

# Il mito politico come luogo per riconoscersi e interpretare la realtà storica.

## La retorica dell'invasione e le migrazioni contemporanee

*Francesco Di Filippo\**

**Abstract:** Il mito, quale forma d'arte, può essere considerato orizzonte di senso e spazio privilegiato di riconoscimento dell'umano. Ciò vale anche per il mito politico? Esso è soltanto qualcosa di "irrazionale" ed estraneo alla politica moderna, o al contrario può riflettere aspirazioni, conflitti e tensioni dell'umanità in un dato contesto storico e sociale? E qual è il suo rapporto con la razionalità? Il presente studio muove da queste domande, indagando il mito politico da un punto di vista filosofico e confrontandosi con una specifica narrazione contemporanea, la retorica dell'invasione dei migranti. La definizione di mito politico viene in questo modo messa alla prova della realtà storica e, viceversa, è utilizzata come categoria concettuale per interpretare quest'ultima.

**Keywords:** Mito; politica; narrazione; invasione; migrazione

\* f.difilippo97@gmail.com.

**Abstract:** The myth, as an art form, can be considered a horizon of meaning and a privileged space for the recognition of the human. Does this also apply to political myth? Is it just something “irrational” and unrelated to modern politics, or, on the contrary, can it reflect aspirations, conflicts, and tensions of humanity within a given historical and social context? And what is its relationship with rationality? This study begins with these questions and tries to analyze the political myth from a philosophical perspective, while facing with a specific contemporary narrative: the rhetoric of migrant invasion. The definition of political myth is thus challenged by the historical reality, and vice versa it serves as a conceptual category to interpret this latter.

**Keywords:** Myth; politics; narrative; invasion; migration

## 1. Il mito politico: un orizzonte di senso?

Considerare l'arte quale «luogo di relazione e spazio privilegiato di riconoscimento dell'umano in ogni epoca e tempo»<sup>1</sup>, e comprendere all'interno di essa tutte le sue forme e dunque anche il mito<sup>2</sup>, richiede di pensare quest'ultimo come possibile «orizzonte di senso» o «luogo di riconoscimento di un senso»<sup>3</sup>. Tuttavia, parlando di mito in filosofia, bisogna attestare come spesso esso sia stato pensato in modo opposto. Ovvero, come sia stato dominante per molto tempo, quantomeno in termini d'impatto sull'immaginario comune, il topos storiografico – che è al contempo teoretico – di una contrapposizione tra “mito” e “logos”, e della nascita della filosofia come uscita dal mito o passaggio dal mito alla razionalità. Tali asunti sono tutt'altro che egemoni nel panorama filosofico contemporaneo e anche la storia del pensiero offre numerose risorse per una ricostruzione differente: basti pensare a ciò che sostiene lo stesso Aristotele nel I libro della *Metafisica* quando scrive che «anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo»<sup>4</sup>. Non solo in filosofia, ma anche nell'ambito puramente storiografico è presente la tesi di una non-contrapposizione netta tra mito e logos: è sostenuta ad esempio da una figura autorevole come Jean-Pierre Vernant<sup>5</sup>.

Il discorso è differente se parliamo di mito politico e se entriamo nel terreno della filosofia politica e del pensiero politico, dove il dibattito a riguardo è più recente. Esso sembrerebbe risultare «estraneo allo spirito della filosofia politica moderna»<sup>6</sup>. Questo perché, secondo Cofrancesco, «in prima approssimazione il mito politico è una forma di legittimazione del potere [...] che non fa riferimento alla ragione universale». Al contrario, «il discorso politico moderno si legittima in virtù dell'appello alla ragione, al calcolo, alla dimostrazione. Il suo interlocutore non è l'abitante di una tribù, [...] ma l'“uomo universale”, dotato di raziocinio e capace di esercitarlo sui più ardui problemi della convivenza sociale»<sup>7</sup>. Bottici osserva che «la filosofia politica contemporanea tende a dipingere la politica come un'attività che riguarda in primo luogo individui razionali che interagiscono tra di loro»<sup>8</sup>. Si riferisce in particolare a Rawls e Habermas, e ai loro testi *Una teoria della giusti-*

---

<sup>1</sup> - *Arte e riconoscimento dell'umano: per un Manifesto*, in «Metaxy Journal. Filosofia, Arte, Riconoscimento» 1 (2022), p. 9.

<sup>2</sup> - Cf. *Ivi*, p. 10.

<sup>3</sup> - *Ivi*, p. 12.

<sup>4</sup> - *Metafisica*, 982b.

<sup>5</sup> - Cf. J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 4-6.

<sup>6</sup> - D. Cofrancesco, *Politica e mito*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani 1996.

<sup>7</sup> - *Ibidem*.

<sup>8</sup> - C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 9.

zia<sup>9</sup> e *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*<sup>10</sup>, che considera «forse le due più importanti opere di filosofia politica degli ultimi cinquant'anni». Sebbene i due autori non abbiano lo scopo di «dar conto della politica di tutti i giorni», ma quello di proporre dei modelli, «con i loro modelli entrambi suggeriscono implicitamente che la politica sia un'attività fondata sulla razionalità degli individui coinvolti»<sup>11</sup>. Al contrario, la politica di tutti i giorni, sostiene l'autrice, ci presenta una «scena assai diversa [...] Le persone coinvolte in quest'attività non sono così inclini ad adottare procedure razionali di comunicazione e decisione [...]. Molto spesso, infatti, le persone sembrano agire sulla spinta di elementi a-razionali, come simboli e immagini del mondo, che non sono presi in considerazione da una rappresentazione puramente razionale della politica»<sup>12</sup>. Insomma, «il logos non occupa tutto lo spazio della città»<sup>13</sup>. E questo non riguarda solo i totalitarismi del Novecento, dove l'utilizzo di simboli, immagini ed elementi a-razionali è evidente, ma caratterizza la politica ancora oggi, seppur ciò possa apparire meno manifesto<sup>14</sup>. Anche Wunenburger giunge alla stessa conclusione, dopo aver delineato «un'altra storia del politico e della politica rispetto a quella dell'ortodossia moderna, razionalista, contrattualista, dominante dal XVII secolo»<sup>15</sup>. In *Mytho-politiques. Histoire des imaginaires du pouvoir* il filosofo francese compie un inventario «degli immaginari della politica»<sup>16</sup>, al fine di mostrare come essa, a differenza di quanto sostenuto nella modernità, non possa essere «compresa unicamente come un fatto razionale, contrattuale», ma che, al contrario, il «corpo politico» supponga «degli affetti, delle immagini, delle storie, dei simboli, dei miti; insomma, un immaginario collettivo che lo fondi e gli conferisca un'identità particolare»<sup>17</sup>. Wunenburger va ancora oltre e si chiede se la modernità politica stessa, «lontano dall'essere un semplice "progresso" della ragione politica, per l'emancipazione dall'immaginario, non sia piuttosto un momento di ri-trasformazione di questo immaginario anteriore»<sup>18</sup>. Tesi in linea con un'idea della storia co-

---

<sup>9</sup> - J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.

<sup>10</sup> - J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

<sup>11</sup> - C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit., p. 9.

<sup>12</sup> - *Ibidem*.

<sup>13</sup> - D. Cofrancesco, *Politica e mito*, cit.

<sup>14</sup> - Cf. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit., p. 10.

<sup>15</sup> - J.-J. Wunenburger, *Mytho-politiques. Histoire des imaginaires du pouvoir*, Éditions Mimé-sis, Sesto San Giovanni - Udine 2019, p. 271, (T.d.A.).

<sup>16</sup> - *Ivi*, p. 9.

<sup>17</sup> - *Ivi*, p. 8.

