volta ad analizzare il processo di emergenza dei nuovi fenomeni psichici. Per Valsiner (2000), condurre un esperimento significa manipolare la realtà ordinaria per esplorarne in modo sistematico specifici aspetti psichici. In questa prospettiva, risultano idiografiche tanto le ricerche sull'*intervista clinica piagetiana* — in cui lo sperimentatore valuta le proprie ipotesi sulla base delle risposte del bambino — quanto gli studi di Kurt Lewin, centrati sulla comprensione della *singolarità* del rapporto tra individuo e contesto. Secondo Lewin (1951), l'opposizione tra legge generale e caso singolo riduce la possibilità di cogliere la concretezza irripetibile dell'esperienza psicologica, conducendo a un uso eccessivamente riduttivo degli strumenti psicometrici. Nella cornice della *Field Theory*, egli afferma che il passaggio dal caso concreto alla teoria generale consente di analizzare la dinamicità, il cambiamento e l'intenzionalità delle relazioni di influenza tra sfera soggettiva e mondo sociale. Tale impostazione inaugura una visione sistemica del fenomeno psicologico, segnando il passaggio da un metodo meramente classificatorio a un approccio costruttivo-interazionista (Holt, 1968; Lewin, 1951).

La tensione dialettica tra approcci nomotetici e idiografici ha progressivamente perso intensità, fino a tradursi in una rigida dicotomia. Ciononostante, l'approccio idiografico fondato sul *single case* è rimasto un metodo privilegiato all'interno dell'*experimental behaviour analysis* di matrice skinneriana. In questo quadro, il confronto quantitativo delle misurazioni relative al medesimo individuo in differenti situazioni controllate — osservate lungo un determinato arco temporale — rappresenta un chiaro esempio di questa terza posizione. Il fulcro metodologico risiede nella verifica delle ipotesi di ricerca attraverso la

dimostrazione delle relazioni funzionali tra le variabili analizzate (De Luca Picione, 2015).

La quarta posizione si colloca invece nell'ambito della ricerca psicoterapica. Fin dagli esordi freudiani, il legame tra clinica e teoria (*Junktim*) ha costituito la base per l'evoluzione della tecnica, come mostra la pubblicazione e discussione dei primi resoconti clinici (Lingiardi, 2006). Gli attuali disegni *single case* applicati nei contesti psicoterapeutici rappresentano l'esito maturo di tale tradizione: un metodo ritenuto d'elezione poiché consente l'integrazione tra macroanalisi e microanalisi del funzionamento della personalità del paziente, del processo terapeutico e dei risultati conseguiti (Wallerstein, 2002).

I disegni *single case*, pur essendo spesso criticati per la loro limitata generalizzabilità, dovuta alla ridotta numerosità del campione ($N = 1$) e alla non casualità nella selezione dei soggetti, rappresentano un correttivo imprescindibile rispetto all'uso esclusivo dei *Randomized Clinical Trials* (RCT). Contrariamente a quanto comunemente si ritiene, gli RCT non garantiscono una reale trasferibilità dei risultati dalla popolazione statistica agli individui concreti, risultando spesso carenti nell'individuazione dei meccanismi causali e dei processi esplicativi che sottendono i fenomeni osservati. I disegni *single case*, al contrario, consentono di indagare non soltanto l'efficacia di un trattamento, ma anche le modalità e le ragioni del suo funzionamento, restituendo una prospettiva più dinamica e contestualizzata dell'esperienza clinica (Lingiardi, 2006).

Le attuali tendenze della ricerca nel *mainstream* psicologico mirano a ridurre al minimo la discrezionalità del ricercatore attraverso l'adozione di protocolli rigidamente standardizzati di campionamento e di analisi statistica, fondati per lo più sull'impiego del *test di significatività dell'ipotesi nulla*. Tuttavia, l'uso esclusivo di tale procedura è stato oggetto di ampie critiche, poiché non consente di trarre conclusioni affidabili riguardo alla validità delle ipotesi, alla solidità delle teorie e alla replicabilità dei risultati (De Luca Picione, 2015). La tendenza appena descritta riattualizza la questione già sollevata da Windelband (1998), il quale

metteva in guardia dal radicalizzare l'antitesi tra approccio nomotetico e idiografico nelle scienze psicologiche — discipline che, per loro natura, si situano tra la ricerca di leggi generali del funzionamento mentale e l'analisi di fenomeni psichici unici. Persiste, tuttavia, la convinzione che il disegno nomotetico garantisca rigore statistico e riproducibilità sperimentale (ovvero leggi universali valide per tutti gli individui), mentre il disegno idiografico sia di natura interpretativa, narrativa e qualitativa, orientato alla comprensione dell'unicità e della contestualizzazione dei casi (leggi per gruppi o individui) (Holt, 1962). La psicologia mainstream, seguendo tale impostazione, ha finito per identificare la ricerca nomotetica con l'assunzione di *ergodicità*, secondo cui la variabilità psicologica intraindividuale nel tempo sarebbe assimilabile alla variabilità interindividuale osservabile in un campione di popolazione (Salvatore & Valsiner, 2010). Tuttavia, poiché tale condizione richiede la *stazionarietà* del fenomeno osservato, essa risulta epistemologicamente insostenibile quando applicata ai processi psicologici, intrinsecamente dinamici e non lineari (Neuman, 2013).

Molenaar (2015) ha sottoposto a un'approfondita critica l'approccio statistico standard comunemente impiegato nella ricerca psicologica. Avvalendosi del *data-box catteliano*, egli rappresenta graficamente l'intersezione tra differenti modelli di ricerca e dimostra come l'analisi della variazione interindividuale produca risultati epistemologicamente e metodologicamente distinti da quelli ottenuti analizzando la variazione intraindividuale. Ne consegue che, in assenza di correlazione tra queste due forme di variazione, i risultati derivanti da analisi interindividuali non possono essere validamente estesi all'assessment del singolo individuo: tali risultati, infatti, non descrivono alcun soggetto reale. L'estensione indebita della misurazione quantitativa da un caso particolare all'intera categoria di appartenenza comporta la perdita di contestualità, storicità e soggettività dei processi psicologici, con effetti distorsivi sulle stesse credenze epistemiche del ricercatore (Molenaar, 2015). In questa prospettiva, Smedslund (1991) parla di *pseudo-empirismo*, ossia di quella pretesa di dimostrare empiricamente ciò che è già presupposto nel quadro concettuale

dello studioso: un atteggiamento che riduce la ricerca a confermare ciò che è implicitamente contenuto nel modello teorico, fino a confondere significato e significante (Salvatore, 2015). Un esempio emblematico di tale deriva è rappresentato dal ricorso eccessivo alla normalizzazione delle distribuzioni delle variabili psicologiche, che tende a ipostatizzare i fenomeni osservati, privandoli della loro dimensione dinamica e relazionale. Questo approccio limita la produzione di nuova conoscenza (Salvatore, 2015; De Luca Picione, 2015), poiché il “particolare” non può essere inteso come un’entità statica o definitiva, ma come un evento che si sviluppa e si trasforma all’interno di un campo fenomenico di relazioni (Lewin, 1951).

L’approccio idiografico alla conoscenza non comporta una limitazione nella produzione di modelli generali, ma, al contrario, amplia le possibilità di teorizzazione superando l’implicita assunzione di ergodicità. Esso consente infatti di costruire quadri interpretativi estensivi a partire dall’analisi approfondita di un caso singolo nel suo sviluppo temporale e nel suo radicamento contestuale. Occorre tuttavia evitare che tale impostazione venga trasformata in un’ideologia metodologica: l’analisi del caso rappresenta un mezzo epistemico, non un fine in sé (Salvatore, 2015).

Come sottolineano Salvatore e Valsiner (2010), riprendendo un dibattito avviato da autori quali Windelband (1998), Lewin (1951) e Holt (1962), ogni scienza possiede un duplice orientamento: è idiografica nella relazione concreta con il proprio oggetto di studio, ma al contempo nomotetica nella tensione a formulare principi generali capaci di illuminare la comprensione dei fenomeni. La dicotomia tra i due approcci, dunque, si risolve in una tensione dialettica di *inclusività reciproca* (Valsiner, 2007).

In questa prospettiva, la psicologia culturale e semiotico-dinamica della mente si configura come un tentativo di ricomporre tale dialettica, integrando la dimensione contestuale e processuale dell’idiografia con l’aspirazione teorica propria della nomografia. Si tratta di un approccio idiografico a orientamento nomotetico, che, pur non essendo dominante nel panorama contemporaneo, apre un dialogo fecondo tra la prospettiva semiotica e quella idiografica, offrendo strumenti concettuali per superare i

diversi riduzionismi localizzazionisti nella comprensione dell'attività psichica. Per lo psicologo culturale, la peculiarità degli *oggetti psicologici* risiede nel loro carattere astratto e non referenziale, ossia nella loro natura di *no-existing objects* (Salvatore, 2015). Essi non si definiscono in base a una corrispondenza diretta e stabile con un referente empirico, ma attraverso i processi dinamici di significazione che li costituiscono. Ne consegue che la loro essenza differisce dalle specifiche occorrenze fenomeniche rilevate nel corso della ricerca — le cosiddette *operazionalizzazioni* — che ne rappresentano solo manifestazioni contingenti.

Come già chiarito da Lewin (1951), i costrutti teorici non descrivono semplicemente somiglianze fenotipiche tra fenomeni, ma esprimono proprietà dinamiche di interdipendenza tra l'oggetto di indagine e il quadro concettuale che ne orienta la comprensione. Un oggetto psicologico, dunque, non può essere considerato equivalente ad altri solo in virtù di analogie fenomeniche o di appartenenza categoriale: tale riduzione produrrebbe un *collasso semiotico*, ossia la reificazione del generale come entità ontologica e la conseguente negazione della singolarità e della potenziale imprevedibilità evolutiva del particolare (De Luca Picione & Valsiner, 2017). La distinzione cruciale tra costrutto teorico e occorrenza fenomenica attribuisce pertanto alla teoria un ruolo essenziale di ancoraggio epistemologico (De Luca Picione, 2015): essa non si limita a descrivere il reale, ma ne orienta la configurazione e la possibilità stessa di essere esperito come oggetto di conoscenza.

In questo scenario epistemico, l'approccio idiografico, pur ponendo al centro la dimensione transiente e contestuale degli oggetti psicologici intesi come segni, mira a delineare una forma alternativa di conoscenza generale. Esso non rinuncia alla possibilità di teorizzare, ma lo fa valorizzando la variabilità e la contingenza come componenti costitutive dei processi psichici (Salvatore & Valsiner, 2010). In questa prospettiva, la costruzione della conoscenza non si fonda né sulla deduzione né sull'induzione, ma trova il proprio principio nella *logica abduttiva* di Peirce

(1974), intesa come processo inferenziale capace di generare nuove ipotesi interpretative a partire da casi singolari e situati.

L'*abduzione* genera una forma di generalizzazione dinamica, capace di tradurre gli eventi singolari nel linguaggio della teoria (Valsiner et al., 2017). Attraverso l'inferenza abduttiva, il ricercatore individua le condizioni probabilistiche P che rendono un determinato accadimento Q più plausibile all'interno di un contesto specifico. In termini semiotici, tale generalizzazione corrisponde a un nuovo processo di significazione, collocato a un livello di astrazione superiore: il fuoco dell'analisi si sposta dal segno emergente alla catena semiotica come totalità, il cui stesso meccanismo di funzionamento diviene oggetto di formalizzazione generale (Valsiner et al., 2017). Questo tipo di inferenza consente di produrre conoscenza attraverso la generalizzazione del modello di funzionamento del caso singolo. Quando tale modello è messo alla prova da un caso che non vi rientra, il ricercatore è spinto a una revisione o ricostruzione teorica di ordine più astratto, capace di spiegare le differenze emerse. In tal modo, l'abduzione trasforma la validazione in un processo aperto e generativo di conoscenza (De Luca Picione, 2015; Valsiner et al., 2017). Come sottolinea Maruyama (1999), a ogni tendenza *morfostatica* – orientata alla stabilità e all'omeostasi – si accompagna una tendenza *morfogenetica*, volta invece alla produzione di variabilità. Quest'ultima non rappresenta l'eccezione, ma la regola costitutiva dei fenomeni naturali, biologici e psicologici.

Secondo Salvatore (2015), nei processi cognitivi la relazione tra teoria e dati non si esaurisce in un movimento di conferma, ma implica costantemente un confronto dinamico: i dati, infatti, sfidano le assunzioni teoretiche, richiedendo nella maggior parte dei casi processi di accomodamento piuttosto che di assimilazione. Il ricercatore, in questa prospettiva, deve confrontarsi con diverse fonti di boundary variability (Salvatore, 2015):

- Gli strumenti e le procedure di raccolta dati, poiché un incremento delle informazioni comporta una maggiore complessità e, di

conseguenza, una più elevata capacità di astrazione del modello teorico.

- Il dominio di investigazione, che, nel definire limiti, caratteristiche e processi evolutivi delle osservazioni, determina anche il campo delle osservazioni possibili.
- Il fattore temporale, che introduce variazioni e trasformazioni nei parametri osservati.
- La soglia di rilevanza dei parametri, poiché la presenza o l'assenza di una variabile non è di per sé significativa, ma diviene tale solo oltre un certo limite, attivando specifici funzionamenti o altre variabili in un sistema di tipo catalitico (De Luca Picione & Valsiner, 2017).

La variabilità dei casi singoli non rappresenta un ostacolo alla generalizzabilità, ma ne costituisce il fondamento stesso: essa funge da banco di prova per le assunzioni teoriche e per la loro capacità di adattarsi al reale. L'attenzione costante alla variabilità, dunque, si configura come un principio epistemologico essenziale, in quanto garantisce la connessione dinamica tra la struttura simbolica del modello teorico e la concretezza fenomenica del caso investigato.

3.1.2. Cos'è successo in Salento?

L'olivo selvatico, pur comunemente descritto come un albero, è in realtà un arbusto, tipico della macchia mediterranea: frugale, longevo e straordinariamente resistente all'aridità, capace di sopravvivere anche in aree predesertiche. La sua coltivazione, finalizzata al consumo del frutto e all'estrazione dell'olio, è una pratica antichissima, nata circa seimila anni fa nel bacino orientale del Mediterraneo (Longo & Signorile, 2015; Cicia et al., 2011). Olivo, vite e grano duro sono colture radicate da millenni nel territorio italiano e hanno contribuito a plasmare l'identità socioculturale di molte aree rurali, mantenendo tuttora un ruolo centrale nella loro economia. L'impegno di generazioni di agricoltori ha conferito agli oliveti un valore ambientale e simbolico, trasformandoli in veri e propri

monumenti vegetali (Cicia et al., 2011). Tuttavia, se, da un lato, la coltivazione dell'olivo ha sostenuto la prosperità di numerose società, dall'altro, ha comportato un elevato costo ecologico: il disboscamento e le pratiche di *spietramento* –la rimozione delle pietre dal suolo – hanno accelerato erosione e demineralizzazione, generando aree predesertiche, come nel caso del Salento, dove calore e siccità hanno completato il processo. La monocoltura imposta dall'uomo ha infatti progressivamente soppiantato la biodiversità originaria dell'antica macchia mediterranea (Longo & Signorile, 2015).

Negli ultimi decenni, la crisi del settore olivicolo ha inciso profondamente le radici culturali e identitarie delle famiglie italiane (Longo & Signorile, 2015). La riduzione della biodiversità, l'alterazione dei cicli ecologici del suolo, i cambiamenti climatici e la diffusione di specie aliene (favorita dai movimenti antropici) sottopongono gli olivi a condizioni di forte stress, rendendoli più vulnerabili agli attacchi dei parassiti – che, favoriti dal riscaldamento globale, trovano condizioni ottimali per la loro proliferazione (Longo & Signorile, 2015). Inoltre, a causa della frammentazione fondiaria, dell'età avanzata degli olivicoltori e della limitata disponibilità di sussidi pubblici, lo stato di salute degli oliveti è notevolmente peggiorato, sino a condizioni di semi-abbandono (Longo & Signorile, 2015).

In tale scenario, un colpo devastante lo ha assestato la diffusione della *Xylella fastidiosa*, sottospecie *pauca*, ceppo CoDIRO, un batterio giunto accidentalmente nel Salento, e più in generale in Europa, dal Costa Rica attraverso l'importazione di piante di caffè asintomatiche (Almeida, 2016; Godefroid et al., 2019; Longo & Signorile, 2015; Saponari et al., 2014, 2019). Gli olivi, mai entrati in contatto con tale patogeno, si sono rivelati estremamente vulnerabili (Almeida, 2016; Godefroid et al., 2019; Longo & Signorile, 2015): la produzione nazionale di olio d'oliva è crollata da circa 461.000 tonnellate nel 2013 a 300.000 nel 2014, con cali marcati in quasi tutte le regioni: Basilicata (-45%), Toscana (-45%), Umbria (-45%), Campania (-40%), Lazio (-37%), Puglia (-35%), Calabria (-35%) e Sicilia (-22%).

Tra il 2008 e il 2010 alcuni olivicoltori del Salento segnalavano sporadici sintomi di disseccamento anomalo nelle chiome degli olivi. Tuttavia, soltanto nel 2013, a fronte di un'estensione progressiva del fenomeno, furono avviate indagini sistematiche da parte delle autorità fitosanitarie e dei ricercatori. Nell'ottobre dello stesso anno, l'eziologia batterica della malattia — identificata nell'area di Gallipoli — fu attribuita a *Xylella fastidiosa* subsp. *Pauca*, quando però l'infezione risultava ormai ampiamente diffusa (Almeida, 2016; Saponari et al., 2019). Uno dei principali fattori che ne ritardò la diagnosi fu la sovrapposizione sintomatologica tra la “*olive quick decline syndrome*” (OQDS) — caratterizzata dal rapido disseccamento e dalla morte improvvisa della pianta — e altre forme di deperimento già presenti negli olivi secolari, spesso compromessi da patogeni noti (Saponari et al., 2019). La malattia, trasmessa dall'insetto *Philaenus spumarius* (la cosiddetta “sputacchina”), si diffuse in soli due anni in tutta la penisola salentina e, nell'arco di cinque, colpì oltre trenta specie vegetali, tra cui mandorlo e ciliegio.

Le buone pratiche raccomandate dagli esperti per contenere l'epidemia si fondavano sulla lavorazione tempestiva del terreno e delle piante, al fine di interrompere il ciclo vitale delle ninfee e ridurre la proliferazione dell'insetto vettore (Saponari et al., 2014, 2019). Per affrontare l'emergenza, il generale Giuseppe Silletti del Corpo Forestale dello Stato fu nominato commissario straordinario con l'incarico di eradicare le piante infette e tutte quelle asintomatiche entro un raggio di cento metri (Tipaldo et al., 2021; Almeida, 2016). Nel 2015, le misure di eradicazione furono sostituite da strategie di contenimento (Saponari et al., 2019). Tuttavia, il 18 dicembre dello stesso anno, la Procura di Lecce dispose il sequestro di tutti gli olivi destinati all'abbattimento, mentre il generale Silletti — insieme a diversi scienziati — fu accusato di epidemia colposa. Dopo le sue dimissioni, il nuovo presidente della Regione Puglia, Michele Emiliano, sospese le operazioni di eradicazione e propose soluzioni alternative (Tipaldo et al., 2021). La parte meridionale della regione venne definita “zona infetta”, poiché il batterio era considerato ormai stabilizzato e non tecnicamente eradicabile, mentre nelle aree settentrionali divennero

zone di sorveglianza intensiva e di rimozione immediata delle piante colpite (Saponari et al., 2019). In questi territori, gli oliveti — spesso composti da esemplari secolari delle *Ogliarola salentina* e *Cellina di Nardò* — risultarono particolarmente vulnerabili.

Come accade di frequente nella gestione delle emergenze, le misure drastiche suscitarono un profondo malcontento. L'emergenza *Xylella fastidiosa* nel Salento è un caso emblematico della difficoltà di conciliare le direttive europee con gli interessi e le sensibilità locali (Longo & Signorile, 2015). Le disposizioni dell'Unione Europea furono accolte con diffidenza dagli olivicoltori salentini, che le percepirono come imposizioni esterne in contrasto con le pratiche agronomiche tradizionali. La situazione fu ulteriormente aggravata da restrizioni internazionali — come il blocco francese all'importazione di oltre cento specie vegetali pugliesi — successivamente convalidate dall'UE (Longo & Signorile, 2015). Le decisioni della Commissione Europea vennero contestate anche da ambientalisti e politici locali, che ricorsero alla via giudiziaria per bloccare i piani di contenimento (Almeida, 2016). Tali interventi, pur animati dall'intento di salvaguardare gli olivi, ostacolarono la gestione dell'epidemia, alimentando sfiducia, risentimento e teorie del complotto nelle comunità rurali. Questa reazione sociale era, in fondo, prevedibile: in Puglia, l'olivo non è solo una coltura, ma un simbolo identitario e affettivo, un elemento inscindibile dal paesaggio e dalla memoria collettiva (Almeida, 2016). Mentre la Commissione Europea interpretava la *Xylella fastidiosa* come una fitopatia da contenere con mezzi tecnici, per le comunità locali l'abbattimento degli olivi rappresentava la distruzione materiale e simbolica della propria storia familiare. Molti di quegli alberi secolari erano stati piantati per commemorare nascite o eventi significativi: la loro perdita ha prodotto un danno culturale e affettivo difficilmente quantificabile (Almeida, 2016).

Tra il 2014 e il 2015, la giornalista salentina Maria Luisa Mastrogiovanni divenne nota per le perplessità espresse sull'origine spontanea della OQDS. Inizialmente, ipotizzò un intervento illecito da parte della multinazionale Monsanto, per poi attribuire parte della responsabilità a un gruppo di ricercatori che, identificato il batterio *Xylella fastidiosa*, lo

fecero accidentalmente fuoriuscire da un laboratorio durante un test sperimentale nel 2010 (Tipaldo et al., 2021). Entrambe le teorie trovarono ampia diffusione sui social media grazie alla promozione da parte di noti opinion leaders italiani — tra cui i comici e blogger Beppe Grillo e Sabina Guzzanti — e di alcuni esponenti di rilievo del Movimento 5 Stelle (M5S), partito di orientamento populista e anti-establishment (Tipaldo et al., 2021). Nel marzo del 2015, Sabina Guzzanti pubblicò su Facebook un post in cui parlava di una “strana correlazione” relativa all’epidemia, sostenendo che la Xylella fastidiosa era in realtà un fake. In quell’occasione, collegò diverse cause presunte all’origine del “falso patogeno” (Colella, 2016). Nella sua versione dei fatti, la malattia sarebbe stata provocata intenzionalmente dalla multinazionale statunitense Monsanto con l’obiettivo di vendere insetticidi e, in ultima istanza, di introdurre sul mercato olivi OGM resistenti al batterio (Colella, 2016). Guzzanti arrivò persino a suggerire che il nome “Xylella” fosse l’anagramma di “Allelyx”, un’azienda brasiliana controllata da Monsanto, implicando una collusione tra la compagnia americana e gli istituti scientifici italiani (Colella, 2016). Con quasi 20.000 “like” e oltre 55.000 condivisioni, l’idea di una macchinazione internazionale si diffuse rapidamente tra gli utenti di Facebook, generando sfiducia e sospetto nei confronti delle istituzioni scientifiche e governative (Colella, 2016).

Come documentano Tipaldo e colleghi (2021), tali convinzioni trovarono eco in numerosi post pubblicati negli anni successivi, di cui si riportano alcuni esempi:

“Difendiamo il nostro territorio e i nostri prodotti da queste forze oscure che vogliono vederci schiavi del Grande Fratello europeo!” (novembre 2013)

“Poi davvero non capite che questa è una cospirazione di Stato!!!! [...] le multinazionali si arricchiscono [...] questi bastardi ci stanno portando via tutto” (febbraio 2016)

“Ammazziamoli, quei bastardi... Devono morire... ci stanno rovinando la storia e la ricchezza... dobbiamo svegliarciiiii!!!! I nostri nonni hanno fatto tanto per far crescere i nostri olivi... senza di loro siamo finiti” (luglio 2019)

3.1.3. Considerazioni psicoanalitiche: la tomba dell'identità salentina

Fin dalle sue origini, la psicoanalisi ha dedicato grande attenzione alla comprensione dei comportamenti umani, non solo da una prospettiva intrasoggettiva, ma anche relazionale e intersoggettiva. In questo senso, essa costituisce un bacino teorico fecondo e ampio per l'elaborazione di riflessioni e argomentazioni di natura psicosociale. Nel presente lavoro abbiamo attinto a differenti tradizioni psicoanalitiche per due motivi principali: da un lato, i differenti modelli offrono specifici strumenti per leggere le dinamiche inconsce, affettive e sociali implicate nei fenomeni cospirazionisti; dall'altro, non esiste ancora una teoria psicoanalitica unitaria della cospirazione, bensì una costellazione di concetti in grado di illuminare i processi difensivi che ne sostengono la diffusione. Riteniamo dunque possibile — e teoricamente feconda — una relazione dialogica tra modelli diversi, in continuità con l'interesse storico della psicoanalisi per i fenomeni sociali (De Fortuna et al., 2025a).

3.1.3.1. Considerazioni sull'incertezza come forma di crisi

Come anticipato nel primo capitolo, a proposito del concetto di crisi, la soggettività contemporanea sperimenta un diffuso malessere (Kaës, 2012), radicato in una minaccia di annientamento che la psiche traduce nella formula “non c'è futuro”: una condizione segnata dall'incapacità nichilistica di pensare il domani e, al contempo, dall'assoluta necessità di reintegrarlo (De Fortuna et al., 2025a). Si tratta di una forma di disagio diversa da quella “insoddisfazione della civiltà” a cui Freud diede voce nel

1929 (Freud, 1930), poiché essa mette in questione la possibilità stessa di esistere in relazione con gli altri e di abitare simbolicamente il mondo (Kaës, 2012). Questo malessere diffuso affonda le proprie radici nella progressiva cancellazione del soggetto e nell'assenza di risposte alle domande esistenziali, nei grandi traumi che hanno segnato la storia collettiva e nei microtraumi quotidiani che i sogni non riescono più a riparare, nella crisi dei legami intergenerazionali e nella perdita di fiducia nell'umanità stessa (Kaës, 2012). Esso si manifesta come insicurezza nelle persone non protette dalle istituzioni, come scoraggiamento dei giovani esclusi dal mercato del lavoro, come sradicamento dei migranti e marginalità degli esclusi, come sfiducia nei processi di trasmissione educativa incapaci di generare futuro o, all'opposto, come esaltazione cieca dei fondamentalismi retrogradi e via scorrendo. L'impensabile e l'impensato di tali esperienze vengono rimossi nella negazione e isolati attraverso la scissione (Kaës, 2012). Il malessere contemporaneo interroga così le dimensioni ecologiche e antropologiche delle trasformazioni in atto. Sebbene alcuni tratti siano comuni a tutte le epoche di crisi, la specificità del nostro tempo risiede nella frenesia sociale che impone l'azione immediata per evitare l'esclusione dal circuito dell'efficienza, comprimendo il tempo in una forma vuota di presentismo (Recalcati, 2019). L'essere umano, tuttavia, ha bisogno di tempo per intrecciare i capitoli incompiuti della propria esistenza e per costruire — o almeno fantasticare — una prospettiva futura.

