

LA CONVERSIÓN EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD*

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: Una de las notas características y específicas de la teoría mimética de René Girard es la recuperación del concepto de conversión. En este estudio exponemos de manera pormenorizada los tres sentidos de la conversión en su obra: novelesco, religioso y epistemológico. Hay una interacción entre los tres sentidos, así como un significado diferente para cada uno.

PALABRAS CLAVE: René Girard, teoría mimética, conversión novelesca, conversión religiosa, conversión epistemológica.

The conversion in the René Girard's mimetic theory

ABSTRACT: One of the specific peculiarities of René Girard's mimetic theory is the recovery of the concept of conversion. In this article we expose, in a detailed way, the three senses of the conversion according to his thinking: novelistic, religious and epistemological. There is an interaction between the three senses and also different significations for each other.

KEY WORDS: René Girard, mimetic theory, novelistic conversion, religious conversion, epistemological conversion.

INTRODUCCIÓN

Aunque Girard admite que el término «conversión» no satisface a todo el mundo, él insiste en utilizarlo «como una capa roja que se agita delante de un toro»¹. Quizás esta animadversión aludida por el pensador hacia el término se debe a sus resonancias religiosas, no obstante lo cual, «conversión», es decir, la «acción y efecto de convertir o convertirse», tiene como su primera acepción «hacer que alguien o algo se transforme en algo distinto de lo que era», quedando el sentido religioso reservado a la segunda acepción². Si algo llama, por otra parte, la atención, es la ambivalencia del tratamiento que recibe la noción en las obras de consulta y diccionarios filosóficos. No aludiremos a aquellos en los que esta brilla por su ausencia, y tampoco a los que sólo la recogen en el sentido de la lógica como modo de inversión de proposiciones. No obstante, esto no es extraño, en tanto que la conversión como fenómeno existencial en la vida de una persona, suele estar ligada al ámbito espiritual o religioso. Sin embargo, hay que subrayar que, paradójicamente, hay diccionarios filosóficos que

* Este trabajo ha sido realizado bajo el auspicio del proyecto de investigación *Las pasiones y la naturaleza humana* (FFI2010-16650), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ GIRARD, R., *La Conversion de l'art*, Paris, Carnets Nord, 2008, p. 198.

² *Diccionario en línea de la RAE*: <<http://www.rae.es>>.

incluyen el término con una significación restringida al cristianismo³, obviando, como aquellos que no aluden al término bajo ninguna acepción, un sentido espiritual-metafísico no cristiano, como en el caso neoplatónico. De entre las obras consultadas, las mejores y más ricas entradas del término «conversión», y que, además, ponen de relieve la dimensión de cambio en la vida y la disposición moral (independientemente de su sentido religioso), son las de los diccionarios de Ferrater Mora⁴ y André Lalande⁵. Estas dimensiones se hallan presentes en la noción de conversión manejada por Girard, ligadas también, si no de forma necesaria y directa a un ámbito religioso, sí simbólicamente. Sobre todo, a través del universo novelesco, en referencia a una conmoción vital de tal índole, que puede leerse en términos de muerte a una vida vieja y resurrección a otra nueva. El autor de *Mentira romántica y verdad novelesca*, utiliza la palabra «conversión» incluso para hablar de su propio proceso de cambio y transformación intelectual y personal, que le llevará a adoptar el cristianismo como fe⁶. Teniendo en cuenta todos estos elementos, y dando cuenta de los

³ Hay otros casos en los que sí aparece el sentido de la conversión en el ámbito de la lógica, además del sentido religioso del término, circunscrito también a la tradición judeo-cristiana, en dos entradas diferenciadas. V. gr.: «Conversion» en: JACOB, A. (dir.): *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, PUF, 1990, tome 1, pp. 487-488.

⁴ Ferrater, una vez explicado el significado lógico de la conversión afirma otra serie de sentidos interesantes, más allá del religioso cristiano: «Hay también (y según algunos sobre todo) un sentido espiritual —las más de las veces, metafísico— de la conversión. [...] En primer lugar, puede entenderse la noción de conversión como una noción contrapuesta a la de procesión. Es el sentido más común entre los neoplatónicos, y en particular Plotino. En segundo término [...] como la transformación espiritual que hace posible un “hombre nuevo”. Ejemplo de este sentido es la conversión religiosa y más específicamente la cristiana tal como ha sido descrita en San Pablo. En tercer lugar, la noción de conversión es empleada al referirse a la convertibilidad mutua de los trascendentales. Finalmente, la noción de conversión puede considerarse como la base de una metafísica. [...] Georges Bastide [distingue] [...] entre conversión falsa —tal la carnal bajo el aspecto de la espiritual, la mera introspección psicológica, etc.— y la conversión auténtica. Esta última puede fundarse [...] en una materia empírica subjetiva, pero tiene que orientarse hacia “principios de comunión” y “valores universales” mediante un “compromiso heroico”. [...] En la conversión —escribe Bastide [...] se experimentan en su esencia profunda las tres nociones fundamentales que forman la tríada de la cual depende toda la vida moral: la libertad, la responsabilidad y el deber». «Conversión» en: FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, tomo 1, pp. 692-693.