<sup>18</sup> - *Ivi*, p. 9.

me quella sulla quale studiosi come Ricoeur e Castoriadis, pur nelle loro differenze, convergono, ovvero una storia in cui «lavoriamo sempre in qualcosa di già regolato, manipolando o modificando le regole; ma ponendone anche di nuove, creandole»<sup>19</sup> e dunque «quello che esiste, sono delle configurazioni preesistenti che noi riconfiguriamo - e procediamo così, di configurazione in configurazione»<sup>20</sup>.

A partire da quanto detto, riflettere sul mito politico ci dà allora l'occasione di comprendere in che modo oggi la dimensione mitica – in un'epoca in cui essa è considerata assente – possa essere luogo, «dato relazionale originario», in cui avviene «il *lavoro* di riconfigurazione e interpretazione del mondo»<sup>21</sup> che caratterizza il pensare umano. Nelle pagine che seguono si problematizzerà ulteriormente il rapporto tra "mito" e "logos", cercando l'origine dell'"esclusione" del mito politico dal pensiero filosofico, auspicando che tale ricerca possa in seguito anche aiutare la comprensione di cosa sia il mito politico, per giungere a una definizione, anche se soltanto provvisoria, di esso. A tal fine, ci si riferirà a due lavori sul tema: *Filosofia del mito politico* di Chiara Bottici, la quale offre una genealogia del concetto di mito dominante, e la voce *Mito politico* del *Dizionario di Politica* di Tiziano Bonazzi, che presenta invece un excursus storico del mito politico come concetto teorico. Successivamente, la definizione di mito politico verrà sottoposta alla prova della realtà storica, nel confronto con una tra le narrazioni più attuali e presenti nell'immaginario contemporaneo: la retorica dell'invasione riferita ai migranti, sviluppata e diffusa in Europa negli ultimi decenni. Viceversa, la speranza è anche quella di guadagnare, con questa categoria concettuale, un valido strumento per interpretare la realtà politica contemporanea. Quest'ultima, infatti, sembra essere teatro di irrisolvibili scontri tra narrazioni opposte. Il rischio è di finire intrappolati in una dialettica di verità contro illusione, in uno scontro irrisolvibile tra chi si ritiene detentore di una verità rispetto a chi è vittima di un inganno, di una manipolazione o di una fantasia. Proprio per questo può essere significativo parlare di mito politico: l'espressione "mito" porta con sé la dicotomia razionale-irrazionale, vero-falso, che sovente caratterizza il giudizio rispetto alle narrazioni altrui. Parlare di mito politico obbliga a fare chiarezza sulle narrazioni usate in politica e sul loro rapporto con la razionalità e la verità.

---

<sup>19</sup> - P. Ricoeur, C. Castoriadis, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, Jaca Book, Milano 2017, p. 44.

<sup>20</sup> - *Ivi*, p. 45.

<sup>21</sup> - *Arte e riconoscimento dell'umano: per un Manifesto*, cit., p. 10.

## 2. Una genealogia del mito

Secondo Bottici malgrado la politica venga dipinta come l'interazione tra individui razionali, la storia e l'attualità ci mostrano un'altra situazione, dove elementi «a-razionali», simboli e immagini hanno un ruolo importante. Questo accade nonostante «studiosi di varia provenienza hanno riconosciuto da tempo il ruolo politico giocato da elementi a-razionali»<sup>22</sup>. Gli antropologi lo fanno da sempre, nello studio dei popoli "primitivi"; in campo storico già Bloch nel 1924 con *Le taumaturghi* si dedica «all'analisi della dimensione simbolica del potere»; mentre nel campo della sociologia l'attenzione è presente fin dai «padri fondatori di questa disciplina, Durkheim e Weber»<sup>23</sup>. Anche di recente «è emersa una nuova serie di studi focalizzati sul potere mobilitante di simboli e miti moderni», grazie a un rinnovato interesse per «la dimensione simbolica dei fenomeni sociali» promosso dal costruttivismo e dalla svolta linguistica<sup>24</sup>. La ricchezza degli studi e «la crescita esponenziale di pubblicazioni su questo argomento», non è accompagnata da un «quadro teorico raffinato e consolidato» per l'uso di termini quali ad esempio «mito» e «simbolo»<sup>25</sup>. In primo luogo, all'interno della «vasta letteratura teorica che si occupa della dimensione simbolica del potere in generale, le differenti forme di simbolismo vengono di rado considerate separatamente», ma sono ricondotte sotto titoli generici come «lo straordinario» o «simbolismo politico»<sup>26</sup>. Tuttavia – mostra Bottici – «miti e simboli non sono la stessa cosa. [...] Sebbene i miti operino attraverso simboli, non tutti i simboli sono miti: la sequenza di lettere di un'equazione matematica è una serie di simboli, ma nessuno – o solo pochissimi – direbbero che si tratti di un mito»<sup>27</sup>. La fusione di questi due concetti «ha generato gran parte della confusione che circonda questo tema» e «a sua volta, ha creato una notevole riluttanza all'uso del concetto stesso di mito – in particolare in relazione al campo della politica. Perché fare ricorso a un concetto ingombrante come quello di mito, e non servirsi invece di altre nozioni come quelle di "racconto", "narrazione" e "leggenda"?»<sup>28</sup>. Di fronte alla complessità del mito, non si è pensata la sua specificità.

Un mito non è un semplice racconto, perché c'è una gran quantità di racconti che non sono mitici. [...] D'altro canto, il concetto di mito non ha neppure la stes-

---

22- C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, p. 10.

23- *Ibidem*.

24- *Ivi*, p. 11.

25- *Ibidem*.

26- *Ibidem*.

27- *Ivi*, p. 12.

28- *Ibidem*.

sa estensione di quello di narrazione: è sufficiente pensare a tutti i miti falliti, cioè a tutte le narrazioni che non hanno avuto successo nell'acquisire lo status di mito. Ma un mito non è nemmeno una leggenda, dato che ci sono miti che non sono leggende e viceversa. Si può parlare del «mito della Rivoluzione francese», ma nessuno parlerebbe della «leggenda della Rivoluzione francese»<sup>29</sup>.

In secondo luogo, Bottici annota una difficoltà della filosofia a pensare il mito politico come concetto teorico, anche di fronte a una «crescente quantità di scritti che trattano specifici esempi di miti politici» e nonostante la «ricchezza degli studi filosofici sul mito in generale»<sup>30</sup>. La studiosa italiana individua due ragioni a riguardo. La prima potrebbe risiedere nella relativa novità del fenomeno: «è solo nella modernità che il ruolo specificamente *politico* giocato dal mito emerge come tema. Mentre nelle società arcaiche i miti politici sono difficilmente distinguibili dai miti religiosi, nelle società moderne, con la separazione della politica dall'ancoraggio religioso, da una parte, e con la sua democratizzazione, dall'altra, il ruolo dei miti *politici* diventa assai più cospicuo»<sup>31</sup>. La seconda ragione potrebbe consistere nella «natura intrinsecamente particolaristica» dei miti politici: le stesse teorie classiche del mito politico – le trattazioni di Sorel e di Cassirer – «hanno focalizzato la propria attenzione più su specifici esempi che sul mito politico in generale»<sup>32</sup>.

Uno dei nodi più aggrovigliati che riguardano il significato del termine mito ha a che fare con il rapporto con la verità. L'atteggiamento comune nei confronti del mito è di considerarlo come falso, inventato, irrealista<sup>33</sup>. L'autrice propone una genealogia – in senso nietzschiano – di tale visione del mito, per poter poi mostrare «perché possediamo oggi gli strumenti per andare oltre i suoi presupposti»<sup>34</sup>. Se nella greicità la questione della "verità" e "realtà" sul mito non era ancora stata posta, per cui «il *mythos* era giustapposto – e non contrapposto – al *logos* semplicemente come un modo differente con cui esprimere un contenuto»<sup>35</sup>, e nel cristianesimo, dove il logos diventa la Parola di Dio, il mito risulta ostile per sua pluralità; è con la «razionalità scientifica e della dialettica dell'illuminismo»<sup>36</sup> che prende forma l'idea del mito com'è arrivata nella contemporaneità; i miti vengono condan-

---

<sup>29</sup> - *Ivi*, p. 13.

