

Apocalittici o integrati? La semiotica e il mito contemporaneo

Francesco Galofaro

Abstract. *The paper compares Umberto Eco's book *Apocalypse postponed*, with Roland Barthes' *Mythologies*, and with Greimas' *Miti e figure*, with reference to the notion of myth. Two elements of originality are identified in Eco's reflection: the tendency of mass culture to re-propose collective myths, in contrast with the individualism of bourgeois culture; the conflict between the ahistorical dimension of myth and the need for markets to sell serial narratives. The article also discusses the myth of the apocalyptic and its reincarnations to ask how current it may be and who the apocalyptic prophets of today are.*

Riassunto. *L'articolo compara il volume *Apocalittici e integrati*, di Umberto Eco, con i *Miti d'oggi* di Roland Barthes e con *Miti e figure* di Greimas, con particolare riferimento alla nozione di mito. Individua due elementi di originalità nella riflessione di Eco: la tendenza della cultura di massa a riproporre miti collettivi, in contrasto con l'individualismo della cultura borghese; il conflitto tra la dimensione storica del mito e la necessità dei mercati di vendere narrazioni seriali. L'articolo discute anche il mito degli apocalittici e le sue reincarnazioni per chiedersi quanto possa essere attuale e chi siano gli apocalittici del giorno d'oggi.*

Keywords. Myth, Marxism, élite, mass culture, ideology.

Parole chiave. Mito, marxismo, élite, cultura di massa, ideologia.

Francesco Galofaro è professore associato all'Università IULM di Milano. Ha ottenuto il dottorato di ricerca in semiotica con Umberto Eco e Maria Pia Pozzato nel 2005. È componente del Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica, diretto da Francesco Marsciani, e ha fatto parte del gruppo di ricerca ERC NeMoSancti, diretto da Jenny Ponzio presso l'Università di Torino. È cofondatore e componente del comitato di redazione della rivista di semiotica online *Ocula*

EMAIL: francesco.galofaro@iulm.it

Né apocalittici né integrati: ci si chiede se sia davvero uno spazio percorribile, quello che il volume di Eco intese aprire all'intervento degli intellettuali entro la cultura di massa al principio degli anni Sessanta. La sfida che ancora oggi è testimoniata da questo volume è mantenere uno sguardo scientificamente puro alle comunicazioni di massa, non asservito all'industria culturale; uno sguardo che non si ponga l'obiettivo, reazionario, di demonizzare la cultura di massa – arroccandosi nella torre d'avorio dell'élite; uno sguardo impegnato e progressista, perché le conseguenze del mutamento culturale risultano incontrollabili al potere.

È inevitabile paragonare *Apocalittici e integrati* a un libro che lo precedette di pochi anni e decretò il successo del proprio autore: *Miti d'oggi*, di Roland Barthes. Entrambi affrontano, con prospettive diverse, la nascente cultura di massa e le comunicazioni. Inoltre, adottando la prospettiva di Barthes, il titolo di Eco può essere classificato facilmente come *neneismo*. D'altronde, la critica barthesiana, la sua acerba semiologia venata di trotskismo, potrebbe essere considerata vagamente apocalittica, a partire dalla posizione che Eco indicava all'epoca.

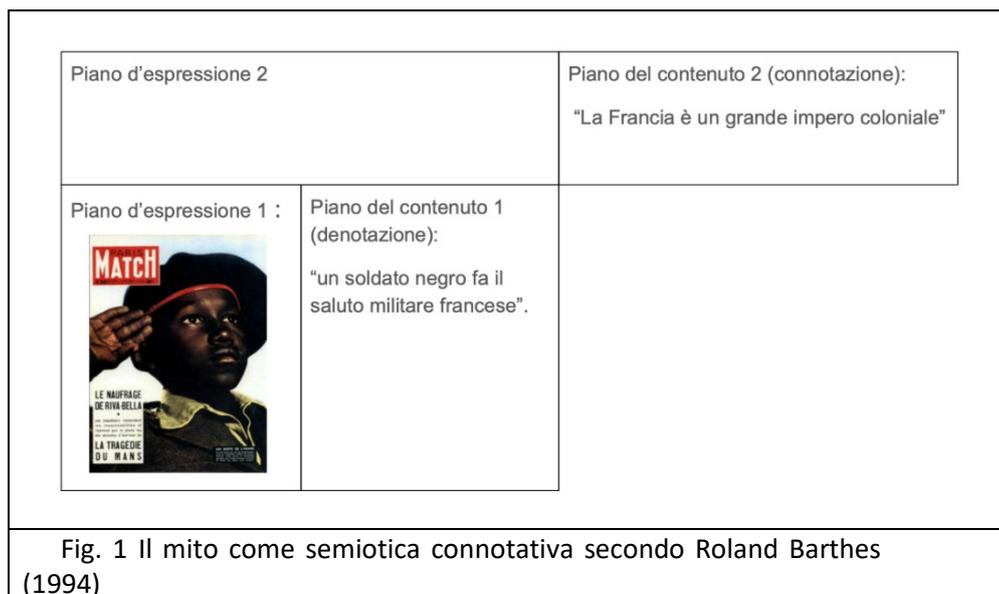
Per questo motivo, in questo articolo mi propongo di far entrare in collisione Eco e Barthes a partire dalle rispettive concezioni del mito. Con questo vorrei chiedermi se, fatalmente, *né apocalittico né integrato* non significhi in realtà sostanzialmente *integrato*, intento a puntellare una cultura borghese che non è mai stata più solida. O se, al contrario, c'è ancora un qualche senso progressivo nel criticare la *critica critica* degli Adorno e dei Macdonald.

1. La semiotica e il mito

Dal primo apparire della semiotica gli studiosi hanno proposto diverse letture del meccanismo semiotico alla base del funzionamento del mito. In questa sezione si accosteranno la concezione che emerge da *Apocalittici e integrati*, opera giovanile e ancora digiuna di semiotica, a quella di Roland Barthes; inoltre, saranno considerate quella di Lévi-Strauss, il quale, pur non essendo un semiotico, ha profondamente influito su sviluppi, metodi e programmi di ricerca della disciplina; quella di Greimas, che fu collaboratore di Lévi-Strauss, e il cui scambio intellettuale con l'amico Roland Barthes fu profondo e di lunga durata.