⁵ «Dans la doctrine néo-platonicienne, mouvement inverse de celui de la procession. [...] La “procession” est l’émanation par laquelle l’Un ou le Bien produit l’Intelligence, puis l’Âme, puis le Monde et les êtres individuels; la “conversion” est le retournement de ceux-ci vers leur principe originel. 2. CONVERSION, [...] Changement radical dans la conduite et la disposition morale du caractère. Se dit surtout, mais non pas exclusivement, de l’adhésion donnée à une religion». «Conversion», en: LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 189.

⁶ Para conocer este proceso y su expresión autobiográfica remitimos a: ASSMANN, H. (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José (Costa Rica), Ed. Dei, 1991, pp. 51-52, 70; GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid,

diferentes matices de los distintos ámbitos en los que hablaremos de ella, parece más oportuno seguir hablando de conversión que prescindir del término⁷.

Trataremos los tres tipos de conversión que encontramos en la obra de Girard, insertos en un marco hermenéutico más amplio, el de la interpretación de su pensamiento como evaluación de la modernidad⁸. De este modo las conversiones «novelesca», «religiosa» y «epistemológica», además de estar vinculadas a las diversas disciplinas trabajadas por el autor (teoría y crítica literaria, hermenéutica bíblica y etnología) están ligadas a la adquisición de un saber que Girard califica de mimético, a la toma de conciencia de la naturaleza interdividual de nuestro «yo» y, por lo tanto, a la crítica de la filosofía moderna del sujeto y a un replanteamiento de la concepción de la libertad, aunque no sólo. El tipo de conversión sobre el que Girard se ha extendido más y lo ha pormenorizado mejor, referido a distintos autores literarios, ha sido la conversión «novelesca». Fundamentalmente en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*⁹. Se trata del proceso vivido por los grandes novelistas de los que el autor habla y cuyo rastro sigue Girard en su producción literaria, diferenciando un antes y un después en sus vidas que se refleja en sus obras y personajes.

Llegaremos a la conversión religiosa de la mano de la conversión novelesca, ya que esta misma utiliza constantemente términos y símbolos religiosos, incluso cristianos. Girard se refiere a ella de forma breve en diversas obras y de diversas maneras. Aunque nuestro trabajo pretende ser una empresa filosófica y Girard se exprese en términos religiosos y cristianos, nos interesa reflexionar acerca de ello, ya que él asocia la conversión religiosa a la libertad. Destacamos

Encuentro, 1996, pp. 151-155; WILLIAMS, J. G., «The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard», en: GIRARD, R., *The Girard Reader*, edited by J. G. Williams, New York, Crossroad Herder, 1996, pp. 283-286; GIRARD, R., *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer-Hachettes, Paris, 2004, pp. 24, 57-59.

⁷ Ch. Ramond en la primera edición de su «vocabulario» de 2005 no incluye la entrada «conversión», algo que cambia en la edición de 2009, en la que se nos remite al hilo de este concepto («Conversion, conversion romanesque») a las entradas: «Doubles, Textes de persécution, Théorie mimétique, Vérité romanesque». De ellas destacamos la referencia a la conversión como similar a la experiencia creadora de los grandes novelistas, que equivaldría a la conversión religiosa y, gracias a la cual renunciaríamos a creer que somos diferentes de los otros; su repercusión a la hora de interpretar las narraciones de persecuciones que no podría ser una ciencia neutra desde el punto de vista moral y personal; o la concepción de la verdad en materia antropológica como algo que no sería puramente teórico, sino ligado a una «conversión» tan íntima que no podría saberse qué es primero, una evolución espiritual cuyo fruto sería la «conversión de la mirada». RAMOND, CH., *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 30, 85, 93-94.

⁸ MORENO FERNÁNDEZ, A., «La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad». *Daímon*, n° 54 (2011), pp. 61-76; *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2013. <http://hdl.handle.net/10481/26378>.

⁹ También tendremos en cuenta alusiones de distintos ensayos que conforman los siguientes volúmenes: GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset, L'Âge de l'homme, 1976; *Shakespeare: les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990 y *La conversion de l'art*, loc. cit.

aquí tanto la introducción, como el texto de «La conversion romanesque: du héros à l'écrivain», del volumen recopilatorio *La conversion de l'art*¹⁰.