In questo scenario, il complottismo rappresenta una delle certezze della contemporaneità (van Prooijen & Douglas, 2017), ma la riflessione psicoanalitica su tale fenomeno rimane ancora limitata. Secondo la rassegna di Blanuša e Hristov (2020), gran parte del potere persuasivo delle teorie del complotto risiede nella loro capacità di offrirsi come narrazioni rivelatrici di una verità nascosta. Esse operano attraverso una lettura "sintomatica" della realtà — ovvero una ricerca di segni e sintomi che svelino un disallineamento tra il significato ufficiale e pubblico di un'interpretazione e le sue intenzioni reali, presunte occulte (Žižek, 1997). Blanuša e Hristov (2020) osservano che il teorico della cospirazione è mosso da un desiderio maniacale di ricerca più che di conoscenza: il suo desiderio

di verità assoluta non può mai essere soddisfatto. In prospettiva lacaniana, il compimento del desiderio è infatti continuamente rinviato; l'obiettivo non è tanto svelare il segreto, quanto mantenere in vita il movimento stesso della ricerca (Blanuša & Hristov, 2020). In apparenza, il complottista rivendica il riconoscimento pubblico e la risoluzione della crisi provocata dai "cospiratori"; in realtà, la sua istanza più profonda risiede altrove. Come sostiene Žižek (1997), l'interpretazione cospirazionista viene attivata da un evento traumatico che sconvolge l'ordine simbolico e apre l'accesso al registro del *Reale* — un ordine distinto dalla realtà stessa. La realtà, infatti, è dotata di senso grazie alle norme sociali e linguistiche che la strutturano, appartenendo quindi all'ordine simbolico; il Reale, invece, è il dominio della pulsione, del godimento, dell'impossibile e dell'inenarrabile (Blanuša & Hristov, 2020). L'irruzione del Reale frantuma ogni forma di sapere simbolico, generando una richiesta pulsionale e incessante di lavoro immaginativo volto a ricostruire un senso del mondo, là dove il senso è venuto meno.

Britton (2003) considera l'istinto epistemofilico (*Wissentrieb*) come un impulso primario, paragonabile e indipendente rispetto agli altri istinti freudiani. In altri termini, egli riconosce l'esistenza di una pulsione di conoscenza che si affianca, in posizione autonoma, a quelle dell'amore e dell'odio. Se assumiamo la prospettiva della scuola post-kleiniana delle relazioni oggettuali — secondo cui il prototipo arcaico della relazione è l'esperienza di essere *l'oggetto stesso*, ossia l'indivisibilità della diade madre-bambino, attraverso un incessante scambio di proiezioni e introiezioni che può evolvere, in forma arcaica o matura, fino all'identificazione (Ogden, 1979) — tale impostazione non risulta sorprendente. La relazione con l'oggetto, infatti, implica diverse forme di *legame*, tra le quali il legame di conoscenza (k) — ovvero l'esperienza e la capacità di cogliere la forma stessa della relazione con l'oggetto — che struttura l'intero processo di sviluppo mentale (Bion, 2023). In questa prospettiva, esperienze di cancellazione, negazione o alterazione della realtà psichica (quando non siano accompagnate da possibilità di riparazione) possono indebolire i confini del senso di sé fino a mettere in discussione il

significato stesso dell'esperienza vissuta, minando la continuità dinamica dei processi psicologici (De Fortuna et al., 2025a; Stenner & De Luca Picione, 2023). Tale condizione rischia di produrre una frattura psichica profonda, generando nodi traumatici potenzialmente destabilizzanti. Non si tratta necessariamente di una personalità patologica, imprigionata in un intreccio di esperienze giustapposte e non integrate, bensì di un progressivo venir meno di certezze e fiducia che rappresenta una forma di insoddisfazione esistenziale permanente di una pulsione primaria (Britton, 2003). Questa frustrazione genera una sorta di nebulosa affettiva, una tonalità emotiva che investe tutti i domini dell'esperienza. Tali vissuti assumono dunque la forma di *campi affettivi ipergeneralizzati* che influenzano la costruzione di significati nelle esperienze passate, presenti e future. Questi campi si radicano in specifici universi relazionali che organizzano i legami con il mondo e possono dar luogo al bisogno di difendere le proprie credenze, i propri beni, la propria cultura e la propria identità (Salvatore et al., 2018).

L'incertezza può essere interpretata come la riattualizzazione dell'antico trauma della separazione dall'onnipotente diade madre-bambino, ovvero dal Reale a cui Žižek (1997) si riferisce nella rilettura di Lacan. In questa prospettiva, l'incertezza assume la parvenza — che si converte in certezza — di un oggetto cattivo, proiettato al fine di proteggere il Sé embrionale e indifeso (Klein, 1946, 1952). Tale configurazione non va intesa come una semplice ripetizione, bensì come una condizione emotiva di fondo che si riattiva di fronte a ogni evento capace di richiamarne simbolicamente l'essenza, orientando così la coloritura affettiva e il senso delle esperienze successive.

Nel caso pugliese, tale dinamica profonda si è intrecciata a un contesto collettivo già segnato dal malessere diffuso descritto da Kaës (2012) e Recalcati (2019). L'abbattimento degli ulivi secolari — già indeboliti, ma ancora vissuti come simboli di continuità e appartenenza — ha scosso il sentimento identitario della comunità, ponendo interrogativi radicali sul proprio essere-nel-mondo: *Chi siamo? Cosa ci sta accadendo? Che ne sarà di noi?* In questa esperienza di perdita, il popolo pugliese ha

simbolizzato la distruzione del proprio orizzonte di senso come la “tomba della propria eredità”, rinnovando e approfondendo un processo storico di smarrimento collettivo (De Luca Picione & Lozzi, 2021). Come osservano Tipaldo e colleghi (2021), tale condizione si manifesta anzitutto come frustrazione di fronte all’impotenza vissuta durante l’abbattimento delle piante e, successivamente, come smarrimento crescente, alimentato dal fallimento di ogni presunta “soluzione alternativa”. A ciò si aggiunge la percezione di essere stati smentiti da figure esterne — esperti, istituzioni, autorità scientifiche — che hanno rivelato l’inefficacia delle pratiche tradizionali, incrinando ulteriormente il senso di continuità e di competenza tramandato nel tempo. La crisi di significato che ne deriva assume i tratti di una catastrofe “accidentale”, benché sostenuta da molteplici fattori concomitanti, e può evolvere in una lettura sintomatica della realtà, come nel caso delle teorie del complotto. Tali fenomeni non configurano necessariamente un’espressione psicopatologica (Bortolotti, 2023), ma testimoniano una sofferenza psichica e una disorganizzazione dei legami sociali e simbolici. Le teorie del complotto, in questo senso, possono essere comprese come il prodotto di complessi intrecci tra vita psichica inconscia, cultura e società: un tentativo di adattamento (van Prooijen & van Vught, 2018) e di ristabilimento di un controllo simbolico sul caos (Kay, 2021), volto a preservare i processi di conoscenza, identità e appartenenza (Webb & Rosenbaum, 2023). Tale adattamento, attraverso cui il soggetto tenta di riconquistare una forma di padronanza nel proprio rapporto con il mondo, è spesso privo di articolazione linguistica, ma sempre denso di affettività e implicazioni emotive profonde (De Fortuna et al., 2025a).

3.1.3.2. Meccanismi individuali e collettivi di difesa e sensificazione

Come descritto in precedenza, secondo Klein (1946, 1952), le angosce schizo-paranoidi precoci esprimono la paura di annientamento di fronte a un oggetto vissuto come onnipotente e persecutorio. La mente infantile vi risponde attraverso i meccanismi arcaici di scissione, introiezione e

proiezione, che permettono di tollerare l'esperienza dolorosa. La proiezione svolge così una duplice funzione: difensiva, poiché espelle all'esterno parti intollerabili del Sé, e relazionale, in quanto primo modo di entrare in contatto con l'altro. Bion (2023) ne amplia il significato, concepandola non solo come difesa, ma come atto comunicativo originario: attraverso la rêverie, la madre accoglie e trasforma le proiezioni emotive del bambino, rendendole pensabili e fondando così i processi di simbolizzazione e conoscenza. Il bambino attribuisce così qualità buone o cattive alla propria esperienza, costruendo una comprensione psicosomatica del rapporto Sé-mondo che, in condizioni di sviluppo sufficientemente buone, potrà articolarsi e integrarsi progressivamente (Tossici & De Luca Picione, 2024). Tuttavia, se i meccanismi proiettivi e scissionali permangono in forma rigida e reiterata, essi perdono la loro funzione evolutiva e assumono un carattere potenzialmente psicopatogeno: l'Io, infatti, non riesce più a reintegrare le parti scisse e a recuperare i legami affettivi con l'oggetto buono perduto. In tale condizione, la perdita dell'oggetto buono viene vissuta come la presenza di un oggetto cattivo, e la situazione idealizzata si rovescia in una configurazione persecutoria (Steiner, 2003). A titolo esemplificativo, si può richiamare il lavoro psicoterapeutico di Dixon (2023) su due pazienti affetti da gravi disturbi psichici conseguenti a esperienze infantili profondamente traumatiche. Entrambi avevano subito diverse forme di abuso, dal sessuale alla violenza domestica, e condividevano una marcata vulnerabilità nei confronti dell'incertezza. Dixon (2023) osserva come, nei momenti di massima tensione emotiva e stress, entrambi abbiano sviluppato un intenso interesse per le teorie complottiste sui "rettiliani" di David Icke. In un primo momento, Dixon (2023) si rifà al concetto di *idée fixe* che Janet (1894) definisce un pensiero ossessivo o un'idea paranoide che emerge in seguito a uno shock emotivo vissuto da un individuo impreparato, generando così un trauma. Janet (1898) spiega che *"nella mente, un'idea non è un'entità unica e statica, ma l'intero sistema di immagini e tendenze che si sviluppano e si trasformano continuamente"* (p. 147, traduzione mia). Tale concetto è stato ripreso e sviluppato da psichiatri come Kraepelin, Wernicke e Jaspers, fino a evolversi nella nozione

di *idea sopravvalutata* (Dixon, 2023). Il *DSM-5* definisce l'*overvalued idea* come:

“Una convinzione irragionevole e persistente, mantenuta con un’intensità inferiore a quella delirante (ossia, la persona è in grado di riconoscere la possibilità che la credenza possa non essere vera). La convinzione non è comunemente accettata dagli altri membri della cultura o sottocultura di appartenenza”.
(APA, 2013, p. 826 – traduzione mia)

Le definizioni britanniche, tuttavia, si discostano da questa impostazione. L'*Oxford Textbook of Psychiatry* la descrive come *“una credenza isolata e dominante, né delirante né ossessiva, che tende a occupare la vita mentale di una persona per anni, influenzandone le azioni”* (Rahman et al., 2016, p. 32 – traduzione mia).

Veale (2002) distingue tra *credenza* — ciò che si ritiene vero in base a osservazioni o prove — e *valore*, ossia ciò che è considerato buono o importante per l’individuo. Le convinzioni fortemente radicate, o *overvalued ideas*, nascono proprio dall’unione tra credenze e valori divenuti dominanti e idealizzati. Veale (2002) sostiene che il valore si fonda su un’eccessiva identificazione con il Sé, e che l'*overvalued idea* debba essere intesa come una credenza mantenuta con un’intensità inferiore al delirio, ma capace di monopolizzare la vita mentale del soggetto⁹. Alcune credenze sono tuttavia difficili da classificare, poiché esistono lungo un continuum tra normalità e patologia (Fusick et al., 2021). Kiran e Chaudhury (2009) osservano che distinguere un’*idea sopravvalutata* da un delirio richiede un lavoro interpretativo: la stessa convinzione può essere considerata delirante in contesti psicotici e *sopravvalutata* in disturbi non psicotici.

⁹ Un esempio comune è rappresentato dalla frequente percezione di grassezza che accomuna le persone con disturbo anoressico (Veale, 2002).

L'esposizione a traumi gravi può generare difficoltà nella fiducia verso gli altri, angosce persecutorie o di annientamento e organizzazioni patologiche della mente (Steiner, 2003). Inoltre, relazioni precoci con figure significative abusanti possono alimentare la sfiducia nell'autorità (Wagner-Egger & Bangerter, 2007) – componente centrale nell'adesione alle credenze complottiste. Per questo, Dixon (2023) ritiene che i traumi infantili dei suoi pazienti siano all'origine delle loro convinzioni complottiste. Ella interpreta la formazione delle idee sopravvalutate che conducono alla credenza complottista come una forma di *après-coup*: una risposta psichica tardiva che riattualizza esperienze traumatiche precedenti. In tal senso, i pazienti avrebbero elaborato una “narrazione rettiliana” che incorpora il trauma nel loro senso di sé e di identità. Questo caso esemplifica chiaramente come i meccanismi di scissione e proiezione si articolino all'interno della struttura stessa del pensiero complottista.

“Nei momenti di incertezza e confusione, tendiamo a ricercare la spiegazione più semplice, quella già presente nella mente sotto forma di schema preesistente. Nella loro esperienza psichica, i “cattivi” vengono proiettati sulle figure più potenti della realtà esterna”. (Dixon, 2023, p. 15 – traduzione mia)

La complessa dinamica sociale emersa in Puglia ha dato origine a una configurazione articolata di impulsi, angosce, difese, stati emotivi e rappresentazioni del Sé e dell'oggetto che, nel loro intreccio, spingono le personalità individuali e collettive a collocarsi in una posizione intermedia tra la posizione schizo-paranoide e quella depressiva (Webb & Rosenbaum, 2023). Ciò che distingue tali organizzazioni di personalità – profondamente scosse, ma non necessariamente patologiche – è la loro marcata resistenza al cambiamento. Tale condizione tende spesso a tradursi in uno *pseudo-equilibrio*, che offre l'apparenza di una relativa integrazione, mentre in realtà cela un assetto difensivo iperstrutturato, volto a proteggersi tanto dall'angoscia schizo-paranoide quanto dall'angoscia depressiva (Webb & Rosenbaum, 2023): soggetti, in tal senso, sospesi in una sorta di limbo. La

difficoltà di elaborare gli aspetti traumatici dell'insensato e dell'impensato — come accade nel vissuto dell'incertezza — satura l'esperienza per mezzo di difese rigide che orientano e deformano i processi di attribuzione di senso (De Fortuna et al., 2025). Considerando la centralità sociale delle credenze, Rahman et al. (2016) propongono di distinguere tra *idee sopravvalutate* e *credenze estremamente valutate*, ovvero credenze condivise da un gruppo culturale, religioso o subculturale e vissute con intensa partecipazione emotiva. Esse crescono di forza e rigidità nel tempo, diventando sempre più resistenti alla critica e talvolta associate a comportamenti violenti (Rahman et al., 2016, p. 33). Il problema dei fenomeni come terrorismo, stragi o complottismo, secondo Rahman e colleghi (2016), consiste nel definire in che modo una credenza individuale si trasformi in un fatto sociale condiviso, ossia come un meccanismo di difesa personale possa estendersi e divenire collettivo, e in che termini un tale fenomeno sociale possa essere considerato patologico o meno (Bortolotti, 2023; Venuleo et al., 2020a). In ogni caso, poiché le teorie del complotto possono avere conseguenze rilevanti sulla salute pubblica (Biddlestone et al., 2022), esse rappresentano chiaramente il sintomo di un malessere collettivo.

Torno ora all'abbattimento degli ulivi colpiti dalla *Xylella fastidiosa*. In questo caso, la popolazione ha cercato di mantenere un controllo su uno scenario soverchiante e, nel fare ciò, ha messo in atto dei meccanismi altrettanto onnipotenti di scissione. In questo processo emerge il ruolo centrale dell'idealizzazione del Sé (ad esempio: “abbiamo sempre fatto così, senza i vostri pesticidi fraudolenti”) che viene sostenuta attraverso identificazioni introiettive e proiettive con oggetti buoni e con le loro qualità simboliche: le tradizioni, la comunità contadina, i comici irriverenti, i politici orgogliosi, e così via. Tale condizione narcisistica, in un contesto profondamente individualista (Kaës, 2012), può rimanere mascherata, conferendo al soggetto un'apparente indifferenza verso la realtà esterna (Rosenfeld, 1971), oppure, in condizioni favorevoli, può esplodere in una varietà di fenomeni marcatamente aggressivi. Secondo Rosenfeld (1971), infatti, negli stati narcisistici in cui predominano gli aspetti libidici, la distruttività diventa manifesta non appena l'idealizzazione onnipotente

viene minacciata dal contatto con un oggetto percepito come separato dal Sé. Questo processo descrive precisamente ciò che si è verificato in Puglia: la popolazione ha investito intensamente le parti dolenti del Sé individuale e collettivo con l'intento inconscio di difendere la propria identità e il proprio patrimonio culturale. Parallelamente, il “nemico comune” rappresentato dalle leggi imposte dalle agenzie italiane ed europee è stato investito da massicci processi di proiezione delle parti interne intollerabili — quelle brutali, castranti, persecutorie che incarnano il Sé morente e minaccioso (De Fortuna et al., 2025).

Finora l'analisi si è concentrata sui meccanismi di difesa individuali, tuttavia, per comprendere come tali dinamiche abbiano contribuito al fenomeno psicosociale nel suo complesso, occorre considerare la dimensione inconscia collettiva delle difese arcaiche, studiata da Bion sui gruppi. In questo caso, il *gruppo* comprende l'insieme di individui che, direttamente o indirettamente, hanno subito la crisi economica, sociale, culturale e identitaria legata alla vicenda della Xylella fastidiosa.

Bion (2003) analizza la funzione del leader all'interno delle dinamiche inconscie e affettive della vita di gruppo, sottolineando che esso non deve necessariamente coincidere con una persona fisica, potendo anche incarnarsi in un simbolo, una credenza o un ideale. Il leader, se da un lato favorisce la crescita e lo sviluppo di un gruppo di lavoro, dall'altro svolge una funzione difensiva quando il gruppo si percepisce minacciato, catalizzando le angosce collettive. In tali situazioni emerge una *mentalità gruppale*, ossia una forma di mente inconscia comune che sincronizza automaticamente gli individui e li protegge da vissuti di perdita, persecuzione e insicurezza, esprimendo desideri e opinioni condivisi e incondizionatamente accettati. Il modo con cui la mentalità di gruppo può strutturarsi è definito *assunto di base* (Bion, 2003). Il gruppo di lavoro e il gruppo in assunto di base si distinguono dunque per la loro finalità, più o meno conscia o inconscia: mentre il primo mira alla crescita attraverso la cooperazione e può esprimersi anche nella realizzazione di un compito concreto; il secondo ha scopo esclusivo la sua autoperpetuazione (Bion, 2003).

La mentalità di gruppo è il *contenitore* — ossia quell'aspetto stabile e costante della personalità (Bion, 1966) — mentre gli assunti di base ne costituiscono i *contenuti*. Tali assunti corrispondono a fantasie inconscie collettive, sostenute da meccanismi di scissione, introiezione, proiezione e identificazioni via via più strutturate, ma comunque di natura arcaica (Bion, 2003; Grotstein, 2004; Ogden, 1979). Si tratta di configurazioni psichiche dotate di tratti onnipotenti e magici, orientate alla realizzazione dell'obiettivo emotivo del gruppo (Bion, 2003). L'affettività si manifesta in forme intense e primitive, inconscie e irrazionali, costruendo il senso in modo tale da rendere il gruppo refrattario al pensiero e all'esame di realtà. Gli assunti di base, infatti, impediscono al gruppo di acquisire consapevolezza del proprio funzionamento mentale e lo proteggono dalla frustrazione che deriva dal confronto con la conoscenza: tale gruppo può soltanto confermare il proprio assetto mentale ed emotivo, poiché un sapere alternativo o trasformativo ne minerebbe la struttura. Ne deriva che il linguaggio del gruppo in assunto di base può non assumere una forma propriamente simbolica, bensì quella di un'espressione emozionale agita. Tale dinamica emerge chiaramente, ad esempio, nei casi esaminati da Tipaldo e colleghi (2021).

Bion (2003) individua tre principali assunti di base:

- **L'assunto di base di dipendenza** consiste nella credenza magica che esista un'entità esterna al gruppo capace di soddisfarne ogni bisogno. Il gruppo assume così una posizione passiva nei confronti di un leader onnipotente che lo protegge, attribuendogli l'intera responsabilità del proprio successo o fallimento. Il gruppo sperimenta un senso diffuso di impotenza: ciascun membro si sente privato di iniziativa e incapace di provvedere a sé stesso. Si instaura così una fantasia condivisa secondo cui un'unica entità — il leader idealizzato, assimilato a una divinità — possa garantire protezione, nutrimento e sopravvivenza al gruppo, generando una relazione generalizzata di dipendenza.

- **L’assunto di base di accoppiamento** si fonda sulla convinzione inconscia che i problemi del gruppo possano essere affrontati e risolti soltanto da un essere o da un evento futuro, atteso in una prospettiva messianica. All’interno del gruppo possono così formarsi coppie, dalla cui unione si attende simbolicamente la nascita di una figura o di un’idea salvifica (il leader futuro). Tuttavia, tale figura o idea non potrà mai realizzarsi pienamente, poiché ciò comporterebbe la dissoluzione stessa dell’assunto di base.
- **L’assunto di base di attacco-fuga** si struttura invece attorno alla credenza che il gruppo sia minacciato da un nemico dal quale deve difendersi, attaccandolo o fuggendone. Questo assunto si organizza solitamente attorno a un leader con tratti paranoide di personalità, che convince gli altri membri dell’esistenza di un nemico da eliminare o da cui sottrarsi.

Alla luce di quanto sopra, l’assunto di base attacco–fuga appare particolarmente idoneo a descrivere il fenomeno a-dialogico della *nemicalizzazione dell’altro*, tipico delle narrazioni complottiste. Nel caso qui considerato, i sostenitori della teoria del complotto su Monsanto – intesi come una comunità omogenea strutturata secondo un’organizzazione di tipo attacco–fuga – elaborano una visione del mondo polarizzata secondo l’opposizione “noi-buoni” versus “loro-cattivi”, che inibisce ogni forma di dialogo e di elaborazione creativa del conflitto (Uscinski, 2018; Uscinski & Enders, 2023; Webb & Rosenbaum, 2023). Il mondo viene così scisso in polarità antitetiche: noi/loro, buono/cattivo, antico/moderno, locale/straniero. Questa scissione, per quanto rapida e rudimentale, risulta estremamente efficace dal punto di vista difensivo e viene costantemente rinforzata in ogni scambio comunicativo, perpetuando le identità contrapposte e la “visione corretta del mondo” – ad esempio: “*Sappiamo come risolvere i nostri problemi agricoli e non ci lasceremo ingannare dalle vostre proposte fuorvianti*”. Tale processo risponde al bisogno di dare senso al caos generato dalla rottura della continuità esistenziale (Stenner & De Luca Picione, 2023) attraverso un meccanismo rapido ed efficace di

ricostruzione del significato, cioè un meccanismo di difesa arcaico (Salvatore et al., 2019a, 2019b, 2021a, 2021b; Dell’Amico & De Luca Picione, 2023). La mente umana, concepita come un processo di costruzione di costellazioni di esperienze-oggetto, va sempre compresa come simultaneamente individuale, gruppale, storica, culturale e comunitaria. Tuttavia, quando i processi difensivi di scissione e dissociazione vengono mobilitati in modo intenso e rigido, la natura dialogica e storica della mente umana tende a perdersi (Bollas, 2011; Webb & Rosenbaum, 2023). In questo quadro, il fenomeno del complottismo può essere compreso come l’emergere di masse omogenee di individui governate dalle stesse emozioni intense (paura, angoscia, terrore) e dalle medesime valutazioni persistenti (Rahman et al., 2016). Tuttavia, come verrà approfondito nella sezione successiva, pur mantenendo la validità descrittiva di tale modello, è necessario considerare le differenze interindividuali. Infatti, come già evidenziato nel primo capitolo, non tutti i complottisti sviluppano delle organizzazioni patologiche della mente, né si trovano costantemente in marcia nei cortei, né si dibattono per la ricerca della verità sui social network.

3.1.3.3. Dalla fissità difensiva alla creatività transizionale: contributi psicoanalitici per la comprensione dell’esperienza vissuta

Come evidenziato altrove (De Fortuna et al., 2025), a partire dalla precedente discussione sul significato delle relazioni oggettuali, è possibile esplorare alcune connessioni tra differenti fenomeni psichici e le corrispondenti modalità di comprensione del mondo che da essi possono derivare.

“La realtà psichica è una particolare forma di esistenza che non dev’essere confusa con la realtà materiale” (Freud, 1900, p. 616)

Secondo Britton (2003), la credenza si rapporta alla realtà psichica nello stesso modo in cui la percezione si rapporta alla realtà fisica: *credere* attribuisce uno statuto di realtà alle fantasie e alle idee, mentre *percepire* concretizza gli elementi del mondo fisico. Tuttavia, questi processi sono a tal punto influenzati da emozioni, desideri, bisogni e aspettative che, quando vengono disattesi o minacciati, le percezioni possono essere negate e le credenze normative alterate.

L'essere umano ha bisogno di credere in ciò che fa per poter agire e reagire alle difficoltà della vita, ma nella maggior parte dei casi procede senza una piena consapevolezza. Come già anticipato, la credenza può essere intesa come una fantasia investita delle qualità di un oggetto psichico, mentre il *credere* costituisce una modalità di relazione oggettuale (Britton, 2003). Secondo Britton (2003), colui che sostiene di sapere qualcosa si pone come portavoce della Verità, mentre chi dichiara di credere in qualcosa riconosce implicitamente la possibilità di rivedere la propria posizione. In questa prospettiva, l'apertura al dubbio e la consapevolezza della parzialità delle proprie idee costituiscono un atto di emancipazione e di maturazione psichica. Tale riconoscimento rappresenta il primo passo verso l'abbandono di una conoscenza rigida e autoreferenziale. Apprendere dall'esperienza, infatti, non significa semplicemente acquisire nuove idee, ma significa liberarsi dalle convinzioni che in precedenza limitavano o condizionavano il proprio pensiero (Britton, 2003). Questo processo evolutivo dipende dalla capacità di tollerare la complessità della situazione edipica interna e di elaborare il lutto (Steiner, 2003), vale a dire dall'accesso alla posizione depressiva (Klein, 1946). Avere una credenza, anziché pretendere di possedere un fatto, comporta la costituzione di uno spazio psichico triangolare: una posizione interna terziaria dalla quale il soggetto può osservare sé stesso in relazione alle proprie idee.

Tutti i legami mentali possono dissolversi quando si instaura uno stato in cui le credenze assumono il carattere dell'onniscienza e le narrazioni la forma del delirio (Britton, 2003). Nelle psicosi gravi, la credenza – tanto conscia quanto inconscia – diviene necessaria per mantenere un senso di realtà esterna e psichica. In tali condizioni, tutto è possibile ma nulla rimane

probabile; la certezza delirante può allora sorgere come tentativo di colmare il vuoto che ne deriva, come nel caso del giurista tedesco Daniel Paul Schreber (Freud, 1911). Tuttavia, così come la mentalità infantile non può essere considerata psicotica solo perché la si ritrova nell'adulto psicotico, allo stesso modo le credenze incrollabili non dovrebbero essere qualificate automaticamente come deliranti (Britton, 2003). Winnicott sottolinea che la regressione organizzata è spesso fraintesa come ritiro patologico o come espressione di una scissione difensiva; egli descrive invece una forma di regressione che offre “una nuova possibilità di scongelare una situazione rimasta bloccata” (Winnicott, 1954, p. 283). Inoltre, in una nota a *Studi sull'isteria*, Freud richiama l'attenzione su uno stato mentale in cui si sa e al contempo non si sa qualcosa: “la cecità dell'occhio che vede” (Freud & Breuer, 1895, p. 117). Questa modalità non psicotica di diniego, un atto di fede in un'altra realtà, si iscrive nello spazio transizionale (Winnicott, 1951): luogo di compresenza tra essere e non-essere, tra dimensione psicotica e non psicotica (Bion, 2023), tra continuità della tradizione e spinta all'innovazione (Winnicott, 1967).

La sospensione della credenza (Britton, 2003), come emerge nel caso della *Xylella fastidiosa*, può essere concepita come una forma non psicotica di diniego in cui il soggetto simultaneamente crede e non crede a un contenuto. Affascinarsi a una narrazione comporta infatti la sospensione volontaria dell'incredulità mediante un patto inconscio che conferisce realtà agli eventi rappresentati. Britton (2003), riprendendo e sviluppando alcune riflessioni fondamentali di Freud (1924), osserva che in alcuni stati psichici della vita quotidiana si verifica il fenomeno opposto: la conoscenza viene temporaneamente sospesa per evitare le conseguenze emotive, generando uno stato di irrealtà psichica. Tale condizione può manifestarsi in maniera intermittente, come strategia transitoria per gestire delle credenze emergenti, ma può altresì consolidarsi fino a diventare pervasiva e strutturale.