1.1 Il mito in Roland Barthes

In senso cronologico, la prima definizione di mito da prendere in considerazione è senz'altro quella di Barthes (1994). Il successo dei *Miti d'oggi* continua a stimolare ricerche e riflessioni (Ortoleva 2019). Umberto Eco (1994) scrisse la prefazione alla seconda edizione italiana degli anni Novanta. In essa, sostiene che la lezione semiologica di *Miti d'oggi* consisteva «nel puntare il dito su qualsiasi evento dell'universo e avvertire che esso voleva significare qualcosa» (Eco 1994, XIII). Si direbbe un caso di reticenza: per quanto all'epoca Barthes fosse un semiologo in erba, il suo volume esplicitava la funzione socio-semiotica del mito, al contempo conservatrice e necessitante Barthes (1994, 191-238). Nei *Miti d'oggi*, come è noto, Barthes descrive il mito come una *semiotica connotativa*, pur chiamandola *metalinguaggio* (fig. 1).¹



¹ Si veda anche Marrone (1994, 256). La confusione può essere stata dettata dall'uso della lingua per descrivere la relazione tra l'immagine e il significato da essa denotato.

Se guardiamo alla fig. 1, vediamo in essa la copertina di una rivista, il cui significato *denotativo* è descritto da Barthes come segue: «un giovane negro vestito di un'uniforme francese fa il saluto militare, con gli occhi verso l'alto, fissati certo su una piega della bandiera tricolore» (Barthes 1957, 198). Tuttavia, questa semiotica diviene piano d'espressione per una semiotica seconda che, nelle opere successive, con Hjelmslev, chiamerà connotativa. Scrive infatti Barthes:

Mi trovo [...] davanti a un sistema semiologico maggiorato: c'è un significante, esso stesso già formato da un sistema precedente (*un soldato negro fa il saluto militare francese*), c'è un significato (che qui è un misto intenzionale di francità e di militarità); c'è infine una *presenza* del significato attraverso il significante. (Barthes 1994, 198)

Il significato secondo, che nelle opere successive Barthes chiamerà *connotativo*, è:

che la Francia è un grande Impero, che tutti i suoi figli, senza distinzione di colore, servono fedelmente sotto la sua bandiera, e che per i detrattori di un preteso colonialismo non c'è risposta migliore dello zelo di questo negro nel servire i suoi pretesi oppressori. (Barthes 1994, 198)

Secondo Barthes, la funzione principale del mito è esibire questi significati connotativi; ciò che il mito occulta, è il carattere storico, costruito e arbitrario delle sue significazioni. Dunque, la funzione del mito è negare la politica, naturalizzare ciò che rappresenta. Si tratta di una funzione *ideologica*.

Come scriverà in seguito, inoltre, tanto nel messaggio pubblicitario (Barthes 1991, 30) quanto nell'immagine fotografica (Barthes 1982, 40) è il *significato denotativo* a svolgere la funzione di *naturalizzazione*. Dunque, il fatto di appoggiarsi a una denotazione è essenziale perché il mito possa svolgere la propria funzione. Come vedremo, questo elemento è assente nella concezione di Lévi-Strauss.

In ciò che riguarda il legame tra mito e storia, si tratta di una concezione chiaramente legata al marxismo (Marrone 1994, 56). Per quanto Barthes non si sia mai impegnato direttamente in politica, egli era un socialista e un antifascista; dopo la Seconda guerra mondiale, si avvicinò al trotskismo; aveva conosciuto il critico letterario Maurice Nadeau lavorando alle pagine culturali della rivista *Combat*; proprio Nadeau lo aveva invitato a collaborare con *Lettres nouvelles*, dove pubblica le *mythologies* a partire dal 1952 (Marrone 1994, 16-18).

1.2 Il mito in Lévi-Strauss

Apparentemente, la descrizione semiotica del mito in Barthes si discosta in parte da quella proposta, l'anno seguente, da Lévi-Strauss:²

La nostra proposta è [...] di definire ogni mito in base all'insieme di tutte le sue versioni. In altri termini: il mito resta mito fin tanto che è percepito come tale [...] Non esiteremo dunque ad annoverare Freud, come Sofocle, fra le nostre fonti del mito di Edipo. Le loro versioni meritano lo stesso credito delle altre, più antiche e, in apparenza, più "autentiche". (Lévi-Strauss 2015, 566 sgg.)

² Il volume fu pubblicato originariamente nel 1958. Qui sarà citata l'edizione ebook del 2015.

Il mito viene costantemente riscritto in epoche storiche diverse, anche molto lontane tra loro. Pertanto, il mito sarebbe *puro contenuto*, che trova ogni volta espressione differente in una riscrittura.

Vi sono tra Barthes e Lévi-Strauss alcune differenze. Tuttavia, la riscrivibilità del mito non pone particolari problemi. Se il mito è un insieme di valori connotati da un oggetto o da una pratica, il piano d'espressione può variare sensibilmente. Così, nell'esempio in fig. 1, al posto della copertina potremmo trovare la copertina de *Le petit journal* del novembre 1911, la quale mostra una statuaria Marianna sorridente, che regge una cornucopia, attornata da marocchini di statura più piccola mentre sorridono, carponi, intenti a cogliere i frutti della civiltà, dall'aratro alla lettura.

Certo, Roland Barthes considera solo miti borghesi contemporanei; eppure, anche secondo Lévi-Strauss, «niente più dell'ideologia politica assomiglia al pensiero mitico. Nelle nostre società contemporanee si può forse dire che la prima non ha fatto che sostituire la seconda» (Lévi-Strauss 2015, capitolo 11):

Questa duplice struttura, storica e astorica nello stesso tempo, spiega come il mito possa simultaneamente dipendere dall'ambito della parola (ed essere analizzato in quanto tale) e da quello della lingua (nella quale è formulato) pur offrendo, a un terzo livello, lo stesso carattere di oggetto assoluto. Anche questo terzo livello è dotato di una natura linguistica, ma va comunque distinto dagli altri due (Lévi-Strauss 2015, capitolo 11).

Così, nell'esempio proposto dallo stesso Lévi-Strauss, la Rivoluzione francese è una sequenza di eventi storici; per il politico contemporaneo, tuttavia, è uno schema ancor valido per leggere la propria contemporaneità e in questo senso assolve alla stessa funzione del mito.

1.3 il mito in Greimas

Prima di inoltrarci nella discussione del mito in *Apocalittici e integrati*, mi occuperò della concezione di mito di Algirdas J. Greimas, perché, sebbene formulata successivamente, aiuta a gettar luce, retrospettivamente, sulle prime due. Greimas fu un grande studioso di miti lituani. Prenderò qui in considerazione alcune considerazioni generali contenute nel volume *Miti e figure* (Greimas 1995) che datano alla fine degli anni Settanta. Greimas fu collaboratore di Lévi-Strauss; nei suoi studi, tuttavia, egli raccoglie anche l'eredità di Georges Dumézil.

