

Il destino del sacro nel tempo della quarta rivoluzione industriale

Furio Pesci *

► **SOMMARIO**

Il contributo vuole tentare di mettere in evidenza alcune caratteristiche della situazione sociale e religiosa contemporanea. La nostra epoca è contraddistinta dall'impetuoso sviluppo di sempre nuove tecnologie che hanno grandi conseguenze sulla vita quotidiana e sull'immaginario collettivo, che mettono a rischio la tenuta della cultura religiosa e, in particolare, del cristianesimo in Occidente. Questa situazione non ha solo ricadute sul piano religioso, ma comporta anche conseguenze sociali, in primo luogo con la possibilità di una diffusione della violenza in un clima culturale sempre più caratterizzato dall'individualismo e dalla secolarizzazione. La teoria di René Girard consente di considerare questi fenomeni in maniera significativa.

► **PAROLE CHIAVE**

Educazione; Mimesi; Quarta rivoluzione industriale; Religione; Sacro; Violenza.

***Furio Pesci:** è professore Associato di Storia della Pedagogia presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

1. Considerazione introduttive

Questo intervento trova la sua motivazione nella novità rappresentata dalle impetuose innovazioni tecnologiche del nostro tempo. Una grande tradizione culturale di stampo fenomenologico-esistenzialistico e personalistico¹ deve oggi fare i conti con un sempre più “aggressivo” contesto ideologico avverso, la cui negatività è costituita dal disorientamento che produce nelle giovani generazioni, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Una riflessione sul “sacro” può essere occasione per analizzare tale situazione in una prospettiva pedagogica e storico-educativa che tenga viva la consapevolezza del valore delle principali domande (sul senso della vita, sulla ricerca della felicità, sulla vita “buona”) nell’educazione e nella formazione umane – domande che si sono sempre “intrecciate” con la prospettiva religiosa e con il senso del sacro, dell’assoluto, di Dio stesso.

Per cominciare, è necessario, allora, almeno ricordare (in estrema sintesi) alcune delle definizioni più “classiche” del “sacro”, soprattutto nell’ambito degli studi di storia e sociologia delle religioni. Émile Durkheim,² ad esempio, individua nel sacro ciò che una comunità separa dal profano per rafforzare la propria coesione; Rudolf Otto³ lo descrive come *mysterium tremendum et fascinans*, un’esperienza che suscita al contempo timore e attrazione; Mircea Eliade⁴ lo considera una dimensione originaria e costitutiva della condizione umana, che si manifesta anche in forme non religiose; Viktor E. Frankl⁵ parla della presenza di Dio nell’inconscio umano come ciò che dà senso all’esistenza.

Il sacro conosce anche un’evoluzione storica: nell’antichità era legato alla natura e al mito; con i monoteismi, e in particolare con il cristianesimo, ha assunto una direzione verticale, come trascendenza radicalmente altra rispetto al mondo; in età moderna, con la secolarizzazione, ha continuato a persistere attraverso nuove forme: il culto della nazione, la fede nel progresso, l’adorazione della rivoluzione. Il sacro non scompare; muta, cambia supporti e linguaggi, ma continua a costituire una struttura di fondo dell’esperienza umana.

In anni recenti, inoltre, René Girard ha spostato lo sguardo in un’altra direzione.⁶ Per lui il sacro non è soltanto un principio di unione o un residuo del numinoso, ma nasce da un evento di violenza originaria, non semplice separazione dal profano, bensì atto in cui la collettività, per risolvere una crisi “mimetica” (termine centrale nella sua teoria, che richiede qui un approfondimento),

¹ Cf. S. PALUMBIERI, *L’uomo, meraviglia e paradosso*, Urbaniana University Press, Roma 2006; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, [1950], Il Melangolo, Genova 1985.

² Cf. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, [1912], Meltemi, Milano 2005.