In questo quadro, Steiner (2003) ha descritto le *organizzazioni patologiche*, mettendole in relazione ai cosiddetti *rifugi dalla mente*. Ci si può quindi chiedere in che misura questo spazio mentale corrisponda allo

spazio tradizionale e fino a che punto possa funzionare come luogo di transizione tra realtà e fantasia, tra conoscenza e sospensione del sapere. Pur condividendo con gli spazi transizionali la condizione di coesistenza tra essere e non-essere, i rifugi della mente presentano caratteristiche distintive di rilievo, la principale delle quali è la loro origine tramite l'azione di un sistema difensivo potente e consolidato (Steiner, 2003). Essi configurano stati psichici in cui il soggetto si trova isolato, bloccato e impedito nello sviluppo, sebbene possa trarre una riduzione dell'angoscia come apparente beneficio. Questi stati sono al contempo idealizzati e temuti, desiderati ma raramente abbandonati, configurandosi come luoghi psichici ambivalenti e paradossali (Steiner, 2003). È dunque utile considerarli come il punto di intersezione tra relazioni oggettuali, difese e fantasie, che danno origine a quella che Steiner definisce "*posizione borderline*" – una posizione sovrapposta alle posizioni kleiniane. Così come la posizione schizoparanoide non corrisponde automaticamente a una psicosi paranoide, né la posizione depressiva a una depressione clinica, la posizione *borderline* non designa esclusivamente un disturbo *borderline*. I rifugi della mente, infatti, si osservano tanto nei pazienti psicotici quanto in individui normalmente nevrotici (Steiner, 2003). Da queste considerazioni si evince, dunque, che la scissione non è limitata alla posizione schizoparanoide in quanto essa ha a che fare anche con la negazione della perdita dell'oggetto realistico (Klein, 1935; Steiner, 2003). Anzi, la resistenza all'angoscia depressiva è fondamentale per il processo di separazione. Questa capacità – ossia l'integrazione dell'oggetto danneggiato ma vivente – ha conseguenze evolutive di grande rilevanza, tra cui lo sviluppo del pensiero e la costruzione dell'ordine simbolico (Bion, 2023; Segal, 1957). L'ordine simbolico, però, non è salvo una volta che è stato raggiunto, anzi, può rischiare il collasso quando il funzionamento psicotico della mente prevale su quello nevrotico: i meccanismi psicotici, nel tentativo di liberare il soggetto dal dolore, attaccano l'Io percettivo ferendone le capacità (Bion, 1959, 2023). Al contrario, quando il funzionamento nevrotico predomina, gli attacchi distruttivi verso la psiche sono meno intensi e i frammenti proiettati non rimangono imprigionati negli oggetti. Questa situazione

consente una alternanza più fluida tra processi proiettivi e introiettivi, scandita da cicli ricorrenti di possesso, abbandono e perdita (Steiner, 2003). Quando l'ordine simbolico è preservato, i rifugi possono fungere da spazi transitori di contenimento dell'angoscia, per poi essere abbandonati una volta superata la crisi, consentendo l'integrazione dell'esperienza dolorosa senza interrompere la continuità della funzione psichica (Steiner, 2003).

Differentemente dal rifugio della mente, lo spazio transizionale è lo "spazio potenziale" dell'esperienza che si colloca tra il dentro e il fuori (Winnicott, 1956; Zittoun & Stenner, 2021; De Luca Picione et al., 2024), e che emerge all'interno dello spazio psichico sicuro, reso possibile da una relazione madre-bambino sufficientemente buona (Winnicott, 1956, 1971). Il gioco immaginativo ne è la prima espressione. Esso rappresenta il nucleo generativo dei processi creativi che, nell'adulto, si strutturano come esperienza culturale e come capacità di attribuire senso e forma alle vicende del mondo (Winnicott, 1971; Zittoun & Stenner, 2021; De Luca Picione et al., 2024). Winnicott (1967) ritiene l'*esperienza culturale* un'estensione dei fenomeni transizionali e del gioco immaginativo, la cui esistenza è radicata nell'esperienza della relazione con l'oggetto. Winnicott (1967) intende la cultura non soltanto come la tradizione che viene ereditata, ma come processo vitale e creativo di mediazione psichica e intersoggettiva. La funzione propria dell'area transizionale – o culturale – consiste infatti nel far coesistere ciò che è già presente e ciò che non è ancora accaduto, all'interno di un'esperienza che presuppone fiducia, tolleranza e la capacità di sostare nell'incertezza (Winnicott, 1967). Essa apre la possibilità di vivere la realtà in *modo congiuntivo*, trasformando l'esperienza in un orizzonte di potenzialità umane, piuttosto che di certezze acquisite (Bruner, 2009). Questo fragile terzo spazio della cultura è la matrice simbolica che fornisce al soggetto i riferimenti identificatori necessari a una rappresentazione affidabile del mondo, fungendo da garante della configurazione psichica e della generazione di significati possibili (Kaës, 2012): un contenitore che agisce da campo catalitico di un determinato collettivo. La crisi, tuttavia, disarticola tali processi e indebolisce i contenitori stabili del senso, facendo collassare la dimensione transizionale del modo congiuntivo nella rigidità

indicativa della realtà interna. La realtà esterna diviene allora lo specchio dell'a-dimensionalità interna: la polifonia degli intrecci plausibili crolla nell'amusia dello scenario indiscutibile (De Fortuna et al., 2025). Le forme più evidenti e affettivamente partecipate di adesione alle teorie del complotto esprimono, dunque, il collasso di quel processo che sostiene il gioco e la possibilità transizionale, trasformandoli in un'icona rigida e monolitica di significati univoci e non dialogici (De Fortuna et al., 2025).

L'incertezza che accompagnò la diffusione iniziale della Xylella fastidiosa trovò un apparente chiarimento nella narrazione di una verità nascosta, diffusa dalla giornalista Maria Luisa Mastrogiovanni (Tipaldo et al., 2021): "È possibile che questo disastro sia stato in realtà pianificato con cura per arricchire pochi potenti alle nostre spalle?". Tale interrogativo, lungi dall'essere una semplice ipotesi giornalistica, intercettò e amplificò il profondo dissenso degli agricoltori, la loro rabbia e il senso di espropriazione simbolica nei confronti di decisioni percepite come lesive della propria identità, della cultura e dell'economia locale. Le misure di tutela fitosanitaria vennero così vissute come autentici attacchi, generando un clima di sospetto collettivo che si propagò con la forza di un contagio psichico (De Fortuna et al., 2025).

I gradi di astrazione delle storie sulla diffusione della Xylella fastidiosa sono dunque il risultato della mescolanza eterogenea dei vari processi attivabili sul continuum tra la chiusura e l'apertura dello spazio psichico (De Fortuna et al., 2025). Da un lato, esse rappresentano una forma di narrazione non dialogica e non evolutiva — simile, per la sua logica di funzionamento, al discorso della mente fascista analizzato nel capitolo precedente — che nasce dalla reiterazione coatta di meccanismi difensivi (Bollas, 2011; Webb & Rosenbaum, 2023): i rifugi della mente descritti da Steiner (2003). Qui, la realtà interna si impone sulla realtà esterna in un circuito chiuso di ripetizione (Freud, 1920), dando luogo a quella condizione di certezza assoluta delineata da Britton (2003). In questo stato mentale, le convinzioni politiche, religiose, storiche, sociali, scientifiche, e così via, assumono lo statuto di fatti indubitabili, investiti di forte intensità emotiva. Tale certezza garantisce la loro "costante intuizione" (Britton, 2003) che

annulla l'attesa, neutralizza il dubbio e trasforma l'ambiguità dell'esperienza in un significato univoco (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a; Salvatore et al., 2019a; Tossici & De Luca Picione, 2024; Valsiner & De Luca Picione, 2017; Webb & Rosenbaum, 2023). Dall'altro lato, una narrazione complottista sulla Xylella fastidiosa può anche rappresentare un'espressione di un'attivazione difensiva più elastica, che mantiene viva la dinamica dello spazio transizionale (Winnicott, 1951, 1967). In questa prospettiva, la credenza complottista è la manifestazione di un Sé indebolito ma ancora capace di simbolizzare, impegnato in un processo instabile di costruzione di senso. Il complotto, allora, non rappresenta solo una chiusura, ma anche un tentativo di apertura del senso: un modo per articolare la propria esperienza e ristabilire una coerenza narrativa (Uscinski & Enders, 2023). Si tratta, in altri termini, di una narrazione al congiuntivo (Bruner, 2009), espressione della condizione del dubbio (Britton, 2003) e della vitalità della mente capace di sostare nel liminale e di tollerare verità parziali (Winnicott, 1967; De Luca Picione et al., 2024). In questa prospettiva, la teoria complottista della Monsanto può essere letta come una forma di elaborazione transizionale: una narrazione aperta e rivedibile che testimonia il tentativo collettivo di ridefinire il senso di sé in un tempo di crisi delle certezze (Lorusso, 2008).

3.2. Un'analisi in estensione: le emozioni, le azioni e il senso dell'esperienza Covid-19

In questo paragrafo presenterò uno studio fondato su un'epistemologia diversa, ma che, in continuità con l'analisi ideografica precedente, pone al centro l'esplorazione dell'intreccio tra vita affettiva, comportamenti messi in atto e valutazioni dell'esperienza vissuta.

3.2.1. L'inizio della crisi: la pandemia di Covid-19

La pandemia di Covid-19 ha posto una sfida enorme all'umanità¹⁰. Dal punto di vista medico, le complicanze associate al contagio hanno mostrato un'ampia variabilità: polmonite, distress respiratorio, coinfezioni, trombosi, disturbi gastrointestinali, danni epatici, complicazioni neurologiche e cardiache, anche se, fortunatamente, i sintomi sono apparsi in forma lieve o moderata nella maggior parte dei casi. Il tasso di letalità stimato si aggirava intorno al 2,2% (Sharma et al., 2022), e gli effetti più gravi si sono concentrati sulle popolazioni più vulnerabili, come gli anziani e i soggetti immunodepressi¹¹. L'Organizzazione Mondiale della Sanità – che ha dichiarato conclusa la pandemia il 19 maggio 2023 – ha registrato oltre 760 milioni di casi e 6,9 milioni di decessi nel mondo. Tuttavia, nonostante la somministrazione di oltre 13 miliardi di dosi di vaccino entro giugno 2023, è dato per assodato che i numeri reali siano stati molto più elevati. Al di là delle difficoltà più propriamente mediche, la pandemia ha rappresentato una crisi anche dal punto di vista della salute psicologica (De Fortuna et al., in press-b). Già nei primi mesi, diversi esperti avevano previsto un “tsunami di malattie psichiatriche” negli anni successivi (Tandon, 2020, p. 1), soprattutto nei termini di disturbi depressivi e d'ansia (Kathirvel, 2020; Santomauro et al., 2021).

La vicenda ebbe inizio nel 2019 a Wuhan, capitale della provincia cinese di Hubei, con la comparsa dei primi casi di Sindrome Acuta da Distress Respiratorio. L'Europa divenne ben presto uno dei principali focolai di diffusione del virus, attirando l'attenzione internazionale ancor prima della dichiarazione ufficiale della pandemia. L'Italia, seconda solo alla Cina per numero di contagi, costituì un osservatorio privilegiato per l'analisi delle reazioni all'emergenza in un contesto in cui le informazioni attendibili erano molto scarse (Bochicchio et al., 2021) e non si sapeva ancora nulla sul possibile sviluppo dei vaccini (De Luca Picione et al., 2021).

¹⁰ <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> [consultato l'01/08/2025].

¹¹ [https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/coronavirus-disease-\(covid-19\)](https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/coronavirus-disease-(covid-19)) [consultato l'01/08/2025].

Fin dai primi momenti, le autorità italiane introdussero misure straordinarie per contenere la diffusione del virus, limitando gli spostamenti e le attività quotidiane. Ai cittadini fu richiesto di modificare le proprie abitudini, di rimanere a casa — come sintetizzato dall’hashtag #IoRestoACasa — e di adottare comportamenti responsabili. Con il progredire della crisi, tali restrizioni furono progressivamente intensificate fino a includere la sospensione delle attività culturali, ricreative e, in molti casi, lavorative (De Luca Picione et al., 2021). In questa fase iniziale la popolazione sperimentò un diffuso senso di minaccia, impotenza e smarrimento, alimentato da una condizione di incertezza pervasiva, che i media descrissero come una sorta di “psicosi collettiva”, espressione del panico, della paura e del sospetto generalizzati.

L’origine del Covid-19, nonostante l’immediato avvio della ricerca scientifica, resta tuttora oggetto di dibattito (Sharma et al., 2022). Tra le ipotesi avanzate figurano la trasmissione zoonotica da un ospite animale, l’evoluzione naturale del virus nell’uomo, il passaggio interspecifico e, in modo più controverso, la possibilità — mai dimostrata — di un’origine artificiale in laboratorio (Sharma et al., 2022). Il bisogno di nominare e attribuire una causa alla crisi esprime il tentativo ancora attuale di ricomporre il senso e l’ordine di un’esperienza che ha infranto ogni linearità e prevedibilità delle traiettorie di vita, lasciando tuttora aperto il compito di comprenderne pienamente il significato (De Fortuna et al., in press-b).

La ricerca di De Luca Picione e colleghi (2021) ha evidenziato come, nei primi mesi della pandemia, differenti configurazioni di senso abbiano generato modalità eterogenee di percezione e interpretazione della crisi, esprimendo livelli variabili di fiducia nell’azione collettiva, nelle istituzioni, nella scienza, nella religione e nella spiritualità, nonché diverse strategie di mobilitazione delle risorse per mantenere un senso di efficacia e fiducia, individuale e comunitaria. La crisi ha intensificato il bisogno collettivo di rassicurazione, favorendo la riattivazione di *meta-organizzatori socioculturali* (De Luca Picione et al., 2021), ossia sistemi affettivamente connotati che, nella prospettiva semiotico-culturale, orientano in modo spesso inconscio le valutazioni, le percezioni e le strategie di risposta

all'esperienza, assicurando coerenza e continuità al vivere individuale e collettivo (Kaës, 2012; Salvatore et al., 2021a, 2021b). L'intensificazione dei processi affettivi osservata nel contesto pandemico può essere ricondotta ad alcuni tratti distintivi della contemporaneità (De Luca Picione et al., 2021): l'accelerazione e la saturazione dei flussi comunicativi (l'infodemia), la traduzione immediata degli affetti in azioni impulsive difficili da elaborare, i meccanismi di negazione, la rapida costruzione di un "nemico invisibile" o di un "portatore della peste", e la riduzione della complessità attraverso sistemi di significato polarizzati (bene/male, amico/nemico, allarmismo/minimizzazione).

La diffusione del virus ha amplificato sentimenti di ansia, preoccupazione e incertezza (Bochicchio et al., 2021), creando un terreno fertile per la proliferazione di narrazioni complottiste (Scandurra et al., 2022). Durante il primo lockdown italiano (marzo–maggio 2020) si registrò un netto aumento delle ricerche online e della circolazione di contenuti cospirazionisti sui social media, diffusi con rapidità e persistenza (Scandurra et al., 2022). L'uso frequente dei social come principale fonte di informazione risultò associato a un maggiore sostegno verso tali teorie (Enders et al., 2021) e a un progressivo indebolimento della fiducia nelle istituzioni sanitarie (Candini et al., 2023). Questo dato è in netto contrasto con le dinamiche precedenti la pandemia (Rovetta, 2021). Le teorie complottiste sull'origine del Covid-19 spaziano dall'ipotesi di una fuga accidentale da laboratorio a quella di un rilascio intenzionale del virus per fini di controllo sociale, profitto economico o vantaggio geopolitico (Douglas, 2021; Rovetta, 2021). Altre narrazioni denunciano la manipolazione dei dati sui contagi e sui decessi o la messinscena di eventi mediatici — come video di presunti "morti" ancora vivi o sirene di ambulanze usate per suscitare panico (Antichi et al., 2022). Le teorie antivacciniste, invece, sostengono la presenza di sostanze pericolose o di effetti collaterali occultati; in Italia, la controversia legata al vaccino AstraZeneca alimentò un'intensa tensione emotiva e mediatica (Candini et al., 2023). Tra le narrazioni più diffuse circolano quelle su Bill Gates, sulle

antenne 5G e sulla comunità ebraica, accusata di aver utilizzato il virus per fini di dominio globale o per colpire i palestinesi (Antichi et al., 2022).

Lo studio di De Fortuna e colleghi (in press-b) si inserisce nel quadro teorico della Psicologia Culturale Semiotica per colmare una lacuna nella letteratura sui processi di costruzione del senso nel complottismo, in continuità con contributi precedenti come quello di Pahuus et al. (2024). La ricerca, condotta nel contesto della Fase 1 della pandemia, ha indagato il legame tra crisi di senso, emozioni negative, disorientamento e diffusione delle teorie del complotto, interpretandole come risposte affettivamente mediate ai processi di attribuzione di significato (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a; De Fortuna et al., 2025). L'obiettivo è approfondire il caso italiano per evidenziare come differenti modalità di attribuzione di senso alla crisi — espresse attraverso stili informativi, comportamenti sanitari e livelli di fiducia o sfiducia nelle istituzioni — abbiano influenzato la costruzione e la diffusione delle narrazioni complottiste, modellate dalle emozioni e dalla percezione dell'incertezza.

3.2.2. Metodologia

In questo paragrafo descrivo brevemente le caratteristiche del campione e degli strumenti utilizzati per le misurazioni.

3.2.2.1. Partecipanti

Tra l'11 marzo e il 3 maggio 2020 — nel corso della cosiddetta Fase 1 del lockdown — 2.123 persone (età media = 42,6 anni; DS = 15,0) hanno partecipato allo studio. I partecipanti hanno compilato un questionario online diffuso tramite e-mail, WhatsApp e piattaforme social, seguendo la tecnica di campionamento *snowball*, che prevede l'invito ai partecipanti a condividere il questionario con altri potenziali rispondenti. Le caratteristiche demografiche del campione, suddivise per genere, sono riportate nella Tabella 1.

La ricerca di De Fortuna e colleghi (in press-b) è stata approvata preventivamente dall'Università Giustino Fortunato (Benevento) e ha ricevuto il patrocinio gratuito dell'*Ordine degli Psicologi della Regione Campania*. Non sono stati previsti incentivi. La ricerca è stata condotta nel rispetto degli standard etici del Comitato Etico Istituzionale e della *Dichiarazione di Helsinki* del 1964 (e successivi emendamenti o standard equivalenti). In conformità con il *Codice Etico dell'Associazione Italiana di Psicologia (AIP)*¹² e con il *Codice in materia di protezione dei dati personali* (D. Lgs. 196/2003), ai partecipanti è stata fornita un'informativa completa circa gli obiettivi generali dello studio, l'anonimato delle risposte e la natura volontaria della partecipazione, che è stata formalizzata tramite *consenso informato*.

Tabella 1. Caratteristiche demografiche del campione disaggregate per genere (De Fortuna et al., in press-b).

Variabile		Genere		X²
		F (%)		
		Maschi	Femmine	
		n=647	n=1476	
		30.5%	69.5%	
Livello di scolarizzazione	Scuola primaria	0 (0.0)	4 (0.3)	3.069
	Scuola secondaria di primo grado	23 (3.6)	68 (4.6)	
	Scuola secondaria di secondo grado	243 (37.6)	538 (36.5)	
	Laurea			
	Triennale/Master	381 (58.9)	866 (58.7)	
Reddito	< €1000	160 (24.7)	493 (33.4)	76.759***
	€1000 - €1500	174 (26.9)	528 (35.8)	
	€1600 - €2000	129 (19.9)	228 (15.4)	
	€2100 - €2500	75 (11.6)	96 (6.5)	
	€2600 - €3000	37 (5.7)	69 (4.7)	
	> €3000	72 (11.1)	62 (4.2)	
Grandezza dell'area abitativa	Area remota	49 (7.6)	115 (7.8)	16.654**

¹² <http://www.aipass.org/node/26>

	Frazione	175 (27.0)	416 (28.2)	
	Paese	278 (43.0)	648 (43.9)	
	Città	138 (21.3)	243 (16.5)	
	Altro	7 (1.1)	54 (3.7)	
Vivi da solo?	No	552 (85.3)	1340 (90.8)	13.875***
	Si	95 (14.7)	136 (9.2)	
Zona urbana di rischio per il Covid-19	No	291 (45.0)	570 (38.6)	7.545**
	Si	356 (55.0)	906 (61.4)	
Conosci qualcuno che si è ammalato di Covid-19?	No	548 (84.7)	1253 (84.9)	.001
	Si	98 (15.1)	223 (15.1)	
§ Ti sei mai ammalato di Covid-19?	No	634 (98.0)	1476 (97.4)	1.763
	Si	0 (0.0)	4 (0.3)	
§ Ti sei mai sottoposto al test per il Covid-19?	No	630 (97.4)	1446 (98.0)	.601
	Si	14 (2.2)	27 (1.8)	
Il Covid-19 ha avuto effetti sulla tua professione?	No	247 (38.2)	562 (38.1)	.002
	SI	400 (61.8)	914 (61.9)	

*** $p < .001$; ** $p < .01$; § sono presenti dei valori mancanti.

3.2.2.2. Misurazioni

Il questionario è stato costruito attraverso item elaborati *ad hoc* per indagare, in forma esplicita e implicita, possibili ideazioni complottiste emerse dallo shock provocato dal lockdown, dalla diffusione del Covid-19 e dalle reazioni sociopolitiche e sanitarie all'emergenza. Le domande si ispirano alla letteratura "classica" sulle motivazioni psicologiche che sostengono l'adesione alle teorie del complotto (es. Douglas et al., 2017, 2019) e agli studi sul sensemaking in condizioni di imprevedibilità del futuro (Salvatore et al., 2019a, 2021a, 2021b), con un riferimento specifico al modello sul complottismo proposto da De Fortuna e De Luca Picione (2024a). Gli autori hanno integrato anche i contributi dei modelli psicologici riguardanti la costruzione del senso di agentività (Proulx & Inzlicht, 2012; De Luca Picione et al., 2018, 2019) e i processi compensatori di controllo che si attivano nelle situazioni di crisi (Landau et al., 2015).

3.2.3. Analisi dei dati

3.2.3.1. Individuazione delle misure

L'analisi, condotta da De Fortuna e colleghi (in press-b) con il software R, conta due fasi, la prima è preliminare alla seconda.

Nella prima fase, l'obiettivo è stata la costruzione di un indice sintetico a partire dagli item somministrati. In particolare: 1) l'*Analisi delle Corrispondenze Multiple* (MCA), motivata dalla natura qualitativa delle domande e delle risposte, è stata condotta per esaminare gli item relativi all'esperienza della pandemia; 2) L'*Analisi delle Componenti Principali* (PCA) è stata applicata agli item riguardanti (a) le condizioni emotive dei partecipanti durante la pandemia e (b) le ipotesi e teorie complottiste associate alla diffusione del virus.

La seconda fase ha previsto la costruzione di un modello di mediazione, utilizzando gli indici di punteggio derivati dalle analisi precedenti.

3.2.3.1.1. Analisi delle Corrispondenze Multiple: la rappresentazione dell'esperienza Covid-19

Nel corso della prima fase De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno condotto l'Analisi delle Corrispondenza Multiple (Ducombe, 1985) sulle risposte dei partecipanti relative all'esperienza vissuta durante la pandemia. Tale tecnica, una specifica estensione dell'Analisi delle Componenti Principali applicata a variabili categoriali (Greenacre & Blasius, 2006), consente di sintetizzare e visualizzare in modo efficace le relazioni tra variabili e modalità di risposta. L'analisi si basa su una matrice "soggetti $\times$ variabili", composta da I righe (i partecipanti) e J colonne (le modalità di risposta). Le relazioni tra le variabili vengono riassunte attraverso un numero limitato di dimensioni fattoriali (Greenacre & Blasius, 2006), ognuna delle quali spiega una quota decrescente della varianza complessiva. Da ciò si evince che un insieme ristretto di fattori cattura la maggior parte delle informazioni contenute nei dati (Benzécri, 1979). Ogni dimensione

fattoriale rappresenta l'opposizione tra due configurazioni di risposta a determinati item. Tali configurazioni — costituite da raggruppamenti di item e modalità di risposta — sono interpretate come l'espressione di un significato latente e generalizzato che collega le risposte a specifici item (Lebart et al., 1984). I fattori che combinano e differenziano due associazioni item/risposta vengono pertanto considerati indicatori di una dimensione definita *Dimensione Latente di Significato* “Latent Dimension of Meaning – LDM” (Mossi & Salvatore, 2011). I punteggi dei partecipanti su tali dimensioni quantificano la loro posizione rispetto ai diversi significati impliciti. I punteggi (o coordinate fattoriali) ottenuti dai partecipanti lungo le diverse dimensioni permettono di quantificare la loro posizione rispetto ai significati latenti individuati. Da una prospettiva rappresentazionale, ciascun significato esprime l'orientamento del soggetto verso una delle polarità della LDM, corrispondente a una particolare modalità di interpretazione dell'esperienza. Su un piano geometrico, tali coordinate possono assumere valori negativi o positivi: i primi indicano una collocazione verso la polarità negativa della dimensione, i secondi verso quella positiva, mentre i valori prossimi allo zero riflettono una posizione intermedia – segno di equilibrio o ambivalenza rispetto ai poli di significato (De Fortuna et al., in press-b).

3.2.3.1.2. Analisi delle Componenti Principali: l'affetto e la prospettiva complottista

L'Analisi delle Componenti Principali (PCA) è stata impiegata per analizzare gli item relativi all'esperienza emotiva della pandemia e alle prospettive complottiste. Si tratta di una tecnica ampiamente utilizzata perché riduce la complessità dei dati mediante la costruzione delle componenti principali, ovvero delle variabili artificiali che massimizzano la varianza spiegata e consentono di individuare le relazioni più significative tra gli item (Wiskott, 2020; Jolliffe & Cadima, 2016; Hess & Hess, 2018). Sebbene la PCA sia metodologicamente collegata all'analisi fattoriale, presenta finalità e assunzioni distinte: mentre l'analisi fattoriale si

concentra esclusivamente sulla varianza comune tra le variabili, la PCA cerca di massimizzare la varianza totale spiegata (Jain & Shandliya, 2013). Questa differenza la rende particolarmente adeguata al presente studio poiché gli item non rappresentano necessariamente un costrutto latente individuabile tramite l'analisi fattoriale. In altri termini, la PCA opera sulle combinazioni lineari delle variabili osservate sintetizzando i dati (in questo caso relative sia ai vissuti emotivi legati alla pandemia, ad esempio: "Come mi sento?", sia allo sviluppo di possibili ideazioni complottiste) in variabili rappresentative (utilizzate per altre indagini successive), mentre l'analisi fattoriale mira a identificare fattori latenti (Jain & Shandliya, 2013; Kassim et al., 2013).

3.2.3.2. Analisi della Mediazione: l'impatto della rappresentazione della pandemia sulla prospettiva complottista attraverso la risposta emotiva

De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno condotto un'*Analisi della mediazione* al fine di comprendere in che modo una variabile indipendente influenzi una variabile dipendente attraverso l'intervento di una variabile mediatrice (Gunzler et al., 2013). Questa procedura consente di scomporre l'effetto totale in una componente diretta e una indiretta, offrendo indicazioni sui processi attraverso cui un'esposizione conduce a un determinato esito (Tönnies et al., 2023). Gli autori si sono dunque soffermati non tanto sulle associazioni tra le variabili, quanto sui percorsi che le strutturano. Nello studio di De Fortuna e colleghi (in press-b), la variabile indipendente è costituita dalla rappresentazione della pandemia di Covid-19, operazionalizzata mediante la Dimensione Latente di Significato (LDM) ottenuta tramite l'Analisi delle Corrispondenza Multiple (MCA); la variabile dipendente è la prospettiva complottista, sintetizzata attraverso l'indice derivato dall'Analisi delle Componenti Principali (PCA). La variabile mediatrice è l'esperienza emotiva dei partecipanti, rappresentata

da un indice costruito sulla base degli item “Come mi sento?” e ottenuto anch’esso mediante PCA.