Al contrario di Barthes, Greimas non analizza un insieme di pratiche; diversamente da Lévi-Strauss, non possiede che pochi racconti mitici; per lo più, parte da testimonianze d'epoca cristiana, in lingua lituana, russa o polacca, che gli permettono di ricostruire il mito pagano e il suo codice. È questo codice a spiegare la relazione tra un insieme di relazioni sociopolitiche e una classe di valori. I miti sono dunque connessi alla sovranità della Lituania, e vanno perduti insieme con essa, in epoche successive.

L'analisi del mito di Šovys (Greimas 1995, 25-45) conduce in due direzioni: la ricostruzione del codice del mito; la ricostruzione del contesto storico in cui esso si colloca, con particolare riferimento alle istituzioni che intende giustificare: «il mito adempie qui alla sua funzione filosofica: struttura la storia, spiegando il suo svolgimento ininterrotto attraverso rotture epistemologiche» (Greimas 1995, 28). Il mito considerato da Greimas rende conto dell'installazione di dei sovrani e della creazione di rituali corrispondenti alla creazione di istituzioni politiche gerarchizzate: storia e mito si riflettono. In questa cornice, «la mitologia è in effetti una sorta di metalinguaggio per parlare della *polis*, dell'organizzazione, in maniera figurativa» (Greimas 1995, 77).



Se confrontiamo le figg. 1 e 2, apparentemente, Barthes e Greimas mostrano concezioni opposte: per il primo, i valori del mito sono connotazioni, secondo lo schema:

$$(E_1:C_1):C_2$$

per il secondo, il contenuto del racconto mitico consiste in una semiotica delle istituzioni sociali:

$$E_1:(E_2:C_2)$$

In parte, questo risponde alla differenza del corpus d'analisi. Greimas stesso può aiutare a far luce sul fatto che, sotto il nome generico di *mito*, si intendono cose piuttosto diverse.

In primo luogo, c'è il mito in quanto racconto, che si presenta a uno studioso come Lévi-Strauss in una forma sintagmatica e narrativa. Secondo Greimas, per poterne decifrare i contenuti, Lévi-Strauss cerca il codice al di fuori dei racconti. «Considerava un corpus di miti e per spiegare i miti doveva considerare credenze, enigmi, proverbi: su un determinato uccello, cercava di riunire la totalità» (Greimas 1995, 61). Questo codice delle credenze, che Greimas (1995, 63) chiama *codice figurativo*, può trovarsi in un insieme di oggetti e pratiche che oggi interessano la *sociosemiotica*. È questo il livello che interessa Barthes per ricostruire le connotazioni *mitiche* proprie della cultura di massa. Queste connotazioni risultano immediate a chi partecipa a tale cultura. All'opposto, Greimas è costretto a ricostruirle, dato che il suo oggetto è la cultura lituana del tardo medioevo. La condizione di possibilità della ricostruzione è – con Dumézil – l'associazione ideologica tra i valori del mito e le istituzioni proprie di una determinata cultura.

2. Il mito in Eco

Al pari dei *Miti d'oggi*, anche *Apocalittici e integrati* è uno dei primi volumi dedicati a un'esplorazione meticolosa della cultura di massa: radio, televisione, musica leggera, kitsch, fumetto.³ Eco descrive il proprio incontro con il mito contemporaneo come un fatto occasionale. Si occupa di Superman perché invitato a un convegno:

³ Il volume fu pubblicato originariamente nel 1964. Qui sarà citata l'edizione ebook del 2011.

Che gli dico? Penso che il problema del mito e dell'immagine non è soltanto un appannaggio delle epoche primitive e classiche. Ho in un armadio due o trecento copie degli albi originali con le storie a colori di Superman e penso che in fondo è un mito del nostro tempo, non esprime una religione ma una ideologia... (Eco 2011, "Le reazioni dell'autore: adesso")

In questa interessante confessione, Eco connette, come in Barthes, mito e ideologia, la quale sarà esplorata altrove (Eco 1975) fino a divenire il livello dei valori profondi investiti nelle strutture di qualunque testo (Eco 1979).

Nel 1964 Eco pensa che la cultura di massa non insidi la cultura alta dell'intellettuale, ma *sostituisce il mito tradizionale* presso le classi povere di cultura.

La deprecata cultura di massa non ha affatto preso il posto di una fantomatica cultura superiore; si è semplicemente diffusa presso masse enormi che un tempo non avevano accesso ai beni della cultura. L'eccesso di informazione sul presente a scapito della coscienza storica viene ricevuto da una parte della umanità che un tempo non aveva informazioni sul presente (e quindi era tagliata fuori da una inserzione responsabile nella vita associata) e non era dotata di conoscenze storiche se non sotto forma di sclerotizzate nozioni circa mitologie tradizionali. (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura")

Dunque, Eco attribuisce perfino una funzione progressiva alla cultura di massa; al tempo stesso, non contesta la distinzione tra cultura alta e bassa, come erroneamente talvolta qualcuno scrive. Eco rimane parte di una élite intellettuale, per quanto adotti atteggiamento illuminista nei confronti delle potenzialità dell'industria culturale. Il mito caratterizza la distinzione tra i due livelli.

La fantascienza è letteratura di consumo, e quindi non va giudicata (se non per finzione snobistica) secondo i criteri applicabili alla letteratura di esperimento e di ricerca. Fondata su un meccanismo dell'azione atto a provocare un certo effetto immediato, la narrativa di fantascienza si basa sull'impiego di alcuni mitologemi. L'universalità di queste "situazioni" e di questi problemi è la condizione primaria del funzionamento di una trama. (Eco 2011, "Sulla fantascienza")

L'esempio di Eco riguarda le leggi della robotica di Asimov; trattandosi di letteratura allegorica a carattere educativo «sarà legittimo impegnarsi in quella "critica dei contenuti" che in altra sede, applicata a esperimenti artistici volti a un discorso attraverso le strutture formali, ci appare superficiale, dogmatica, burocratica e zdanoviana» (Eco 2011, "Sulla fantascienza"). Dunque, alla letteratura di massa non si applicano gli stessi criteri della letteratura alta; è lecito attaccare sul piano morale e politico soltanto la seconda.

2.1 Eco e Barthes

Eco mostra di conoscere e citare i lavori di Barthes. Ad esempio, Eco si sofferma sulla canzone di protesta *The hammer song*, di Pete Seeger, avente per oggetto la discriminazione razziale, e il suo rapporto con il suo adattamento italiano *Datemi un martello*, di Rita Pavone, che esprime un ribellismo privo di contenuti politici.