De forma más breve el autor habla de lo que podríamos llamar «conversión epistemológica», que también estaría relacionada con los dos tipos anteriores de conversión, aunque ahora se refiere explícitamente a la actitud que uno ha de tomar para adoptar realmente la teoría mimética. A pesar de los distintos matices no estamos hablando de conversiones muy diferenciadas, ni mucho menos desconectadas entre sí. La propia teoría mimética, recordamos, ha sido definida por Girard como una «teoría cristiana»¹¹ (aunque no excluye en sus fuentes textos de otras religiones, ni su asunción lleva consigo aparejada la de un credo religioso), que bebe de las obras de grandes autores de novelas y que también tiene como campo fundamental de trabajo el terreno antropológico, así como consecuencias en los ámbitos filosófico y epistemológico. Ningún tipo de conversión excluiría a los otros y, sin implicarse necesariamente, un tipo de conversión podría facilitar los otros. De hecho somos nosotros quienes hablamos de tipos, aunque Girard no lo haga, en la medida en que, cuando habla de la conversión en distintas obras, lo hace con enfoques distintos, y junto a los adjetivos «novelesca», «religiosa», o en un contexto antropológico y epistemológico. Estos son los motivos que nos hacen establecer los diferentes tipos de «conversión».

René Girard, pensador interdisciplinar (estudioso de la crítica literaria, la mitología, la antropología, la ciencia de las religiones, la teología...) ha elaborado una teoría de la naturaleza humana que concede una importancia fundamental a la imitación (teoría mimética), asumiendo, con Aristóteles, que el ser humano es el animal imitador por excelencia, aunque va más allá de la mimesis de representación. Parte de la mimesis de adquisición, que incluye la imitación de los deseos (deseo mimético o triangular de un objeto X, inspirado por un modelo Y, y no meramente lineal) como elemento primordial en la ontogénesis humana y la filosofía del sujeto. También a nivel filogenético, la teoría de Girard vincula el mimetismo con la creciente capacidad y plasticidad cerebral y la quiebra del régimen de los patrones etológicos e instintivos que determinarían a otros animales. La mimesis estaría ligada a los procesos de hominización y humanización. A la creación, el aprendizaje y la transmisión de la cultura, el lenguaje, los ritos y prohibiciones... y particularmente a los sacrificios religiosos, la violencia y lo sagrado. La especial capacidad mimética del ser humano también sería especial aptitud para la violencia incontrolada que, falta de un control instintivo, tendría en la catarsis experimentada a través del mecanismo del chivo expiatorio su exutorio paradigmático en las comunidades humanas¹².

¹⁰ *La conversion de l'art*, loc. cit., (avant-propos), pp. 7-28 y pp. 187-200.

¹¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 204.

¹² MORENO FERNÁNDEZ, A., «Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio». *Én-doxa*, n° 32 (2013), pp. 191-206. <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa/article/view/6414/pdf>.

Los seres humanos, ayer, hoy y siempre, mantendrían la capacidad de imitar, su forma de desear miméticamente, «copiándose» unos a otros sus deseos, sirviéndose mutuamente como modelos y compitiendo por los mismos objetos de deseo. También perduraría la tendencia a la búsqueda de víctimas para descargar la violencia sobre ellas, siendo usadas por los miembros de un grupo para fortalecer los vínculos sociales. Frente a la tentación de interpretar el mimetismo humano como algo, sin más, puramente alienante y determinista, el tema de la conversión se nos presenta como una irrenunciable clave hermenéutica para interpretar mejor la teoría mimética, así como una invitación a asumir la naturaleza deseante, mimética y conflictiva compartida por los seres humanos, reconociendo su ambigüedad.

1. LA CONVERSIÓN NOVELESCA

En la teoría mimética, el único punto de partida posible para hacer frente a las rivalidades y conflictos violentos y, por ende, para conquistar alguna cota de libertad y de autonomía, es hacernos cargo de cómo somos, conociendo —y no obviando— las leyes y dinámicas del deseo y de su mimetismo. En este sentido en Girard encontramos una apelación a la toma de conciencia de nuestra naturaleza humana. Hallamos esta idea, aunque de un modo más radical y con consecuencias de mayor alcance, en las diversas formulaciones de la conversión que el autor expone de manera más o menos nítida. La toma de conciencia y la conversión pueden estar relacionadas de manera recursiva, de manera que vamos de una hacia otra o viceversa.

En un sentido general, Girard dice que la conversión significa «que nos es necesario aceptar la naturaleza mimética del deseo», ya que, de otro modo, «recaemos en la vieja oposición entre auténtico e inauténtico, que es la sola visión que podemos tener cuando el deseo mimético no ha sido reconocido como tal. La persona “inauténtica” es aquella que sigue las directrices de los otros, mientras que el “auténtico” desea de manera autónoma. Ya hemos visto que este individualismo es mentiroso, ilusorio. La sola manera de superar esta ilusión es vivir una conversión, que nos lleva a revisar nuestra propia creencia religiosa y que lleva consigo una comprensión más grande de la naturaleza mimética de nuestro deseo. En mi primer libro, he llamado a esta conversión la “verdad novelesca”, en oposición a la “mentira romántica”»¹³. Girard afirma que recoge esta expresión de Marcel Proust, y que está estrechamente ligada a la tensión entre el deseo y la renuncia, por la que pasan los novelistas y que después reflejarán en sus obras¹⁴. ¿Cómo llega Girard a esta idea de la «conversión novelesca»? Nos remitimos a la época en la que Girard trabaja con los textos literarios y, frente a la moda imperante, decide centrarse en grandes clásicos.