3.2.4. Risultati

3.2.4.1. La rappresentazione dell’esperienza Covid-19

Dopo aver applicato la formula di correzione dell’inerzia proposta da Benzécri (1979), l’analisi si è concentrata sulle prime due dimensioni fattoriali, denominate LDM₁ e LDM₂, ottenute dall’MCA condotta su un totale di 57 item. Tali dimensioni rappresentano la quota principale di *inerzia* della matrice dei dati, vale a dire della varianza osservata nel campione (Abdi & Valentin, 2007). In particolare, LDM₁ spiega il 45,7% dell’inerzia, mentre LDM₂ ne spiega il 17,6%, per un totale del 63,4% dell’inerzia complessiva (cfr. Figura 4). Ciascuna dimensione è descritta nel dettaglio nei paragrafi seguenti. Le Tabelle 2 e 3 riportano le modalità di risposta più rilevanti che definiscono le polarità di LDM₁ e LDM₂.

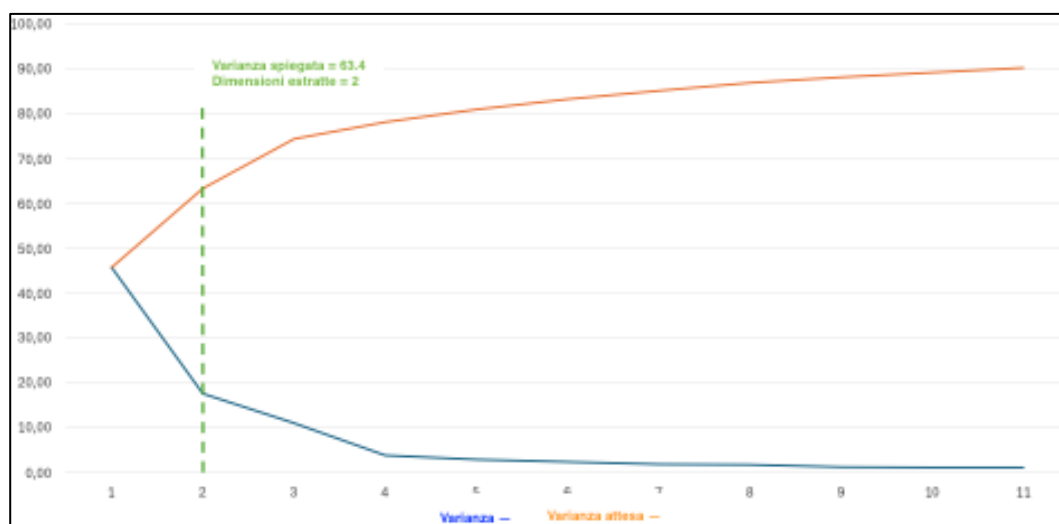


Figura 4. Varianza spiegata delle dimensioni dei fattori MCA (De Fortuna et al., in press-b).

3.2.4.1.1. LDM₁ – Relazione con la pandemia

La prima Dimensione Latente di Significato evidenzia due polarità opposte, che raggruppano insiemi distinti di item e modalità di risposta, interpretabili rispettivamente come *“Responsabilità collettiva e adattamento all'emergenza”* (LDM_1^{NEG}) e *“Stato di allerta elevata e osservanza rigorosa delle misure”* (LDM_1^{POS}). LDM_1 è dunque interpretabile come una dimensione di “Rapporto con la pandemia” (De Fortuna et al., in press-b).

Rispetto alla polarità negativa (LDM_1^{NEG} ; “Responsabilità collettiva e adattamento all'emergenza”), gli item a cui i partecipanti hanno risposto “molto” delineano un atteggiamento deliberato e responsabile nei confronti dell'emergenza sanitaria. Le risposte descrivono comportamenti improntati alla responsabilità individuale e collettiva, al rispetto delle misure di prevenzione e al desiderio di fungere da modello positivo per gli altri. Il riconoscimento dell'importanza delle misure di sicurezza segnala consapevolezza della gravità della situazione e disponibilità a seguire le indicazioni per il bene comune. Centrale è il richiamo al senso civico — il rispetto delle regole come impegno verso la collettività — e la promozione della coesione sociale. Il ricorso alle tecnologie per mantenere i contatti testimonia inoltre la capacità di adattarsi a nuove forme di comunicazione dettate dalle esigenze di sicurezza, valorizzando modalità innovative di relazione senza derogare ai protocolli sanitari (De Fortuna et al., in press-b).

La polarità positiva (LDM_1^{POS} ; “Stato di allerta elevata e osservanza rigorosa delle misure”) raggruppa, invece, risposte “moltissimo” caratterizzate da un forte stato di allerta, preoccupazione e massima attenzione ai comportamenti precauzionali, insieme a una marcata fiducia nelle autorità e nella comunità scientifica nella gestione della crisi. Qui emerge un atteggiamento attivo, risoluto, incline all'adozione di misure rigorose e a un'informazione continua. L'allarme è ritenuto necessario per sensibilizzare la popolazione e prevenire sviluppi peggiori, mentre la fiducia nella scienza indica l'accettazione delle evidenze scientifiche come guida. Le persone inquadrabili in questo raggruppamento hanno inoltre posizioni più rigide: severe restrizioni e sanzioni vengono considerate legittime per

garantire il rispetto delle norme; il timore per la propria salute e la costante attenzione ai sintomi alimentano comportamenti prudenti e un costante richiamo alla responsabilità collettiva. Il bisogno di informarsi e di condividere informazioni riflette l'impegno a contrastare la disinformazione e a mantenere alto il livello di consapevolezza pubblica. Pur riconoscendo talvolta un eccesso di allarmismo, anche tali risposte ribadiscono la necessità di monitorare costantemente l'evoluzione della crisi.

Tabella 2. Modalità di risposta maggiormente associate alla prima dimensione fattoriale (LDM_1) "Relazione con la pandemia" (De Fortuna et al., in press-b).

Valore del test ^a	Item	Modalità di risposta
<i>Responsabilità collettiva e adattamento alle emergenze (LDM_1^{NEG})</i>		
-18.14	Penso che le misure di sicurezza adottate finora siano necessarie	Molto
-17.83	In condizioni critiche è sempre stato necessario fare appello al senso di responsabilità civica e alla solidarietà nazionale	Molto
-16.67	Mantengo le distanze dalle persone ed evito i luoghi affollati	Molto
-16.65	Credo sia necessario seguire le misure di prevenzione del contagio	Molto
-16.64	In condizioni critiche è consigliabile rispettare tutte le condizioni e le misure profilattiche indicate dagli organismi ufficiali	Molto
-16.10	In tempi difficili è importante mettere in atto comportamenti di solidarietà	Molto
-15.21	Sono preoccupato per il destino dell'economia locale	Molto
-15.11	Sono preoccupato per il destino dell'economia nazionale	Molto
-14.15	Utilizzo i canali di comunicazione online per rimanere in contatto con la famiglia, gli amici e i colleghi	Molto
-13.99	Credo sia fondamentale impegnarsi personalmente a rispettare le misure, dando l'esempio	Molto
-13.56	Penso che si stia generando un allarmismo necessario	Molto
-13.34	Sono preoccupato per il destino dell'economia mondiale	Molto
-13.31	Ultimamente il mio bisogno di essere informato si è intensificato	Molto
-12.86	Sto cercando nuovi modi di stare insieme agli altri, ma che rispettino le misure di sicurezza indicate	Molto
-12.75	Ho posto dei limiti alle mie relazioni sociali	Molto
<i>Stato di allerta elevata e osservanza rigorosa delle misure di emergenza (LDM_1^{POS})</i>		

23.44	Penso che si stia generando un allarmismo necessario	Moltissimo
21.78	Ultimamente la mia fiducia nella scienza è aumentata	Moltissimo
21.76	In condizioni critiche, è necessario ricorrere all'uso coercitivo della forza per imporre le restrizioni e le misure necessarie da adottare	Moltissimo
21.65	Nelle ultime settimane ho prestato maggiore attenzione ai miei sintomi di salute	Moltissimo
21.45	Temo che questo sia solo l'inizio di un problema molto più grave	Moltissimo
20.61	In condizioni critiche è sempre bene fare appello al senso di responsabilità civica e alla solidarietà nazionale.	Moltissimo
20.28	Contribuisco sempre alla diffusione e alla condivisione delle notizie	Moltissimo
20.26	Penso che le misure di sicurezza adottate finora siano necessarie	Moltissimo
20.09	Ultimamente il mio bisogno di essere informato si è intensificato	Moltissimo
19.77	Penso che si stia generando un allarmismo eccessivo	Per niente
19.51	Sono preoccupato per il destino dell'economia mondiale	Moltissimo
19.17	Mantengo le distanze dalle persone ed evito i luoghi affollati	Moltissimo
18.98	Non potrei mai uscire di casa senza mascherina	Moltissimo
18.50	In condizioni critiche è consigliabile rispettare tutte le condizioni e le misure profilattiche indicate dagli organismi ufficiali	Moltissimo
18.24	In tempi difficili è importante mettere in atto comportamenti di solidarietà	Moltissimo

^a Coefficiente di associazione statistica tra un item e la dimensione fattoriale.

3.2.4.1.2. LDM₂ – Reazione emotiva e comportamentale alla pandemia

La seconda Dimensione Latente di Significato individua La seconda LDM individua due polarità opposte che raggruppano item e modalità di risposta, interpretabili come “*Preoccupazione indifferenziata e bisogno di rassicurazione*” (LDM₂^{NEG}) e “*Distacco emotivo e comportamentale*” (LDM₂^{POS}). La dimensione è pertanto definita come “Reazioni emotive e comportamentali alla pandemia” (De Fortuna et al., in press-b).

La polarità negativa (LDM_2^{NEG} ; “Preoccupazione indifferenziata e bisogno di assicurazione”), esprime una visione fortemente allarmata della crisi: la convinzione che l'emergenza rappresenti l'inizio di qualcosa di più grave alimenta sentimenti diffusi di ansia e incertezza. La condivisione di notizie, spesso a forte tonalità ansiogena, può funzionare come tentativo di elaborazione emotiva, ma finisce al contempo per alimentare e amplificare la preoccupazione collettiva. La crescente fiducia nella scienza viene investita di una funzione rassicurante, mentre l'accumulo di medicinali, mascherine e scorte alimentari segnala comportamenti precauzionali legati a vissuti di insicurezza. Il ricorso alla religione o alla spiritualità riflette il bisogno di conforto emotivo. In situazioni incerte prevale la tendenza a seguire la maggioranza, come forma di protezione e orientamento. L'aumento nella ricerca di informazioni risponde al desiderio di controllo, ma anche a una gestione emotiva della paura; parallelamente, l'attenzione a notizie non ufficiali rivela vulnerabilità alla disinformazione. Infine, l'idea che la crisi obbedisca a un disegno divino o a forze fuori dal controllo umano introduce una lettura fatalistica utile a dare senso agli eventi (De Fortuna et al., in press-b).

La polarità positiva (LDM_2^{POS} ; “Distacco emotivo e comportamentale”), invece, riflette un atteggiamento distaccato e poco coinvolto (“Per niente”): le risposte indicano la percezione di una minaccia poco rilevante, che non richiede né cambiamenti di comportamento né l'adozione di misure protettive. Si osserva fiducia nella continuità della normalità quotidiana e l'assenza di un bisogno di ancoraggio religioso o spirituale. Questi individui non diffondono notizie ansiogene, non si lasciano influenzare da voci non verificate e mostrano scarso interesse per gli aggiornamenti sul Covid-19. Non manifestano preoccupazioni per la durata della crisi e, nelle situazioni di incertezza, tendono a seguire il proprio giudizio piuttosto che quello della maggioranza. Inoltre, non si affidano ai social media come principale fonte informativa. Nel complesso, essi riportano bassi livelli di preoccupazione per la salute, non sentono la necessità di monitorare eventuali sintomi né di consultare specialisti,

mantenendo una posizione emotivamente stabile e non allarmata (De Fortuna et al., in press-b).

Tabella 3. Modalità di risposta maggiormente associate con la seconda dimensione fattoriale (LDM₂) “Reazioni emotive e comportamentali alla pandemia” (De Fortuna et al., in press-b).

Valore del test ^a	Item	Modalità di risposta
<i>Preoccupazione indifferenziata e bisogno diassicurazione (LDM₂^{NEG})</i>		
-11.77	Sono preoccupato che questo è solo l’inizio di un problema più grande	Molto
-11.74	Diffondo e condivido maggiormente le notizie che mi rendono ansioso.	Abbastanza
-11.47	Ultimamente la mia fiducia nella scienza è aumentata	Molto
-11.12	Ho fatto scorta di medicinali	Abbastanza
-10.68	Ultimamente il mio rapporto con la religione si è intensificato	Molto
-10.58	Non potrei mai uscire di casa senza mascherina	Molto
-10.56	In questo periodo sento maggiormente il bisogno di condividere con gli altri momenti di preghiera e spiritualità	Molto
-10.34	Ho fatto scorta di mascherine e prodotti sanitari	Molto
-10.31	Contribuisco sempre alla diffusione e alla condivisione di notizie	Molto
-10.17	Ultimamente il mio bisogno di essere informato si è intensificato	Moltissimo
-10.10	Nelle ultime settimane sono andato dal medico per controllare il mio stato di salute	Un poco
-10.09	Ritengo che le notizie sul Covid-19 basate sul “passaparola” e sulle “voci di corridoio” abbiano un impatto significativo su di me	Abbastanza
-9.88	Ho fatto scorta di beni alimentari	Molto
-9.75	Ciò che accade fa parte del disegno divino ed al di là del nostro controllo	Abbastanza
-9.73	In condizioni di incertezza, tendo a seguire e conformarmi alla maggioranza delle persone	Molto
<i>Distacco emotive e comportamentale (LDM₂^{POS})</i>		
22.25	Non potrei mai uscire di casa senza mascherina	Per niente
21.70	Ho fatto scorta di medicinali	Per niente
21.41	Ho fatto scorta di mascherine e prodotti sanitari	Per niente
20.38	Ultimamente il mio rapporto personale con la religione si è intensificato	Per niente

19.97	In questo periodo sento maggiormente il bisogno di condividere con gli altri momenti di preghiera e spiritualità	Per niente
19.72	Diffondo e condivido maggiormente le notizie che mi rendono ansioso	Per niente
19.15	Ho fatto scorta di beni alimentari	Per niente
17.99	Ritengo che le notizie sul Covid-19 basate sul “passaparola” e sulle “voci di corridoio” hanno un impatto significativo su di me	Per niente
17.84	Ciò che accade fa parte del disegno divino ed è al di là del nostro controllo	Per niente
17.60	Il Covid-19 è diventato l’unico argomento delle mie conversazioni con gli altri	Per niente
16.62	Penso che ci vorranno anni prima che la situazione migliori	Per niente
16.45	In condizioni di incertezza, tendo a seguire e conformarmi alla maggioranza delle persone	Per niente
15.41	Diffondo e condivido solo notizie rassicuranti	Per niente
15.24	Nelle ultime settimane ho prestato maggiore attenzione ai miei sintomi di salute	Per niente
14.95	Utilizzo i social network per tenermi informato sul Covid-19	Per niente

^a Coefficiente di associazione statistica tra un item e la dimensione fattoriale.

3.2.4.2. La risposta emotiva dei partecipanti

Con l’applicazione della PCA ai sette item relativi alla domanda “Come mi sento?”, De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno individuato due componenti principali che spiegano complessivamente il 58,5% della varianza. Come mostrato nella Tabella 4, la distribuzione degli item su ciascuna componente ha consentito di interpretarle, rispettivamente, come “*Incertezza e Preoccupazione*” (PC₁: ER₁) e “*Ottimismo e Fiducia*” (PC₂: ER₂).

Tabella 4. Analisi delle Componenti Principali per gli items riguardanti “Come mi sento?” (De Fortuna et al., in press-b).

Item	PC ₁	PC ₂
Le condizioni di incertezza e disorientamento mi rendono ansioso	.813	
Ho paura di ciò che potrebbe accadere nei prossimi giorni	.809	

Ho paura di ammalarmi		.776	
Mi sento come se non avessi alcun controllo su ciò che sta accadendo		.707	
Ho paura di non essere in grado di aiutare i miei cari se ne avranno bisogno		.664	
Credo che le mie azioni e le mie scelte possano influenzare il futuro			.788
Sono ottimista riguardo a una rapida risoluzione e a un completo ritorno alla normalità			.679
Eigenvalue		2.989	1.106
Soluzione non-ruotata	Varianza proporzionale	.427	.158
	Varianza cumulative	.427	.585
Eigenvalue		2.979	1.117
Soluzione ruotata ^a	Varianza proporzionale	.426	.160
	Varianza cumulative	.426	.585

^a È stato applicato il metodo di rotazione *Varimax*

3.2.4.3. La prospettiva complottista

De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno applicato la PCA ai sette item relativi alla prospettiva complottista individuando un'unica componente principale, che spiega il 65,5% della varianza. La Tabella 5 riporta gli item che danno corpo a questa componente. Il punteggio ottenuto sintetizza il grado di adesione all'idea che un complotto possa essere alla base della pandemia di Covid-19.

Tabella 5. *Analisi delle Componenti Principali per gli items riguardanti la “Prospettiva complottista” (De Fortuna et al., in press-b).*

Item	PC
Sono propenso a credere che ciò che sta accadendo sia l'effetto di una strategia di lotta e competizione tra varie superpotenze mondiali	.886
Sono propenso a credere che ci sia una connessione tra ciò che sta accadendo e la produzione e il collaudo di armi batteriologiche	.862
Sono propenso a credere che possano esserci spiegazioni alternative e nascoste per ciò che sta accadendo	.809

Sono propenso a credere che ciò che sta accadendo fosse già stato annunciato e previsto da tempo		.793
Sono propenso a credere che esista un modo per controllare e distrarre le masse da problemi più gravi		.769
Sono propenso a credere che presto verrà immesso sul mercato un farmaco specifico che consentirà all'industria farmaceutica di generare ingenti profitti		.761
Sono propenso a credere che questa infezione serva a ridurre deliberatamente la popolazione mondiale, poiché non ci sono più risorse sufficienti per tutti		.740
Eigenvalue		4.528
Soluzione ruotata ^a	Varianza proporzionale	.647
	Varianza cumulativa	.647

^a È stata applicato il metodo di rotazione Varimax, ma la soluzione non-ruotata è identica a quella ruotata per la singola componente principale

3.2.4.4. La mediazione della risposta emotiva tra la rappresentazione della pandemia e la prospettiva complottista

De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno individuato un effetto di mediazione di ER₁ (“Incertezza e preoccupazione”) nella relazione tra LDM₁ (“Relazione con la pandemia”) e la prospettiva complottista (Effetto diretto: $Z = 4.585$, $p < .001$; Effetto indiretto: $Z = 6.204$, $p < .001$; Effetto totale: $Z = 7.701$, $p < .001$). In particolare, lungo la traiettoria diretta, un atteggiamento improntato alla responsabilità collettiva e all’adattamento alle misure emergenziali (LDM₁^{NEG}) si associa a livelli più bassi di adesione complottista; tale relazione è mediata da una riduzione dell’incertezza e della preoccupazione (ER₁). Al contrario, un orientamento caratterizzato da forte allerta e rigorosa osservanza delle norme (LDM₁^{POS}), mediato da livelli elevati di incertezza e preoccupazione, favorisce una maggiore propensione verso interpretazioni complottiste. Non è stato invece riscontrato alcun effetto di mediazione di ER₂ (“Ottimismo e fiducia”).

Per quanto riguarda la seconda dimensione di significato, lo studio di De Fortuna e colleghi (in press-b) ha rilevato un effetto di mediazione di

ER1 (“Incertezza e preoccupazione”) anche nella relazione tra LDM₂ (“Reazioni emotive e comportamentali alla pandemia”) e la prospettiva complottista (Effetto diretto: $Z = -7.366$, $p < .001$; Effetto indiretto: $Z = -6.196$, $p < .001$; Effetto totale: $Z = -11.186$, $p < .001$). Le reazioni emotive e comportamentali alla pandemia (LDM₂^{NEG}) influenzano infatti la tendenza a sostenere teorie del complotto: chi sperimenta un forte bisogno di rassicurazione mostra una maggiore probabilità di aderirvi, mentre chi manifesta distacco emotivo e comportamentale tende a prenderne le distanze. Il livello di incertezza media tali relazioni: il bisogno di rassicurazione si associa a maggiore incertezza e, dunque, a una più alta propensione complottista, mentre il distacco si accompagna a livelli più bassi di incertezza e a una minore adesione a visioni cospirazioniste. Il modello di mediazione è illustrato nelle Figure 5a e 5b.

Figura 5a (De Fortuna et al., in press-b).

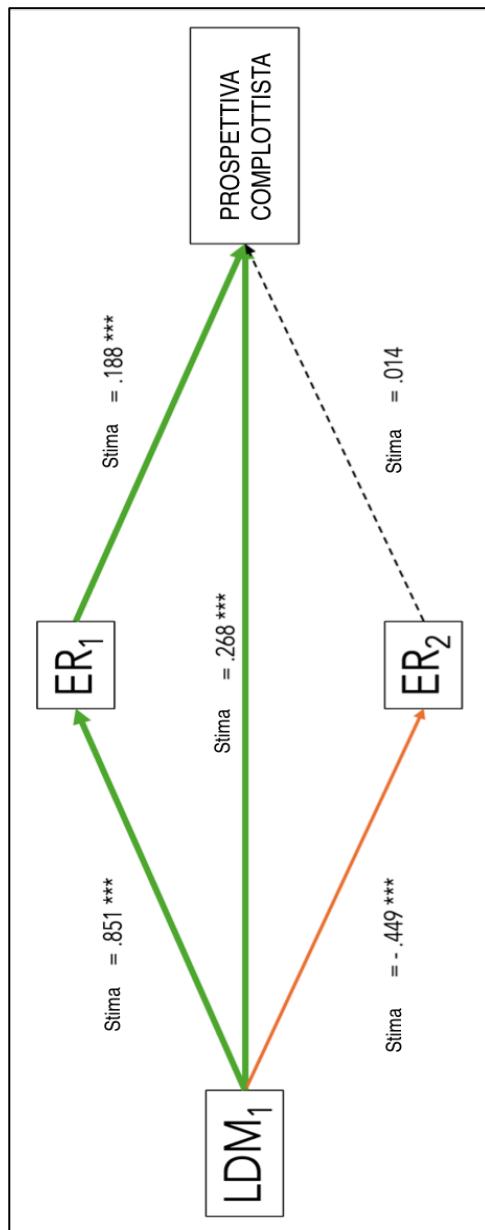


Figura 5b. (De Fortuna et al., in press-b).

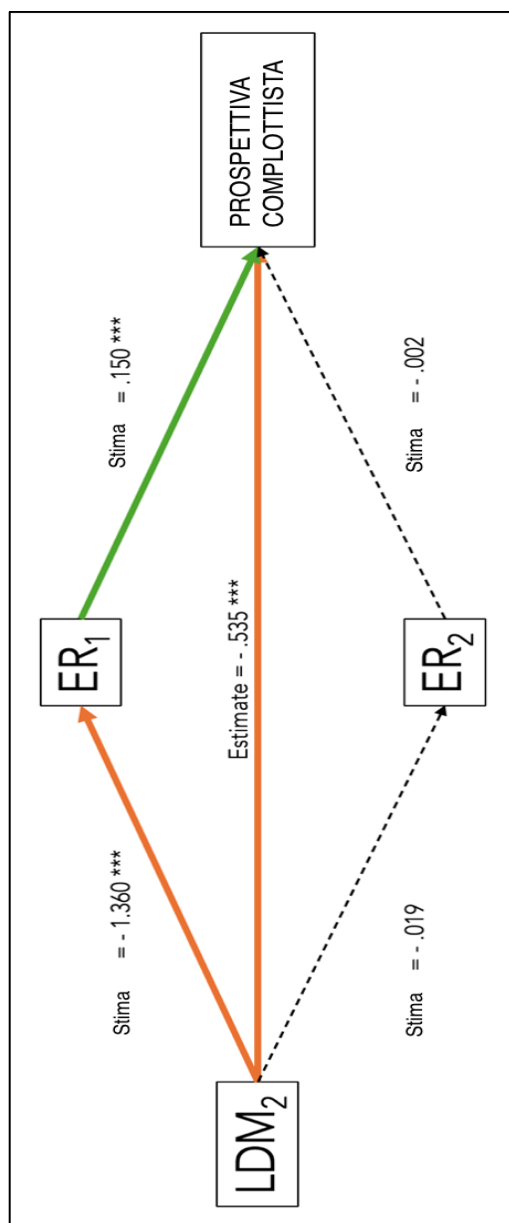


Figura 5. Modello di Mediazione (De Fortuna et al., in press-b).

Abbreviazioni: ER₁ = Incertezza e Preoccupazione; ER₂ = Ottimismo e Fiducia; LDM₁ = Relazione con la pandemia (LDM₁^{NEG} = Responsabilità collettiva e adattamento all'emergenza; LDM₁^{POS} = Stato di allerta elevate e rigorosa aderenza alle misure); LDM₂ = risposta emotive e comportamentale alla pandemia (LDM₂^{NEG} = Allerta indifferenziata e bisogno di rassicurazione; LDM₂^{POS} = Distacco emotive e comportamentale); *** p-value < .001.

Note: Le frecce Verdi indicano una relazione statistica significativa e un effetto positivo; le frecce rosse indicano una relazione statistica significativa e un effetto negativo. Le frecce nere discontinue indicano un'assenza di significatività statistica e di effetto.

3.2.5. Discussione

Nella prospettiva della psicologia culturale a orientamento semiotico e psicodinamico qui adottata, la costruzione del significato si realizza attraverso la mediazione dei segni e si articola in un costante intreccio tra processi consci e inconsci (Matte Blanco, 2018; Tossici & De Luca Picione, 2024). In questo quadro, l'affetto — concepito come esperienza primaria, immediata e preriflessiva — orienta l'attribuzione di senso: i processi affettivi modellano l'esperienza, guidano le narrazioni di sé e rendono alcune interpretazioni più disponibili, credibili e persuasive di altre (Salvatore et al., 2024). Le funzioni catalitiche delle “*sacche di asimmetria*” descritte da Matte Blanco (2018), precedentemente discusse, rappresentano un esempio clinicamente emblematico di tale dinamica. De Fortuna e De Luca Picione (2024a) interpretano il complottismo come una forma di costruzione di senso mediata dall'affetto, attivata in condizioni critiche, ambigue o minacciose come la pandemia. Tale lettura si basa sul concetto di catalisi, che non produce esiti lineari ma apre un ventaglio di possibilità, rendendo più probabile l'emergere di specifiche configurazioni di significato in presenza di determinate condizioni (De Luca Picione & Freda, 2014). Nelle crisi, una forte attivazione emotiva può infatti favorire l'adesione a spiegazioni complottiste, perché offrono narrazioni semplificate e rassicuranti capaci di contenere l'incertezza attraverso l'individuazione di un nemico. Il processo catalitico, così inteso, riduce lo spazio delle interpretazioni possibili, orientando il senso verso forme più rigide, semplificate e affettivamente connotate.