<sup>30</sup> - *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>31</sup> - *Ivi*, pp. 14-15.

<sup>32</sup> - *Ivi*, p. 15.

<sup>33</sup> - Cf. *Ivi*, p. 17.

<sup>34</sup> - *Ivi*, p. 18.

<sup>35</sup> - *Ivi*, p. 45.

<sup>36</sup> - Cf. *Ivi*, capitolo 3.

nati non per la loro pluralità ma perché «vani», «immaginari», «non reali»<sup>37</sup>. Alla base di questa idea c'è una visione dicotomica della realtà che separa e contrappone reale e ideale: l'idea diventa un contenuto mentale e avviene una separazione tra il soggetto e l'oggetto. Nasce la visione scientifica, accompagnata da una critica verso il mito. Come hanno mostrato Adorno e Horkheimer, con l'illuminismo la ragione diviene l'opposto del mito e non «già una forma di rischiaramento (*Aufklärung*) in quanto concerne lo scoprire le origini delle cose»<sup>38</sup>. Decisivo in questo processo risulta senz'altro essere lo slittamento del concetto d'immaginazione, il quale viene progressivamente associato all'ambito estetico ed escluso da quello della conoscenza – come Hans-Georg Gadamer ha magistralmente mostrato nella sua opera.

### **3. Nascita e sviluppo del mito politico come concetto teorico**

Storicamente, secondo Tiziano Bonazzi, «la fortuna dell'espressione mito politico e la sua principale teorizzazione sono legate a Georges Sorel (1847-1922), che, nelle *Réflexions sur la violence* (1908), definisce, lo "sciopero generale proletario" – massimo strumento di lotta della classe operaia – un mito»<sup>39</sup>. Per il teorico del sindacalismo rivoluzionario il mito è «una organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna»<sup>40</sup>. Il mito politico, non è per Sorel «un atto dell'intelletto, analitico e astratto, ma un atto della volontà, fondato sull'apprendimento *intuitivo* – immediato, globale e non analitico – di una verità legata alle "più forti tendenze di un popolo, di un partito, di una classe" e perciò particolarmente adatto a sorreggere l'azione politica di massa»<sup>41</sup>.

Se nella società capitalista, la conoscenza, e quindi l'autocoscienza di classe, vengono distorte «dagli interessi di chi detiene il potere»<sup>42</sup>, il mito offre un tipo conoscenza politica immediatamente vera che ne espliciti in modo diretto la coscienza di classe – cioè l'autocoscienza – senza dover passare per il filtro di forme

---

<sup>37</sup> - *Ivi*, p. 77.

<sup>38</sup> - *Ivi*, p. 83.

<sup>39</sup> - T. Bonazzi (ed.), *Mito politico*, in *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1992, p. 570.

<sup>40</sup> - G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1970, cit. in T. Bonazzi (ed.), *Mito politico*, cit., p. 570.

<sup>41</sup> - T. Bonazzi (ed.), *Mito politico*, cit., p. 570.

<sup>42</sup> - *Ivi*, p. 571.

intellettualizzate, sempre manipolanti e manipolate»<sup>43</sup>. Siamo nella crisi – insieme teorica e pratica<sup>44</sup> – del razionalismo illuministico e della rappresentanza politica<sup>45</sup>, che portò a cercare da un lato «forme di conoscenza alternative», «rispetto a quella delle scienze fisiche e naturali»<sup>46</sup> (è in questa fase che si sviluppa la cosiddetta psicologia delle folle<sup>47</sup>). In questo contesto

Il mito politico soreliano, pur nascendo in questo contesto, non vuole, però rappresentare un cedimento a tendenze irrazionali o spiritualiste, ma recuperare, con strumenti nuovi e sottratti alla logica alienante degli istituti capitalisti, il valore sociale della scienza e della tecnica. Alla sua novità teorica Sorel pone limiti sufficientemente precisi; ma la contrapposizione al razionalismo utilitarista aveva implicazioni talmente dirimpanti da scavalcare ogni tentativo di mediazione.<sup>48</sup>

Bonazzi ci tiene inoltre a precisare che la teoria soreliana, nella quale per la prima volta prende forma il mito politico come concetto teorico, «non è un fenomeno isolato» nella più ampia e profonda «reazione all'individualismo e al razionalismo liberale classici», la quale, «da un punto di vista intellettuale» provoca «una feconda rimediazione nel campo delle scienze umane, consentendo di superare il meccanicismo utilitarista e di modificare lo stesso concetto di scientificità con la comprensione del pensiero simbolico e dell'agire non logico e collettivo»<sup>49</sup>. Tuttavia, «da un punto di vista politico, [...] essa venne appropriata dai movimenti della destra europea, che, ipostatizzando i termini razionalismo e irrazionalismo, identificavano nell'idea di "ragione", il germe di ogni rivoluzione, e innanzitutto quella francese, e quindi il germe della "decadenza" morale e politica»<sup>50</sup>. Più precisamente, «il richiamo a un tipo di conoscenza extrarazionale e intuitiva e a valori la cui verità andava "sentita" e "vissuta", non dimostrata, servi loro [...] a fondare la verità epistemologica e psicologica di teorie autoritarie e nazionaliste normalmente basate su ipotesi organiciste»<sup>51</sup>. In particolare, l'utilizzo nazista del mito politico

---

<sup>43</sup> - *Ivi*, p. 570-571.

<sup>44</sup> - Cf. *Ivi*, p. 571.

<sup>45</sup> - Cf. anche R. Bodei, *Dal parlamento alla piazza. Rappresentanza emotiva e miti politici nei teorici della psicologia delle folle*, in «Rivista di Storia contemporanea» (1986), pp. 313-321 e F. Terranova, *Tra Marx e Bergson: mito e rivoluzione proletaria nel pensiero di Georges Sorel*, in A. M. Lazzarino Del Grosso, *Miti e metafore nella storia del pensiero politico*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2009, p. 137.

<sup>46</sup> - T. Bonazzi (ed.), *Mito politico*, cit., p. 571.

<sup>47</sup> - Cf. R. Bodei, *Dal parlamento alla piazza*, cit., p. 313.

<sup>48</sup> - T. Bonazzi (ed.), *Mito politico*, cit., p. 571.

<sup>49</sup> - *Ibidem*.

<sup>50</sup> - *Ibidem*.

<sup>51</sup> - *Ibidem*.

segna in modo decisivo lo sviluppo del mito politico nel secondo dopoguerra e provoca «una dura reazione contro il mito politico in quanto tale e contro la “cultura romantica”, irrazionalista e misticheggiante, che ne sarebbe alla base»<sup>52</sup>.

Fra i principali interpreti della reazione contro il mito politico nel secondo dopoguerra troviamo Ernst Cassirer che in *The Myth of the State* (1945) «ha svolto una delle più complete analisi del nostro tema». Da un lato, Cassirer «non è pregiudizialmente avverso al mito, al quale dà ampio spazio come forma genuina del conoscere nella sua teoria delle forme simboliche»; dall'altro, egli, lo colloca all'interno di «una teoria dello sviluppo storico dell'umanità che rende ogni mitologia nefasta per l'età contemporanea». Il mito è infatti, per il filosofo tedesco, «il modo tipico del conoscere primitivo e ne esprime simbolicamente le emozioni, legate “al profondo desiderio dell'individuo di liberarsi dalle catene della propria individualità... di perdere la propria identità”». Mentre la storia, per Cassirer, «nel suo dover essere», tende «verso l'individualizzazione psicologica, morale, politica dell'uomo». Questa tendenza ha il suo culmine nell'imperativo etico kantiano e nel moderno modo di conoscere analitico e scientifico e rende, di conseguenza, il mito obsoleto. Insomma, il mito, per il filosofo neokantiano, è «genuino e profondamente umano», ma «inutilizzabile nella nostra età storica». La sua ripresa è stata quindi un «tragico errore»: essa si è tradotta nei «tentativi autoritari di togliere all'individuo la sua responsabilità morale in campo politico» per subordinarlo a «entità collettive», fino a «sfociare nell'aberrazione nazista»<sup>53</sup>.