¹³ GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 170-171.

¹⁴ GIRARD, R., *La conversión de l'art*, loc. cit., pp. 8 y 9.

También, frente al uso intelectual dominante, prefiere fijarse más en las semejanzas entre ellos, que en las diferencias. Así descubre cómo los grandes novelistas coincidirían en un aspecto principal: la existencia de una o más obras en las que se muestra un proceso de conversión novelesca¹⁵.

Aunque Girard en otras citas no hable explícitamente de «conversión», lo cierto es que después de identificar la «verdad novelesca» con la «conversión», podemos hacer lo mismo con el «genio novelesco», ya que el autor asocia la revelación de la naturaleza del deseo por parte de los novelistas, con una experiencia de propia superación personal que llevan a cabo, resultado de una lucha interior; reflejada en la novela. En opinión del autor estamos ante dos perspectivas. La primera es engañosa y mantiene la ilusión de que el héroe podría realizarse dejándose llevar por el deseo. Es la perspectiva que habría tenido encerrado al autor en un propósito estéril, de deseo frustrado en deseo frustrado, deseando lo que no podía obtener y dejando de desear lo que obtenía, hasta zozobrar en lo que Girard llama «anomia post-mimética»¹⁶. El autor dice descubrir la segunda perspectiva al final de la novela, a partir del punto final de la conversión¹⁷. Girard fija mucho su atención sobre Proust, ya que su caso de conversión le parece paradigmático. Además cree que este novelista tenía conciencia de la unidad del genio novelesco y de las concordancias entre los finales de novela clásicos. Girard reconoce que, en cierto modo, no hace más que desarrollar sus intuiciones¹⁸ y que le ha ayudado mucho a forjar su propia noción de «conversión novelesca»¹⁹.

Las pugnas internas de los grandes novelistas se verían reflejadas, sobre todo, en alguna o algunas de sus obras que marcarían, como decíamos, un antes y un después en su producción literaria, aunque no hay uniformidad en las

¹⁵ «En mi obra sobre la novela europea, he querido mostrar que, en los más grandes novelistas existe una obra clave, a veces dos, a veces más, cuyos desenlaces, sin ser uniformes, todos revelan un mismo modelo fácilmente reconocible; todos reproducen el esquema de la muerte y de la resurrección. Este esquema es demasiado banal para ser siempre significativo, pero sucede que lo sea y remite entonces a la experiencia en cuestión, tan esencial a la grandeza de las grandes obras que los creadores son irresistiblemente conducidos a hacer alusión allí, generalmente en el lugar de la obra que responde lo mejor a este fin, el desenlace. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, he dado a estos desenlaces simbólicos el nombre de “conversiones novelescas”, pero el fenómeno trasciende todas las distinciones literarias y no está limitado solamente a la novela». GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 413.

¹⁶ GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., p. 196.

¹⁷ «Esta perspectiva permite al novelista corregir las ilusiones de su héroe, y proporcionarle la energía creativa de la cual tiene necesidad para escribir su novela. Esta perspectiva pone completamente en cuestión la primera y, sin embargo, sin revelar resentimiento. Incluso si Proust jamás ha recurrido al vocabulario del pecado, esta noción está implícitamente presente. La exploración del pasado se parece mucho al arrepentimiento verdadero. El tiempo perdido está lleno de idolatría, de celos, de envidia y de esnobismo; todo esto desemboca en un inmenso sentimiento de vacuidad». *Idem*.

¹⁸ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985, p. 272.

¹⁹ GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., p. 199.

formas en que esto tiene lugar, dependiendo de cada autor. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, no es un análisis literario comparativo —a la obra de Girard nos remitimos— sino presentar las generalidades y conclusiones a las que llega el autor en relación con nuestros objetivos. La conversión novelesca supondría siempre el repudio de una obra anterior por parte del novelista, que después descubre como mediocre, aunque la retome y vuelva a trabajar sobre ella²⁰. Las obras nuevas tras la conversión, serían un reflejo de una lucha interior que ha terminado en una victoria sobre el amor propio, que es también una impugnación de la filosofía moderna y romántica del Yo²¹. De este modo la noción de conversión daría a la obra un pasado y un futuro, una profundidad temporal que las novelas sin el proceso de conversión no tendrían. Así, la segunda perspectiva, la del escritor convertido y arrepentido, procura una toma de distancia con respecto al pasado y a la obra hecha²².