In questo studio, De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno approfondito l'ipotesi secondo cui il significato attribuito dagli individui alla crisi pandemica possa influenzare l'ideazione complottista, e hanno esaminato se una condizione affettiva di incertezza e preoccupazione medi tale relazione. In questo quadro, il questionario utilizzato si è rivelato uno strumento cruciale: il significato, infatti, non scaturisce dal contenuto isolato di un singolo segno, ma dalle relazioni che esso intrattiene con i segni che lo precedono e lo seguono (Salvatore et al., 2024). Le dimensioni emerse

dall'analisi, e le loro polarità, restituiscono la pluralità dei modi attraverso cui le persone conferiscono senso a uno stesso fenomeno, mostrando differenti “posizionamenti semiotici” in grado di orientare i rispondenti verso livelli più o meno elevati di pensiero complottista (De Fortuna et al., in press-b). Tali configurazioni non operano una semplice distinzione tra “credenti” e “non credenti” nelle teorie del complotto; piuttosto, delineano gli scenari di costruzione del senso che possono predisporre a interpretazioni complottiste degli eventi. La pervasività del complottismo, a livello individuale e collettivo, sembra derivare soprattutto dalla rigidità e dalla ripetitività di questi significati. Nel presente studio, tale dinamica risulta particolarmente evidente nei vincoli esercitati da specifici quadri interpretativi attivati durante la crisi pandemica (De Fortuna et al., in press-b).

I risultati evidenziano come le rappresentazioni della pandemia incidano profondamente sulla propensione al complottismo, articolandosi lungo due dimensioni fondamentali: gli atteggiamenti nei confronti della pandemia e delle misure emergenziali, e le risposte emotivo-comportamentali attivate di fronte alla crisi (De Fortuna et al., in press-b). Da un lato, un orientamento improntato alla responsabilità collettiva e a un adattamento flessibile alle norme — accompagnato da livelli più bassi di incertezza e preoccupazione — risulta associato a una minore inclinazione complottista. Al contrario, atteggiamenti di iper-controllo, adesione rigida alle regole ed elevati vissuti di ansia e incertezza favoriscono un incremento dell'ideazione complottista. Dall'altro lato, emerge con forza il ruolo delle risposte emotive: alti livelli di preoccupazione e un marcato bisogno di rassicurazione, soprattutto in un clima percepito come instabile, aumentano la probabilità di ricorrere a spiegazioni complottiste. Viceversa, una postura emotivamente più distaccata sembra funzionare da fattore protettivo, attenuando la percezione di minaccia e riducendo così la tendenza a interpretare gli eventi attraverso chiavi di lettura complottiste (De Fortuna et al., in press-b).

De Fortuna e colleghi (in press-b) hanno interpretato i risultati alla luce degli scenari che hanno caratterizzato le prime fasi della pandemia,

dominate da un'elevata pressione mediatica e da immagini fortemente drammatiche — come quelle delle bare a Bergamo. Questo contesto ha favorito l'emergere di associazioni semantiche rapide e semplificate (Landau et al., 2015; Sullivan et al., 2010), spesso attivate per contenere l'impatto emotivo di eventi percepiti come eccessivamente complessi (Carli & Panicia, 2003). Si tratta di dinamiche che esprimono il tentativo psicologico di ristabilire un senso di controllo in una realtà avvertita come caotica e minacciosa. Riprendendo il modello presentato nel capitolo due (cfr. De Fortuna & De Luca Picione, 2024a), tale processo si articola in tre momenti: dapprima emerge un allarme indistinto; segue l'attivazione di un tono affettivo negativo ancora privo di una traduzione verbale; infine, la mente cerca una narrazione coerente capace di organizzare l'esperienza. È in questa ultima fase che possono consolidarsi le teorie del complotto — ad esempio l'ipotesi di un virus progettato in laboratorio o di una pandemia orchestrata per fini di controllo sociale. Queste narrazioni semplificano la complessità, attribuendo la crisi a un agente intenzionale e offrendo così una riduzione dell'incertezza. Va tuttavia precisato che aderire a una teoria complottista non equivale necessariamente a essere un "complottista" in senso rigido o patologico. Ogni processo interpretativo è, almeno potenzialmente, aperto e dialogico. Quando però questa apertura si interrompe e l'interpretazione smette di essere sottoposta a revisione critica, essa tende a irrigidirsi in una visione del mondo cristallizzata (Bollas, 2011). In queste circostanze, il pensiero complottista può assumere la forma di una struttura difensiva stabile, che sostituisce l'ambivalenza del senso con la rigidità della certezza assoluta (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a).

Gli individui che attribuivano significato alla pandemia attraverso schemi di iper-controllo e una rigida osservanza delle norme di sicurezza — combinati con un marcato bisogno di assicurazione — tendevano a consolidare e generalizzare interpretazioni complottiste (De Fortuna et al., in press-b). Nei casi più estremi, tale dinamica può tradursi in una visione del mondo diffusamente sospettosa, in cui la scienza viene percepita come collusa con il potere e le istituzioni come strumenti di manipolazione.

Sebbene questa postura possa offrire un sollievo emotivo immediato, nel lungo periodo rischia di compromettere il benessere individuale e collettivo (Scandurra et al., 2022; van Mulukom et al., 2023; Venuleo et al., 2020b). Come osservano De Fortuna e colleghi (in press-b), dall'analisi critica dei dati emerge un apparente paradosso: l'osservanza delle norme sanitarie da parte di persone che, allo stesso tempo, aderiscono a narrazioni complottiste. Per quale ragione qualcuno che considera il virus una semplice "invenzione" dovrebbe comunque attenersi alle misure di sicurezza? Diverse ipotesi sono plausibili: il timore delle sanzioni legali (dato che le violazioni erano penalmente perseguibili); il breve intervallo tra l'inizio della pandemia e la raccolta dei dati (che potrebbe non aver consentito il consolidarsi delle credenze complottiste); oppure l'adesione a narrazioni ibride, che riconoscono la pericolosità del virus pur sospettandone un'origine artificiale. È altresì possibile — come proposto nel modello discusso nel secondo capitolo — che alcune persone aggirino il paradosso integrando visioni antitetiche all'interno di un'unica cornice affettivamente ipergeneralizzata, governata dal tono emotivo del sospetto. Si tratta, per così dire, di una postura "scaramantica": *"Non ci credo, ma non si sa mai!"*.

Nel loro complesso, i risultati di De Fortuna e colleghi (in press-b) mostrano che i significati attribuiti agli eventi costituiscono un fattore decisivo nell'orientare pensieri e comportamenti: quanto più tali significati si irrigidiscono, tanto più tendono a imporsi come unico schema interpretativo. In questo senso, le narrazioni complottiste possono configurarsi come strategie difensive per "sopravvivere" a una crisi vissuta come ingestibile. Al contrario, leggere la pandemia come un'esperienza condivisa — secondo la logica del "siamo tutti sulla stessa barca" — contribuisce a ridurre ansia e diffidenza verso l'Altro, favorendo solidarietà, cooperazione e una più flessibile adesione alle misure di salute pubblica. Per contro, un atteggiamento allarmato, iper-controllante e rigidamente normativo riflette uno stato emotivo di blocco, in cui la paura domina, restringe le alternative interpretative e può condurre a un vero e proprio collasso del senso. Tali risultati vanno tuttavia interpretati alla luce di alcune limitazioni. Sebbene lo studio si inserisca in un progetto più ampio

condotto in diversi contesti socioculturali, i dati analizzati provengono esclusivamente dal campione italiano; altri contesti potrebbero attivare processi di costruzione del significato differenti e accentuare l'eterogeneità interpretativa (De Fortuna et al., in press-b). Inoltre, il campionamento a valanga ha comportato una distribuzione sbilanciata di alcune variabili sociodemografiche. Le analisi non hanno considerato, infine, caratteristiche situazionali specifiche — come le dimensioni dell'ambiente di vita, il livello di esposizione al rischio o l'aver contratto il virus — che potrebbero influire sulla costruzione simbolica dell'esperienza pandemica e modulare il rapporto con l'ideazione complottista (De Fortuna et al., in press-b).

Da una prospettiva psico-culturale, le teorie del complotto possono essere intese come risposte complesse a situazioni vissute come minacciose o incontrollabili, scaturite dall'intreccio tra dimensione affettiva e processi riflessivi, e orientate a dare forma e contenuto all'incertezza (Douglas et al., 2017; Valsiner, 2021). Riconoscerne il valore simbolico è dunque fondamentale, soprattutto quando tali configurazioni restano aperte alla revisione e non si cristallizzano in visioni del mondo totalizzanti (Uscinski, 2018; Dixon, 2023). Sul piano clinico e comunitario, questo implica la promozione di una cultura del dialogo e della complessità, che richiede di sospendere automatismi emotivi e interpretativi e di riconoscere la natura parziale, situata e provvisoria di ogni lettura della realtà (Carli & Paniccia, 2003; Salvatore et al., 2021a, 2021b). Contrastare il complottismo non significa, quindi, limitarsi a smascherare contenuti falsi, ma intervenire sui margini di libertà entro cui può svilupparsi un processo di costruzione di senso realmente vitale, plurale e aperto. Approfondirò questo punto nel prossimo capitolo.

Capitolo 4

La psicologia è al servizio della democrazia

Ogni credenza, per quanto improbabile, merita rispetto, poiché in una società democratica nessuno può arrogarsi il diritto di annullare il pensiero altrui (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Tuttavia, riconoscere e tutelare pienamente la dignità umana non implica attribuire automaticamente lo stesso “valore” a tutte le idee. Come affrontare, allora, il complesso problema—sia concreto sia etico—dell'impossibilità di equiparare ogni forma di pensiero senza scivolare nel relativismo che ne cancella la valutazione critica?

4.1. Debunking vs Prebunking

Le tecnologie digitali sono ormai parte integrante della vita quotidiana e della realtà con cui interagiamo, rivoluzionando le opportunità di interazione sociale e scambio di idee, abbattendo barriere geografiche e culturali e facilitando l'accesso all'informazione e all'apprendimento (Buccini, 2024). In questa dimensione “onlife” (Floridi, 2015), l'Intelligenza Artificiale (IA) assume un ruolo sempre più centrale. Le sue origini risalgono alla prima metà del XX secolo, con il lavoro di Alan Turing (1950) e la sua macchina astratta, nonostante il primo modello di neuroni artificiali capace di apprendere fu proposto nel 1943 da McCulloch e Pitts. Il termine “Intelligenza Artificiale” venne coniato nel 1956 al workshop di Dartmouth, con l'obiettivo di esplorare la possibilità di creare macchine capaci di simulare l'intelligenza umana, comprendere il linguaggio, formare concetti, risolvere problemi e migliorarsi autonomamente. Dagli anni '80, la maggiore potenza di calcolo e la disponibilità di grandi dataset hanno accelerato lo sviluppo dell'IA, con progressi significativi in apprendimento automatico, visione artificiale ed elaborazione del linguaggio naturale (Buccini, 2024). La transizione da una “società dell'informazione” a una “società algoritmica” ha posto urgenti interrogativi etici, sociali e giuridici

sull'uso dell'IA e sulla necessità di adattare concetti tradizionali a un modello sociale sempre più governato dalla logica dell'automazione, accentuando la dicotomia tra uomo e tecnologia (Accoto, 2017, 2019). Nell'ambito educativo, l'IA può ottimizzare i processi di apprendimento, ma solleva anche dubbi sulla reale capacità di promuovere cambiamenti significativi e duraturi (Rivoltella, 2020).

In questo contesto, emerge la necessità di riflettere anche sulle implicazioni dell'IA nella gestione delle credenze e della disinformazione, incluse le teorie del complotto. Uno studio condotto da Costello e colleghi (2024) evidenzia come anche una breve interazione con un modello linguistico di Intelligenza Artificiale pre-addestrato di grandi dimensioni (LLM) possa generare cambiamenti significativi e duraturi nelle credenze complottiste, inclusi i casi di forte adesione a specifiche teorie o di visioni del mondo marcatamente complottiste. Gli autori attribuiscono tale effetto di debunking all'attivazione del pensiero analitico, ritenuto capace di proteggere da convinzioni epistemicamente problematiche, come superstizioni, disinformazione, affermazioni pseudoscientifiche o credenze paranormali. I risultati vengono interpretati come una sfida diretta alle prospettive psicosociali, che enfatizzano il ruolo di motivazioni psicologiche — tra cui il bisogno di controllo, identità o appartenenza — nella genesi e nel mantenimento delle credenze complottiste (Costello et al., 2024). Al contrario, gli autori sostengono che, quando vengono presentate argomentazioni solide e coerenti, le persone siano in grado di rivedere convinzioni apparentemente radicate, suggerendo che l'intelligenza artificiale faciliti soprattutto il pensiero critico, offrendo spiegazioni alternative e prove verificabili, più che rispondere a bisogni affettivi o identitari.

Questi risultati indicano il potenziale dei modelli generativi come strumenti flessibili ed efficaci per contrastare convinzioni infondate, aprendo la possibilità di un impiego su larga scala per la diffusione di informazioni accurate. Tuttavia, gli autori stessi riconoscono l'impossibilità di isolare con precisione i meccanismi causali alla base del cambiamento. Ogni dialogo era infatti unico, composto da una combinazione variabile di

argomentazioni logico-razionali e segnali sociali impliciti, rendendo difficile stabilire se il cambiamento fosse dovuto alla persuasione cognitiva, all'influenza relazionale o ad altri fattori (Costello et al., 2024).

Questo articolo mette in primo piano la domanda cruciale attorno a cui si articola l'intera tesi: fino a che punto è davvero possibile tracciare una separazione netta tra cognizione ed emozione, ragione e affetto, mente e corpo?

Il dibattito sulla disinformazione digitale mette in evidenza l'urgenza di strategie sia reattive sia preventive, ma anche la necessità di comprendere i processi cognitivi, emotivi e sociali che rendono difficile correggere convinzioni errate. Tradizionalmente, il debunking è stato considerato lo strumento principale: fact-checking, smentite giornalistiche e interventi pubblici mirano a smascherare e correggere informazioni false già diffuse, con l'obiettivo di favorire un aggiornamento cognitivo delle credenze errate (Lewandowsky & Van der Linden, 2021). Tuttavia, la sua efficacia è limitata da fattori cognitivi, temporali e contestuali. Sul piano cognitivo persiste l'effetto dell'influenza continua: le informazioni false, una volta integrate nelle strutture narrative degli individui, continuano a guidare inferenze e ragionamenti anche dopo la ricezione delle correzioni (Lewandowsky et al., 2012; Lewandowsky & Van der Linden, 2021). Sul piano temporale e strutturale, contenuti emotivamente negativi o capaci di suscitare indignazione si diffondono più rapidamente e più ampiamente della verità, riducendo la capacità del debunking di recuperare terreno (Lewandowsky & Van der Linden, 2021; Vosoughi et al., 2018). Inoltre, molte forme di disinformazione sono implicite: informazioni vere veicolate in contesti ingannevoli o selezionate in modo distorto non possono essere efficacemente smentite da semplici rettifiche (Tay et al., 2022).

Le teorie del complotto rappresentano un caso paradigmatico dei limiti del debunking. Non sono semplici affermazioni isolate, ma sistemi interpretativi coerenti che assolvono funzioni psicologiche e sociali profonde, come mitigare l'incertezza, attribuire intenzionalità e consolidare la coesione narrativa (Lewandowsky & Van der Linden, 2021). La confutazione di singoli elementi raramente indebolisce l'intero sistema;

anzi, le smentite possono essere reinterpretate come “prova del complotto”, in una dinamica auto-immunizzante. L’adesione a tali narrazioni è strettamente legata all’identità collettiva e alla diffidenza verso le fonti istituzionali: chi crede a queste teorie tende a rifiutare correzioni provenienti da media, scienza o autorità, riducendo l’efficacia del debunking (van der Linden et al., 2020; Lewandowsky & Van der Linden, 2021). Le echo-chambers digitali e l’omofilia dei network amplificano ulteriormente questo fenomeno, rendendo le correzioni tardive o inefficaci.

Anche lo studio di Costello et al. (2024) conferma questi limiti, pur mostrando che brevi interventi di debunking possono produrre cambiamenti significativi nelle credenze complottiste, in particolare quando vengono presentate argomentazioni coerenti e fondate su prove che stimolano il pensiero analitico. Tuttavia, gli autori sottolineano che i meccanismi causali non sono isolabili, poiché ogni interazione combina logica razionale e segnali sociali impliciti, dimostrando che il cambiamento credenziale dipende anche dal contesto e dalla dimensione relazionale. Questo evidenzia che, sebbene il debunking possa essere efficace se progettato con attenzione, non basta a comprendere la complessità dialogica, affettiva e situata delle credenze complottiste.

Ogni processo di significazione è infatti intrecciato con dinamiche intersoggettive, contesto culturale ed esperienza affettiva incarnata. Ridurre le teorie del complotto a meri errori cognitivi comporta rischi epistemologici e democratici, delegittimando visioni alternative del mondo solo perché divergenti rispetto al sapere istituzionale. Uscinski (2018) osserva che ogni individuo crede almeno a una teoria del complotto, pur rifiutandone molte altre, e che non esiste un criterio universale per stabilire quali siano plausibili. Tale selezione spesso sfugge a standard coerenti di evidenza, sollevando interrogativi su chi definisca cosa sia un “complotto infondato” e cosa un “complotto reale”. In effetti, alcune teorie si sono rivelate vere nel corso della storia (Pagán, 2020), per cui trattarle tutte aprioristicamente come false risulta altrettanto rischioso (Uscinski, 2018; van Prooijen & Douglas, 2017).

A eccezione della sperimentazione controllata di Costello e colleghi (2024), approcci di debunking più semplici o meno strutturati rischiano addirittura di essere controproducenti. Invalidare rapidamente una teoria senza esplorarne il senso esistenziale o contestuale può rafforzare il rifiuto dell'intera visione del mondo sottostante (van Prooijen & Imhoff, 2022; Uscinski & Enders, 2023). Tale esclusione cognitiva è problematica in una società democratica, che dovrebbe valorizzare la pluralità dei discorsi anche ai margini del consenso istituzionalizzato (Douglas et al., 2019; Räikkä & Ritola, 2020). Le teorie del complotto, infatti, non sono semplici distorsioni individuali, ma pratiche discorsive socialmente significative, che avanzano rivendicazioni morali, si oppongono alla narrazione dominante e propongono contro-verità su ciò che è stato nascosto o manipolato (Douglas & Sutton, 2023). Studi come Nyhan e Reifler (2010) e Einstein e colleghi (2015) mostrano che l'esposizione a contenuti complottisti, anche quando razionalmente respinti, può generare sfiducia duratura verso istituzioni e fonti ufficiali.

Alla luce di questi elementi, comprendere le credenze complottiste richiede di interrogarsi sul ruolo delle narrazioni nella costruzione affettiva del senso e nel rapporto tra individuo e potere (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Solo un approccio che integra dimensioni cognitive, dialogiche e affettive permette di sviluppare strumenti educativi e comunicativi in grado di accogliere la forza critica del dissenso e promuovere una cittadinanza più consapevole, dialogica e riflessiva.

Di fronte ai limiti del debunking, emerge la necessità di strategie preventive come il *prebunking*, fondato sulla teoria inoculatoria di McGuire (1961). L'approccio prevede l'esposizione preventiva a versioni indebolite delle tecniche persuasive, accompagnate da refutazioni preventive, per attivare meccanismi cognitivi e motivazionali che rafforzano la resistenza a futuri attacchi disinformativi (Lewandowsky & Van der Linden, 2021). Il *prebunking* agisce su due leve principali: la *minaccia*, ossia la segnalazione che le proprie credenze o capacità interpretative potrebbero essere attaccate, e la *confutazione preventiva*, che fornisce argomenti e contro-argomentazioni fungendo da "anticorpi mentali" e consolidando la memoria

associativa. Le inoculazioni si sono evolute dallo spettro ristretto, focalizzato su singole affermazioni, allo spettro ampio, centrato sulle tecniche persuasive ricorrenti (falsi esperti, selezione ad-hoc dei dati, false dicotomie, appelli emotivi, trolling), garantendo trasferibilità tra domini tematici (Cook et al., 2017; van der Linden et al., 2017). Interventi attivi, come i giochi Bad News e Go Viral!, permettono agli utenti di simulare la produzione di disinformazione, migliorando discriminazione tra notizie vere e notizie false, fiducia nelle proprie valutazioni e trasferibilità cross-culturale (Roozenbeek & van der Linden, 2018; Basol et al., 2020). Metanalisi e grandi esperimenti indicano effetti medi-forti, persistenti e resistenti a differenze ideologiche o culturali (Banas & Rains, 2010; Lewandowsky & Van der Linden, 2021; Basol et al., 2020). Rispetto al debunking, il prebunking anticipa il frame disinformativo senza amplificare il contenuto falso, insegna a riconoscere schemi retorici, genera resilienza trasferibile e funziona anche quando la credibilità delle fonti è politicizzata. Limiti e raccomandazioni operative includono richiami periodici, adattamento culturale, attenzione a possibili reazioni di rifiuto percepite come paternalistiche e integrazione con tecniche di debunking (Lewandowsky & Van der Linden, 2021).

Una domanda cruciale riguarda l'integrazione di questo modello con una prospettiva che tenga conto della semiosi affettiva: come si possono coniugare strategie cognitive preventive con la consapevolezza che ogni processo di significazione è intrecciato a dinamiche intersoggettive, contesto culturale ed esperienza affettiva incarnata, in modo da rafforzare la resistenza alla disinformazione senza ridurre la complessità dialogica e affettiva delle credenze?

4.2. Riflessioni per lo sviluppo di un approccio democratico per la coesistenza di visioni differenti

Il diritto di avere ed esprimere liberamente le proprie opinioni (come sancito, ad esempio, dall'articolo 21 della Costituzione della Repubblica Italiana) è una declinazione caratteristica del funzionamento di Paese

democratico (Bentivegna & Boccia Artieri, 2021). Tuttavia, proprio perché questo diritto non è affatto scontato, è necessario interrogarsi sul ruolo svolto dalle istituzioni — costruzioni terze incaricate della funzione di garanti (Kaës, 2012; Esposito, 2020) — nei processi di definizione della cultura (Biesta, 2007) e, con essa, di ciò che viene riconosciuto come credibile o degno di fiducia.

L'idea che l'istruzione superiore contribuisca alla democrazia soprattutto attraverso la formazione di cittadini informati, consapevoli e critici continua a occupare una posizione centrale nel dibattito sul ruolo delle università nelle società democratiche (Biesta, 2007). Se per alcuni questo compito consiste nella produzione di uno specifico tipo di cittadino critico, altri ne evidenziano l'insufficienza. Le istituzioni universitarie (situate entro un più ampio tessuto sociale, politico ed economico) rappresentano infatti luoghi di tensione culturale produttiva (Delanty, 2003), nei quali si confrontano le esigenze formative specifiche (come quelle proprie di un corso di psicologia) e l'esperienza concreta dei tirocinanti. Questi ultimi non si limitano a “imparare un mestiere”, ma, attraverso l'apprendimento esperienziale, elaborano e integrano un proprio modo di comprendere la cittadinanza e la professionalità, profondamente influenzato dall'esperienza istituzionale (ad esempio, l'essere cittadini e psicologi professionisti nella contemporaneità, con le relative implicazioni etiche e deontologiche). In questa prospettiva, le istituzioni formative dovrebbero essere concepite come esperienze situate e sistemiche, orientate a promuovere pratiche umane intese sia come applicazione tecnica sia come processi intrapersonali in trasformazione (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Delanty (2003) propone, in tal senso, che l'università assuma la forma di uno spazio di discorso pubblico capace di avviare processi di cambiamento sociale, invece di limitarsi a elaborare risposte reattive.

In questo paragrafo esaminerò il tema delle teorie del complotto in relazione al fenomeno del potere e, successivamente, alla democrazia della conoscenza, intesa come un contesto in cui saperi formali e informali sono accessibili e discutibili da parte di tutti i cittadini. In un secondo momento, presenterò il contributo di De Fortuna e De Luca Picione (2024b),

mostrando in che modo la conoscenza singolare del mondo (in questo caso espressa attraverso narrazioni complottiste) possa essere accolta e trasformata attraverso lo sviluppo della capacità negativa (Bion, 2023; De Luca Picione, 2020b), favorendo una relazione creativa e democratica tra persone e istituzioni (Douglas et al., 2024; Jolley et al., 2023).

4.2.1. Complottismo, potere e conoscenza

Come sottolineato altrove (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b), è utile riproporre la definizione di teoria del complotto formulata da Giry e Tika (2020). Come anticipato nel primo capitolo, gli autori la descrivono come una visione egemonica (o ricorrente) del funzionamento del mondo: *“Si tratta di una teoria del potere, delle sue pratiche e delle sue rappresentazioni, in cui trame, patti, segretezza e occultamento svolgono un ruolo decisivo e centrale”* (Giry & Tika, 2020, p. 114 – traduzione mia). Sulla scorta degli studi condotti su campioni ampi, come Biddlestone et al. (2025); Goreis & Voracek (2019); Pilch et al. (2023), si potrebbe ritenere che le teorie del complotto esprimano una visione del mondo sostenuta da modalità inconsce di elaborazione della differenza di potere tra presunte vittime e presunti cospiratori (per un approfondimento, si veda Loziak & Havrillová, 2024). I risultati, tuttavia, non sono univoci. Sebbene l’adesione alle teorie del complotto tenda a correlare con una percezione personale di impotenza, valga a dire, la convinzione che le proprie azioni non incidano sugli esiti (Abalakina-Paap et al., 1999; Imhoff & Lamberty, 2020), tali teorie risultano non di rado sostenute anche da individui oggettivamente potenti (Douglas et al., 2019), e ciò non soltanto in senso strumentale, bensì anche in senso “genuino” (Brotherton, 2015). La ricerca psicologica assume spesso che le teorie del complotto coinvolgano gruppi dotati di potere; tuttavia, raramente viene precisato se tale potere costituisca una loro caratteristica oggettiva o piuttosto un’attribuzione da parte dei credenti nel complotto (Nera et al., 2022). In sintesi, l’ipotesi secondo cui le teorie del complotto siano, nel loro nucleo, fenomeni deputati a contestare il potere non appare sostenibile né sul piano teorico né su quello empirico (Nera et

al., 2022); in altri termini, la teoria del complotto non sfida né difende a priori lo status quo (Biddlestone et al., 2025).

La questione del potere necessita pertanto di essere affrontata da una prospettiva più ampia (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Una delle definizioni più accreditate descrive il potere sociale come “*un controllo asimmetrico su risorse di valore all’interno delle relazioni sociali*” (Magee & Galinsky, 2008, p. 361 – traduzione mia), risorse che non devono necessariamente avere natura materiale (Imhoff & Lamberty, 2020).

Una prospettiva particolarmente feconda sul rapporto tra giustizia e potere è offerta dalla psicologia critica di comunità, un approccio volto a promuovere il benessere individuale e collettivo attraverso un orientamento ecologico, basato sulla giustizia sociale e fondato su un impianto valoriale esplicito (Arcidiacono & Di Martino, 2016; Nelson & Prilleltensky, 2005). Tale prospettiva sottolinea come il benessere dipenda anche dalle risorse ambientali disponibili e dalle opportunità di accesso ad esse. Gli psicologi critici di comunità operano, dunque, per promuovere la qualità della vita mediante l’avanzamento della giustizia, della democrazia, della tutela dell’ambiente, del potenziamento delle capacità e della libertà di scelta (Natale et al., 2016). Secondo questo orientamento, inquadrare il benessere umano in relazione ai differenziali di potere, anziché alla più astratta enunciazione dei diritti umani (ad esempio), richiede di interrogarsi su dove risieda il potere e su come affrontare tali squilibri da una prospettiva sistemica (Natale et al., 2016).

Richiamando il tema della democrazia culturale, si osserva che il nesso tra stili cognitivi e credenza nelle teorie del complotto risulti più debole nei campioni studenteschi. Appare dunque plausibile che l’educazione contribuisca a ridurre la suscettibilità al complottismo favorendo lo sviluppo di stili di pensiero analitici (Biddlestone et al., 2025). Tuttavia, benché coerenti, tali esiti non chiariscono quali dimensioni di significato assolva una simile narrazione sul piano individuale e collettivo (De Fortuna & De Luca Picione, 2024a, 2024b; Klein & Nera, 2020). È infatti evidente che, in numerosi casi, anche individui con elevato status sociale, culturale ed economico possano aderire a una teoria del complotto

(Brotherton, 2015). Ciò suggerisce che le competenze critiche e l'istruzione operino soprattutto come variabili di moderazione all'interno di un contesto causale di natura catalitica (De Luca Picione & Freda, 2014).