Ed ecco come un messaggio, già dotato di significato proprio, viene assunto usandone la configurazione superficiale e caricandola di un messaggio alla seconda potenza, appiattito in una significazione nuova, con funzione consolatoria; come per obbedire a un'inconscia esigenza di tranquillizzazione. In questo senso, come dice Roland Barthes, il Mito sta sempre a destra. (Eco 2011, "La canzone di consumo")

Tuttavia, l'atteggiamento su Zdanov e, al di là dell'ironia, sulla critica diretta ai contenuti politici, costituisce una reale divergenza tra Eco e Barthes. Questi sostiene che il pericolo

del mitologo è discutere necessariamente il metalinguaggio del mito e non il reale. Barthes ricorda che per un motivo analogo *Storia e coscienza di classe* di György Lukács fu oggetto delle critiche di Zdanov. Come è noto, tuttavia, lo stesso Lukács mantenne verso la propria opera un atteggiamento autocritico anche dopo la fine dello stalinismo, verso il quale espresse un giudizio molto critico (Lukács 2022). Il fatto è che, nonostante la facile ironia su Zdanov, Eco pensa che, per quel che riguarda la cultura di massa, sia possibile e forse doveroso per l'intellettuale impegnato muoverle una critica politica per cui essa allontana e fa dimenticare la realtà dei rapporti sociali, come si vedrà nel paragrafo seguente a proposito del mito di Superman. Per Eco, come per Lenin e per Tomaso d'Aquino, il reale si pone al di fuori delle strutture semiotiche che lo mettono in forma e resiste ad esse; al contrario, la posizione hjelmsleviana, alla radice del metodo di Barthes, è quella di considerare sinonimi i termini *gerarchia* e *semiotica* in quanto strutture produttive del senso.

2.2 Il mito di Superman

L'indagine del mito in Eco assume una prospettiva differente rispetto a quella barthesiana: Eco è interessato alla *funzione mitopoietica* che si dà entro i *linguaggi* dei mass media e che è mediata dall'emergere di *tipi caratteriologici* (Eco 2011). Questa funzione è esemplificata dai fumetti. In questa cornice, Eco definisce la *mitizzazione* come

simbolizzazione inconscia, identificazione dell'oggetto con una somma di finalità non sempre razionalizzabili, proiezione nell'immagine di tendenze, aspirazioni, timori particolarmente emergenti in un individuo, in una comunità, in una intera epoca storica. (Eco 2011, "Il mito di Superman")

Si tratta di una costruzione collettiva speculare alla demitizzazione; secondo Eco, la crisi dell'iconologia tradizionale corrisponde al dubbio diffuso circa la stabilità della visione del mondo ad essa associata. Tuttavia, se la ricerca di nuove simbolizzazioni efficaci da parte della cultura *alta* si fa soggettiva e individuale, la cultura di massa, dati i numeri che ne caratterizzano il consumo, ricostruisce su basi popolari l'universalità del sentire e del vedere, tra le quali si dà un'unità *magica*. L'obiettivo dell'analisi di questa nuova mitologia contemporanea è duplice.

Di fronte dunque a queste nuove situazioni mitopoietiche, ci pare che il procedimento da seguire debba possedere due qualità: da un lato una ricerca degli obiettivi che l'immagine incarna, di ciò che sta dopo l'immagine; dall'altro un processo di demistificazione che consiste nell'identificare ciò che sta dietro l'immagine. (Eco 2011, "Il mito di Superman")

Eco ha dunque in comune con Barthes il difficile tentativo di far convivere le esigenze scientifiche con il dovere della critica. Per quel che concerne il mito di Superman, le funzioni individuate da Eco sono le seguenti. Consolatoria: Superman incarna la potenza agli occhi dell'individuo impotente che caratterizza la civiltà industriale; inoltre, la temporalità iterativa che caratterizza i racconti di Superman esorcizza la morte. Morale: nel fumetto di Superman il *bene* è identificato acriticamente con la *difesa della proprietà privata*.

In parte, Superman è dunque un mito d'oggi. Barthes direbbe che è un vaccino contro i tentativi di modificare le strutture del potere borghese. Per altri versi, il problema della morte e del dolore connesso alla responsabilità della scelta e della progettualità, negato dalla dimensione acronica del mito, non caratterizza soltanto la società borghese, ma anche società d'altro tipo e la dimensione antropologica più generale; in questo, le riflessioni di

Eco sono senza dubbio originali, e convergono forse con la concezione del mito che si ritrova in Lévi-Strauss.

3. Il mito di Theut

Detto tutto questo, è interessante il fatto che l'esplorazione echiana della cultura di massa parta propriamente da un mito: nel *Fedro*, Platone racconta del dio Theuth, il quale inventa la scrittura per farne dono al faraone. Quest'ultimo, tuttavia, non è convinto della validità dell'invenzione, la quale avrebbe causato, a suo dire, una perdita della facoltà della memoria.⁴ Eco precisa che il mito platonico di Theuth è superato, dato che la nostra società ha avuto svariati secoli di tempo per elaborare un rapporto diverso con il libro. Non abbiamo mai superato, tuttavia, il timore che la comparsa di una nuova tecnologia legata alla produzione e alla trasmissione della cultura abbia un impatto su di essa, impoverendola e minacciandola (Biggio 2023, 63 sgg.). Ogni volta che questo accade, un insieme di intellettuali, giornalisti e uomini politici si affrettano a preconizzare, se non proprio la fine della civiltà, per lo meno un suo drastico cambiamento in peggio. Se leggiamo questo passo di Eco alla luce di Lévi-Strauss, comprendiamo che il mito di Theuth è ancora attivo e ne riconosciamo le successive incarnazioni alla comparsa delle gazette, della radio, della televisione, dei videogames, di internet, del telefonino e di chat GPT. Tipicamente, appaiono ricerche sul tempo che i giovani passano impiegando la nuova tecnologia rispetto a quello speso in attività tradizionali. Così, il mito travalica la dimensione del racconto tradizionale per tradursi in generi discorsivi apparentemente diversi e lontani, come la ricerca scientifica, l'articolo giornalistico, il saggio filosofico.