³ Cf. R. OTTO, *Il sacro. L’irrazionale nell’idea del divino e la sua relazione al razionale*, [1917], Morcelliana, Brescia 2023.

⁴ Cf. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, [1957], Bollati Boringhieri, Milano 1973.

⁵ Cf. V. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, Morcelliana, Brescia 2014.

⁶ Cf. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, [1972] Adelphi, Milano 2011.

designa un capro espiatorio, concentrando su di esso le proprie tensioni: la vittima, sacrificata o bandita, è “sacralizzata”: da un lato temuta, dall’altro venerata. In questo senso il sacro è inseparabile dalla violenza in forma ritualizzata e simbolica. Se, dunque, per molti studiosi il sacro è soprattutto principio di coesione e di senso, per Girard è il prodotto di un meccanismo vittimario che, pur mascherato, continua a operare nelle società moderne.

I Vangeli si presentano come un tipico racconto mitico, con un dio-vittima linciato da una folla anonima, un evento che da allora è commemorato dai cristiani attraverso un sacrificio rituale e una ripresentazione materiale (l’eucaristia); il parallelo con il processo vittimario è perfetto, tranne che per un dettaglio: la morte dell’innocente è proclamata dal testo e dallo scrittore ispirato stessi.

Qui la verità sta dalla parte della vittima; il racconto mitico è solitamente costruito sulla menzogna della colpa della vittima: nella misura in cui si tratta di un racconto dell’evento visto dal punto di vista dei linciatori anonimi, l’ignoranza dell’innocenza della vittima è indispensabile per l’efficacia della violenza sacrificale.

La buona novella evangelica afferma chiaramente l’innocenza di Gesù, divenendo con il suo attacco all’ideologia vittimaria il germe per la distruzione dell’ordine sacrificale sul quale riposa l’equilibrio della società; già nell’Antico Testamento è mostrato questo cambiamento del racconto mitico rispetto all’innocenza delle vittime: si pensi alle figure bibliche di Abele, Giobbe, ecc.

Gli ebrei erano consapevoli dell’unicità della loro tradizione religiosa; con i Vangeli avviene in maniera totalmente chiara lo svelamento di queste verità a cui allude il titolo misterioso del libro di Girard, tratto da un versetto evangelico.⁷ Il fondamento dell’ordine sociale è un’uccisione, un omicidio. La violenza descritta in tutti i suoi aspetti più ripugnanti nel racconto della passione è una rivelazione ancor più chiara, perché il testo è una riflessione sul desiderio e sulla violenza, dal serpente che mette in luce il desiderio di Eva nel paradiso terrestre fino alla forza prodigiosa del mimetismo che porta al rinnegamento di Pietro.

Nella sua disamina della passione, Girard reinterpreta alcune espressioni bibliche alla luce delle sue teorie; per esempio, vede nello scandalo un impedimento posto sulla strada, un ostacolo che spinge a cadere, un simbolo della rivalità mimetica; non per caso proprio il rifiuto di Pietro di riconoscersi discepolo di Gesù è segno che, nel parossismo mimetico e nel processo vittimario, nessuno può fuggire dalla sua responsabilità – né colui che invidia né colui che è invidiato.

La rivelazione evangelica contiene dunque la verità sulla violenza e ha una storia di oltre due millenni; si può chiedere se abbia posto fine all’ordine sacrificale basato sulla violenza nella società che si richiama al testo evangelico come al proprio libro sacro. Il filosofo riconosce che questo cambiamento nella società e nella storia non è avvenuto, dato che per fare in modo che una verità abbia impatto sulla società deve trovare ascoltatori ricettivi – e gli uomini non cambiano facilmente; il testo evangelico è piuttosto servito come un fermento che ha portato alla decomposizione dell’ordine sacrificale. L’efficacia della violenza sacrificale non ha mai cessato di diminuire, nella misura in cui quella mancanza di consa-