La renuncia del novelista es dolorosa y pasaría, inexorablemente, por reconocer en su mediador a un prójimo. Aunque Girard habla, a veces, de una «victoria sobre el deseo», eso sí «infinitamente penosa»²³, o de «salida del deseo»²⁴, no creemos que con esto diga que el escritor convertido ya no desea. Ni tan siquiera que ya no desea miméticamente, aunque en el caso de los escritos más antiguos su postura admita aún la existencia del deseo espontáneo stendhaliano. Parecen más precisas las expresiones «victoria sobre el amor propio» o «renuncia a la fascinación y al odio», en el momento capital de la creación novelesca y que estarían presentes en todos los novelistas geniales²⁵. Al autor de *Mentira romántica y verdad novelesca* le parece más que preciso utilizar la palabra «conversión» para dar cuenta de estos procesos sufridos por los escritores. Y, en el caso de Proust, «indispensable», ya que describiría, a su juicio, de

²⁰ *Ibidem*, p. 18. GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, *loc. cit.*, p. 6.

²¹ «Una victoria sobre el amor propio nos permite descender profundamente en el Yo, y nos ofrece, al mismo tiempo, el conocimiento del Otro. A determinada profundidad, el secreto del Otro no difiere de nuestro propio secreto. Todo se le concede al novelista cuando llega a este Yo más verdadero que aquél del cual todo el mundo hace ostentación. Es el Yo que vive de la imitación, arrodillado ante el mediador. Este Yo profundo es un Yo universal pues todo el mundo vive de imitación, todo el mundo vive arrodillado ante el mediador». GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, *loc. cit.*, p. 268.

²² GIRARD, R., *La conversion de l'art*, *loc. cit.*, p. 199.

²³ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, *loc. cit.*, p. 270.

²⁴ GIRARD, R., *La conversion de l'art*, *loc. cit.*, p. 196.

²⁵ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, *loc. cit.*, p. 269. «Las grandes creaciones novelescas son siempre el fruto de una fascinación superada. El héroe se reconoce en el rival aborrecido; renuncia a las “diferencias” que sugiere el odio. [...] Todas las facultades de un espíritu liberado de sus contradicciones se unen en un único impulso creador. Un Don Quijote, una Emma Bovary o un Charlus no serían tan grandes si no fueran el fruto de una síntesis entre las dos mitades de la existencia que el orgullo casi siempre consigue mantener separadas. [...] El arte del novelista es una *epoché* fenomenológica. Pero la única *epoché* auténtica es aquella de la que los filósofos modernos no nos hablan jamás; siempre es victoria sobre el deseo, siempre es victoria sobre el orgullo prometeico». *Ibidem*, p. 270.

manera muy sincera la «conmoción²⁶ en su vida y el sobresalto de creatividad que le han permitido convertirse en el gran escritor que no hubiera podido ser antes. Todo, en la vida y la leyenda de Marcel Proust, corresponde al esquema de la conversión. Él ha entrado en literatura exactamente como algunos entran en religión»²⁷. De esta forma, la «esencia» del arte de los genios novelescos, también denominados «escritores del mimetismo», sería el conflicto mimético al que se sobrepusieron. Sus obras se situarían frente a una concepción planamente optimista de las relaciones humanas, que podrá ser más dulce y humana, pero que para Girard refleja el fariseísmo más cruel²⁸.

1.1. *La interpretación conjunta de vidas y obras*

La «conversión novelesca» estaría ligada a un presupuesto discutido, tanto en crítica literaria como en la interpretación de la historia del pensamiento filosófico: la relevancia de la vinculación entre la biografía del autor y su obra. El compromiso de Girard con este postulado es patente. Lo expone de manera palmaria, sin arredrarse ante quienes defienden la postura contraria, y se asemeja a la «doctrina del hombre de carne y hueso» de Miguel de Unamuno, según la cual, a través de sus ejemplos, detrás de la filosofía kantiana o del pensamiento de W. James, late la vida de los hombres Kant y William James. De manera que la biografía sería indispensable para explicar su pensamiento y el de todos los filósofos²⁹. En el caso de Girard, hay una afirmación concreta, referida al saber mimético, cuya adquisición real, más allá de un mero aprendizaje, quedaría vinculada de manera indefectible a una experiencia existencial, como volveremos a ver en la conversión «religiosa» y en la «epistemológica»: «toda obra que reproduce la verdad mimética de las relaciones humanas sumerge forzosamente sus raíces en una experiencia espiritual»³⁰.

Y en este terreno, al referirse a la obra de A. Camus, no habría que descartar que el abogado de *La Caída* o el médico de *La Peste*, sean en cierta medida una representación alegórica del creador. Girard desestima la excusa de que su afirmación proceda de una ingenua confusión entre el escritor y su obra: «el temor de caer en la “trampa” de la biografía no debe ser pretexto para eludir los

²⁶ El texto original habla de «bouleversement» que podemos traducir tanto por «conmoción» como por «cambio radical».

²⁷ GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., pp. 196-197.

²⁸ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 119.

²⁹ Unamuno, como Girard, pretende hablar de los seres humanos sin que el nivel de la reflexión le hurte la concreción de lo humano, aunque el segundo también pretende construir un discurso antropológico de alcance universal. Unamuno también se muestra crítico con el análisis psicológico positivista aplicado al arte literario, que choca con la pretensión unamuniana por hacerse cargo del ser humano íntegramente (afán compartido también por Girard). UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 21-23, 27.