Allo stesso modo, il marxista György Lukács, ne in *La distruzione della ragione*, «pur non trattando direttamente del mito politico [...] intende dimostrare come un'ideologia irrazionalista e mitologica sia sempre espressione di una collocazione politica irrazionale, cioè antistorica, da parte di chi la formula o la abbraccia»<sup>54</sup>. Bonazzi nota come «una tal duplice e convergente condanna sembrava destinata a por fine a ogni discussione e a rilanciare il pensiero politico sui binari di una dialettica fra due forme di razionalismo, quello liberale e quello marxista»<sup>55</sup>. Tuttavia, alcuni sviluppi all'interno dei campi di studi quali la scienza politica, la sociologia politica e gli studi storici, hanno creato le condizioni per un possibile recupero del mito politico come strumento di analisi politica<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> - *Ivi*, p. 572.

<sup>53</sup> - Cf. *Ibidem*.

<sup>54</sup> - *Ibidem*.

<sup>55</sup> - *Ivi*, p. 573.

<sup>56</sup> - Cf. *Ivi*, pp. 573-574.

#### 4. Verso una definizione di mito politico

Tramite la ricostruzione genealogica di Bottici e l'exkursus storico di Bonazzi siamo riusciti forse a guadagnare uno spazio di riflessione intorno al mito politico. La ricostruzione della genealogia del mito compiuta da Bottici, le permette inoltre di proporre un approccio al mito che cerchi di evitare la dialettica del "logos sacro" e quella dell'illuminismo, per cogliere la specificità del mito e, a partire da questa, quella del mito politico. I punti fermi per la studiosa, a questo punto della sua analisi, sono: la pluralità dei miti; il mito come processo e non come oggetto; la necessità di lasciare aperta la questione della verità e della realtà del mito.

La filosofa italiana si riferisce principalmente a Hans Blumenberg, il quale parla di «lavoro sul mito»: «un mito è un processo che è al tempo stesso un atto del dire e un atto del fare. È un processo di continua ri-elaborazione che coinvolge una pluralità di soggetti: narratori, da una parte, e destinatari o potenziali ri-narratori, dall'altra, senza che vi sia a tratti neanche la possibilità di tracciare una divisione netta tra i due»<sup>57</sup>. Per questo il mito richiede anzitutto un «approccio interrelazionale»<sup>58</sup>, che si focalizzi non tanto sul mito come oggetto, sul risultato finale, ma sul processo relazionale, sul «lavoro sul mito» che lo costituisce; ma anche «un approccio fenomenologico»<sup>59</sup>, il quale, mettendo tra parentesi la questione della realtà del mito, eviti la dialettica dell'illuminismo. In questo modo si possono individuare le caratteristiche del mito, avviandosi verso una sua definizione. La prima e «più generale» «è che il lavoro sul mito ha luogo all'interno di una rete di simboli. Un mito è un simbolo o, per essere più precisi, una rete di simboli. Ma, mentre, tutti i miti usano simboli, non tutti i simboli sono miti»<sup>60</sup>. Anche la razionalità opera tramite i simboli, ma i «miti usano strumenti figurativi», quali «immagini, figure e personaggi»<sup>61</sup>. Ciò viene sottolineato in tempi e modi diversi da Vico e Cassirer: «il mito [...] è una forma di espressione poetica. Come la poesia, si serve di mezzi figurativi e questo è ciò che lo distingue in prima istanza da altre forme simboliche»<sup>62</sup>. Seconda caratteristica: «il lavoro sul mito può operare con i contenuti più diversi»<sup>63</sup>. Non c'è un genere di contenuto che definisca il mito. La gran parte dei miti con cui abbiamo a che fare non li riconosciamo come tali, per questo ci sembra

---

<sup>57</sup> - C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit., p. 114.

<sup>58</sup> - *Ivi*, p. 115.

<sup>59</sup> - *Ivi*, p. 119.

<sup>60</sup> - *Ivi*, p. 120.

<sup>61</sup> - *Ivi*, pp. 120-121.

<sup>62</sup> - *Ivi*, p. 125.

<sup>63</sup> - *Ibidem*.

che la gran parte dei miti siano «primitivi»<sup>64</sup>. Anche quest'aspetto è comune alla poesia, con la quale però sussiste una differenza cruciale, che non è altro che la terza caratteristica del mito: «i miti sono un particolare tipo di poesia: sono narrazioni». Per narrazione qui si intende una «sequenza di eventi», tale per cui «è nell'essere inseriti in una narrazione che gli eventi assumono un certo significato»<sup>65</sup>. Non tutte le narrazioni però sono miti, ma «vi è qualcosa nel "lavoro sul mito", cioè nel processo di raccontare-recepire e ri-raccontare il mito, che lo distingue da ogni altro tipo di narrazione. Ciò consiste nel fatto che il mito è una narrazione che non fornisce soltanto significato, ma anche significatività»<sup>66</sup>.

Quella che Bottici, seguendo Blumenberg, chiama «significatività», è una caratteristica decisiva del mito che ha a che fare con la sua «prestazione fondamentale», ovvero quello di «fornire dei nomi»: «un mito è sempre "il mito di...". È solo dando un nome alle cose che esse diventano "afferrabili" e possono perciò diventare l'oggetto di una storia»<sup>67</sup>. Inoltre, «fornire dei nomi non solo rende possibile raccontarle, ma in quanto mette avanti qualcosa, dei nomi appunto, è un già un modo per dominarle»<sup>68</sup>. Nominare l'ignoto permette di inserirlo in una rete di significati e di procurarsi in tal modo uno strumento di orientamento<sup>69</sup>. I nomi «riempiono uno spazio vuoto». L'ignoto, il vuoto, generano «paura, paura di qualcosa, ma anche angoscia (*Angst*), cioè paura senza oggetto»<sup>70</sup>. Nominare permette di superare la paura e di «contrastare» quello che Blumenberg chiama l'«assolutismo della realtà»<sup>71</sup>. Questo concetto ha a che fare con le teorie dell'antropogenesi, a proposito delle quali Blumenberg è «influenzato dall'antropologia filosofica tedesca, in particolare quella di Max Scheler e Arnold Gehlen» e dalla loro idea per cui «gli esseri umani, al contrario degli animali, non si sono adattati a uno specifico ambiente, e sono perciò aperti al mondo». Secondo Gehlen da ciò dipende che «gli esseri umani sono soggetti a ogni sorta di stimolo e impressione proveniente dal mondo esterno, il che rappresenta per loro un gran peso rispetto al quale essi devono cercare sollievo»<sup>72</sup>. Ed ecco che «il mito, secondo Blumenberg, assieme alla magia, alla scienza e alla metafisica è uno dei possibili mezzi per ottenere un tale

---

<sup>64</sup>- *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>65</sup>- *Ivi*, p. 126.

<sup>66</sup>- *Ivi*, p. 129.

<sup>67</sup>- *Ivi*, p. 130.

<sup>68</sup>- *Ibidem*.

<sup>69</sup>- Cf. *Ivi*, pp. 130-131.

<sup>70</sup>- *Ivi*, p. 132.

<sup>71</sup>- Cf. *Ivi*, pp. 132-133.