⁷ Cf. IDEM, *Vedo Satana cadere come la folgore*, [2007], Adelphi, Milano 2022.

pevolezza diminuiva a sua volta. Il principio dell'unicità della società occidentale, il cui destino oggi riguarda tutta la società umana nel suo complesso, consiste proprio in questo riconoscimento, in questa presa di consapevolezza della violenza che sottostà alla realtà umana e della necessità di superarla. La parabola dell'Occidente presenta consonanze con le ricostruzioni storiche di Charles Taylor sul "disagio" della modernità secolare.⁸

2. La teoria girardiana

Girard è, peraltro, un pensatore che merita di essere considerato in ambito pedagogico per la ricchezza di spunti che offre alla considerazione dei problemi presenti nel rapporto tra le generazioni sulla base della sua teoria della cosiddetta "mimesi". Egli parte da un'analisi delle principali tendenze esistenti nella cultura contemporanea; in effetti, non si tratta di un punto d'inizio esplicito, anche perché la sua lunga carriera di studioso si apre in un clima culturale, quello degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui non si erano ancora affacciate le tendenze più attuali, come il decostruzionismo, che diventeranno soltanto più tardi, a partire dagli anni Ottanta, uno dei punti di riferimento polemici del pensatore francese; tuttavia, la critica al decostruzionismo è disseminata in molte opere tra le principali di Girard, e si può considerare la sua teoria antropologica come una voce discordante rispetto al paradigma decostruzionistico, oggi apparentemente egemonico nell'ambito delle scienze sociali.

Girard può essere inquadrato a partire da questa particolare caratteristica del suo pensiero – la polemica con le varie correnti del decostruzionismo contemporaneo – perché la sua prospettiva tenta di recuperare il valore realistico del pensiero umano contro il soggettivismo estremo che caratterizza proprio il decostruzionismo. Se questa corrente di studi si caratterizza oggi per il suo richiamo alla "distruzione" nietzscheana delle "grandi narrazioni", delle impalcature, sempre inevitabilmente ideologiche, con le quali l'uomo in ogni epoca ha cercato di costruire la propria immagine del mondo, oltre la quale non vi sarebbe nessuna autentica verità, la posizione girardiana è caratterizzata, invece, dalla convinzione che esista un fondamento, un elemento ultimo che costituisce la base sicura, sulla quale l'uomo può costruire la propria visione del mondo.

Girard tenta, dunque, di superare le tendenze iconoclaste che, da Nietzsche in poi, passando per esistenzialismi atei, alla maniera di Heidegger, e strutturalismi come quello di Foucault, arriva alla posizione di filosofi come Derrida, Deleuze, e di critici letterari come Bloom, per concludere che l'interpretazione è l'attività umana per eccellenza, ma che l'interpretazione stessa, in quanto tale, non abbia mai fine e si avvolga a spirale su se stessa, generando sempre nuove tendenze, e interpretazioni, che in quanto tali non possono aspirare ad alcuna definitività.⁹

Per articolare una visione alternativa e "realistica" al decostruzionismo, e anche a quello strutturalismo che nelle scienze umane tende a dichiarare la

⁸ Cf. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1999; IDEM, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

⁹ Cf. R. GIRARD, *Mimesi e pensiero*, Transeuropa, Massa 2019.

“scomparsa dell’uomo” (come in Foucault e Levi-Strauss, e nelle correnti psicologiche ispirate dallo strutturalismo, come la psicoanalisi lacaniana – ma su Lacan occorrerebbe un discorso specifico, che metta in evidenza le contraddizioni e i veri e propri errori d’interpretazione compiuti all’interno e all’esterno della scuola generata da questo grande studioso francese), la teoria girardiana si concentra su alcuni concetti fondamentali, che cercano di recuperare nella sua complessità la “realtà della realtà”.