3.1 Platone Vs. Giovanni di Pathmos

Qual è la funzione del mito di Theuth descritto da Eco e delle sue riscritture? Non si tratta certamente del racconto apocalittico che reperiamo nella Bibbia e nei Vangeli: l'apocalisse è stato definito un libro ottimista da Joseph Ratzinger (2006). In tempi in cui i valori del credente entrano in collisione con quelli della società, l'apocalisse compone la contraddizione tra la sofferenza cui va incontro il primo e la verità del messaggio di cui si fa portavoce, mantenendo aperta la speranza del ripristino della seconda alla fine dei tempi. Tutt'al più, da un punto di vista teologico-politico, si può imputare al modello apocalittico una certa passività che instilla nel lettore, il quale attende l'intervento divino di un leader carismatico e non lotta contro un sistema oppressivo (Walzer 1985).

Al contrario, le riscritture del mito di Theuth sono funzionali al potere. Le critiche di Nietzsche e di Ortega y Gasset sono apertamente ispirate alla «diffidenza verso l'egualitarismo, l'ascesa democratica delle moltitudini, il discorso fatto dai deboli e per i deboli, l'universo costruito non sulla misura del superuomo ma dell'uomo comune» (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura"). Più interessante è il caso della critica, apparentemente progressista e antiautoritaria, rivolta all'omologazione innescata dai mass media.

⁴ Non sono convinto che questo mito intendesse esprimere una generica condanna della scrittura, quanto piuttosto giustificare le scelte *didattiche* della scuola platonica: l'insegnamento orale e, in particolare, la trasmissione di dottrine esoteriche a pochi iniziati che avevano mostrato di poter progredire nell'apprendimento della filosofia. Del resto, la critica di Socrate contro la scrittura, che, a differenza della voce, non può rispondere alle domande del lettore, può essere mossa oggi contro le videolezioni registrate che caratterizzano in larga parte l'apprendimento telematico.

Diverso sarebbe il problema se i critici della cultura di massa (e tra costoro vi è chi pensa a questo modo, e allora il discorso cambia) ritenessero che il problema della nostra civiltà sia quello di riportare ogni membro della comunità alla fruizione di esperienze di ordine superiore, dando a ciascuno la possibilità di accedervi. Ma la posizione di MacDonald è un'altra: nei suoi ultimi scritti egli confessa che, se un tempo egli aveva propeso per la possibilità della prima soluzione (elevare le masse alla cultura "superiore"), ora ritiene che l'impresa sia impossibile e che la frattura tra le due culture sia definitiva, irreversibile, irrimediabile. (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura")

Cogliendo il nesso tra Theodor Adorno, Hannah Arendt e Dwight MacDonald, Eco fotografa la nascita di una nuova aristocrazia intellettuale liberal. La disillusione, seguita al fallimento delle proprie battaglie politiche, ha finito per causare un arroccamento su posizioni aristocratiche, le quali non favoriscono e semmai interferiscono con l'azione politica delle generazioni a venire. Il fallimento dei padri nell'innescare la rivoluzione non dimostra che i figli non riusciranno nell'impresa. I nuovi giovani hanno sempre il diritto di provare a cambiare il mondo che i vecchi giovani hanno lasciato inalterato. Qui Eco sembra presentire il clima del 1968.

3.2 La scuola di Francoforte e lo pseudo-marxismo

Alla scuola di Francoforte e alla teoria critica Eco riserva i toni più polemici. Egli avverte chiaramente come le posizioni di Theodor Adorno e di Max Horkheimer taglino le gambe a ogni tentativo di cambiare l'industria culturale e le sue logiche. Coglie un punto essenziale: le posizioni dei francofortesi sono una forma di pseudo-marxismo. Eco ritrova in Bruno Bauer la vera radice dell'opposizione tra spirito e massa che anima i francofortesi. Accusa la critica di Adorno di aver trascurato di interrogarsi sui modi e sulle condizioni del superamento dell'oggetto criticato.

La radio aveva destato le preoccupazioni di Theodor W. Adorno (1945). Il filosofo utilizza la categoria marxiana di feticismo per descrivere in particolare due caratteri della mercificazione musicale: la standardizzazione dalla parte del prodotto e il disimpegno dalla parte dell'ascolto. Nel contrapporre l'ascolto a scopo di intrattenimento all'ascolto elevato, Adorno dà effettivamente l'impressione di non disprezzare tanto la *cultura di massa*, quanto la cultura delle masse. Così, la risposta degli ascoltatori a un programma di educazione musicale radiofonico è entusiastica, ma lascia perplesso Adorno per la povertà di linguaggio con cui gli ascoltatori descrivono la propria esperienza musicale. In questo modo, non appaiono acculturati e rispondono ripetendo come uno slogan ciò che hanno appreso dai presentatori del programma. Alla domanda di Paul Lazarsfeld: "possiamo portare la buona musica al più ampio numero di ascoltatori possibile?" Adorno risponde negativamente, perché le masse sono impreparate ad apprezzare la musica e a un ascolto che trascenda l'intrattenimento.⁵ Eco è in forte disaccordo con questa posizione.

Secondo una partizione percentuale che non saprei precisare, accanto a "produttori di oggetti di consumo culturale", agiscono "produttori di cultura" che accettano il sistema dell'industria del libro per fini che ne esorbitano. Per pessimisti che si voglia essere, l'apparizione di edizioni critiche o di collane popolari testimonia una vittoria della comunità culturale sullo strumento industriale con il quale si è felicemente compromessa. (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura")

⁵ In realtà l'ascolto disimpegnato non è tipico solo dei ceti non acculturati, altrimenti Oscar Wilde non avrebbe potuto scrivere che, quando si suona buona musica, la gente non ascolta; quando si suona cattiva musica, la gente non parla.

Qui Eco tradisce una idea non meno aristocratica di quella di Adorno: la cultura elevata sta alla cultura di massa come le edizioni critiche ai tascabili. Difende il fatto che gli intellettuali leggano Joyce e, di quando in quando, per distrarsi, anche Hemingway (che scrive per la *middle class*) e i *Peanuts*; il contrario non accade. La differenza tra Eco e Adorno è che il primo rivendica il tentativo di elevare la cultura delle masse da parte dell'élite culturale; il secondo non ci crede.

4. Eco apocalittico e integrato

Eco è consapevole del limite della propria posizione. Attaccando i critici dei media, difendendo la diversità della cultura di massa, egli finisce in realtà per giustificare gli integrati. Nonostante la rivendicazione sorniona di una posizione terza, se si scorrono retrospettivamente le diverse posizioni che Eco assunse, nel tempo, rispetto alla propria opera, si nota come egli stesso abbia mutato più volte opinione: da integrato progressista, che auspica un miglioramento dei mass media dall'interno, a incendiario insurrezionalista, che assiste con piacere all'inflazione di fumetti rivoluzionari e all'esplosione delle radio libere negli anni Settanta.