<sup>72</sup>- *Ivi*, p. 133.

sollievo»<sup>73</sup>. Su questo punto, per il filosofo tedesco, «vi è un'analogia funzionale fra mito, scienza e metafisica: nominando l'ignoto, essi contribuiscono a dominarlo». Essi sono «tutti strumenti per la creazione di significato»<sup>74</sup>. Tuttavia, ci sono delle differenze importanti tra di essi. Il mito, «al contrario della scienza, non mira, tecnicamente, a spiegare qualcosa, [...] i miti non spiegano [...] sebbene chiariscano le cose»<sup>75</sup>. La sua specificità piuttosto è in una «specifica funzione sociale»<sup>76</sup>. Essa è precisamente quella di fornire «fondamento»: «i miti raccontano storie, ci narrano le origini delle cose e, allo stesso tempo, la direzione in cui vanno». Fondano le cose, «ma lo fanno rispondendo alla domanda "da dove?" piuttosto che "perché?"»<sup>77</sup>. Occorre specificare: «i miti non sono semplici racconti delle origini. Ci sono infatti racconti delle origini che non sono miti»<sup>78</sup>. Secondo Blumenberg: «Un mito non è solo un racconto, ma un racconto che funziona come *Begründung* [fondamento] perché coagula e riproduce significatività»<sup>79</sup>. Significatività che egli definisce «difesa dall'indifferenza», per la quale il «mito può essere definito come ciò che rende le cose più vicine. La significatività non è né il significato, perché «qualcosa può avere significato, ma restarci allo stesso tempo completamente indifferente», mentre «qualcosa che ha significatività è qualcosa che sentiamo "vicini"»<sup>80</sup>. Ma la significatività non è neanche il senso intero dell'essere, e perciò il mito si differenzia dalla religione<sup>81</sup>. Esso, infatti, è «sempre particolare»: «ciò che, in certe condizioni e per certi soggetti, è un mito, per altri può essere una semplice storia. Inoltre, ciò che è un mito per me "qui" e "ora", in un futuro può essere relegato allo *status* di semplice storia in relazione al medesimo oggetto»<sup>82</sup>. E «se il mito deve fornire significatività nelle mutevoli circostanze della sorte, esso deve essere aperto a un processo di ri-narrazione»<sup>83</sup>. E da qui che viene la «pluralità del mito»<sup>84</sup> e ciò che Blumenberg chiama «lavoro sul mito»: «i miti non operano nel vuoto. [...] ogni variante del mito, così come ogni diverso mitologema, lavora sulle rovine di

---

<sup>73</sup> - *Ibidem*.

<sup>74</sup> - *Ivi*, p. 136.

<sup>75</sup> - *Ibidem*.

<sup>76</sup> - *Ibidem*.

<sup>77</sup> - Cf. *Ivi*.

<sup>78</sup> - *Ivi*, p. 137.

<sup>79</sup> - *Ibidem*.

<sup>80</sup> - Cf. *Ivi*.

<sup>81</sup> - Cf. *Ivi*, pp. 137-139.

<sup>82</sup> - *Ivi*, p. 137.

<sup>83</sup> - *Ivi*, p. 140.

<sup>84</sup> - Cf. *Ivi*.

edifici preesistenti. Il materiale preesistente è allora diretto verso nuove esigenze ed è trasformato per dare significatività alle nuove circostanze»<sup>85</sup>.

Ora possiamo pienamente comprendere la definizione di mito proposta da Bottici: «un mito opera con strumenti figurativi, può trattare ogni tipo di contenuto, e, infine, si presenta come una narrazione», «che non fornisce soltanto significato, ma anche significatività»<sup>86</sup>. Questo perché, secondo il ragionamento appena illustrato, come esseri umani «abbiamo bisogno non solo di significati per orientarci nel mondo, ma anche di significatività per rendere il mondo meno indifferente a noi»<sup>87</sup>.

Riprendendo quanto detto per il mito e applicandolo alla sfera politica, Bottici definisce il mito politico «il lavoro su una narrazione comune che fornisca significatività alle esperienze politiche dei membri di un determinato gruppo sociale (o società)». Sottolineando che «ciò che fa di una semplice narrazione un mito politico non è il suo contenuto o la sua pretesa di verità, [...] ma il fatto che questa narrazione crei significatività, che sia condivisa da un gruppo e che influenzi le condizioni specificamente politiche in cui questo gruppo opera». Quando la significatività è «delle condizioni e delle azioni politiche»<sup>88</sup> – ovvero le «condizioni riguardanti la lotta per la distribuzione del potere e delle risorse»<sup>89</sup> – essa rende i miti “miti politici”<sup>90</sup> – a prescindere che il suo contenuto sia politico<sup>91</sup>.

## 5. La retorica dell'invasione

Tra il 2015 e il 2018, in Europa si verifica una crisi politica rispetto all'arrivo dei migranti. Si assiste a un incremento di ingressi nel continente, anche se, nel complesso, «il numero dei richiedenti asilo in Europa nel biennio 2015-2016 rappresentava meno dello 0,1 per cento della popolazione totale europea»<sup>92</sup>. Tuttavia, «divenne una specie di cliché descriverla come una crisi “senza precedenti”, che

---

<sup>85</sup> - *Ivi*, p. 141.

<sup>86</sup> - Cf. *Ivi*, pp. 128-129.

<sup>87</sup> - *Ivi*, p. 144.

<sup>88</sup> - *Ivi*, p. 195.

<sup>89</sup> - *Ivi*, p. 196.

<sup>90</sup> - Nel suo testo Bottici dedica ampio spazio alla distinzione del mito politico ad altre forme di narrazione, parte di quello che Castoriadis chiama «immaginario sociale», come ad esempio le narrazioni storiche e le utopie, cf. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit.

<sup>91</sup> - Cf. *Ivi*, p. 196.

<sup>92</sup> - P. Gatrell, *L'inquietudine dell'Europa. Come la migrazione ha rimodellato un continente*, Einaudi, Torino 2020, p. 559.

necessitava di una risposta d'emergenza»<sup>93</sup>. E ciò portò i governi europei a rispondere con soluzioni estemporanee di fronte all'incremento di domande d'asilo<sup>94</sup>. Di fronte all'arrivo dei migranti, alcuni giornali e leader politici parlano di «invasione». I partiti cosiddetti «sovranisti» accusano l'Europa «tecnocratica» di favorire la mobilità perché utile alle aziende che cercano manodopera a basso costo e di penalizzare i cittadini che si trovano in questo modo dei concorrenti in ambito lavorativo, ma anche altre persone a pesare su un welfare già in difficoltà. Nelle narrazioni che si sviluppano ricorrono alcuni temi, come quello appunto dell'invasione. Personalità come Steve Bannon<sup>95</sup>, ex consigliere del Presidente degli Stati Uniti, e Marine Le Pen, leader del Front National (oggi Rassemblement National) in Francia, fanno riferimento a un testo: *Le Camp des Saints* di Jean Raspail. Il romanzo viene indicato come fonte di ispirazione o come profezia realizzata. Altri invece parlano di "sostituzione etnica", o di "grande sostituzione": tra questi Viktor Orbán, primo ministro ungherese, e leader politici italiani come Matteo Salvini e Giorgia Meloni. In Francia, oltre a Le Pen, è soprattutto Eric Zemmour, giornalista e politico, a insistere molto su questa narrazione, la quale prende le mosse da Renaud Camus, intellettuale politicamente impegnato, che per primo conia l'espressione «Grande Sostituzione»<sup>96</sup>.

La categoria di "invasione", centrale in questa fase storica, riferita a migranti stranieri, non è una novità assoluta. Il binomio straniero/invasore esiste da sem-

---

<sup>93</sup> - *Ivi*, p. 561.

<sup>94</sup> - Cf. *Ivi*, p. 563.