Per fare questo, e trovare comunque una via di comunicazione con le correnti del pensiero contemporaneo, Girard sceglie, fin dal suo primo libro, per molti versi un testo fondamentale, dedicato alla critica letteraria del genere romanzesco,¹⁰ un’analisi del desiderio, concepito come l’elemento distintivo dell’essere umano, eppure privo di un oggetto specifico – una differenza fondamentale rispetto al bisogno, perché, mentre il bisogno ha una specificità qualitativa e quantitativa, il desiderio non ha limiti.

La vaghezza stessa del desiderio, d’altra parte, implica che non vi sia una base pulsionale, come nel caso del bisogno; la fame è indubbiamente uno stato di carenza organica che deve essere ristabilito nel suo equilibrio, mentre la dinamica del desiderio non è di questo genere: essa non ha un fondamento pulsionale, non ha un oggetto specifico, e deve essere modellata sul piano sociale.

Noi desideriamo ciò che è desiderabile, ma ciò che è desiderabile è indicato dai nostri “modelli”: gli esseri umani imparano a desiderare attraverso la mediazione della società, in particolare attraverso la mediazione di soggetti che esercitano un’influenza significativa (e in questa influenza può consistere il nucleo di ciò che si intende per educazione in una prospettiva come quella girardiana) sui membri più giovani della stessa comunità; attraverso i modelli si struttura il desiderio, rendendo, tra l’altro, ciascun individuo membro organico del proprio gruppo, in virtù della condivisione degli stessi desideri.

Questo processo è chiamato da Girard “mimesi”, per indicare che la formazione dell’uomo avviene attraverso l’imitazione dei modelli; in ciò consiste una parte considerevole di tutto ciò che intendiamo per educazione, e il desiderio è precisamente l’oggetto specifico dell’educazione più profonda, che passa attraverso la mediazione del desiderabile da parte di coloro che hanno i contatti più intensi e profondi con i giovani (i genitori verso i figli, i formatori verso gli allievi, ecc.).

Secondo l’antropologo francese il desiderio, con la sua costitutiva vaghezza (e, si potrebbe dire, insaziabilità) è alla base della violenza che caratterizza le relazioni umane, poiché le persone sono costantemente confrontate con la situazione fondamentale di una concorrenza per lo stesso desiderio, per conseguire l’oggetto di quel desiderio, o per acquisire una posizione di preminenza rispetto ai modelli che si seguono.

3. La violenza, il sacro e il cristianesimo

Secondo Girard, nelle culture umane si è fatta strada, già in tempi molto antichi, la comprensione del dinamismo del desiderio; e la felicità umana, il senso

¹⁰ Cf. IDEM, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, [1961], Adelphi, Milano 2019.

della vita sono stati identificati in alcune tradizioni, particolarmente in quella ebraica e cristiana, nella saggezza della rinuncia. Un ascetismo non fine a sé stesso, ma orientato a riconoscere la vanità del desiderio e, d'altra parte, la sua pericolosità sociale, si manifesta fin dai tempi del decalogo mosaico, che prescrive non solamente il divieto di alcuni atti particolarmente suscettibili di generare violenza e ritorsioni (il furto, l'omicidio) ma anche il desiderio stesso di quegli atti e di quegli oggetti.

Dunque, un elemento essenziale della cultura è costituito dalla limitazione del desiderio; in questo, secondo Girard, si sostanzia quasi l'essenza peculiare della morale dell'ebraismo e del cristianesimo, che nella predicazione di Gesù porta alle estreme conseguenze l'atteggiamento che già la legge ebraica aveva raccomandato per una vita armoniosa dell'individuo e della società.

Lo studioso francese è noto, in effetti, per i suoi lavori di carattere "antropologico", in particolare per il suo studio delle religioni primitive e pagane, in cui offre un'interpretazione particolarmente suggestiva del sacrificio, uno degli elementi fondamentali e più ricorrenti nella storia delle religioni, come tentativo d'incanalare la violenza, sempre presente nei gruppi sociali, al costo di un costante rischio di disgregazione interna, attraverso capri espiatori impiegati nelle celebrazioni sacre per placare l'ira di un Dio a cui si farebbe risalire la stessa presenza della violenza nel gruppo sociale.