Come ricordato da Imhoff e Lamberty (2020), in continuità con Magee e Galinsky (2008), il potere può essere sia formale sia informale. Il potere formale deriva da una posizione che conferisce legittimità all'esercizio dell'influenza; quello informale rinvia invece a un potere fattuale, non necessariamente sancito da codificazioni istituzionali. Tale condizione si manifesta attraverso un accesso differenziato alle risorse materiali e immateriali (Nelson & Prilleltensky, 2005). È inoltre possibile interrogarsi sul significato stesso del concetto di "potere", ovvero dell'"avere potere" su qualcuno, qualcosa o qualche luogo: controllo di sé, dell'altro, dell'ambiente materiale e immateriale, prossimo o distante (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). In questo senso ampio, la conoscenza può essere considerata una forma di potere (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b), poiché rappresenta non solo un sistema di apprendimento, ma anche un sistema processuale utile nelle applicazioni pratiche, ad esempio nella capacità di trarre informazioni significative dall'esperienza per assumere una posizione rispetto a una determinata questione (Dewey, 2010).

4.2.2. La relazione tra complottismo e democrazia del pensiero

È ormai chiaro che le teorie del complotto riorganizzano spesso l'esperienza attraverso trame intuitive e fortemente connotate sul piano affettivo, offrendo spiegazioni semplificate in grado di restaurare senso, padronanza e identità in condizioni di crisi. La questione della "verità" a cui credere, tuttavia, è difficilmente inquadrabile. Sostenere una teoria del complotto può infatti comportare, da un lato, conseguenze significative — ad esempio sul piano della salute (per una rassegna, van Mulukom et al., 2022), della comprensione degli eventi storici (Butter & Knight, 2020) o dell'orientamento prosociale (Van der Linden, 2015; Jolley & Douglas, 2014); dall'altro lato, essa può rappresentare una narrazione soggettiva —

non necessariamente falsa, ma tendente alla fallacia (Douglas & Sutton, 2023) — che declina la libertà democratica di comprendere il mondo e di esprimere liberamente le proprie opinioni (Douglas et al., 2019). Per questo motivo, affrontarle con strategie di debunking affrettate è una strategia spesso inadeguata (Van Prooijen & Imhoff, 2022). Il pensiero complottista, infatti, non costituisce unicamente una reazione inevitabile alla frammentazione postmoderna, ma può assumere i tratti di una risposta creativa (Butter & Knight, 2020). Le teorie del complotto non rappresentano di per sé una minaccia immediata alla democrazia (Butter & Knight, 2020); esse *“possono, in effetti, svolgere la funzione di una sfida produttiva all’ordine esistente — sebbene caratterizzata da un’eccessiva semplificazione di eventi politici e storici complessi”* (Fenster, 2008, p. 90 — traduzione mia). Pur senza essere rigorosamente accurate, costituiscono uno dei pochi tentativi diffusi di interrogare le dinamiche del potere e della segretezza nelle società contemporanee (Butter & Knight, 2020). È questo, infondo, il valore comunicativo del sintomo sociale (Kaës, 2012; De Fortuna et al., 2025).

In questa prospettiva, il complottismo può essere letto come un tentativo di compensare l’impotenza generata dal confronto con il male del mondo e dal bisogno di individuare i responsabili dei problemi (Blanuša & Hristov, 2020; Uscinski, 2018; Uscinski & Enders, 2023). Se si evita una concezione meramente letterale del termine “potere”, ampliandone la comprensione verso le sue molteplici declinazioni, le teorie del complotto possono essere interpretate come una funzione di sviluppo epistemologico ed emotivo, individuale e collettivo, in risposta alla crisi di senso: un’espressione di creatività transizionale (Winnicott, 1967). Come ho descritto, tuttavia, è possibile che, in alcuni casi, le narrazioni complottiste (e le questioni soggettive e sociali che le alimentano) divengano tanto pervasive da condurre a stati a-dialogici di inflessibilità cognitiva ed emotiva. Sono le situazioni in cui tali narrazioni vengono sostenute con tale assolutezza da configurare ciò che Bollas (2011) definisce “stato mentale fascista”, o ciò che Steiner (2003) descrive come “rifugio della mente” —

sono queste le dinamiche rintracciate da Dixon (2023) nell'analisi di Hippolytus e Atalanta.

La coesistenza di due dimensioni del potere apparentemente inconciliabili — la “mia verità” contro la “tua falsità” —, non concede di essere risolta in modo semplice o immediato. Tuttavia, può trarre beneficio dallo sviluppo di una capacità tipica della pratica clinica: la *capacità negativa* (Bion, 2023; De Luca Picione, 2020b).

4.2.3. Come la capacità negativa può supportare lo sviluppo del benessere e della coesistenza democratica

Nonostante la complessità argomentativa e l'abbondanza di presunte evidenze a supporto, il pensiero cospirazionista si struttura prevalentemente attraverso modalità di ragionamento rapide, intuitive e fortemente connotate dall'affetto. Come ricordato, la propensione a credere nelle teorie del complotto mostra inoltre una correlazione inversa con i livelli di istruzione, indicando che l'acquisizione di strategie di *pensiero lento* riduce la probabilità di aderire a visioni cospirative (van Prooijen & Douglas, 2018). Tale dinamica, tuttavia, necessita di essere esplorata entro una prospettiva diversa e più articolata.

Ho definito l'affetto come un'esperienza psicofisica primaria attivata dall'ambiente, ma anche come la via principale attraverso cui l'individuo si mette in relazione con il proprio contesto (Carli & Panicia, 2003). Da ciò deriva che le rappresentazioni del mondo si radicano nei circuiti fondamentali deputati all'elaborazione sensoriale degli stimoli (Salvatore & Freda, 2011; Salvatore et al., 2019a; Tossici & De Luca Picione, 2024; Tossici et al., 2024). Ne consegue che la regolazione del rapporto con l'ambiente si configuri come un processo di organizzazione dei dati psico-sensoriali secondo livelli progressivi di specificazione e integrazione (Salvatore & Freda, 2011; Salvatore et al., 2019a; Tossici & De Luca Picione, 2024; Tossici et al., 2024). Tuttavia, la dimensione dinamica del tempo impedisce una regolazione esclusivamente retroattiva senso-motoria, che risulterebbe

insufficiente ai fini della sopravvivenza. Pertanto, la natura situata, immediata e incorporata del processo somatopsichico di costruzione di senso deve essere compresa nel suo intrinseco carattere inferenziale (Salvatore et al., 2019a, 2021b). Il livello più elementare di comprensione — presente dalla nascita — consiste nel discriminare le sensazioni in poli opposti, come piacevole/spiacevole. Su questa base si sviluppano gli stati logici superiori: il corpo funge sia da contenitore grezzo di pattern fisiologici, sia da laboratorio che li trasforma. Il sentimento è la consapevolezza soggettiva dell'attivazione affettiva, mentre l'emozione ne costituisce l'interpretazione cognitiva mediata dal contesto. Tuttavia, quando la percezione di un evento critico interrompe la continuità dell'esperienza (di senso, controllo o vicinanza sociale), l'attivazione psicofisiologica che ne deriva può favorire l'adozione di credenze complottiste: nelle situazioni di incertezza, esse offrono una narrazione rapida che riduce la complessità e placa l'angoscia attribuendo la colpa a un nemico. In casi estremi, ciò che è semplicemente ignoto viene reinterpretato come prova della presenza di un male intenzionale, e qualunque segno non elaborato si reifica fino a diventare indizio di complotto. In questo modo l'incertezza angosciata si incarna nella costruzione di un nemico, secondo una dinamica di “nemicalizzazione” dell'alterità (Salvatore et al., 2019b).

Nella prospettiva della Psicologia Culturale Semiotica, l'ambiente culturale non costituisce un semplice sfondo, ma rappresenta l'arena in cui gli individui comunicano, agiscono e attribuiscono significato alla realtà, dando origine e riproducendo gli *universi simbolici*, ovvero strutture affettive, preriflessive e complessive che organizzano l'interpretazione del mondo, di sé e della propria relazione con esso. Tra questi, l'*universo ordinato* e la *società premurosa* sono le configurazioni che favoriscono l'interiorizzazione della dimensione collettiva e assumono la funzione di capitale semiotico, fornendo risorse culturali che consentono agli individui di orientarsi nella vita sociale. L'universo ordinato si fonda su un riferimento assiologico a un super-ordine che garantisce prevedibilità e continuità, mentre la società premurosa, ancorandosi al ruolo delle istituzioni come fornitori di risorse e servizi, sostiene l'autonomia

individuale. Entrambi consentono di collegare la sfera personale a quella collettiva, alimentando rispettivamente forme ponte e forme di legame del capitale sociale (Salvatore et al., 2018).

In opposizione a queste configurazioni, il *legame interpersonale* e, soprattutto, la *nicchia di appartenenza* centrano la loro struttura identitaria sulla priorità dei legami prossimali e sulla protezione all'interno della cerchia emotiva primaria. La nicchia di appartenenza si configura così come una forma critica di capitale di legame, in cui la coesione interna si consolida in relazione oppositiva al mondo esterno (Salvatore et al., 2018). Tuttavia, le analisi mostrano che nelle società europee contemporanee è in gran parte assente il capitale semiotico necessario: meno di un rispondente su quattro risulta associato agli universi ordinato o società premurosa (Salvatore et al., 2019b), con la conseguenza che la dimensione collettiva non viene interiorizzata come realtà vitale e, pur riconosciuta cognitivamente, perde efficacia normativa, lasciando il campo ai contesti locali e privati nel processo di costruzione dell'identità.

Su questo terreno, la nicchia di appartenenza può evolvere verso forme più radicali, dando origine alla cosiddetta *nicchia di appartenenza paranoide* (Salvatore et al., 2019b). In questa configurazione, l'identità collettiva si costituisce esclusivamente in relazione alla percezione di un nemico esterno: il “noi” esiste in quanto l'altro è rappresentato come minaccia. Si genera così un circolo affettivo “noi contro il nemico”, in cui il mondo viene interpretato attraverso la logica dell'assedio, trasformando il legame comunitario da risorsa generativa a strumento difensivo. L'esterno appare come un vero e proprio “buco nero semiotico”, e la paranoia dell'appartenenza emerge come risposta culturale a un contesto percepito come iper-connesso, imprevedibile e opaco (Salvatore et al., 2019b).

Dopo aver dettagliatamente descritto un modello di comprensione affettiva del mondo nelle situazioni di crisi, possiamo approfondire in che modo la psicologia clinica offra strumenti preziosi per la vita democratica e per la costruzione di una risorsa di senso condivisa. La *sospensione dell'agito* è una pratica cardine della psicologia clinica e viene concettualizzata da Carli e Paniccia (2003) sulla scorta della *capacità*

negativa teorizzata da Bion (2023). Tale capacità indica lo stato mentale più funzionale per l'analista: un assetto che consente di restare aperti all'ignoto, di tollerare l'attesa e l'incertezza senza precipitare in vissuti persecutori o ansiosi. In alternanza con il *fatto scelto* — il punto emergente da cui può prendere forma l'interpretazione — la capacità negativa si configura come uno strumento essenziale del pensare analitico, accompagnando l'analista nel suo lavoro (De Luca Picione, 2020b; Ferro, 2021). In questa cornice, la sospensione della *credenza agita* (Carli & Paniccchia, 2003) — ossia il blocco di quelle comprensioni immediate del mondo, guidate da reazioni affettive (ad esempio, un'immediata sensazione di minaccia) e poi cristallizzate in categorie non dialogiche (“i vaccini sono pericolosi, punto”) — permette di mantenere aperto uno spazio psichico e relazionale in cui visioni differenti possono coesistere e confrontarsi. Si tratta di una condizione fondamentale per un dialogo democratico, tanto interno al soggetto quanto esteso alla relazione con gli altri (Bollas, 2011). Poiché il pensiero cospirazionista risulta spesso associato a forme di disregolazione emotiva (Molenda et al., 2023), pur senza implicare necessariamente una patologia (Bortolotti, 2023; De Fortuna & De Luca Picione, 2024a; Douglas et al., 2024), la capacità di contenere e interrogare la risposta emotiva che orienta il processo di sensemaking apre la possibilità di un diverso rapporto con la realtà: ciò che Bruner (2009) definisce “coniugare l'esperienza al congiuntivo”, ossia renderla aperta al possibile. Come diventa possibile tale operazione?

Coltivare la capacità negativa, attraverso un costante lavoro interno di riflessione sul proprio mondo in relazione all'altro, consente allo psicologo di abitare la relazione terapeutica diminuendo il rischio di aderire o colludere con la proposta relazionale del paziente/cliente (Carli & Paniccchia, 2003; Grasso et al., 2004; Semi, 1985). Riprendendo la precedente considerazione secondo cui il conoscere costituisce una forma di potere, si può affermare che il clinico acquisisce potere proprio sospendendo il giudizio immediato: la possibilità di guardare la relazione da una prospettiva terza, appropriandosi di ciò che sente, ma al contempo riuscendo a prenderne le distanze, consente infatti una progressiva e più

profonda comprensione delle energie che abitano il campo relazionale e del senso emergente nella relazione (Grasso et al., 2004; Semi, 1985). Secondo De Fortuna e De Luca Picione (2024b), sostare nell'indefinitezza, attendendo di cogliere meglio gli stimoli che ci attraversano e lasciando volutamente insature le intuizioni e le riflessioni, favorisce la costruzione plurale delle traiettorie del senso.

In linea con la prospettiva teorica e sperimentale della cognizione incarnata, sebbene la prima simbolizzazione dell'esperienza sia per lo più intuitiva e ancora priva di una forma pienamente comunicabile, la coltivazione di curiosità, flessibilità, tolleranza della frustrazione e consapevolezza dei propri processi emotivi consente di assumere un atteggiamento ludico verso le narrazioni, mantenendole intenzionalmente aperte e insature. Dimorare nell'incertezza permette così un'evoluzione creativa nel gioco tra verità e illusione: essere e non-essere si articolano nell'alternanza congiuntiva di idee, immagini, parole ed emozioni (Britton, 2003; Bruner, 1990; Winnicott, 1967). Mantenere indeterminata la distinzione tra realtà e non-realtà ci rende, di conseguenza, più capaci di accogliere la realtà dell'altro, anche quando ci appare implausibile, favorendo forme di dialogo e convivenza non polarizzate (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Analogamente a quanto accade per l'area transizionale descritta da Winnicott (1971) nell'infanzia — e che accompagna l'intero ciclo di vita — anche le comunità necessitano della costruzione di un'area transizionale sociale, uno spazio condiviso in cui verità e illusione possano coesistere senza annullarsi, sostenendo forme di vita dialogiche e non persecutorie (De Luca Picione et al., 2025).

Questo processo, pur non offrendo una soluzione completa a un problema così complesso, crea tuttavia le condizioni per uno sviluppo possibile. Gli individui, imparando a mantenere le proprie esperienze aperte e non completamente definite, diventano disponibili a considerare alternative inattese e sono in grado di valutare ciò che accade senza farsi condizionare eccessivamente dai pregiudizi, siano essi veicolati dai coetanei, dai politici o dalle istituzioni. La coltivazione della capacità negativa favorisce lo sviluppo di un potere informale (nel senso ampio sopra

descritto), poiché permette di non condensare la propria esperienza e il proprio giudizio in reazioni collusive o valutazioni emotivamente precipitate. Riprendendo Magee e Galinsky (2008), la capacità negativa favorirebbe lo sviluppo del potere in quanto potrebbe aumentare la capacità di accedere a “risorse preziose nelle relazioni sociali” (Magee & Galinsky, 2008, p. 361). In tal senso, lo sviluppo della capacità negativa può in parte aggirare i limiti del potere formalizzato, offrendo un’alternativa basata sull’accettazione dell’altro e sulla possibilità di dialogo democratico, consentendo anche la coesistenza di visioni “impossibili da accettare”. La coltivazione della capacità negativa, in sintesi, può almeno contribuire a una gestione più fruttuosa delle risorse già possedute (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Un esempio concreto può essere quello di un programma scolastico finalizzato allo sviluppo della capacità negativa, che aiuterebbe i giovani a adottare un approccio più critico nei confronti dei dibattiti politici trasmessi dai media di massa, ad esempio. Allo stesso modo, un gruppo sociale che coltiva questa competenza potrebbe contribuire a ridurre la polarizzazione crescente e il linguaggio d’odio nei dibattiti pubblici (Bentivegna & Boccia Artieri, 2021), uscendo dal possibile stallo della creatività di una nicchia di appartenenza paranoide che svilisce ogni senso di appartenenza alle istituzioni meta (Salvatore et al., 2019b). Lo sviluppo di questa capacità risulta quindi auspicabile e prezioso a tutti i livelli della società (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b).

Immagino un intervento destinato a una classe, ad esempio di scuola secondaria di secondo grado, strutturato in due fasi: una fase preparatoria, dedicata al rafforzamento delle competenze emotive, cognitive e relazionali del gruppo, e una fase operativa, centrata sull’attività ludico–narrativa vera e propria. Psicologo e docente collaborano sin dall’inizio, intrecciando le rispettive competenze cliniche e pedagogiche. Prima di avviare l’attività basata sulla narrazione “ambigua”, viene proposto un ciclo di incontri preliminari dedicati alla fenomenologia delle emozioni e allo sviluppo delle competenze trasversali individuate dalle direttive europee—come autoconsapevolezza, autoregolazione, empatia, flessibilità cognitiva, collaborazione e pensiero critico. In queste sessioni lo psicologo e

l'insegnante accompagnano gli studenti nella comprensione dei processi emotivi: come nascono, come orientano la percezione e come si trasformano in interpretazioni e decisioni. L'obiettivo è potenziare in particolare le competenze emotive e personali legate alla regolazione affettiva, aiutando i ragazzi a riconoscere le emozioni come segnali relazionali e simbolici, a coglierne la funzione anticipatoria e a comprenderne il ruolo nei processi di costruzione di senso. Queste competenze diventano il terreno culturale e relazionale che renderà possibile affrontare, nella fase narrativa successiva, la complessità delle interpretazioni senza irrigidirsi in letture difensive e imparando a coesistere dentro significati plurali e non immediatamente condivisi.

A partire da questa solida base emotiva e relazionale, prende avvio l'attività narrativo-dialogica: viene proposta una sequenza di eventi ambigui e gli studenti sono invitati a registrare impressioni, domande e, poi, interpretazioni personali. Successivamente, ciascuno condivide il proprio punto di vista, sostenuto dall'invito alla sospensione del giudizio, in modo da creare uno spazio sicuro per l'espressione di idee divergenti. Le narrazioni non vengono ricondotte a un'unica verità, ma accolte come contributi a un racconto complesso, rispecchiando la natura multiforme delle esperienze di vita reali.

L'esplorazione dialogica prosegue attraverso domande aperte, quali: "Cosa ci suggerisce questa deviazione dal canone narrativo? Come cambierebbe la storia se considerassimo un altro punto di vista? Quali elementi restano irrisolti?". In questo contesto, lo psicologo modera le tensioni emotive e i conflitti interpretativi, mentre l'insegnante mette in relazione le narrazioni con valori condivisi, come responsabilità, fiducia e giustizia, rendendo visibile il legame tra il lavoro simbolico e il vissuto collettivo della classe.

Il momento culminante dell'attività consiste nella costruzione collettiva di una narrazione condivisa: non si ricerca una versione "vera", ma una storia plausibile in cui le differenze trovano spazio e l'ambiguità è riconosciuta e rispettata, potendo esistere anche come narrazione parallela legittima. Nella successiva fase di metariflessione, gli studenti osservano il

processo di costruzione del racconto, riflettendo sulle nuove intuizioni emerse, su come il confronto tra prospettive differenti abbia trasformato la loro comprensione iniziale e su come la sospensione del giudizio abbia favorito la creazione di senso e la coesione del gruppo.

In precedenza, abbiamo sottolineato il ruolo delle istituzioni come garanti (Kaës, 2012). Questo ruolo, tuttavia, non si esaurisce nel semplice possesso di conoscenze, delle quali restano i garanti ufficiali – ad esempio, un clinico che esercita la professione senza autorizzazione legale commette reato ai sensi dell’art. 348 del Codice Penale (esercizio abusivo di una professione) – pur essendo continuamente sfidate dalla capacità dei cittadini di accedere, con facilità senza precedenti, a qualsiasi informazione tramite strumenti digitali, generando così nuove forme di cultura (Bentivegna & Boccia Artieri, 2021; De Fortuna & De Luca Picione, 2024b). Come osserva Delanty (2003), le università (ma più in generale le istituzioni) possono giocare un ruolo centrale nella società della conoscenza solo se accettano ciò che egli definisce principio di trasgressività: “l’università non è l’unico luogo dell’expertise, ma un luogo di discorsi pubblici” (Delanty, 2003, p. 81 - traduzione mia).

Il ruolo delle istituzioni come meta-garanti (Kaës, 2012) non si limita quindi alla trasmissione del sapere. Dal punto di vista comunitario, implica soprattutto la capacità di indicare e promuovere competenze come processi (Salvatore et al., 2019b), ad esempio la capacità negativa, che tutelano una dimensione democratica in cui ogni individuo possa assicurarsi benessere e potere personali, rispettando pienamente le libertà e l’autodeterminazione altrui (De Fortuna & De Luca Picione, 2024b).

Conclusioni

L'intero percorso di questa tesi converge verso una domanda solo in apparenza semplice: perché crediamo alle teorie del complotto? Siamo inclini a relegare il complottismo a posizioni marginali o irrazionali, ma i dati mostrano un fenomeno ampio, trasversale, tutt'altro che appannaggio della follia. Ridurre queste credenze a devianze patologiche significherebbe non coglierne la funzione psicologica e sociale: quella di offrire un ancoraggio quando il senso vacilla, quando il bisogno di controllo è frustrato, quando il legame sociale si incrina. Nell'attuale ecosistema informativo — saturo, contraddittorio, accelerato — la questione fondamentale diventa quella di individuare una verità stabile. E tuttavia, come discusso, il confine tra vero e falso non è mai del tutto deciso: ogni fatto acquista la propria forma attraverso pratiche interpretative che lo rendono tale, incluse le verità scientifiche, che poggiano su convenzioni e significati condivisi.

Nel primo capitolo ho ricostruito il panorama teorico sulle credenze complottiste e sulla più ampia costellazione della mis-disinformazione, chiarendo la complessità dei concetti implicati e presentando i primi tentativi — come il modello di van Prooijen (2019) — di proporre quadri esplicativi integrati. In questo contesto si comprende come, nell'attuale ambiente informativo, la distinzione tra vero e falso non sia un dato immediato, ma il risultato di pratiche interpretative che rendono il fatto tale, incluse quelle scientifiche. La post-verità e le narrazioni complottiste fioriscono precisamente in questo spazio di indeterminatezza. Il secondo capitolo ha approfondito i contributi della Psicologia Culturale e della Psicoanalisi, mostrando come entrambe concepiscano la psiche come un processo interpretativo, radicato nelle forme attraverso cui il Sé dà significato alle proprie esperienze nel mondo. Il terzo capitolo ha poi illustrato due studi empirici che confermano la pertinenza di una prospettiva semiotico-psicodinamica nel leggere il complottismo come una costruzione di senso affettivamente orientata: un tentativo di semplificare

l'ambiguità quando questa diventa emotivamente difficile da sostenere. Il quarto capitolo ha mostrato come il contributo della psicologia clinica — in particolare la sospensione dell'agito e la capacità di sostare nell'incertezza — possa fungere da argine simbolico contro la rigidità interpretativa. In un'ottica più ampia, questa postura diventa un elemento essenziale della convivenza democratica: la sospensione della certezza agisce come dispositivo di tutela collettiva, capace di impedire il ricorso a narrazioni totalizzanti e di mantenere aperto lo spazio dialogico che sostiene il legame sociale. La democrazia, nelle sue forme interpersonali e istituzionali, si fonda precisamente su questa capacità di tenere aperto lo spazio tra sé e l'altro, tra ciò che si sa e ciò che resta da comprendere. Senza la sospensione della certezza, le istituzioni cesserebbero di funzionare come meta-garanti — luoghi in cui il senso si negozia e si stabilizza collettivamente — e diventerebbero, invece, bersagli o strumenti di narrazioni totalizzanti. La fiducia democratica non si nutre di verità assolute, ma della possibilità condivisa di interrogare i fatti, rivedere le posizioni, riconoscere la legittimità della complessità.

La conclusione che propongo è dunque anche un invito: imparare a rallentare, a non trasformare immediatamente le emozioni in certezze, a coltivare quello spazio interno in cui il dubbio non è paralisi, ma apertura. In cosa scegliamo di credere? Non possediamo una risposta definitiva — e forse è proprio questa mancanza di certezza, questa capacità di mantenere il pensiero in movimento, che può garantire forme più mature di convivenza, proteggere il tessuto collettivo e preservare il dialogo democratico tra le persone e le istituzioni.

Bibliografia

- Abalakina-Paap, M., Stephan, W. G., Craig, T., & Gregory, W. L. (1999). Beliefs in conspiracies. *Political Psychology*, 20(3), 637-647. <https://doi.org/10.1111/0162-895X.00160>
- Abdi, H., & Valentin, D. (2007). Multiple correspondence analysis. *Encyclopedia of measurement and statistics*, 2(4), 651-657.
- Accoto, C. (2017). *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*. Egea.
- Accoto, C. (2019). *Il mondo ex machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione*. Egea.
- Adam-Troian, J., Wagner-Egger, P., Motyl, M., Arciszewski, T., Imhoff, R., Zimmer, F., ... & van Prooijen, J. W. (2021). Investigating the links between cultural values and belief in conspiracy theories: The key roles of collectivism and masculinity. *Political Psychology*, 42(4), 597-618. <https://doi.org/10.1111/pops.12716>
- Aldrich, D. P., & Meyer, M. A. (2014). Social Capital and Community Resilience. *American Behavioral Scientist*, 59(2), 254-269. <https://doi.org/10.1177/0002764214550299>
- Almeida, R. P. (2016). Can Apulia's olive trees be saved?. *Science*, 353(6297), 346-348. <https://doi.org/10.1126/science.aaf9710>
- Antichi, L., Goretzko, D., & Giannini, M. (2022). Assessing the dimensionality of a new Italian Covid-19 Conspiracy Beliefs Questionnaire. *BPA Applied Psychology Bulletin*, 80(293), 2-14. <http://doi.org/10.26387/bpa.293.1>
- Arcidiacono, C., & Di Martino, S. (2016). A critical analysis of happiness and well-being. Where we stand now, where we need to go. *Community*

Psychology in Global Perspective, 2(1).
<https://doi.org/10.1285/i24212113v2i1p6>

Banas, J. A., & Rains, S. A. (2010). *A meta-analysis of research on inoculation theory*. *Communication Monographs*, 77(3), 281–311.

Barkun, M. (2003). *Culture of conspiracy. Apocalyptic visions in contemporary America*. University of California Press.

Basol, M., Roozenbeek, J., & van der Linden, S. (2020). *Good News about Bad News: Gamified inoculation boosts confidence and cognitive immunity against fake news*. *Journal of Cognition*, 3(1), 2
<http://doi.org/10.5334/joc.91>

Bentivegna, S., & Boccia Artieri, G. (2021). *Voci della democrazia. Il futuro del dibattito pubblico*. Il Mulino.

Benvenuto, S. (2019) Che cosa ci perturba nel perturbante. Retrived on September 7, 2025, from <https://www.leparoleele cose.it/che-cosa-ci-perturba-nel-perturbante/>

Benzécri, J. P. (1979). Sur le calcul des taux d'inertie dans l'analyse d'un questionnaire, addendum et erratum à [BIN. MULT.]. *Les cahiers de l'analyse des données*, 4(3), 377-378.