<sup>95</sup> - Cf. R. Staglianò, *Donald Trump, Freda e il libro dell'Apocalisse amato da Bannon*, in «La Repubblica» (2017), Roma; S. Clark, *How White Supremacy Returned to Mainstream Politics*, (1 luglio 2020); S. Montefiori, «La miseria ci invaderà». Il guru di Trump ispirato dall'apocalittico Raspail, in «Corriere della Sera» (2017), Milano; P. Blumenthal – J. Rieger, *This Stunningly Racist French Novel Is How Steve Bannon Explains The World*, in «Huffpost» (2017).

<sup>96</sup> - Cf. W. Ragland, *A List of MAGA Republicans Who Took the 'Great Replacement' Theory Mainstream*, (18 maggio 2022); M. Buisson, *Comment Zemmour a popularisé la théorie raciste du «grand remplacement»*, in «Le Soir» (2021), Bruxelles; A. Cazzullo, *Eric Zemmour, astro dell'estrema destra francese, tra Re Sole, Vichy e blocco dell'immigrazione*, in «Corriere della Sera» (2021); L. Bianchi, *La grande e infinita "sostituzione etnica"*, (19 febbraio 2022); F. Forestier, *Le FN, Marion Maréchal-Le Pen, Villiers, Zemmour... Ce qu'ils doivent à l'Action française*, in «L'Obs» (4 dicembre 2015); L. Sini – F. Attruia, « *Le Grand Remplacement* » et la « *sostituzione etnica* »: thèses complotistes et fake news dans les discours d'extrême droite, in *Fake news, rumeurs, intox... Stratégies et visées discursives de la désinformation*, L'Harmattan, Paris 2020, pp. 289-306; L. Soullier, *Le théoricien du « grand remplacement », Renaud Camus, tête de liste aux européennes*, in «Le Monde» (2015), Paris; I. Valerio, *Pour Marine Le Pen, la théorie du «grand remplacement» relève du «complotisme»*, in «Le Figaro» (2014), Paris; Salvini: «Migranti? Nullafacenti e delinquenti, in Italia è in corso una sostituzione etnica», in «La Repubblica» (2017), Roma.

pre, fin dalle “invasioni barbariche”, la cui definizione di “invasione” o di “migrazione di popoli” – *Völkerwanderungen* – continua a essere dibattuta anche nella storiografia contemporanea. È dunque qualcosa di presente e sedimentato nell’immaginario europeo e occidentale. In epoca contemporanea, sono numerosi i casi in cui il migrante è stato stigmatizzato sotto questa prospettiva<sup>97</sup>. Una vignetta statunitense di inizio Novecento riporta queste parole: «Occhio zio Sam: sbarcano i sorci! “La discarica senza legge”: l’invasione giornaliera dei nuovi immigrati direttamente dai bassifondi d’Europa» (Fudge, 6 giugno 1903). Negli stessi anni vengono pubblicati romanzi di fantapolitica che parlano di «invasione gialla», «yellow danger», «péril jaune», dall’Asia in Occidente. Nel 1904 Jack London dalla Corea scrive che «il pericolo giallo è una cosa tangibile, forgiata nella mente, per cui non rimane che riflettervi sopra». Nel 1907, in Francia, Louis Bertrand pubblica un romanzo dal titolo *L’Invasion*<sup>98</sup>. *Bertrand intendeva riferirsi alla «marea continuamente crescente dell’invasione italiana». Gli italiani sono descritti come «nugoli di cavallette», «barbari accampati alle porte della città». In quegli anni, l’odio anti-italiano nel sud della Francia aveva portato a delle aggressioni nelle saline, fino a culminare nel massacro di Aigues-Mortes<sup>99</sup>, dove gli italiani che lavoravano nella raccolta del sale vengono malmenati, con un bilancio di una decina di morti e un centinaio feriti. La paura e l’odio per il diverso nel Novecento culminano infine nelle leggi razziali e nelle atrocità commesse dai regimi totalitari, le migrazioni sono però al centro delle vicende anche in questo quadro storico per quello che riguarda gli ebrei in*

<sup>97</sup> - Gli esempi riportati di seguito sono tratti dal materiale utilizzato all’interno delle lezioni di *Storia contemporanea* tenute dal Prof. Possieri nell’anno accademico 2019/2020 all’interno del corso di laurea magistrale Filosofia ed Etica delle relazioni, all’Università degli Studi di Perugia. Possieri è inoltre autore di vari lavori sulla retorica dell’invasione, in particolare rispetto al contesto italiano. A. Possieri, *La retorica dell’invasione. Le origini politico-culturali della protesta anti-immigrati in Italia (1971-1991)*, in «Storia e Politica. Annali della Fondazione Ugo La Malfa» XXXIII (2018), pp. 34–62; Id., *L’invasione minacciata. L’immigrazione e le retoriche di fine secolo (1991-2001)*, in *L’immigrazione in Italia da Jerry Maslo a oggi*, Guerini e Associati, Milano 2020, pp. 161–178; Id., *I «barbari alle porte». Discorso pubblico e dibattito parlamentare durante l’approvazione della Legge Bossi-Fini*, in «Spostarsi: migrazioni, lavoro, identità e conflitti» II/2 (2021), pp. 157–168; Id., *“Il Terzo mondo in casa”. L’immigrazione e la minaccia della “bomba demografica” nel discorso pubblico italiano (1976-1995)*, in C. Mantovani (ed.), *Nascite e approdi. Demografia e migrazioni in Italia nell’età della globalizzazione*, Cedam, Padova 2019, pp. 71–91.

<sup>98</sup> - L. Bertrand, *L’Invasion. Roman contemporain*, Nelson, Paris 1911.

<sup>99</sup> - Cf. E. Barnabà, *Aigues-Mortes, il massacro degli italiani*, Infinito edizioni, Modena 2015; S. Gallo, 1893. *Il massacro di Aigues-Mortes*, in A. Giardina, *Storia mondiale dell’Italia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2017; S. Paoli, *Dagli italiani di Aigues-Mortes agli africani di Ventimiglia. Storia delle relazioni migratorie italo-francesi (1946-2016)*, in «Ventunesimo Secolo» 42 (2018), pp. 201-219.

*fuga dalle persecuzioni naziste: una pagina storica emblematica a riguardo è quella della conferenza di Evian del 1938*<sup>100</sup>.

Ogni narrazione si nutre di materiale simbolico precedente, ma lo fa in modo peculiare, con un proprio percorso e collocandosi in un preciso contesto storico che occorre cercare di comprendere e ricostruire nella sua specificità. Sono tanti i cambiamenti che si verificano tra la fine del Novecento e l'inizio del nuovo millennio. Sarebbe dunque riduttivo limitarsi a registrare una generica paura dello straniero e un concetto di "invasione" usato solo perché presente nell'inconscio occidentale dalle invasioni barbariche. Questi elementi possono essere presenti, ma la Storia è segnata da una complessità non così facilmente risolvibile. Le migrazioni contemporanee sono legate ai processi di decolonizzazione e di globalizzazione, a svolte e crisi epocali come il crollo dell'Unione Sovietica, la crisi economico-finanziaria del 2008, la primavera araba nel 2011. La loro percezione e narrazione, a sua volta, ha vissuto trasformazioni sociali altrettanto importanti, basti pensare all'utilizzo di internet e dei social media negli ultimi anni e al ruolo che essi hanno avuto. In questo contesto, Jean Raspail con il suo *Le Camp des Saints*<sup>101</sup> offre un canovaccio narrativo quasi archetipico: una moltitudine di disperati, mossa dal «mito del nuovo paradiso», si imbarca nel fiume Gange in una flotta di imbarcazioni fatiscenti e invade pacificamente un'Europa incapace di difendersi da un conquistatore di questo tipo, perché ha già smarrito la sua identità in un astratto ideale egualitario. Il romanzo viene pubblicato nel 1973, ma negli ultimi anni viene ripreso abbondantemente, considerato da molti come «profetico». Renaud Camus fa un passo ulteriore, parla di «sostituzione etnica»<sup>102</sup>, "cambiamento di popolo", offrendo una narrazione in cui non sono presenti solo le migrazioni, ma in essa confluiscono anche le dinamiche economiche e politiche globali. Certamente, i fenomeni migratori contribuiscono a cambiamenti nel tessuto sociale, sempre più multiculturale, in un mondo sempre più globalizzato. Questi intellettuali, però, inseriscono tutto ciò in una narrazione più ampia, la quale, inoltre, viene ulteriormente sviluppata e ripresa da molte persone in una versione cospirazionista, che vede la presenza di un complotto, un piano di qualche signore della finanza per operare una sostituzione di popoli, al fine di avere non più cittadini ma lavoratori e consumatori, mobili e senza identità, per assecondare le esigenze del mercato e della finanza.