4.1 Il neneismo di Eco

Secondo Eco, apocalittici e integrati sono caratterizzati da due errori opposti:

L'errore degli apologeti è di ritenere che la moltiplicazione dei prodotti dell'industria sia di per sé buona, secondo una ideale omeostasi del libero mercato, e non debba essere sottoposta a una critica e a nuovi orientamenti.

L'errore degli apocalittico-aristocratici è di pensare che la cultura di massa sia radicalmente cattiva proprio perché è un fatto industriale, e che oggi si possa dare cultura che si sottragga al condizionamento industriale. (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura")

Dunque, sarebbe sufficiente non compiere uno dei due errori per mantenere il difficile equilibrio tra le due parti, perché alla cultura di massa sarebbe lecito muovere critiche sul piano dei contenuti politici (come quelle di Zdanov) dalle quali la cultura aristocratica sarebbe esentata. Si tratta con ogni evidenza di una pozione che, con Roland Barthes (1994, 232 sgg.), potremmo etichettare come *neneista* e borghese: si finge di giudicare il reale in maniera equilibrata per aggirare il problema della *scelta*.⁶ Non volendo scegliere tra il volgare cioccolato bianco e l'aristocratico cioccolato fondente, si finisce per rendere obbligatorio il cioccolato al latte.

Il fatto è che Eco, è sempre stato un intellettuale borghese anche nei momenti in cui ha sposato le cause più rivoluzionarie – forse perché la rivoluzione stessa è sempre stata opera della borghesia. Nel 1964 Eco non accusava Barthes di essere un apocalittico alla stregua di Theodor Adorno; tuttavia, commentando le analisi de *Il grado zero della scrittura*, Eco scrive:

È ovvio che una analisi del genere porrebbe in crisi tre quarti della letteratura di successo del nostro paese (anche se si tratta qui di un midcult ben più raffinato, che sta "dopo" esperimenti

⁶ Il *neneismo* rappresenta una sorta di termine neutro, la via d'uscita dalla categoria. Curiosamente, l'aristocratico Nietzsche imputa piuttosto alla borghese Germania un *termine complesso*, un *sia sia*: «la fede le va bene come la scientificità, l'«amore cristiano» come l'antisemitismo, la volontà di potenza (di "Impero") come l'*évangile des humbles*, e ingoia tutto senza avere difficoltà di digestione» (Nietzsche 1991, 119).

come quelli citati, a cui rimane ancorata solo la prosa sportiva). (Eco 2011, "Cultura di massa e livelli di cultura", n. 34)

Dunque, se il giovane Eco, intellettuale raffinato, non può non condividere la critica colta e dissacrante di Barthes, trova comunque il modo di scusare la letteratura nazionale sua contemporanea.

4.2 Radicalizzazioni e ripensamenti

Tra la prima edizione di *Apocalittici e integrati* e le successive c'è di mezzo il 1968. In Francia, gli studenti contestano lo strutturalismo, accusandolo di spacciare per immutabili le strutture culturali che descrive. Molti intellettuali alla moda si affrettano ad abiurare, mentre Lévi-Strauss si chiude in un dignitoso silenzio (Milner 2009). In Italia, Eco (1968) è tra coloro che contestano lo strutturalismo opponendo la scientificità del metodo semiotico alla metafisica delle strutture. Per usare categorie giornalistiche, intorno al '68 Eco "si radicalizza". Le prefazioni alle nuove edizioni di *Apocalittici e integrati* suonano quasi come scuse per le ingenuità contenute nell'opera.

Eco trovò proprio nella ricerca semiotica indicata da Barthes la chiave di lettura per far convivere esigenze di scientificità e di critica; *Il superuomo di massa* è assai meno tenero di *Apocalittici e integrati* nei confronti della cultura borghese. Quand'ero un giovane studente di dottorato, chiesi ad Eco la ragione dei continui riferimenti al marxismo contenuti nel volume. Mi rispose che "occorreva dimostrare a *quelli lì* che anche *noi* possiamo essere radicali, anche più di loro". Nella risposta di Eco "quelli lì" era riferito ai marxisti; il "noi" rappresentava i semiologi. Eco non è mai stato un marxista, anche se, per un periodo, qualcuno avrebbe potuto definirlo un compagno di viaggio. Così, Eco dichiara che il *Superuomo di massa* sviluppa un'intuizione gramsciana sulla democratizzazione del superuomo nietzscheano nella letteratura popolare (Eco 1978, V); legge il romanzo popolare attraverso l'opposizione riformismo/rivoluzione e si interroga sull'idea rivoluzionaria di letteratura (Eco 1978, 13-14); individua nel manicheismo la caratteristica strutturale del punto di vista reazionario, incarnato in Fleming (Eco 1978, 168-171).

Come accadde alla sua generazione, Eco è stato per tutta la vita un intellettuale organico a diversi progetti politici; nel periodo in cui ero uno studente di dottorato, la borghesia occidentale aveva già vinto da tempo la lotta di classe; il marxismo non esisteva più come interlocutore; i sogni di mutamento sociale si erano infranti; il progetto era divenuto con ogni evidenza il PD veltroniano e la sua pretesa autosufficienza; così, Eco finì per dedicarsi alle passeggiate narrative tra i racconti dell'ex sindaco di Roma, che presentò nell'aula absidale di Santa Lucia in Bologna.

5. Né con la penna d'oca né con chat GPT

Ci si può chiedere cosa rimanga oggi della contraddizione che animava le pagine di *Apocalittici e integrati*. Chiedo scusa al lettore se, al riguardo, racconto l'ennesima esperienza personale. Qualche tempo fa il rettore della mia università organizzò una discussione transdisciplinare coi colleghi sul tema dell'intelligenza artificiale, cui partecipai in veste di semiologo. Indipendentemente dalla propria formazione, tutti gli intervenuti citavano *Apocalittici e integrati* come esempio di atteggiamento equilibrato da tenersi nei confronti delle nuove tecnologie. La posizione di equidistanza indicata da Eco sembra aver mantenuto una sorprendente attualità, nonostante l'invecchiamento dei media di massa dei quali si occupava nel volume.

Tuttavia, proprio l'appartenenza di Eco all'aristocrazia intellettuale gli proibiva di divenire un integrato; le letture della sua opera che prevalgono oggi, al contrario, lo sono. La contraddizione principale si dà tra due parti; *Apocalittici e Integrati* dà agli integrati la possibilità di cavarsela con una formula.