Girard parla di una "crisi sacrificale" provocata dalla lacerazione dell'armonia nei gruppi, che porta all'identificazione di un capro espiatorio, sul quale si concentra l'aggressività di tutti gli altri membri. È questo il caso dei due miti più importanti della religione pagana antica: Edipo e Dioniso sono i modelli di questa visione della religione come tentativo di incanalare la violenza al fine di evitare la disgregazione della società.

In età moderna, le dinamiche evolutive messe in evidenza soprattutto da pensatori "demistificanti", come Freud, mostrano all'opera tendenze analoghe nella famiglia e nella società. Il complesso di Edipo, studiato da Freud, e il disagio della civiltà moderna, che lo psicoanalista tentò di analizzare negli ultimi anni della sua vita, sono le rappresentazioni quotidiane di questa condizione tipicamente umana.

Ciò che rende peculiare l'analisi di Girard, rispetto ad altre, del desiderio e degli stessi fenomeni studiati, come il complesso di Edipo, è la sua sottolineatura degli "inconvenienti" del desiderio; Girard parla, ad esempio, di una "mimesi di appropriazione" nel contesto della rivalità mimetica.

L'imitazione del modello, per conseguire il modello stesso e la soddisfazione del desiderio, porta alla violenza generalizzata di tutti contro tutti, per appropriarsi degli oggetti di desiderio e per divenire modelli a propria volta. In questo senso, allora, vale in tutte le epoche la proibizione di quegli oggetti di desiderio e di quegli atti che finirebbero per provocare la disgregazione.

Il mimetico viene a essere abolito o neutralizzato attraverso il sacrificio vittimario; si individua una vittima, qualcuno che è ai margini o, addirittura, al di fuori della mimesi sociale, e lo si immola al dio per proteggere il gruppo sociale degli individui dalla disgregazione e dalla morte. Qui starebbe, secondo Girard, l'origine storica della cultura e delle istituzioni sociali, a partire dalla monarchia,

che avrebbe avuto in origine una funzione sacra, rappresentando precisamente quella figura ambivalente di capro espiatorio, dal quale dipenderebbe la stabilità del gruppo sociale stesso.

Girard osserva la frequenza con cui nelle culture più antiche il re viene sacrificato, dimostrando, così, il legame tra l'istituzione monarchica, in origine, e il sacrificio religioso; progressivamente questa tendenza sarebbe stata sostituita dall'impiego di animali come capri espiatori al posto degli uomini e, secondo Girard, alle origini della pratica di addomesticare animali vi sarebbe non solo l'intenzione di un uso produttivo, agricolo, economico, degli animali stessi, ma anche l'esigenza di un'adeguata dotazione di animali per i sacrifici religiosi.

Un altro aspetto particolarmente significativo di questa ricostruzione storica è l'analisi dei divieti sessuali, che sarebbero legati alla necessità di limitare quello che è uno dei desideri più violenti tra gli esseri umani, appunto, in particolare, il possesso di donne a fini sessuali in situazioni di "penuria" costante. I miti di cui è ricca la tradizione di tutti i popoli antichi mostrerebbero la logica del capro espiatorio scopertamente all'opera.