---

<sup>100</sup> - L. Polman, *Gente di nessuno. Rifugiati e migranti in Europa dal 1938 a oggi*, LUISS, Roma 2020.

<sup>101</sup> - J. Raspail, *Il Campo dei Santi*, Edizioni di Ar, Padova 2018.

<sup>102</sup> - R. Camus, *Le Grand Remplacement*, David Reinharc, Neuilly-sur-Seine 2011; Id., *Le Grand Remplacement. Introduction au remplacisme global*, La Nouvelle Librairie, Paris 2021.

## 6. La retorica dell'invasione come mito politico

Nella prospettiva delineata in questa sede, la retorica dell'invasione è senz'altro un mito politico. Possiamo identificare un "mitologema" dell'invasione comune alle narrazioni sviluppate da Raspail, da Camus e da chi ha ripreso in vario modo il materiale simbolico da essi fornito. Una narrazione costruita da diversi attori in diversi "luoghi di lavoro sul mito". È come un unico cantiere di costruzione, un cantiere che però è destinato a rimanere tale, senza mai arrivare a un qualcosa di definito una volta per tutte. O meglio, arrivando sempre a costruire qualcosa di provvisorio che a sua volta verrà ripreso e rielaborato in una nuova costruzione.

Inoltre, se un mito politico deve fornire «significatività alle esperienze politiche dei membri di un determinato gruppo sociale (o società)»<sup>103</sup>, per cui la significatività consiste nel «rendere il mondo meno indifferente a noi»<sup>104</sup>. La retorica dell'invasione risponde anche a questo criterio. In un mondo sempre più complesso, stratificato e interconnesso, diventa difficile comprendere i fenomeni sociali. Soprattutto in contesti di crisi economica o di disagio, il bisogno di significatività aumenta: si rischia di sentirsi schiacciati, smarriti di fronte al mondo che diventa indifferente. Negli ultimi decenni le migrazioni, la globalizzazione, il multiculturalismo hanno seguito delle trasformazioni e delle accelerazioni. Allo stesso tempo nella società si è accresciuto l'individualismo, sono venuti meno collanti sociali e identitari. La retorica dell'invasione mette insieme tutti questi tasselli in una narrazione, permette alle persone di essere parte di questo "dramma" e in tal modo rende loro il mondo politico più vicino. L'idea di "invasione", in primo luogo, ricompatta il fenomeno di per sé frammentato e variegato delle migrazioni; identifica poi nettamente degli attori, "noi" e "loro", altrimenti non così ben definiti; traccia infine un percorso, individuando delle cause e offrendo una risposta: la "difesa" dei confini e dell'identità, la riscoperta e la rivalorizzazione della propria appartenenza.

Risulta però chiaro, dopo quanto detto sul mito politico, che abbiamo a che fare con un intreccio di mitologemi non del tutto inestricabile. Com'è stato mostrato, anche soltanto in Raspail e in Camus si trovano numerosi punti in comune, ma altrettante differenze. Un mito politico è anzitutto un lavoro, continuo, su un mitologema comune, e non un oggetto che possa essere del tutto astratto. Volendo provare a dire qualcosa in più, il mito politico dell'invasione, così come si presenta oggi, sembra avere strettamente a che fare con i miti negativi della globalizzazione, di quello che è stato chiamato «egalitarismo» da Raspail e dalla Nouvelle

---

<sup>103</sup> - C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit., p. 195.

<sup>104</sup> - *Ivi*, p. 144.

Droite<sup>105</sup>, che Camus ha definito «sostituzionismo globale». In queste narrazioni si delinea lo spettro di un mondo grigio, del tutto omologato, dove la democrazia diventa burocrazia mondiale, i diritti umani strumento di annullamento delle diversità, e l'economia e la finanza dominano incontrastate. E l'«invasione» di migranti e stranieri è il fulcro drammatico di questa narrazione, l'elemento più dinamico e al contempo più tangibile. Se analizziamo le opere di Raspail e Camus ritroviamo nel mito dell'invasione, inteso come tappa cruciale verso un unico grigio Stato mondiale completamente omologato, tutti i mitologemi presenti nel loro discorso. In Raspail: l'amore per la diversità dei popoli, i nativi e i «popoli perduti» incontrati nei suoi viaggi; il mito della Patagonia, una patria immaginaria di riserva contro la perdita della patria reale in un mondo grigio; il carattere apocalittico conferito agli eventi, la fine di un mondo; la decadenza e il declino dell'occidente; la democrazia come confusione rispetto alla monarchia; i miti negativi dell'uguaglianza, della solidarietà e dell'antirazzismo; il mito della violenza giusta; la massa informe contro i singoli eroi; il mito negativo dell'«altro» e quello positivo dell'«altrove»; il mito dell'Occidente, dell'essere bianchi come «condizione di spirito»; il mito dell'identità; il mito del Terzo Mondo e del Sud del mondo; il mito della *reconquista*. In Camus molti di questi vengono ripresi e alcuni sviluppati ulteriormente: il mito del «sostituzionismo»; la «contro-colonizzazione», la «nocenza», la «Grande Deculturazione»; la «contro-contro-colonizzazione»; la «grande remigrazione».

Si è osservato che il mito non è l'opposto della razionalità, e il mito politico dell'invasione in questo non fa eccezione. A tal proposito, è interessante notare come il tema centrale di questo mito trovi un riscontro diretto nel dibattito filosofico: nel suo *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione* Donatella Di Cesare si confronta con Michael Walzer<sup>106</sup> su uno dei punti nodali riguardo le migrazioni, soprattutto se abbiamo come riferimento la retorica dell'invasione: la possibilità per una comunità di poter controllare l'immigrazione nel proprio territorio. I due intellettuali hanno posizioni opposte e in qualche modo paradigmatiche sulla migrazione, che qui non possiamo ripercorrere. Ciò che qui ci interessa notare – come esempio delle sovrapposizioni tra miti e riflessioni filosofiche – è il pressoché costante riferimento di Di Cesare a «l'incubo dello Stato mondiale», dove regna la «spaesatezza»<sup>107</sup>, che richiama lo scenario evocato da Camus con il suo «sostituzionismo», un mondo piatto senza nazioni dove le persone non hanno né patria né

<sup>105</sup> - J.-M. Moura, *Littérature et idéologie de la migration: « Le camp des Saints » de Jean Raspail*, in «Revue européenne des migrations internationales» 4/3 (1988), pp. 119-120.

<sup>106</sup> - M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>107</sup> - Cf. D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 171-172, 231-232, 236.

identità. Abbiamo a che fare con un'immagine davvero simile che nel primo è caso un mito politico, nella seconda è un modello ipotetico usato all'interno della riflessione filosofica.

## 7. Come giudicare un mito politico?

Nel presente saggio è stato innanzitutto indagato il concetto di mito politico, in una ricostruzione prima genealogica e poi storica della sua opposizione alla razionalità politica; secondariamente, si è arrivati a una sua definizione, la quale è stata infine utilizzata per analizzare un caso particolare di mito politico, la retorica dell'invasione riferita ai migranti. In conclusione, resta ancora aperta la questione del rapporto del mito con la verità e con la razionalità. Il rapporto con la verità riguarda anche il tema del giudizio e della critica e quindi si inserisce in quello dell'interazione tra i diversi soggetti all'interno dello spazio politico.