³⁰ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 413.

verdaderos problemas de fondo que suscite la creación literaria»³¹. Se queja de que la implicación de la vida de un escritor en su obra se considere a menudo como algo que está fuera del campo de la crítica. La noción de implicación personal, a su juicio, no habría estado nunca tan poco de moda como actualmente, ya que esta se enfrenta a la concepción predominante de la literatura como «juego verbal». Estamos ante una de las vertientes de la crítica de Girard a una visión filosófica y epistemológica «lingüística» que disuelve el acceso a la realidad, bajo el prisma de su «realismo racional»³².

Para el creador de la teoría neomimética, los novelistas emergen como tales en la ruptura entre dos tipos de textos, en la experiencia que acontece entre uno y otro. Pero, ¿de qué se sirve para asegurar esta afirmación? Asevera que son la lógica elemental y el análisis comparado de los textos, los que le obligan a concluir que el escritor, sirviéndose de sus personajes, alude a una experiencia por la que debe estar pasando. Ante la objeción de que es imposible que haya un garante irrecusable de ello, porque todo garante sería ingenuamente intra-textual o extra-textual, Girard responde que hay una tercera posibilidad, que es la suya, un garante inter-textual, y que el análisis comparado es esencial y primero³³. No se trataría, por tanto, de una mera «opinión» o «creencia», ni tan siquiera de una hipótesis «autobiográfica» atribuida gratuitamente, sino de experiencias espirituales que Girard dice percibir y que serían deducciones extraídas de los textos³⁴. La grandeza de un escritor, como revelador del mimetismo humano, tendría que implicar que, en un momento de su carrera, supiera aceptar el hundimiento de las diferencias que constituyen su propio sistema de autojustificación (la radical separación entre el yo y los otros), a costa de su «ego mimético». Esto no sería posible con la adopción de una mera pose, sino que implicaría, necesariamente, «verificar, no teóricamente sino en su carne misma, la verdad de las palabras dirigidas por san Pablo a los Romanos (II, 1): *Es por lo que, hombre, tú estás sin excusa, puesto que juzgando a los otros, tú te condenas a ti mismo ya que tú que juzgas, tú haces las mismas cosas*»³⁵.

1.2. ¿De qué están hechos los novelistas?

Algunas de las preguntas que pueden estar rondándonos por la cabeza son: ¿quiénes son estos escritores para que les ocurra este proceso de conversión?

³¹ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 141.

³² Paradójicamente, los mismos a los que Girard acusa de denegar de entrada toda pertinencia a la *mimesis*, ahora la aceptarían para defender su causa, esgrimiendo, contra la tesis que enlaza la vida del autor y su obra, que los escritores son tan buenos mimos que pueden copiar miles de estados de espíritu diferentes sin haberlos vivido jamás. Seguramente esto es cierto, dice Girard, pero no sería toda la verdad y las verdades parciales le resultan engañosas. En su opinión lo que un genuino escritor busca es «representar su propio estado de espíritu». GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 412.

³³ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., pp. 16-18.

³⁴ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 412.

³⁵ *Ibidem*, pp. 412-413.

¿por qué les sucede?, ¿de qué pasta están hechos?, ¿son muy diferentes al resto de seres humanos? René Girard ofrece algunas respuestas a estas preguntas, aunque no queden cerradas. Una de las maneras de responder a la cuestión, consiste en utilizar un término de Girard para los autores geniales y que aglutina las distintas características que harían de ellos seres peculiares, aunque no radicalmente distintos de los demás. A pesar de que el ser humano sería el animal imitativo por excelencia, los grandes novelistas serían, a su vez, algunos de los seres humanos miméticos por excelencia. Además, se darían cuenta de ello y serían capaces de mostrarlo en sus obras. Cervantes, Shakespeare, Proust, Stendhal, Dostoievski... tendrían en común el ser «hipermiméticos». Según Girard la mayoría de todos los «reveladores del deseo mimético» eran seres «triangulares»³⁶. Para las personas hipermiméticas sería difícil situar un término medio entre la idealización y la profanación de personas y cosas. Tanto la sobreestimación como la subestimación de algo o de alguien, dado el hipermimetismo, serían fácilmente susceptibles de ser adoptadas a través de rumores u opiniones de los demás, generando actitudes extremas de idolatría y de rechazo. Estas también estarían asociadas en su oscilación a la inseguridad de las personas hipermiméticas³⁷.

Girard considera que el saber mimético al servicio de las dinámicas del deseo sería pernicioso y contraproducente: «si el objeto no está lo bastante alejado de aquel que lo mira, si éste no llega a desligarse de él suficientemente, la luz producida por la hiperconsciencia mimética deviene demasiado deslumbrante para resolverse en certidumbre. Una mancha ciega crece en el centro de la visión y ella significa que, sin perder su validez intrínseca, la intuición mimética es inútil para aquel que la posee —e incluso peor que inútil, si él la vuelve a poner siempre al servicio del deseo. Ella agrava su angustia y refuerza sus ilusiones»³⁸. Estamos ante la paradoja de que se puede ser más lúcido y, a la vez, estar más ciego. Es decir, puede que sepamos identificar que nuestros deseos están mediados por un modelo en una relación de rivalidad, que a la vez lo tenemos por obstáculo y, en lugar de salir de esta mediación, nos esforcemos en no salir de ella y permanecer enconados. Girard se refiere a este fenómeno como el masoquismo asociado al deseo metafísico³⁹ (deseo de ser, de ser como el otro).