Su queste posizioni di Girard, in effetti, si è concentrata anche una forte polemica nei confronti della teoria mimetica e si tratterebbe, probabilmente, di ridimensionarne l'importanza, per conservare soprattutto le grandi intuizioni del pensatore francese a proposito del desiderio umano e delle sue vicissitudini nella cultura occidentale. In effetti, l'Occidente sarebbe, nella visione girardiana, il luogo in cui, alla luce di una consapevolezza raggiunta intorno al desiderio, alla sua natura, si sarebbero fatta strada contraddittoriamente sia la demistificazione dei miti di persecuzione del capro espiatorio sia un progressivo "sfrenamento" della violenza in forme "secolarizzate".¹¹

Peraltro, la demistificazione della violenza originaria e costitutiva non riguarderebbe tutto l'Occidente, ma soltanto il mondo cristiano: il cristianesimo è costitutivamente, nella sua origine biblica e nei Vangeli, il luogo in cui si sarebbe detta l'ultima parola nel rifiuto della logica del capro espiatorio, che, in sostanza, è il rifiuto della logica del desiderio e della sua violenza. Il cristianesimo sarebbe caratterizzato, in maniera estremamente peculiare, dal rifiuto della violenza nelle relazioni tra gli uomini a partire dal rifiuto del desiderio.

Il cristianesimo stesso nasce dall'ultimo grande sacrificio resosi necessario per liberare l'uomo dalla logica sacrificale stessa. Girard torna continuamente per almeno vent'anni sulla funzione sacrificale di Gesù stesso, dapprima criticandone l'apparente continuità con la stessa tradizione sacrificale e poi riconoscendo che il sacrificio a cui Gesù si espone volontariamente, con una inversione di tendenza rispetto alla logica sacrificale, che vuole individuare capri espiatori involontari per il rito di purificazione della comunità, viene comunque a caratterizzarsi come un sacrificio polemico.

Gesù *deve* essere ucciso e non si sottrae alla logica di questa soppressione, perché egli stesso smaschera la logica del sacrificio e con essa la violenza di cui è piena la vita sociale. Questa funzione catartica del Cristo si sostanzia, poi, in una nuova visione del cosmo, in cui Dio non è più l'essere a cui l'uomo deve rivolgersi nel tentativo di placarne l'ira, ma l'essere e il Bene che dà l'essere stesso alle sue

¹¹ Cf. IDEM, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, [1978], Adelphi, Milano 2008.

creature (*diffusivum sui*) e che chiede in cambio solamente altrettanta bontà nelle relazioni tra gli esseri umani, e persino tra tutte le creature che popolano il mondo.

Sul piano strettamente sociale, Cristo dà origine, attraverso la sua predicazione del regno, alla Chiesa, il luogo in cui non vi sarà più bisogno di sacrifici, nessuno più sarà emarginato (prima forma di sacrificio sociale, anche quando non vi è sacrificio rituale in senso stretto) e tutto ciò sarà, nella Chiesa, sostituito da relazioni fraterne che puntano a salvaguardare, in quanto sacra, la vita di ogni essere, anche dei più deboli.

4. Le rivoluzioni industriali e il sacro

Girard sottolinea come il mondo moderno e contemporaneo sia caratterizzato da una preoccupante *escalation* del desiderio e della mimesi che consegue al suo scatenamento senza più vincoli. Il desiderio diviene, in questo senso, metafisico; la rivalità diviene l'elemento stesso su cui si basa l'identità individuale; ciascuno è sé stesso in quanto il suo desiderio è assolutizzato (in senso narcisistico, si potrebbe aggiungere sulla scia degli altri studiosi citati in precedenza).

La società secolare descritta da Taylor, che sorge al termine della modernità, portando all'estremo le forme dell'individualismo, presenta molte consonanze con il parossismo delle crisi mimetiche di cui Girard compie l'analisi attraverso i suoi saggi sui grandi romanzieri moderni.¹²

Il risentimento è, in Girard, la fase conclusiva di un processo, in cui il desiderio soddisfatto si scopre, in realtà, inutile alla felicità umana; e anche quando non è soddisfatto, proprio per non esserlo stato, genera la volontà di una cancellazione, di un annullamento del desiderio stesso nel suo opposto.