A Caporetto, la formula dei socialisti *né aderire né sabotare* in realtà significò aderire; negli anni Settanta, *né con lo Stato né con le BR* significò *con lo Stato*. Così, *né con la penna d'oca né con chat-GPT* vuol dire, in realtà, *con chat-GPT*: vuol dire che l'intelligenza artificiale può essere utilizzata per produrre volantini a basso costo, comunicazione seriale in cui non occorre una creatività particolare; vuol dire lasciare alla macchina il compito di scrivere il codice e riservare all'architettura il tempo del programmatore. In questo modo cambia il lavoro dell'essere umano, il quale eserciterà sempre più una funzione di controllo, con l'effetto di aumentare la produttività e incrementare i profitti. Non è detto che si liberino energie per la creatività. Per il momento, con alcune eccezioni notevoli in ambito artistico, non sembra che i nuovi algoritmi aiutino a innalzare il livello della produzione di cultura. Non sono molti i casi di partecipazione degli intellettuali all'impiego di queste nuove tecnologie; men che meno si percepisce la liberazione di un potenziale rivoluzionario, in grado di alimentare il mutamento sociale.

D'altro canto, nemmeno la posizione apocalittica ha l'obiettivo di mettersi di traverso all'industria culturale: non esistono più gli apocalittici di un tempo. Le persone che oggi, in Occidente, denunciano i rischi legati all'*intelligenza artificiale* (spesso scritto con la maiuscola di rispetto) sono gli stessi imprenditori e scienziati che l'hanno sviluppata e commercializzata: un po' troppo compromessi per non far pensare a una tattica promozionale. Dunque, la posizione apocalittica può perfino essere funzionale all'affermazione delle tecnologie che demonizza.

5.1 Attualità dell'opera di Eco

Il confronto con Barthes rivela un tratto dell'opera di Eco che senza dubbio caratterizza tutt'ora la ricerca: un atteggiamento laico nei confronti della cultura di massa. Poiché Barthes scrive con un obiettivo politico, confeziona una satira godibile, caratterizzata da una ricercatezza linguistica senza confronti. Egli ridicolizza i fenomeni di cui si occupa e stigmatizza il punto di vista degli intellettuali borghesi. Il punto di vista di Eco è diverso: quando sostiene che leggiamo Superman per esorcizzare la morte, non vede nulla di ridicolo nel fatto che un intellettuale legga Superman, anche se non crede neanche per un istante che Superman sia sullo stesso piano di Joyce. Lo scopo dell'applicare gli strumenti delle scienze umane alla comunicazione di massa è quello di comprendere le dinamiche e il rapporto con la società che in essi si riflette, non quello di stigmatizzare questa o quelli. Eco mira a fondare un campo di studi sui media, discutendo la legittimità dell'indagine prima ancora di trovare una disciplina in grado di occuparsene. La semiotica era infatti ancora da costruire; la sociologia dei media rischiava di essere rappresentata, riduttivamente, solo dalla teoria critica.

5.2 La sinistra conservatrice

Qual è allora l'intuizione sorprendente di *Apocalittici e integrati*, al di là del successo della formula neneista, del tutto comprensibile in una cultura borghese come quella italiana? In primo luogo, Eco aveva colto nel giusto nell'identificare, sostanzialmente, la critica apocalittica e la reazione. Sul finire della propria vita, Karl Popper (1994) pubblicò un pamphlet per denunciare i rischi legati all'esposizione ai programmi televisivi nell'infanzia, i quali potranno essere misurati soltanto a distanza di una o più generazioni. Da studente, ne rimasi piuttosto sorpreso: l'ipotesi di Popper circa gli effetti a lunghissimo termine dei

media viola la sua stessa epistemologia: non c'è modo di metterla alla prova, da un punto di vista pratico. Così, quando si tratta di denunciare i pericoli comportati dai media per la cultura e per l'ordine sociale costituito, il conservatore Popper finisce per concordare con il marxista Adorno al punto da formulare ipotesi non falsificabili, proprio come quelle che egli rigetta quando provengono dal marxismo o dalla psicoanalisi. Compagni di letto tanto insoliti, in realtà, non dovrebbero sorprenderci: una parte dei critici del capitalismo giustificano le proprie critiche nel nome di una società futura ideale à *paraître*, mascherando in realtà la nostalgia per il modello educativo che li ha prodotti. Così, l'educazione musicale e i riferimenti filosofici assorbiti nel corso dei propri studi universitari fanno di Adorno un tipico prodotto di scuola guglielmina, come Popper lo è della cultura della Vienna imperiale. Solo il riferimento alla cultura musicale, letteraria, filosofica di fine Ottocento può far capire cosa trovasse Adorno di rivoluzionario nel contrappunto dodecafonico e per quale ragione la posata razionalità musicologica di Arnold Schönberg si sia ritrovata trasfigurata, per istigazione di Adorno, nella follia sifilitica dell'Adrian Leverkühn di Thomas Mann. Come in altri autori coevi, orfani della *Mitteleuropa*, anche l'opera di Adorno trasuda inconfessabili nostalgie per il *mondo di ieri*.

Un altro elemento di interesse del lavoro è il fatto di fotografare la nascita di un'aristocrazia culturale *liberal*, diffusa negli Stati Uniti come in Europa, senza più alcuna intenzione di discutere le strutture di potere del capitalismo. Le radici di questa aristocrazia possono essere reperite nell'elemento reazionario e nostalgico che ha caratterizzato il pensiero di una parte del marxismo occidentale, e che sarebbe divenuto manifesto e prevalente man mano che gli esponenti della scuola di Francoforte abbandonavano questo impianto teorico. Anche la ricerca di alternative filosofiche al marxismo che, a partire dagli anni Settanta, hanno caratterizzato la generazione di Eco non hanno prodotto mutamenti sociali significativi, finendo per ingrossare le fila del «conservatorismo liberale» (Losurdo 2015).

Per queste ragioni, è difficile identificare oggi un esempio di critica nei confronti della società contemporanea che non ricada tra gli apocalittici né finisca per essere assorbita dal sistema. Ricordo ancora che un collega molto intelligente come Giampaolo Proni faceva leggere agli studenti di comunicazione Naomi Klein (2000), perché la critica meno indulgente alla comunicazione di massa è al contempo quella che più si presta a divenire, a propria volta, un sapere tecnico volto alla produzione di nuova comunicazione efficace. Da questo punto di vista, la funzione di Chomsky e Žižek, specie da quando quest'ultimo raccoglie e pubblica le proprie battute, non è altro che effettuare l'esame della prostata del capitalismo. Forse, tra i critici del capitalismo contemporaneo, colui che più ha avvertito i sintomi della malattia del sistema è Mark Fisher (2018), che ha saputo leggere le contraddizioni principali del capitalismo contemporaneo negli stessi prodotti cultura di massa.