Desde otro punto de vista más constructivo, aunque cabría pensar que mientras más mimética es una persona, su ignorancia de su propio mimetismo

³⁶ *Ibidem*, p. 371. Joyce, Proust, Shakespeare, y también Racine, Molière, Dostoievski o Nietzsche serían personas especialmente miméticas (*Ibidem*, p. 372). Aunque este término no lo utilice en *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard expresa en esta obra la misma idea cuando afirma que «el novelista es fundamentalmente el ser del deseo más intenso» (GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 205). Esto, lejos de ser una bendición, le arrastra hacia los objetos más nulos de deseo, preso de las influencias de mediación de sus modelos.

³⁷ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 109.

³⁸ *Ibidem*, p. 373.

³⁹ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 163.

sería más fuerte, Girard expone la paradoja según la cual, aunque esto sea cierto, al mismo tiempo, sus posibilidades de conocimiento serían mayores también. Sería el caso de todos los grandes escritores del deseo mimético que el autor califica de «hipermiméticos»: «alguien hipermimético está mejor situado para reconocerse manipulado por un deseo que no es el suyo más que en apariencia»⁴⁰. Una imitación más intensa; una susceptibilidad mayor de verse influenciado por los demás como nuestros modelos; un enaltecimiento de ellos más agudo, así como la sugestión de expectativas y el deseo de ser como ellos, haría la situación proclive a fracasos más profundos. La gravedad de las decepciones, frente a otras más livianas que se den en personas menos miméticas, situaría también a quienes las padecen en un estado más propenso al cuestionamiento de su imitación y de sus modelos de deseo⁴¹.

1.3. *El antes y el después de la conversión novelesca*

Habría en los novelistas, como en cualquiera, una propensión a obviar todo aquello que cuestione la concepción de sí mismos como individuos autónomos⁴² y, al mismo tiempo, una pretensión de escapar de su debilidad a través de la falsa divinidad de los otros⁴³. Como sus héroes de novela, desearían absorber el ser de los mediadores de sus deseos, esperando de su posesión una metamorfosis radical de su ser que, como en Proust, puede presentarse bajo la forma «de un deseo de *iniciación* a una vida nueva: vida deportiva, vida rústica, vida “desarreglada”. El repentino prestigio de un modo de existencia desconocido por el narrador va siempre unido al encuentro con un ser que despierta el deseo»⁴⁴. El sujeto deseante quiere convertirse así en su mediador y robarle su ser de caballero perfecto o de seductor irresistible⁴⁵. El orgullo romántico de los autores, anterior a su conversión, denuncia sin empacho la presencia del mediador en los demás, pretendiendo «asentar su autonomía sobre las ruinas de las pretensiones rivales»⁴⁶. La adopción de ideas políticas, filosóficas o religiosas también estaría frecuentemente asociada al enfrentamiento y al odio, bajo el influjo del deseo metafísico. El pensamiento sería así sometido a su rol de arma al servicio de la concurrencia metafísica y la ascesis para el deseo⁴⁷.

⁴⁰ GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., pp. 92-93.

⁴¹ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., pp. 84-85.

⁴² GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 97.

⁴³ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 254.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁵ *Idem*. El héroe proustiano, el héroe dostoiévskiano y podríamos decir que también Don Quijote y tantos otros personajes soñarían con asimilar el ser del mediador, convertirse en el *Otro* sin dejar de ser ellos mismos. Para Girard el por qué de este deseo de fusión con el *Otro*, modelo adorado, que después puede ser detestado, es la experimentación de «una repugnancia invencible hacia la propia sustancia». *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 144.

Los efectos de la conversión, ya sea en los términos dostoevskianos, de la recuperación proustiana del tiempo perdido o del desengaño español cervantino y quijotesco, supondrían un revulsivo en la vida del novelista, que se transluciría en las tramas novelescas y en la propia conversión de los héroes. El genio novelesco se haría notar cuando la verdad de «los Otros» se convierte en la verdad del héroe, que sería la del propio novelista. Encontraríamos entonces en las novelas, por parte de los héroes: asunción de la propia culpabilidad, muerte del orgullo, nacimiento a la humildad y a la verdad⁴⁸. La genialidad de Dante, Cervantes y de otras mentes privilegiadas estaría ligada, pues, «al abandono del prejuicio individualista»⁴⁹. La experiencia novelesca destruiría un mito de soberanía personal construido sobre la dependencia y la servidumbre hacia otros, gracias a la fusión hasta entonces imposible entre «la observación» y «la introspección»⁵⁰.