Di qui la proposta girardiana di uno smascheramento della psicoanalisi stessa come mitologia della dinamica del desiderio: la sessualizzazione di tutte le relazioni interpersonali, che caratterizza la teoria di Freud, sarebbe, in effetti, il frutto di un'incomprensione da parte del grande studioso austriaco della profondità e della complessità del desiderio umano.

Le relazioni più intense trovano nella sessualità un terreno d'espressione, che non deve essere scambiato come fondamento, ma piuttosto come esito della dinamica stessa. Di conseguenza, occorrerebbe giungere, anche nel processo catartico che costituisce la terapia, a quella che Girard individua come conversione, appunto, dal desiderio alla sua negazione.

Accanto alla critica a Freud troviamo, poi, importantissima per caratterizzare la teoria girardiana sul piano filosofico, la critica a Nietzsche, considerato il padre fondatore di tutte le tendenze decostruzionistiche contemporanee. Il decostruzionismo, in fondo, sarebbe l'apoteosi del risentimento che domina la cultura contemporanea, ormai consapevole delle spirali infinite e inconcludenti del desiderio, ma incapace di uscirne per una sorta di illusione romantica, o dionisiaca, che ancora vuole alimentare il fuoco del desiderio stesso in vista di un'improbabile soddisfazione.

¹² Cf. C. TAYLOR, *Radici dell'io*, [1989], Feltrinelli, Milano 1993.

Naturalmente, la logica di Nietzsche rappresenta la follia dell'uomo, la follia dell'essere che desidera e diviene, con ciò stesso, preda del proprio desiderio e delle illusioni generate da esso, così come il dio per antonomasia del paganesimo, Dioniso, è, in fondo, un mistificatore, un illusionista, come mostra drammaticamente la tragedia di Euripide, *Le baccanti*, in cui la madre uccide il figlio in preda all'estasi del dio.

Questo modo di concepire il sacro, che caratterizza paradossalmente una società secolare come quella contemporanea, si orienta contro il cristianesimo, e in particolare contro il Crocifisso, per fondare una società senza Dio, in cui al rifiuto della religione corrisponde un religiosissimo culto del desiderio fine a sé stesso e sciolto da qualsiasi vincolo.

Nietzsche, dunque, è il vero ispiratore della cultura contemporanea, in cui la violenza appare all'orizzonte come lo scenario mortifero che dovrebbe scuotere le coscienze degli uomini contemporanei, vittime di un'illusione che ha per conseguenza la volontà di distruggere il cristianesimo.

Le intuizioni di Girard, al di là delle controversie che hanno generato, sono utili per considerare fenomeni che si sono manifestati nel corso della storia delle rivoluzioni industriali, con le enormi conseguenze che esse hanno avuto sul piano sociale, culturale e valoriale.¹³ La prima e la seconda rivoluzione industriale (tra XVIII e XIX secolo) hanno coinciso con un processo di industrializzazione e urbanizzazione che ha favorito la secolarizzazione. In questo contesto è emersa una sorta di "religione del progresso", caratterizzata dalla fiducia illimitata nella scienza e nella tecnica. La terza rivoluzione industriale, sviluppatasi tra gli anni Sessanta e Novanta del Novecento con l'informatica e la globalizzazione, ha dato vita a un panorama spirituale inedito: l'esplosione dei *media* e delle reti di comunicazione ha favorito la diffusione di spiritualità ibride, come la New Age, e di religioni orientali reinterpretate in chiave occidentale. Le reti stesse hanno iniziato a essere vissute quasi come comunità sacrali virtuali, in cui il legame sociale si costruisce attorno a nuovi simboli e rituali.