Bergner, R. M. (2025). Establishing correct concept meanings in psychology: Why should we care and how can we do it? *American Psychologist*, 80(7), 1045–1056. <https://doi.org/10.1037/amp0001412>

Bickhard, M.H. (2009). *Interactivism: A Manifesto*. *New Ideas in Psychology*, 27, 85-89.
<https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2008.05.001>

Biddlestone, M., Green, R., Douglas, K. M., Azevedo, F., Sutton, R. M., & Cichocka, A. (2025). Reasons to believe: A systematic review and meta-analytic synthesis of the motives associated with conspiracy

beliefs. *Psychological Bulletin*, 151(1), 48–87. <https://doi.org/10.1037/bul0000463>

Biesta, G. (2007). Towards the knowledge democracy? Knowledge production and the civic role of the university. *Studies in Philosophy and Education*, 26, 467-479. <https://doi.org/10.1007/s11217-007-9056-0>

Bion, W. R. (1959). Attacks on linking. In *Attacks on Linking Revisited* (pp. 3-17). Routledge.

Bion, W. R. (1966). Catastrophic change. *Bulletin of the British Psychoanalytical Society*, 5, 13-26.

Bion, W. R. (1973). *Trasformazioni*. Armando.

Bion, W. R. (2003). *Experiences in groups: And other papers*. Routledge.

Bion, W. R. (2023). *Learning from experience*. Taylor & Francis.

Blanuša, N., & Hristov, T. (2020). Psychoanalysis, critical theory and conspiracy theory. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 67-80). Routledge.

Bochicchio, V., Winsler, A., Pagliaro, S., Pacilli, M. G., Dolce, P., & Scandurra, C. (2021). *Negative Affectivity, Authoritarianism, and Anxiety of Infection Explain Early Maladjusted Behavior During the COVID-19 Outbreak*. *Frontiers in Psychology*, 12, 583883. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.583883>

Bollas, C. (2011). *The Christopher Bollas Reader*. Routledge.

Bortolotti, L. (2023). Is it pathological to believe conspiracy theories? *Transcultural Psychiatry* 0(0). <https://doi.org/10.1177/13634615231187243>

Bria, P. (1981). Catastrofe e Trasformazione. Le geometrie della mente nella prospettiva trasformativa di Bion: una lettura in termini di epistemologia della bi-logica. *Rivista di Psicoanalisi*, 27(3-4), 493-502.

Bria, P. (1999). *Il pensiero emozionale: Introduzione a Matte Blanco*. Borla.

Britton, R. (2003). *Belief and imagination: Explorations in psychoanalysis* (Vol. 31). Routledge.

Brotherton, R. (2015). *Suspicious minds: Why we believe conspiracy theories*. Bloomsbury Publishing.

Brotherton, R., French, C. C., & Pickering, A. D. (2013). Measuring belief in conspiracy theories: The generic conspiracist beliefs scale. *Frontiers in psychology*, 279, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00279>

Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.

Bruner, J. S. (2009). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.

Buccini, F. (2024). Come l'intelligenza artificiale sta cambiando l'educazione: Uno studio esplorativo. *Research trends in humanities education & philosophy*, 11, 75-89. <https://iris.unina.it/retrieve/c34839d8-8875-46a3-ae89-ad31b56f1f2e/10664-Articolo-39427-3-10-20240204.pdf>

Buss, D. M., Haselton, M. G., Shackelford, T. K., Bleske, A. L., & Wakefield, J. C. (1998). Adaptations, exaptations, and spandrels. *American psychologist*, 53(5), 533-548 <https://doi.org/10.1037//0003-066x.53.5.533>

Butter, M. (2014). *Plots, designs, and schemes: American conspiracy theories from the puritans to the present* (Vol. 33). Walter de Gruyter.

Butter, M., & Knight, P. (2020). Conspiracy theory in historical, cultural and literary studies. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 28-42). Routledge.

Cabell, K. R. & Valsiner, J. (2011). Affective hypergeneralization: Learning from psychoanalysis. In S. Salvatore & T. Zittoun (Eds.), *Cultural psychology and psychoanalysis: Pathways to synthesis* (pp. 87-113). Information Age Publishing.

Cabell, K. R., & Valsiner, J. (2013). Systematic systemics: Causality, catalysis, and developmental cybernetics. In K. R. Cabell & J. Valsiner (Eds.), *The catalyzing mind: Beyond models of causality* (pp. 3-13). Springer.

Candini, V., Brescianini, S., Chiarotti, F., Zarbo, C., Zamparini, M., Caserotti, M., Gavaruzzi, T., Girardi, P., Lotto, L., Tasso, A., Starace, F., Calamandrei, G., & de Girolamo, G. (2023). Conspiracy mentality and health-related behaviour during the COVID-19 pandemic: a multiwave survey in Italy. *Public health*, 214, 124–132. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2022.11.005>

Carli, R., & Paniccia, R. M. (2003). *Analisi della domanda*. Il Mulino.

Carriere, K. R. (2022). *Psychology in policy: Redefining politics through the individual*. SpringerNature.

Castanho Silva, B., Vegetti, F., & Littvay, L. (2017). The elite is up to something: Exploring the relation between populism and belief in conspiracy theories. *Swiss political science review*, 23(4), 423-443. <https://doi.org/10.1111/spsr.12270>

Cichocka, A., Marchlewska, M., & De Zavala, A. G. (2016). Does self-love or self-hate predict conspiracy beliefs? Narcissism, self-esteem, and the endorsement of conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 7(2), 157-166. <https://doi.org/10.1177/1948550615616170>

Cicia, G., D'Amico, M., & Pappalardo, G. (2011). Il ruolo dell'olivo nel paesaggio agrario italiano del XXI Secolo. *I Convegno Nazionale dell'Olio e dell'Olio*, 1, 233-237.

Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Harvard University Press.

Colella, C. (2016). Distrusting Science on Communication Platforms: Socio-anthropological Aspects of the Science-Society Dialectic within a Phytosanitary Emergency. In *SIDEWAYS@ LREC* (pp. 19-24).

Cordella, B., & Pannella, S. (2007). *La mente come cono rovesciato: Saggio su Matte Blanco*. Borla.

Corrao, F. (1991). Trasformazioni narrative. In M. Ammaniti & D. N. Stern (Eds.), *Rappresentazioni e Narrazioni* (pp. 43-52). Laterza.

Correale, A. (1994). PS-D. In C. Neri, A. Correale, P. Fadda (Eds.), *Lettture Bioniane* (pp. 100-106). Borla.

De Fortuna, A. M., & De Luca Picione, R. (2023). Perché crediamo alle teorie del complotto? Analisi multiprospettica di un fenomeno psicosociale. In T. De Giuseppe, E. Martini, R. De Luca Picione & A. L. Zurru (Eds.), *Educational Science tra Digital Transformation e sfide interdisciplinari per Professionalità Inclusive* (pp. 37-65). Edizioni Il Papavero.

De Fortuna, A. M., & De Luca Picione, R. (2024a). Searching for meaning through conspiracy theories. Considerations on the state of the art of psychological literature and definition of a research agenda from a semiotic dynamic cultural perspective. *Culture & Psychology*, 31(1), 116-145. <https://doi.org/10.1177/1354067X241246760>

De Fortuna, A. M., & De Luca Picione, R. (2024b). Negative capacity. From a psychoanalytic notion to a democratic strategy for dealing with conspiracy theories. *Rivista Di Psicologia Clinica - Open Access*, 1, 13-34. <https://doi.org/10.3280/rpc1-20240a17985>

De Fortuna, A. M., Scandurra, C., Bochicchio, V., & De Luca Picione, R. (2025a). Psychoanalytic Study on the Xylella fastidiosa Conspiracy Theory. *Human Arenas*, 1-21. <https://doi.org/10.1007/s42087-025-00477-y>

De Fortuna, A. M., De Luca Picione, R., & Tateo, L. (in press-a). The cornerstones of a theoretical model based on affective semiosis to prevent the monological rigidity of conspiracy theories in a democratic system. In K. Carriere (Ed.), *International Handbook of Cultural Political Psychology, Volume II*. Springer.

De Fortuna, A. M., Rollo, S., Cicchella, S., Martini, E., & De Luca Picione, R. (in press-b). From the crisis of meaning to distrust of the Other: analysis of Covid-19 conspiracy theories from a psychodynamic semiotic-cultural perspective. *Community Psychology in Global Perspective*.

Delanty, G. (2003). Ideologies of the knowledge society and the cultural contradictions of higher education. *Policy Futures in Education*, 1(1), 71–82. <https://doi.org/10.2304/pfie.2003.1.1.9>

Dell'Amico, S., & De Luca Picione, R. (2023). The borderline personality organization in Otto F. Kernberg's psychodynamic perspective. *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, 25(4), 432-447. <https://doi.org/10.1080/13642537.2023.2277427>

De Luca Picione, R. (2015). The idiographic approach in psychological research. The challenge of overcoming old distinctions without risking to homogenize. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 49, 360-370. <https://doi.org/10.1007/s12124-015-9307-5>

De Luca Picione, R. (2020a). The semiotic paradigm in psychology. A mature weltanschauung for the definition of semiotic mind. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 54(3), 639-650. <https://doi.org/10.1007/s12124-020-09555-y>

De Luca Picione, R. (2020b). Dreaming Uncertainties. A semiotic interpretation of Bion's "Negative Capability": condition for imagination emerging. In T. Valério, A. C. Bastos, & L. Tateo (Eds.), *From dream to action: imagination and (im)possible futures* (pp. 217-231). Information Age Publishing.

De Luca Picione, R. (2022). Il confine come dispositivo semiotico essenziale per la costruzione dell'esperienza umana. Dalla semiotica di Lotman alla psicoanalisi. *Lexia, Rivista Internazionale di Semiotica*, 39-40, 279-302.

De Luca Picione, R., & Freda, M. F. (2013). Catalysis and morphogenesis: The contextual semiotic configuration of form, function, and fields of experience. In K. R. Cabell & J. Valsiner (Eds.), *The catalyzing mind: Beyond models of causality* (pp. 149-163). Springer.

De Luca Picione, R., & Freda, M. F. (2016). Borders and modal articulations. Semiotic constructs of sensemaking processes enabling a fecund dialogue between cultural psychology and clinical psychology. *Integrative psychological and behavioral science*, 50(1), 29-43.
<https://doi.org/10.1007/s12124-015-9318-2>

De Luca Picione, R., & Valsiner, J. (2017). Psychological functions of semiotic borders in sense-making: Liminality of narrative processes. *Europe's Journal of Psychology*, 13(3), 532-547.
<https://doi.org/10.5964/ejop.v13i3.1136>

De Luca Picione, R., & Lozzi, U. (2021) Uncertainty as a constitutive condition of human experience. An extensive review of the paradoxes and complexities of sensemaking processes in the face of uncertainty crisis, *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 2(22), <https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.2.2>

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Freda, M. F. (2018). Modal articulation: The psychological and semiotic functions of modalities in the

sensemaking process. *Theory & Psychology*, 28(1), 84-103.
<https://doi.org/10.1177/0959354317743580>

De Luca Picione, R., Martino, M. L., & Troisi, G. (2019). The semiotic construction of the sense of agency. The modal articulation in narrative processes. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 53, 431-449.
<https://doi.org/10.1007/s12124-019-9475-9>

De Luca Picione, R., Martini, E., Cicchella, S., Forte, S., Carranante, M., Tateo, L., & Rhodes, P. (2021). The impact of Covid-19 pandemic: Psycho-social perception of the crisis and sense-making processes. *Community Psychology in Global Perspective*, 7(2), 103-128.
<https://doi.org/10.1285/i24212113v7i2p103>

De Luca Picione, R., De Fortuna, A. M., & Balzani, E. (2024). Pathologies of liminality: Degradation of Rituality and Loss of Transitionality. In-between Suffering on the Borders of Obsessive Neurosis and Borderline Disorder. *International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society*, 4(1), 53-75.
<https://doi.org/10.32111/SAS.2024.4.1.4>

De Luca Picione, R., De Fortuna, A. M., Balzani, E., & Marsico, G. (2025a). Trajectories of the notion of liminality: Identity, border, threshold, affectivity and spatio-temporal processes of transformation. *Culture & Psychology*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/1354067X251315735>

De Luca Picione, R., Dell'Amico, S., & De Fortuna, A. M. (2025). A psychoanalytic reflection on fascism, populism and the social transitional space of the democracy. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*. <https://doi.org/10.1002/aps.70009>

De Luca Picione, R., De Fortuna, A. M., Curti, L., & Stenner, P. (in press). Figures of liminality and transgressors of limits: the Trickster, the Uncanny, and The Spiritus Mercurius. A Dialogue Between Anthropology, Cultural

Psychology and Psychoanalysis. *Integrative Psychological and Behavioral Science*.

De Martino, E. (2019). *La fine del mondo: Contributo all' analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi.

Demuru, P. (2020). Conspiracy Theories, Messianic Populism and Everyday Social Media Use in Contemporary Brazil: a Glocal Semiotic Perspective. *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*, (3). <https://doi.org/10.12893/gjcpi.2020.3.12>

Dewey, J. (2010). *Democracy and education*. International Alliance Press.

Dilthey, W. (2007). *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*. Bompiani.

Dixon, A. M. (2023). The Role of Early Trauma in the Formation of Belief in Reptilian Conspiracy Theories: A Psychoanalytic Perspective. *British Journal of Psychotherapy*, 39(4), 663-681. <https://doi.org/10.1111/bjp.12856>

Doi, T. (2001). *The anatomy of dependence*. Kodansha.

Douglas, K. M. (2021). COVID-19 conspiracy theories. *Group Processes & Intergroup Relations*, 24(2), 270-275. <https://doi.org/10.1177/1368430220982068>

Douglas, K. M., Sutton, R. M., Callan, M. J., Dawtry, R. J., & Harvey, A. J. (2016). Someone is pulling the strings: Hypersensitive agency detection and belief in conspiracy theories. *Thinking & Reasoning*, 22(1), 57-77. <https://doi.org/10.1080/13546783.2015.1051586>

Douglas, K. M., Uscinski, J. E., Sutton, R. M., Cichocka, A., Nefes, T., Ang, C. S., & Deravi, F. (2019). Understanding conspiracy theories. *Political psychology*, 40, 3-35. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/pops.12568>

Douglas, K. M., & Sutton, R. M. (2023). What are conspiracy theories? A definitional approach to their correlates, consequences, and communication. *Annual review of psychology*, 74, 271-298. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-032420-031329>

Douglas, K. M., Sutton, R. M., Biddlestone, M., Green, R., & Toribio-Flórez, D. (2024). Engaging with conspiracy believers. *Review of Philosophy and Psychology*, 1-19. <https://doi.org/10.1007/s13164-024-00741-0>

Douglas, M. (2013). *Risk and blame*. Routledge.

Duncombe, P. (1985). Multivariate descriptive statistical analysis: Correspondence analysis and related techniques for large matrices.

Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.

Ellenberger, H. F. (1976). *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*. Bollati Boringhieri.

Enders, A. M., Uscinski, J. E., Seelig, M. I., Klostad, C. A., Wuchty, S., Funchion, J. R., Murthi, M. N., Premaratne, K., & Stoler, J. (2021). The Relationship Between Social Media Use and Beliefs in Conspiracy Theories and Misinformation. *Political Behavior*, 45, 781–804. <https://doi.org/10.1007/s11109-021-09734-6>

Epstein, S. (1994). Integration of the cognitive and the psychodynamic unconscious. *American psychologist*, 49(8), 709-724. <https://doi.org/10.1037//0003-066x.49.8.709>

Esposito, R. (2020). *Istituzione*. Il mulino.

Esquirol, É. (1838). *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal* (Vol. 1). Tircher.

Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford University Press.

Fenster, M. (2008). *Conspiracy theories: Secrecy and power in American culture*. University of Minnesota Press.

Ferro, A. (1996). *Nella stanza di analisi. Emozioni, racconti, trasformazioni*. Raffaello Cortina Editore.

Ferro, A. (1999). *La psicoanalisi come letteratura e terapia*. Raffaello Cortina Editore.

Ferro, A. (2021). Negative capabilities, play and the negative. *American Journal of Psychoanalysis*, 81, 351–360. <https://doi.org/10.1057/s11231-021-09307-w>

Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. OUP Oxford.

Floridi, L. (2015). *The onlife manifesto: Being human in a hyperconnected era*. Springer nature.

Freda, M. F. (2008). *Narrazione e intervento in psicologia clinica. Costruire, pensare e trasformare narrazioni tra Logos e Pathos*. Liguori Editore

Freda, M. F., Lemmo, D., Auriemma, E., De Luca Picione, R., & Martino, M. L. (2023). From sense to meaning: Narrative Function Coding System for the experience of illness. *Qualitative Research Journal*, 23(1), 41-61. <https://doi.org/10.1108/QRJ-06-2022-0081>

Freeman, D., Garety, P. A., Bebbington, P. E., Smith, B., Rollinson, R., Fowler, D., ... & Dunn, G. (2005). Psychological investigation of the structure of paranoia in a non-clinical population. *The British Journal of Psychiatry*, 186(5), 427-435. <http://doi.org/10.1192/bjp.186.5.427>

Freud, S. (1895). Project for a scientific psychology. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1896). The aetiology of hysteria. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume III*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volumes III-IV*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1910). *Five lectures on psycho-analysis*. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XI*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1911). Formulations on the two principles of mental functioning. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1911). The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works (1911–1913). In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1915a). Introductory lectures on psycho-analysis. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XV*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1915b). Instincts and their vicissitudes. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1915c). *The Unconscious*. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1919). *The Uncanny*. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1920). Beyond the pleasure principle. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1924). The loss of reality in neurosis and psychosis. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume XIX*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1926). Inhibitions, symptoms and anxiety. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1927). The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents and Other Works (1927–1931). In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1930). Civilization and its Discontents. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI*. The Hogarth Press.

Freud, S. (1933). New introductory lectures on psychoanalysis. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXII*. The Hogarth Press.

Freud, S., & Breuer, J. (1895). *Studies on hysteria*. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume II*. The Hogarth Press.

Fusick, A.J., Gunther, S. & Sullivan, G. (2021) The anti-vaccination movement: When does a belief become delusional? *Journal of Public Health* 29(6): 1301–2. <https://doi.org/10.1007/s10389-020-01244-9>

Gaddini, E., Limentani, A., & Wallerstein, R. S. (2005). On imitation. In E. Gaddini & A. Limentani (Eds.), *A Psychoanalytic theory of infantile experience* (pp. 18-34). Routledge.

Gaspani, F. (2018). Young-adults NEET in Italy: Orientations and strategies toward the future. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 38(1/2), 150-164. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-04-2017-0038>

Girard, P. (2020). Conspiracy theories in Europe during the twentieth century. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 569-581). Routledge.

Girard, R. (1989). *The scapegoat*. JHU Press.

Giry, J., & Tika, P. (2020). Conspiracy theories in political science and political theory. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 108-120). Routledge.

Glaeser, E. L., Ponzetto, G. A., & Shapiro, J. M. (2005). Strategic extremism: Why Republicans and Democrats divide on religious values. *The Quarterly journal of economics*, 120(4), 1283-1330. <https://doi.org/10.1162/003355305775097533>

Godefroid, M., Cruaud, A., Streito, J.C. *et al.* Xylella fastidiosa: climate suitability of European continent. *Sci Rep* 9, 8844 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41598-019-45365-y>

Goertzel, T. (1994). Belief in conspiracy theories. *Political psychology*, 731-742. <https://doi.org/10.2307/3791630>

Goreis, A., & Voracek, M. (2019). A systematic review and meta-analysis of psychological research on conspiracy beliefs: Field characteristics, measurement instruments, and associations with personality traits. *Frontiers in psychology*, 10, 425400. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00205>

Grasso, M., Cordella, B., & Pennella, A. R. (2004). Metodologia dell'intervento in psicologia clinica. In M. Grasso, B. Cordella & A. R. Pennella (Eds.), *Metodologia dell'intervento in psicologia clinica*. Carocci.

Greenacre, M., & Blasius, J. (2006). *Multiple correspondence analysis and related methods*. Chapman and Hall/CRC.

Grotstein, J. S. (2004). The seventh servant: The implications of a truth drive in Bion's theory of 'O'. *The International Journal of Psychoanalysis*, 85(5), 1081-1101. <https://doi.org/10.1516/JU9M-1TK1-54QJ-LWTP>

Gunzler, D., Chen, T., Wu, P., & Zhang, H. (2013). Introduction to mediation analysis with structural equation modeling. *Shanghai archives of psychiatry*, 25(6), 390.

Haselton, M. G., & Buss, D. M. (2000). Error management theory: A new perspective on biases in cross-sex mind reading. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(1), 81-91. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.78.1.81>

Hess, A. S., & Hess, J. R. (2018). Principal component analysis. *Transfusion*, 58(7), 1580-1582.

Hofstadter, R. (1964). *Lo stile paranoide nella politica americana*. Adelphi Edizioni.

Hoffmeyer, J. (1997). *Signs of Meaning in the Universe*. Indiana University Press.

Holt, R. R. (1962). Individuality and generalization in the psychology of personality. *Journal of Personality*, 30(3), 377-404. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1962.tb02312.x>

Huang, L., & Whitson, J. (2020). Organizational costs of compensating for mind-body dissonance through conspiracies and superstitions. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 156, 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2019.09.006>

Imhoff, R., & Bruder, M. (2014). Speaking (un–) truth to power: Conspiracy mentality as a generalised political attitude. *European Journal of Personality*, 28(1), 25-43. <https://doi.org/10.1002/per.1930>

Imhoff, R., & Lamberty, P. (2020). The social psychology of conspiracy theories. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 192–204). Routledge.

Imhoff, R.; Bertlich, T.; & Frenken, M. (2022). *Tearing apart the “evil” twins: A general conspiracy mentality is not the same as specific conspiracy beliefs*. *Current Opinion in Psychology*, 46, 101349. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101349>

Jain, P. M., & Shandliya, V. K. (2013). A survey paper on comparative study between principal component analysis (PCA) and exploratory factor analysis (EFA). *International Journal of Managment, IT and Engineering*, 3(6), 415-424.

Janet, P. (1894). Histoire d'une idée fixe. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 37, 121-168.

Janet P. (1898) Le traitement psychologique de l'hystérie. In: P. Janet, *L'Etat mental des- hystériques sec. enlarged éd.* Félix Alcan.

Jolley, D., & Douglas, K. M. (2014). The effects of anti-vaccine conspiracy theories on vaccination intentions. *PloS one*, 9(2), e89177. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0089177>

Jolley, D., Seger, C. R., & Meleady, R. (2023). More than a prejudice reduction effect: Positive intergroup contact reduces conspiracy theory beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 53(6), 1262-1275. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2973>

Jolliffe, I. T., & Cadima, J. (2016). Principal component analysis: a review and recent developments. *Philosophical transactions of the royal society A:*

Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 374(2065), 20150202.
<http://dx.doi.org/10.1098/rsta.2015.0202>

Jost, J. T., Ledgerwood, A., & Hardin, C. D. (2008). Shared reality, system justification, and the relational basis of ideological beliefs. *Social and Personality Psychology Compass*, 2(1), 171-186.
<https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2007.00056.x>

Kaës, R. (2012). *Le malêtre*. Dunod.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Macmillan.

Kassim, S., Hasan, H., Mohd Ismon, A., & Muhammad Asri, F. (2013, April). Parameter estimation in factor analysis: Maximum likelihood versus principal component. In *AIP Conference Proceedings* (Vol. 1522, No. 1, pp. 1293-1299). American Institute of Physics.

Kay, C. S. (2021). The targets of all treachery: Delusional ideation, paranoia, and the need for uniqueness as mediators between two forms of narcissism and conspiracy beliefs. *Journal of Research in Personality*, 93, 104128.
<https://doi.org/10.1016/j.jrp.2021.104128>

Kay, A. C., Gaucher, D., Napier, J. L., Callan, M. J., & Laurin, K. (2008). God and the government: testing a compensatory control mechanism for the support of external systems. *Journal of personality and social psychology*, 95(1), 18. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.95.1.18>

Kanizsa, G. (1976). Subjective contours. *Scientific American*, 234(4), 48-53.
<https://www.jstor.org/stable/24950327>

Kathirvel N. (2020). Post COVID-19 pandemic mental health challenges. *Asian journal of psychiatry*, 53, 102430.
<https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102430>

Keinan, G. (2002). The Effects of Stress and Desire for Control on Superstitious Behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(1), 102-108. <https://doi.org/10.1177/0146167202281009>

Kelemen, D., & Rosset, E. (2009). The human function compunction: Teleological explanation in adults. *Cognition*, 111(1), 138-143. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2009.01.001>

Kiran, C., & Chaudhury, S. (2009). Understanding delusions. *Industrial Psychiatry Journal*, 18(1), 3-18. <https://doi.org/10.4103/0972-6748.57851>

Klein, M. (1933). The psycho-analysis of children. *The Sociological Review*, 25(3), 296-298.

Klein, M. (1935). A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 16, 145-174.

Klein, M. (1946). Notes on some schizoid mechanisms. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 27, 99-110.

Klein, M. (1952). The origins of transference. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 33, 433-438.

Klein, M., Tolentino, L. Z., & Saraval, A. (1969). *Invidia e gratitudine*. Martinelli.

Klein, O., & Nera, K. (2020). Social psychology of conspiracy theories. In M. Butter & P. Knight (Eds), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 121-134). Routledge.

Landau, M. J., Kay, A. C., & Whitson, J. A. (2015). Compensatory control and the appeal of a structured world. *Psychological bulletin*, 141(3), 694. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0038703>

Lantian, A., Wood, M., & Gjoneska, B. (2020). Personality traits, cognitive styles and worldviews associated with beliefs in conspiracy theories. In M.

Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp.155-167). Routledge.

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1973). *Enciclopedia della psicoanalisi*. Laterza.

Latour, B., & Porter, C. (2010). *On the modern cult of the factish gods*. Duke University Press.

Lazarus, R. S. (1991). Cognition and motivation in emotion. *American Psychologist*, 46(4), 352–367. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.46.4.352>

Lebart L, Morineau A, Warwick K. (1984). *Multivariate descriptive statistical analysis correspondence analysis and related techniques for large matrices*. Wiley.

LeBoeuf, R. A., & Norton, M. I. (2012). Consequence-cause matching: Looking to the consequences of events to infer their causes. *Journal of Consumer Research*, 39(1), 128-141. <https://doi.org/10.1086/662372>

Leone, M., Madison, M. L., & Ventese, A. (2020). Semiotic approaches to conspiracy theories. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 43-55). Routledge.

Lerner, J., & Rivkin-Fish, M. (2021). On emotionalisation of public domains. *Emotions and Society*, 3(1), 3-14. <https://doi.org/10.1332/263169021X16149420135743>

Lewandowsky, S., Ecker, U. K., Seifert, C. M., Schwarz, N., & Cook, J. (2012). Misinformation and its correction: Continued influence and successful debiasing. *Psychological science in the public interest*, 13(3), 106-131. <http://dx.doi.org/10.1177/1529100612451018>

Lewandowsky, S., Ecker, U. K. H., Seifert, C. M., Schwarz, N., & Cook, J. (2012). Misinformation and its correction: Continued influence and

successful debiasing. *Psychological Science in the Public Interest*, 13(3), 106–131. <http://doi.org/10.1177/1529100612451018>

Lewandowsky, S., Ecker, U. K., & Cook, J. (2017). Beyond misinformation: Understanding and coping with the “post-truth” era. *Journal of applied research in memory and cognition*, 6(4), 353-369. <https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2017.07.008>

Lewandowsky, S., & van der Linden, S. (2021). Countering misinformation and fake news through inoculation and prebunking. *European Review of Social Psychology*, 32(2), 348–384.

Lewin, K. (1951). *Field theory in social science: Selected theoretical papers* (D. Cartwright, Ed.). Harper & Row.

Lindeman, M., & Aarnio, K. (2006). Paranormal beliefs: their dimensionality and correlates. *European Journal of Personality*, 20(7), 585-602. <https://doi.org/10.1002/per.608>

Lingiardi, V. (2006). La ricerca single-case. In N. Dazzi, V. Lingiardi, & A. Colli (Eds.) *La ricerca in psicoterapia* (pp. 123-148). Raffaello Cortina.