5.3 Mito e mitopoiesi

Il confronto tra le concezioni di Lévi-Strauss, Greimas, Barthes ed Eco ha rivelato quattro distinti livelli d'analisi dietro il termine generico *mito*: 1. racconti costituiti da strutture narrative sintagmatiche. In senso stretto, per Lévi-Strauss, il mito è da identificarsi solo con il loro contenuto, il quale è soggetto a periodiche riscritture finché il mito è vivo ed efficace in una società; 2. oggetti, pratiche, credenze, testimonianze. Questi rivelano il *codice* per interpretare i racconti del livello (1). Secondo Barthes, tali oggetti veicolano contenuti mitici per connotazione. Tali contenuti sono evidenti a chi fa parte della cultura in cui tali oggetti sono collocati; 3. testimonianze di epoche successive che permettono di ricostruire, parzialmente, i primi due livelli, ove essi siano perduti; secondo Greimas, il contenuto del

racconto del livello (1) ha per oggetto, metalinguisticamente, il rapporto tra le istituzioni sociali e un insieme di giustificazioni che, con Barthes, chiameremmo ideologiche; 4. processi mitopoietici che portano alla costituzione dei primi due livelli. Eco ritiene di poterli osservare, per così dire *in diretta*, nella cultura di massa.

Al di là delle differenze, tutte le letture semiotiche colgono il nesso tra mito e ideologia e la sua centralità per la teologia politica. Tutti gli autori concordano sul fatto che la funzione del mito è collocare nella luce dell'eternità ciò che nella cultura è transeunte e tendente all'insignificanza, che si tratti di istituzioni politiche, canzoni o manifesti elettorali. Da questo punto di vista, prima ancora di avere un senso, il mito *produce senso*.

È possibile che la vera questione scientifica ancora aperta oggi sia proprio la mitopoiesi, in relazione all'apparente necessità della società contemporanea di fabbricare costantemente e di consumare nuovi miti (Ponzo & Stano 2023). Eco è forse lo studioso che più di altri ha avvertito il conflitto tra la negazione della temporalità storica operata dal mito e la necessità mediatica di riproporre costantemente nuove narrazioni – nuove merci: una tendenza che la serialità contemporanea ha esasperato fino al parossismo. Inoltre, la produzione di simboli collettivi da parte dell'industria culturale si pone in controtendenza rispetto a processi culturali in atto dalla fine del medioevo. L'invenzione e la costruzione del soggetto del fare storia, alla radice dell'individualismo borghese, si è accompagnata alla secolarizzazione, al disincanto del mondo, alla crisi dell'iconografia tradizionale: in ambito estetico, l'attività di simbolizzazione si è fatta allora carico di significati idiosincratici.

Al contrario, la cultura di massa ripristina grandi miti collettivi: produce una nuova cultura popolare condivisa, che entra in relazioni di ibridazione, di collisione o di cancellazione con le culture locali tradizionali. Come nota Eco, non si tratta di un fenomeno esclusivamente capitalista: lo si ritrova, ad esempio, anche nella fantascienza o nella cinematografia popolare della Cina attuale, che rilegge, nella dimensione del mito, il trauma della rivoluzione culturale, della divisione in regni, del colonialismo e dell'invasione giapponese.

Altre domande rimangono aperte. Ad esempio, con il moltiplicarsi dell'offerta e delle nicchie di mercato, c'è da chiedersi se non si sia sviluppata anche nell'ambito dei nuovi media una serie di prodotti e di canali *midcult*. MUBI dà ragione a Eco o a MacDonald? Inoltre, non è affatto chiaro quanto dell'ottimismo che pervadeva lo scritto di Eco possa ancora oggi dirsi attuale rispetto alle reali possibilità degli intellettuali di intervenire e di indirizzare questi processi in regime di mercato. Al riguardo, sarei pessimista, ma non vorrei essere etichettato come apocalittico...

Bibliografia

Adorno, T. (1945). A Social Critique of Radio Music. *The Kenyon Review*. Reprinted in *New Series*, 18 (3/4), 229-235

Barthes, R. (1994) *Miti d'oggi*, Torino: Einaudi. Ed. originale (1957). *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.

Barthes, R. (1982). *L'ovvio e l'ottuso*. Trad. it. di C. Benincasa et al. Torino: Einaudi.

Barthes, R. (1991). *L'avventura semiologica*. Trad. it. di C. M. Cederna. Torino: Einaudi.

Biggio, F. (2023). Determinazione e reincanto tecnologico: il mito dell'innovazione e la trascendenza del dato. In J. Ponzo & S. Stano (a cura di), *Nuovi media, nuovi miti* (61-76). Roma: Aracne.

Eco, U. (1968). *La struttura assente*. Milano: Bompiani.

Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.

Eco, U. (1978). *Il superuomo di massa: retorica e ideologia nel romanzo popolare* Milano: Bompiani.

- Eco, U. (1979). *Lector in Fabula*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1994). Prefazione. In R. Barthes, *Miti d'oggi* (IX-XV). Torino: Einaudi.
- Eco, U. (2011) [1964]. *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani. Ebook.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista*. Trad. it. di V. Mattioli. Roma: Produzioni NERO.
- Greimas, A. J. (1995). *Miti e figure*. Trad. it. di F. Marsciani. Bologna: Esculapio.
- Klein, N. (2000). *No Logo*. Trad. it. di E. Dornetti & S. Borgo. Milano: Baldini e Castoldi.
- Lévi-Strauss, C. (2015) [1958]. *Antropologia strutturale*. Trad. it. di P. Caruso. Milano: Il Saggiatore. Ebook.
- Losurdo, D. (2015). *La sinistra assente: crisi, società dello spettacolo, guerra*. Roma: Carocci.
- Lukács, G. (2022). *Storia e coscienza di classe*. Trad. it. di G. Piana. Milano: PGreco edizioni.
- Marrone, G. (1994). *Il sistema di Barthes*. Milano: Bompiani.
- Milner, J.C. (2009). *Il periplo strutturale*. Trad. it. di B. Chitussi. Udine: Mimesis.
- Nietzsche, F. (1991). *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*. Trad. it. di G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Ortoleva, P. (2019). *Miti a bassa intensità*. Torino: Einaudi.
- Ponzo, J. & Stano, S. (2023). *Nuovi media, nuovi miti*. Roma: Aracne.
- Ratzinger, J. (2006). Giovanni, il veggente di Patmos. Udienza generale del 23 agosto. *La Santa Sede*. Libreria Editrice Vaticana, 1-6. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060823.html.
- Walzer, M. (1985). *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.