Alla luce di Girard, le rivoluzioni industriali possono essere lette non solo come trasformazioni economiche e sociali, ma anche come riconfigurazioni dei meccanismi mimetici. La quarta rivoluzione industriale, così come definita da Klaus Schwab per il fatto di non consistere soltanto in nuove tecnologie, ma soprattutto nella loro convergenza: l'intelligenza artificiale e il *machine learning* comportano la delega di decisioni a entità non umane; i *big data* permettono di raccogliere e analizzare masse di informazioni tali da evocare una conoscenza quasi "onnisciente"; le biotecnologie e l'ingegneria genetica offrono la possibilità di modificare la vita stessa; la robotica avanzata e l'automazione dissolvono i confini tra uomo e macchina, naturale e artificiale; la realtà aumentata, la realtà virtuale e i "metaversi" creano nuovi spazi esperienziali, che assumono in alcuni casi il valore di luoghi sacrali. Non si tratta soltanto di una rivoluzione tecnica, ma di una rivoluzione antropologica,¹⁴ che tocca in profondità la sfera del sacro.

Le tecnologie non solo creano nuovi strumenti, ma intervengono direttamente nel processo mimetico. Gli algoritmi che regolano i *feed* dei *social media* non

¹³ Cf. K. SCHWAB, *La quarta rivoluzione industriale*, FrancoAngeli, Milano 2016.

¹⁴ Cf. D. HARAWAY, *Manifesto Cyborg*, [1985]. Feltrinelli, Milano 2018.

si limitano a mostrarci contenuti neutrali: essi selezionano ciò che altri hanno già desiderato, moltiplicando l'effetto imitativo. Non è più soltanto l'amico o il vicino a influenzare il mio desiderio, ma una macchina che mi propone incessantemente modelli da imitare. La conseguenza è un potenziamento della rivalità mimetica.

La stessa *cancel culture*, ad esempio, può essere interpretata come un processo vittimario: la comunità digitale, attraversata da tensioni mimetiche, trova equilibrio nel designare una vittima simbolica – un individuo o un gruppo – da stigmatizzare e espellere. L'atto di esclusione non è casuale: serve a ricostruire un ordine, a ricompattare la collettività attraverso un rito fortemente intriso di "ideologia" e di denuncia pubblica.

Allo stesso tempo, ciò che appare puramente tecnico – gli algoritmi, i dati, le reti – tende a essere sacralizzato. L'"onniscienza" promessa dai *big data* e la fiducia cieca negli algoritmi si configurano come vere e proprie forme di culto secolare, incarnando il potere di mediare i desideri, di organizzare il consenso, di distribuire riconoscimento o esclusione.

La tensione verso il superamento dei limiti umani – tipica delle correnti transumaniste e postumaniste – può essere letta, in prospettiva girardiana, come un'espressione estrema del desiderio mimetico, in cui si insinua il rischio della rivalità. Nel contesto transumanista si rischia di ridurre la trascendenza a un progetto tecnico, trasformando il sacro in ingegneria; questa prospettiva conduce al rischio dell'obliterazione del sacro. Nella società ipertecnologica, la secolarizzazione radicale sembra non soltanto erodere le grandi narrazioni religiose, ma minacciare il mistero stesso.

Girard ha avuto il merito di sottolineare come il Vangelo abbia rivelato l'innocenza della vittima, spezzando il meccanismo del sacrificio; privatasi, con la sua secolarizzazione pressoché completa, di questo strumento di comprensione, la società ipertecnologica rischia di perdersi in cicli di violenza diffusa e sistemica, non più contenuta né riconosciuta.

The Destiny of the Sacred in a time of Fourth Industrial Revolution

► ABSTRACT

This paper seeks to highlight some key characteristics of the contemporary social and religious situation. Our era is marked by the rapid development of ever-new technologies that have profound effects on daily life and on the collective imagination, threatening the stability of religious culture – particularly Christianity in the West. This situation has not only religious implications but also social consequences, most notably the potential spread of violence within a cultural climate increasingly shaped by individualism and secularization. René Girard's theory provides a meaningful framework for interpreting these phenomena.

► KEYWORDS

Education; Fourth Industrial Revolution; Mimesis; Religion; Sacred; Violence.

✉ furio.pesci@uniroma.it