Lobato, E., Mendoza, J., Sims, V., & Chin, M. (2014). Examining the relationship between conspiracy theories, paranormal beliefs, and pseudoscience acceptance among a university population. *Applied Cognitive Psychology*, 28(5), 617-625. <https://doi.org/10.1002/acp.3042>

Longo, A. R., & Signorile, L. (2015, July). La crisi dell’olivo. *Le scienze*, 563, 68-73.

Lorusso, A. M. (2018). *Postverità*. Editori Laterza.

Loziak, A., & Havrillová, D. (2024). Conspiracy Mentality: How it Relates to Populism, Relative Deprivation, Mistrust of Expertise and Voting Behaviour. *Europe’s Journal of Psychology*, 20(1), 1-15. <https://doi.org/10.5964/ejop.10049>

Lyons, B. A., Mérola, V., & Reifler, J. (2020). How Bad is the Fake News Problem? The role of baseline information in public perceptions. In R. Greifender, M. E. Jaffè, E. J Newman, & N. Schwarz (Eds.), *The Psychology of Fake News: Accepting, Sharing, and Correcting Misinformation* (pp. 11-26). Routledge.

Magee, J. C., & Galinsky, A. D. (2008). 8 social hierarchy: The self-reinforcing nature of power and status. *The academy of management annals*, 2(1), 351-398. <https://doi.org/10.1080/19416520802211628>

Malinowski, B. (2014). *Magic, science and religion and other essays*. Read Books Ltd.

Maruyama, M. (1999). Heterogram analysis: Where the assumption of normal distribution is illogical. *Human Systems Management*, 18(1), 53-60.

Maruyama, M. (1999). Heterogram analysis: Where the assumption of normal distribution is illogical. *Human Systems Management*, 18(1), 53-60. <https://doi.org/10.3233/HSM-1999-18107>

Maruyama, M., Beals, K. L., Bharati, A., Fuchs, H., Gardner, P. M., Guilmet, G. M., ... & Van Esterik, P. (1980). Mindscales and science theories. *Current Anthropology*, 21(5), 589-608. <https://doi.org/10.1086/202539>

Marsh, E. J., & Stanley, M. L. (2020). False beliefs: Byproducts of an adaptive knowledge base?. In R. Greifender, M. E. Jaffè, E. J Newman, & N. Schwarz (Eds.), *The Psychology of Fake News* (pp. 131-146). Routledge.

Matte Blanco, I. (2003). *Thinking, feeling, and being*. Routledge.

Matte Blanco, I. (2018). *The unconscious as infinite sets: An essay in bi-logic*. Routledge.

McGuire, W. J. (1961). The Effectiveness of Supportive and Refutational Defenses in Immunizing and Restoring Beliefs Against Persuasion. *Sociometry*, 24(2), 184–197. <https://doi.org/10.2307/2786067>

McHoskey, J. W. (1995). Case closed? On the John F. Kennedy assassination: Biased assimilation of evidence and attitude polarization. *Basic and Applied Social Psychology*, 17(3), 395-409. https://doi.org/10.1207/s15324834basp1703_7

Molenaar, P. C. (2015). On the relation between person-oriented and subject-specific approaches. *Journal of Person Oriented Research*, 1(1-2), 34-41. <https://doi.org/10.17505/jpor.2015.04>

Molenda, Z., Green, R., Marchlewska, M., Cichocka, A., & Douglas, K. M. (2023). Emotion dysregulation and belief in conspiracy theories. *Personality and Individual Differences*, 204, 112042. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2022.112042>

Moran, R. E., & Prochaska, S. (2023). Misinformation or activism?: Analyzing networked moral panic through an exploration of #SaveTheChildren. *Information, Communication, & Society*, 23(16), 3197-3217. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2022.2146986>

Mossi, P., & Salvatore, S. (2011). Psychological transition from meaning to sense. *European journal of education and psychology*, 4(2), 153-169.

Natale, A., Di Martino, S., Procentese, F., & Arcidiacono, C. (2016). De-growth and critical community psychology: Contributions towards individual and social well-being. *Futures*, 78, 47-56. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2016.03.020>

Nelson, G., & Prilleltensky, I. (2005). *Community psychology: In pursuit of liberation and well-being*. Palgrave Macmillan.

Nera, K., Bertin, P., & Klein, O. (2022). Conspiracy theories as opportunistic attributions of power. *Current opinion in psychology*, 47, 101381. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101381>

Neuberg, S. L., Haselton, M. G., & Schaller, M. (2011). Error management and the evolution of cognitive bias. In J. P. Forgas, K. Fiedler, & C. Sedikides (Eds.), *Social thinking and interpersonal behavior* (pp. 63–83). Psychology Press.

Neuman, Y. (2013). *Processes and boundaries of the mind: Extending the limit line*. Springer Science & Business Media.

Nyhan, B., & Reifler, J. (2010). *When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions*. *Political Behavior*, 32(2), 303–330. <http://doi.org/10.1007/s11109-010-9112-2>

Oberhauser, C. (2020). Freemasons, Illuminati and jews: Conspiracy theories and the French Revolution. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 555-568). Routledge.

Ogden, T. H. (1979). On projective identification. *International journal of psychoanalysis*, 60(3), 357-373.

Ogden, T. H. (2010). On three forms of thinking: Magical thinking, dream thinking, and transformative thinking. *The Psychoanalytic Quarterly*, 79(2), 317-347. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2010.tb00450.x>

Oneroso, F. (1999). *Emozione e pensiero: L'inconscio come struttura biologica*. FrancoAngeli.

Oneroso, F. (2004). *Simmetria e asimmetria del pensiero*. Borla.

Oyeyemi, S. O., Fagbemi, S., Busari, I. I., & Wynn, R. (2023). Belief in COVID-19 conspiracy theories, level of trust in government information, and willingness to take COVID-19 vaccines among health care workers in

Nigeria: survey study. *JMIR Formative Research*, 7, e41925.
<https://doi.org/10.2196/41925>

Oyserman, D., & Dawson, A. (2021). Your Fake News, Our Facts. Identity-based motivation shapes what we believe, share and accept. In R. Greifender, M. E. Jaffè, E. J Newman, & N. Schwarz (Eds.), *The Psychology of Fake News. Accepting, sharing and correcting misinformation* (pp.173-195). Routledge.

Pagán, V. E. (2020). Conspiracy theories in the Roman Empire. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 531-541). Routledge.

Pahuus, K., Jørgensen, M.S., & Wagoner, B. (2024). Toward a cultural psychology of conspiracy theories: A life-narrative analysis of flat earthers. *Integrative Psychological & Behavioral Sciences*. 58, 1895-1913.
<https://doi.org/10.1007/s12124-024-09857-5>

Peirce, C. S. (1974). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard University Press.

Piaget, J. (1951). *The child's conception of the world*. Routledge and Kegan.

Pilch, I, Turska-Kawa, A., Wardawy, P., Olszanecka-Marmola, A., & Smółkowska-Jędo, W. (2023). *Contemporary trends in psychological research on conspiracy beliefs. A systematic review*. *Frontiers in Psychology*, 14, 1075779. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1075779>

Pfattheicher, S., & Schindler, S. (2016). Misperceiving bullshit as profound is associated with favorable views of Cruz, Rubio, Trump and conservatism. *PloS one*, 11(4), e0153419.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0153419>

Proulx, T., & Inzlicht, M. (2012). The five “A” s of meaning maintenance: Finding meaning in the theories of sense-making. *Psychological Inquiry*, 23(4), 317-335. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2012.702372>

Rabo, A. (2020). Conspiracy theory as occult cosmology in anthropology. In M. Butter & P. Knight (Eds), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 81-93). Routledge.

Rahman, T., Resnick, P. J., & Harry, B. (2016). Anders Breivik: Extreme beliefs mistaken for psychosis. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law Online*, 44(1), 28-35.

Räikkä, J., & Ritola, J. (2020). Philosophy and conspiracy theories. In M. Butter & P. Knight (Eds), *Routledge handbook of conspiracy theories* (pp.56-66). Routledge.

Recalcati, M. (2019). *Le nuove melanconie: Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*. Raffaello Cortina Editore.

Riva, G. (2018). *Fake News: vivere e sopravvivere in un mondo di post verità*. Mulino.

Rivoltella, P. C. (2020). *Nuovi alfabeti. Educazione e culture nella società post-mediale*. Morcelliana Editore.

Rivoltella, P. C. (2021). *Media education. Idee, metodo, ricerca*. Morcelliana Editore.

Rogoza, R., & Cieciuch, J. (2020). Dark Triad traits and their structure: An empirical approach. *Current Psychology*, 39(5), 1287–1302. <https://doi.org/10.1007/s12144-018-9834-6>

Rosa, A. (2007). Act of Psyche. In J. Valsiner, & A. Rosa (Eds), *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (205-237). Cambridge University Press.

Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.

Rosenfield, H. (1971). A clinical approach to the psychoanalytic theory of the life and death instincts: An investigation into the aggressive aspects of narcissism. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 52, 169.

Rosset, E. (2008). It's no accident: Our bias for intentional explanations. *Cognition*, 108(3), 771-780.
<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2008.07.001>

Rovetta, A. (2021). The impact of COVID-19 on conspiracy hypotheses and risk perception in Italy: infodemiological survey study using Google trends. *JMIR infodemiology*, 1(1), e29929. <http://doi.org/10.2196/29929>

Roozenbeek, J., & van der Linden, S. (2018). The fake news game: Actively inoculating against the risk of misinformation. *Journal of Risk Research*, 22(5), 570–580. <http://doi.org/10.1080/13669877.2018.1443491>

Salvatore, S. (2012). *Social Life of the Sign: Sensemaking in Society*. In J. Valsiner (Eds), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology* (pp.241-254). Oxford university Press.

Salvatore, S. (2013). *The reciprocal inherency of self and context. Notes for a semiotic model of the constitution of experience*. *Interacções*, 9, 20-50.
<https://doi.org/10.25755/int.2840>

Salvatore, S. (2015). From meaning to sensemaking. Implications of a Semiotic and Dynamic Model of Mind for Psychoanalysis. In P. Rosembaum (Ed.), *Pragmatics and psychoanalysis*. Information Age Publishing.

Salvatore, S. (2016). *Psychology in Black and White: The project of a theory-driven science*. Information Age Publishing.

Salvatore, S. (2018). Cultural psychology as the science of sensemaking: A semiotic-cultural framework for psychology. In A. Rosa & J. Valsiner (Eds.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* (2nd ed., pp 35-48). Cambridge University Press.

Salvatore, S., & Valsiner, J. (2010). Between the General and the Unique: Overcoming the Nomothetic versus Idiographic Opposition. *Theory & Psychology*, 20(6), 817-833. <https://doi.org/10.1177/0959354310381156>

Salvatore, S., & Freda, M. F. (2011). Affect, unconscious and sensemaking: A psychodynamic, semiotic and dialogic model. *New Ideas in Psychology*, 29, 119–135. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2010.06.001>

Salvatore, S., & Zittoun, T. (2011). Outlines of a psychoanalytically informed Cultural Psychology. In S. Salvatore & T. Zittoun (Eds.), *Cultural psychology and psychoanalysis. Pathway to synthesis* (pp. 3-46). Information Age Publishing.

Salvatore, S., Fini, V., Mannarini, T., Veltri, G. A., Avdi, E., Battaglia, F., ... & Re. Cri. Re. Consortium. (2018). Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu. *PloS one*, 13(1), e0189885. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0189885>

Salvatore, S., Palmieri, A., Pergola, F., & Andrisano Ruggieri, R. (2019a). Social transformation, affectivization of the public sphere, and seeking for sense. *Education Sciences & Society - Open Access*, 10(2). Recuperato da <https://journals.francoangeli.it/index.php/ess/article/view/8726>

Salvatore, S., Mannarini, T., Avdi, E., Battaglia, F., Cremaschi, M., Fini, V., ... & Veltri, G. A. (2019b). Globalization, demand of sense and enemization of the other: A psychocultural analysis of European societies' sociopolitical crisis. *Culture & Psychology*, 25(3), 345-374. <https://doi.org/10.1177/1354067X18779056>

Salvatore, S., De Luca Picione, R., Boichichio, V., Mannino, G., Langher, V., Pergola, F., Velotti, P., & Venuleo, C. (2021a). The affectivization of the public sphere: the contribution of psychoanalysis in understanding and counteracting the current crisis scenarios. *International Journal of*

Psychoanalysis and Education: Subject, Action & Society, 1(1), 3–30.
<https://doi.org/10.32111/SAS.2021.1.1.2>

Salvatore, S., De Luca Picione, R., Cozzolino, M., Bochicchio, V., & Palmieri, A. (2021b). The role of affective sensemaking in the constitution of experience. The affective pertinentization model (APER). *Integrative Psychological and Behavioral Science*. <https://doi.org/10.1007/s12124-020-09590-9>

Salvatore, S., Mannarini, T., Gennaro, A., Celia, G., De Dominicis, S., De Luca Picione, R., ... & Rocchi, G. (2023). The affective regulation of uncertainty: The semiotic dimensionality model (SDM). *Social Sciences*, 12(4), 217. <https://doi.org/10.3390/socsci12040217>

Salvatore, S., De Fortuna, A. M., Reho, M., & De Luca Picione, R. (2024). L'inestricabilità e reciproca inerenza tra il soggetto e il contesto. Lineamenti di un modello semiotico-dinamico della costruzione dell'esperienza. In E. Martini, F. Pergola, & R. De Luca Picione (Eds.), *Confini, Liminalità e Metamorfosi. La complessità del confine nell'esperienza dell'umano* (pp. 121-161). Mimesis.

Santomauro, D. F., Herrera, A. M. M., Shadid, J., Zheng, P., Ashbaugh, C., Pigott, D. M., ... & Ferrari, A. J. (2021). Global prevalence and burden of depressive and anxiety disorders in 204 countries and territories in 2020 due to the COVID-19 pandemic. *The Lancet*, 398(10312), 1700-1712. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(21\)02143-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(21)02143-7)

Saponari, M., Loconsole, G., Cornara, D., Yokomi, R. K., De Stradis, A., Boscia, D., ... & Porcelli, F. (2014). Infectivity and transmission of *Xylella fastidiosa* by *Philaenus spumarius* (Hemiptera: Aphrophoridae) in Apulia, Italy. *Journal of economic entomology*, 107(4), 1316-1319. <https://doi.org/10.1603/EC14142>

Saponari, M., Giampetruzzi, A., Loconsole, G., Boscia, D., & Saldarelli, P. (2019). *Xylella fastidiosa* in olive in Apulia: Where we

stand. *Phytopathology*, 109(2), 175-186. <https://doi.org/10.1094/PHYTO-08-18-0319-FI>

Scandurra, C., Pizzo, R., Pinto, L. E., Cafasso, C., Pellegrini, R., Cafaggi, F., D'Anna, O., Muzii, B., Bochicchio, V., & Maldonato, N. M. (2022). *Emotion dysregulation and conspiracy beliefs about COVID-19: The moderating role of critical social media use*. *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education*, 12(10), 1559–1571. <https://doi.org/10.3390/ejihpe12100109>

Schachter, S., & Singer, J. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69(5), 379–399. <https://doi.org/10.1037/h0046234>

Schwarz, N., & Jalbert, M. (2020). When (fake) news feels true: Intuitions of truth and the acceptance and correction of misinformation. In R. Greifender, M. E. Jaffè, E. J Newman, & N. Schwarz (Eds.), *The psychology of fake news* (pp. 73-89). Routledge.

Segal, H. (1957). Notes on symbol formation. *International journal of psychoanalysis*, 38(6), 391-397.

Semi, A. A. (1985). *Tecnica del colloquio*. Raffaello Cortina Editore.

Sharma, A., Ahirwar, A. K., Sorte, S. R., & Rathod, S. B. (2022). COVID-19: Origin, epidemiology, virology, pathogenesis, and treatment. *Lessons from COVID-19*, 1–17. <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-99878-9.00012-1>

Singelis, T. M., Triandis, H. C., Bhawuk, D. P. S., & Gelfand, M. J. (1995). Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement. *Cross-Cultural Research*, 29(3), 240-275. <https://doi.org/10.1177/106939719502900302>

Schmitt, D. P., & Pilcher, J. J. (2004). Evaluating evidence of psychological adaptation: how do we know one when we see one?. *Psychological*

science, 15(10), 643–649. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00734.x>

Smedslund, J. (1991). The pseudoempirical in psychology and the case for psychologic. *Psychological Inquiry*, 2(4), 325–338. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0204_1

Sommeiller, E., Price, M., & Wazeter, E. (2016). *Income inequality in the US by state, metropolitan area, and county* (Tech. Rep.). Economic Policy Institute.

Stein, R. (1991). *Psychoanalytic theories of affect*. Karnac Books.

Steiner, J. (2003). *Psychic retreats: Pathological organizations in psychotic, neurotic and borderline patients*. Routledge.

Stenner, P. (2018). *Liminality and experience: A transdisciplinary approach to the psychosocial*. Springer.

Stenner, P., & De Luca Picione, R. (2023). A Theoretically Informed Critical Review of Research Applying the Concept of Liminality to Understand Experiences with Cancer: Implications for a New Oncological Agenda in Health Psychology. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 20(11), 5982. <https://doi.org/10.3390/ijerph20115982>

Stern W. (1938). *General Psychology from a Personalistic Standpoint*. Macmillan.

Stojanov, A., & Douglas, K. (2022). Conspiracy beliefs in Britain and North Macedonia: A comparative study. *International journal of psychology: Journal international de psychologie*, 57(2), 209–217. <https://doi.org/10.1002/ijop.12801>

Sullivan, D., Landau, M. J., & Rothschild, Z. K. (2010). An existential function of enemyship: evidence that people attribute influence to personal and political enemies to compensate for threats to control. *Journal of*

personality and social psychology, 98(3), 434.
<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0017457>

Swami V. (2012). Social psychological origins of conspiracy theories: the case of the jewish conspiracy theory in malaysia. *Frontiers in psychology*, 3, 280. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2012.00280>

Swami, V., Coles, R., Stieger, S., Pietschnig, J., Furnham, A., Rehim, S., & Voracek, M. (2011). Conspiracist ideation in Britain and Austria: Evidence of a monological belief system and associations between individual psychological differences and real-world and fictitious conspiracy theories. *British Journal of Psychology*, 102(3), 443-463. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.2010.02004.x>

Tandon, R. (2020). *COVID-19 and mental health: Preserving humanity, maintaining sanity, and promoting health*. *Asian Journal of Psychiatry*, 51, 102256. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102256>

Tateo, L. (2018). Affective semiosis and affective logic. *New Ideas in Psychology*, 48, 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2017.08.002>

Tateo, L. (2024). *Fundamentals of cultural psychology*. Taylor & Francis.

Tay, L. Q., Hurlstone, M. J., Kurz, T., & Ecker, U. K. H. (2022). A comparison of prebunking and debunking interventions for implied versus explicit misinformation. *British Journal of Psychology*, 113(3), 591–607. <http://doi.org/10.1111/bjop.12551>

Tipaldo, G., Bruno, F., & Rocutto, S. (2021). Hands off the olive trees!: the epistemic war in the *Xylella fastidiosa* epidemic in Italy: a computer-assisted text analysis of usergenerated content on social media. *Hands off the olive trees!: the epistemic war in the Xylella fastidiosa epidemic in Italy: a computer-assisted text analysis of usergenerated content on social media*, 131-149. <http://digital.casalini.it/10.36253/cambio-12308>

Tobacyk, J., & Milford, G. (1983). Belief in paranormal phenomena: Assessment instrument development and implications for personality functioning. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44(5), 1029–1037. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.5.1029>

Tönnies, T., Schlesinger, S., Lang, A., & Kuss, O. (2023). Mediation analysis in medical research: part 31 of a series on evaluation of scientific publications. *Deutsches Ärzteblatt International*, 120(41), 681.

Tossici, G., & De Luca Picione, R. (2024). The aesthetic and affective matrix of pre-reflective sensemaking at the origins of the relationship between subject and world: A dialogue between Kant's *Third Critique* and psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 105(2), 169–191. <https://doi.org/10.1080/00207578.2024.2306937>

Tossici, G., Nitri, A., & Zurloni, V. (2024). Stress and sport performance: A PNEI multidisciplinary approach. *Frontiers in Psychology*, 15, 1358771. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1358771>

Tooby, J., & Cosmides, L. (2025). The evolution of war and its cognitive foundations. *Evolution and Human Behavior*, 46(3), 10668. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2025.106687>

Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *MIND* 59, 433-460.

Turner, V. W. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Performing Arts Journal Publications.

Twenge, J. M., Campbell, W. K., & Freeman, E. C. (2012). Generational differences in young adults' life goals, concern for others, and civic orientation, 1966–2009. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102(5), 1045–1062. <https://doi.org/10.1037/a0027408>

Uexküll, J. (1926). *Theoretical biology*. Harcourt, Brace & Co.

Uscinski, J. E. (2018). The study of conspiracy theories. *Argumenta*, 3(2), 233-245.

Uscinski, J.E., & Parent J. M. (2014). *American Conspiracy Theories*. Oxford University Press.

Uscinski, J. E., & Enders, A. M. (2023). *Conspiracy theories: A primer*. Rowman & Littlefield.

Valsiner, J. (2000). *Culture and human development*. Sage.

Valsiner, J. (2007). *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*. Sage.

Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. Sage.

Valsiner, J. (2016). The nomothetic function of the idiographic approach: Looking from inside out. *Journal for Person-Oriented Research*, 2(1-2), 5-15. <https://doi.org/10.17505/jpor.2016.02>

Valsiner, J. (2017). *The guided science: History of psychology in the mirror of its making*. Springer.

Valsiner, J. (2021). *General human psychology*. Springer.

Valsiner, J., & Picione, R. D. L. (2017). La regolazione dinamica dei processi affettivi attraverso la mediazione semiotica. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 8(1), 80-109. <https://doi.org/10.4453/rifp.2017.0006>

Valsiner, J., Chaudhary, N., & Benetka, G. (2017). *From methodology to methods in human psychology*. Springer International Publishing.

Van der Linden, S. (2015). The conspiracy-effect: Exposure to conspiracy theories (about global warming) decreases pro-social behavior and science acceptance. *Personality and individual differences*, 87, 171-173. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.07.045>

Van Gennep, A. (2010). *The rites of passage*. Routledge.

Van Mulukom, V., Pummerer, L. J., Alper, S., Bai, H., Čavojová, V., Farias, J., ... & Žeželj, I. (2022). Antecedents and consequences of COVID-19 conspiracy beliefs: A systematic review. *Social Science & Medicine*, 301, 114912. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2022.114912>

Van Prooijen, J. W. (2018). *The psychology of Conspiracy Theories*. Routledge.

Van Prooijen, J. W. (2020). An Existential Threat Model of Conspiracy Theories. *European Psychologist*, 25(1), 16-25. <https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000381>

Van Prooijen, J. W., & Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations. *Memory Studies*, 10(3), 323-333. <https://doi.org/10.1177/1750698017701615>

van Prooijen, J. W., & Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain. *European journal of social psychology*, 48(7), 897-908. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2530>

Van Prooijen, J. W., & Van Vugt, M. (2018). Conspiracy theories: Evolved functions and psychological mechanisms. *Perspectives on psychological science*, 13(6), 770-788. <https://doi.org/10.1177/1745691618774270>

Van Prooijen, J. W., & Krouwel, A. P. (2019). Psychological features of extreme political ideologies. *Current Directions in Psychological Science*, 28(2), 159-163. <https://doi.org/10.1177/0963721418817755>

Van Prooijen, J. W., & Douglas, K. M. (2020). The personality correlates of conspiracy beliefs. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 205–217). Routledge.

Van Prooijen, J. W., & Song, M. (2021). The cultural dimension of intergroup conspiracy theories. *British Journal of Psychology*, 112(2), 455-473. <https://doi.org/10.1111/bjop.12471>

Van Prooijen, J. W., & Imhoff, R. (2022). The psychological study of conspiracy theories: Strengths and limitations. *Current opinion in psychology*, 48, 101465. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101465>

Veale, D. (2002). Over-valued ideas: a conceptual analysis. *Behaviour research and therapy*, 40(4), 383-400. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(01\)00016-X](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(01)00016-X)

Venuleo, C., Salvatore, G., Ruggieri, R. A., Marinaci, T., Cozzolino, M., & Salvatore, S. (2020a). Steps Towards a Unified Theory of Psychopathology: The Phase Space of Meaning Model. *Clinical neuropsychiatry*, 17(4), 236–252. <https://doi.org/10.36131/cnfioritieditore20200405>

Venuleo, C., Marinaci, T., Gennaro, A., & Palmieri, A. (2020b). The meaning of living in the time of COVID-19. A large sample narrative inquiry. *Frontiers in Psychology*, 11, 2282. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.577077>

Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *science*, 359(6380), 1146-1151. <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>

Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). *The spread of true and false news online*. Science, 359(6380), 1146–1151. <http://doi.org/10.1126/science.aap9559>

Vygotsky, L. S. (2012). *Thought and language*. MIT Press.

Wagner-Egger, P., & Bangerter, A. (2007). *The truth lies elsewhere: Correlates of belief in conspiracy theories*. *Revue internationale de psychologie sociale*, 20(4), 31-61.

Wallerstein, R. S. (2002). Reconsidering an analytical outcome: Success or Failure? In J. Reppen, M. & A. Schulman (Eds). *Failures in Psychoanalytical Treatment* (pp. 121-151). International Universities Press.

Webb, R. E., & Rosenbaum, P. J. (2023). Conspiracy theory vulnerability from a psychodynamic perspective: Considering four epistemologies related to four developmental existential-relational positions. *Journal of Social and Political Psychology*, 11(1), 60-74. <https://doi.org/10.5964/jspp.8089>

West, H. G., & Sanders, T. (2003). *Transparency and conspiracy: Ethnographies of suspicion in the new world order*. Duke University Press.

Whitson, J. A., & Galinsky, A. D. (2008). Lacking control increases illusory pattern perception. *science*, 322(5898), 115-117. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1126/science.1159845>

Whitson, J. A., Kim, J., Wang, C. S., Menon, T., & Webster, B. D. (2019). Regulatory focus and conspiratorial perceptions: The importance of personal control. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 45(1), 3-15. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/0146167218775070>

Windelband, W. (1998). History and natural science. *Theory & Psychology*, 8(1), 5-22.

Winnicott, D. W. (1951). *Transitional objects and transitional phenomena*. Tavistock.

Winnicott, D. W. (1954). Metapsychological and clinical aspects of regression within the psycho-analytical set-up. In *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. Hogarth Press.

Winnicott, D.W. (1956). Primary maternal preoccupation. In D. Winnicott, *Through Paediatrics to Psychoanalysis*. The Hogarth Press, 1958.

Winnicott, D. W. (1963). The development of the capacity for concern. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 27(4), 167.

Winnicott, D. W. (1967). The location of cultural experience. *International Journal of Psycho-Analysis*, 48(3), 368–372.

Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Penguin.

Wiskott, L. (2004). Principal component analysis. *Humboldt-University Berlin*, 11.

Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. University of Chicago Press.

Wood, M. J., Douglas, K. M., & Sutton, R. M. (2012). Dead and alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social psychological and personality science*, 3(6), 767-773. <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>

Yablokov, I., Girard, P., Blanuša, N., & Rabo, A. (2020). Introduction to Section 5: Histories and regions. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 527-530). Routledge.

Yu, X., Wojcieszak, M., Lee, S., Casas, A., Azrout, R., & Gackowski, T. (2021). The (null) effects of happiness on affective polarization, conspiracy endorsement, and deep fake recognition: Evidence from five survey experiments in three countries. *Political behavior*, 43(3), 1265-1287. <https://doi.org/10.1007/s11109-021-09701-1>

Zittoun, T & Stenner, P. (2021). Winnicott, Donald. In *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*. Palgrave Macmillan.

Zizek, S. (1997). The Big Other Doesn't Exist'. *Journal of European Psychoanalysis*, Spring-Fall, 5. <https://www.psychomedia.it/jep/number5/zizek.htm>

Zwierlein, C. (2020). Conspiracy theories in the middle ages and the early modern period. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *The Routledge handbook of conspiracy theories* (pp. 542-554). Routledge.