Come giudicare un mito? Oltre ad analizzarlo, come porsi di fronte ad esso? Se si mette tra parentesi del tutto il rapporto con la verità si è costretti a fermarsi e prendere semplicemente atto del «pluralismo» del mito. Ma se si parla di miti politici, essi hanno un impatto nella vita politica. E in sede politica, dunque, è impossibile sospendere il giudizio, perché è impossibile essere solamente "spettatori". Lo si potrebbe apparentemente fare, considerando i miti politici dei modi illusori in cui le masse si sfogano, e richiedendo poi alla politica di essere "razionale" e "pragmatica". Tuttavia, questa visione dualista e dicotomica, anche alla luce delle riflessioni fatte in precedenza, sembra davvero insostenibile. Come giudicare "un" mito politico allora? La stessa Bottici, che in sede di analisi del mito politico proponeva di mettere tra parentesi la questione della verità, arriva ad affermare la necessità di giudicare un mito politico. Nel suo caso ciò dev'essere fatto secondo i criteri di autonomia ed eteronomia: un mito ha valore se promuove l'autonomia dei soggetti e li libera dall'eteronomia di forme oppressive di potere<sup>108</sup>. La filosofa italiana però non fonda ulteriormente questo criterio di giudizio, ma lo postula come l'eredità buona dell'illuminismo, che va protetta e assunta come guida.

Nel pensiero contemporaneo possiamo rintracciare dei percorsi volti a un ripensamento della relazione del mito con la razionalità e con la verità. Per uscire dalla dicotomia razionale-irrazionale ed evitare le contraddizioni a cui essa conduce, occorre innanzitutto allargare il concetto di verità dalla mera "verificabilità". Limitandosi a quest'ultima si rischia di non poter considerare la gran parte dei fenomeni umani. Inoltre, una parte importante del dibattito filosofico del Novecento è riusci-

---

<sup>108</sup> - Cf. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, cit. p. 270.

ta a «mostrare la portata veritativa dell'esperienza extra-metodica»<sup>109</sup>, basti pensare all'opera di Gadamer e all'ermeneutica. Da una nuova visione sulla verità ne consegue un diverso sguardo sul mito, che non può più essere considerato mera "finzione", "irrealtà". Il mito può quindi avere pretesa di verità.

In questo senso potrebbero risultare feconde le riflessioni di Simone Weil, la quale, concependo il linguaggio al contempo come trascendente e convenzionale, riesce a fondare una filosofia della mediazione in cui i simboli e i miti posso trasmettere delle verità<sup>110</sup>; e quelle di Raimond Panikkar che parla della relazione tra *mythos* e *logos* come polarità<sup>111</sup>. Queste ultime potrebbero rivelarsi particolarmente utili se sviluppate nei confronti del mito politico e meriterebbero di essere approfondite ulteriormente. Panikkar pensa *mythos* e *logos* come due poli del pensiero umano. Nella loro diversità, entrambi caratterizzano il pensiero e non è possibile eliminarne uno a discapito dell'altro. Secondo il filosofo, il *mythos* rappresenta l'«orizzonte»<sup>112</sup> dal quale muove proprio il *logos*, che costituisce invece l'elemento dinamico del ragionamento. Il *mythos* è ciò che non metto in discussione, ma da cui parto per interpretare la realtà. Da solo non posso vedere il mio *mythos*, né dunque cambiarlo. È la relazione con l'altro, secondo Panikkar, che nel dialogo mi permette di vedere, insieme al suo, il mio *mythos* e quindi cambiarlo. Ecco che allora, di fronte a un mito politico, l'invito che potrebbe arrivare da uno sviluppo del pensiero di Panikkar è quello di mettere al centro un «dialogo-dialogico» che non abbia la pretesa di opporre le proprie ragioni a quelle dell'altro, come fa invece il «dialogo dialettico», e che permetta di giungere insieme a un nuovo *mythos*<sup>113</sup>. *Perché questo sia possibile però, ciascuno deve avere la possibilità di raccontare il proprio mythos* e ascoltare quello dell'altro. Nell'esempio che abbiamo analizzato in questo saggio – quello dell'immigrazione straniera – ciò accade raramente. Gli opposti miti politici che si incontrano-scontrano nel dibattito pubblico sono elaborati per lo più da chi osserva «dalla spiaggia», dai cittadini del paese

<sup>109</sup> - H.-G. Gadamer, *Soggettività, linguaggio e interpretazione. Antologia di testi gadameriani.*, a cura di F. Valori, Morlacchi Editore U.P., Perugia 2019, p. 9.

<sup>110</sup> - Per una presentazione del pensiero di Weil sul mito e sul linguaggio cf. M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.

<sup>111</sup> - R. Panikkar, *Mito, simbolo, culto*, vol. IX/1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 61, 69-70.

<sup>112</sup> - R. Panikkar, *Tra Dio e cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 24; lo stesso termine è usato da Wunenburger, cf. J.-J. Wunenburger, *Mytho-politiques. Histoire des imaginaires du pouvoir*, Éditions Mimésis, Sesto San Giovanni - Udine 2019, p. 272.

<sup>113</sup> - Cf. R. Panikkar, *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 52-53.

d'arrivo dei migranti, e non dalle stesse persone migranti<sup>114</sup>. La domanda che si pone è allora se anche i migranti che oggi arrivano in Europa abbiano diritto a raccontarsi e ad entrare in questo dialogo.

### **Bibliografia:**

- Arte e riconoscimento dell'umano: per un Manifesto*, in «Metaxy Journal. Filosofia, Arte, Riconoscimento» 1 (2022);
- Barnabà, E., *Aigues-Mortes, il massacro degli italiani*, Infinito edizioni, Modena 2015;
- Bertrand, L., *L'Invasion. Roman contemporain*, Nelson, Paris 1911;
- Bianchi, L., *La grande e infinita "sostituzione etnica"*, 19 febbraio 2022;
- Blumenthal, P. – Rieger, J., *This Stunningly Racist French Novel Is How Steve Bannon Explains The World*, in «Huffpost» (2017);
- Bodei, R., *Dal parlamento alla piazza. Rappresentanza emotiva e miti politici nei teorii della psicologia delle folle*, in «Rivista di Storia contemporanea» (1986), pp. 313-321;
- Bonazzi, T. (ed.), *Mito politico*, in *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1992;
- Bottici, C., *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012;
- Buisson, M., *Comment Zemmour a popularisé la théorie raciste du «grand remplacement»*, in «Le Soir» (2021), Bruxelles;
- Caldiron, G., *Il delirio xenofobo della «sostituzione di popoli»*, in «Il manifesto» (2018), Roma;
- Camus, R., *Le Grand Remplacement*, David Reinharc, Neully-sur-Seine 2011;
- Id., *Le Grand Remplacement. Introduction au remplacisme global*, La Nouvelle Librairie, Paris 2021;
- Cazzullo, A., *Eric Zemmour, astro dell'estrema destra francese, tra Re Sole, Vichy e blocco dell'immigrazione*, in «Corriere della Sera» (2021);
- Clark, S., *How White Supremacy Returned to Mainstream Politics*, (1 luglio 2020);
- Cofrancesco, D., *Politica e mito*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani 1996;
- Di Cesare, D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017;
- Forestier, F., *Le FN, Marion Maréchal-Le Pen, Villiers, Zemmour... Ce qu'ils doivent à l'Action française*, in «L'Obs» (4 dicembre 2015);
- Gadamer, H.-G., *Soggettività, linguaggio e interpretazione. Antologia di testi gadameriani.*, a cura di F. Valori, Morlacchi Editore U.P., Perugia 2019;

---

<sup>114</sup> - Cf. D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 32.