Girard considera que hay un lugar en especial que pone de manifiesto no sólo la unidad de la creación de los grandes novelistas, sino también el proceso

⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁹ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 180.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17. En sus ensayos sobre crítica literaria, Girard va dando cuenta en los análisis que hace de las obras de los diferentes autores, de aquellas que según él demostrarían el antes y el después de la conversión, el paso de la mentira romántica, ocultadora del triángulo mimético del deseo, a la verdad novelesca que lo revela. Así, el «verdadero» Dostoevski empezaría después de *El Subterráneo*, siendo *Crimen y Castigo* la novela central (GIRARD, R., *La conversión de la obra*, loc. cit., p. 199), creando personajes que se parecerían al escritor que él fue, llegando poco a poco a encerrar en sus obras la relación obsesiva de la cual fue víctima y mostrando en ellas un «saber literario». Análogamente, la ruptura se significaría en Camus con *La Caída*, que inauguraría una serie de obras que representarían una crítica a las anteriores, frente al primer Camus de *El Extranjero*, que seguía apostando por la falsa dicotomía entre el «Yo» del «buen criminal» y «los Otros» (GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., pp. 8-14). *La Caída* sería una obra maestra ignorada, que renuncia a la visión del mundo expresada en *El Extranjero*, no como resultado de un descubrimiento empírico, sino de «una especie de conversión» (*Ibidem*, p. 155). *Mucho ruido para nada*, sería la obra shakesperiana a partir de la cual la producción literaria del autor pondría en escena un deseo más maduro y profundizado que el de las primeras obras. Los héroes de las obras sucesivas «perciben claramente aspectos del deseo que los personajes anteriores eran incapaces de aprehender. Tienen más experiencia y pueden anticipar los efectos del principio mimético, mientras que este cogía a sus predecesores por sorpresa. Pero este conocimiento superior no pone fin a sus dificultades; no los desembaraza de su deseo; su aumento de consciencia agrava incluso su condición por una razón bien simple: está al servicio del deseo» (GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 107). El «espíritu de conversión» presente, sobre todo, en la segunda mitad del *Cuento de invierno*, no sería un capricho artístico, sino un auténtico abandono del cinismo de otras obras (*Ibidem*, p. 411). En el caso de Stendhal, su conversión se vería reflejada en *El Rojo y el Negro*. Lo que va de *Jean Santeuil* a *La Recherche*, representaría en Proust la conversión novelesca y el repudio de la obra anterior (GIRARD, R., *La conversión de la obra*, loc. cit., p. 18). Su conversión habría hecho de él un genio (*Ibidem*, p. 198). En el caso de Flaubert sería *Madame Bovary*. Todos estos autores compartirían en sus itinerarios biográficos y literarios una conversión que se expresa en una obra principal o «novela de conversión». La nómina de obras y autores no queda cerrada y Girard admite que caben otros autores y obras aunque no sean novelescas, entre ellos cita al novelista George Eliot (*Ibidem*, p. 199).

de conversión experimentado por ellos y su resultado. Se trata de los finales de las novelas y merecerían por ello una mención en particular, que nos servirá de puente para tratar la conversión religiosa tal como la ve el pensador francoamericano. En las conclusiones de las grandes obras novelísticas nos encontraríamos con una verdadera conversión de los héroes que, paradójicamente, triunfarían en la derrota. Al quedarse sin fuerzas necesitan por vez primera enfrentarse a su desesperación y a su nada⁵¹. El tipo de relaciones engendradas por el deseo metafísico con los demás y consigo mismo, característico de las relaciones de proximidad con los mediadores del deseo, quedaría sobrepasado por una nueva relación con los otros y con uno mismo, sobrevenida con la conversión, que iría más allá de las oposiciones románticas entre soledad y gregarismo⁵².

En las obras novelescas el dominio de la ilusión romántica sobre el escritor, anterior a la conversión, se correspondería con la ilusión del héroe que, al final, se revelaría como tal. Los héroes sólo se liberarían al término de la obra y esta liberación se significaría en una muerte del Yo romántico y una resurrección en la verdad novelesca. Por ello, afirma Girard, que «la muerte y la enfermedad están siempre físicamente presentes en la conclusión y ellas tienen siempre el carácter de una liberación gozosa. La conversión final del héroe es una transposición de la experiencia fundamental del novelista, de su renuncia a sus propios ídolos, es decir de su metamorfosis espiritual. Marcel Proust revela plenamente, en *Le temps retrouvé*, una significación siempre presente pero velada en los novelistas anteriores»⁵³. Esta muerte al yo del novelista, sería un nacimiento a la creación novelesca que recogerá la experiencia del autor. Las revelaciones de los finales de las novelas iluminarían, pues, el camino recorrido: «la obra es ella misma retrospectiva; es a la vez el relato y la recompensa de la metamorfosis espiritual»⁵⁴. La vinculación entre vida y obra del autor, se ilustraría especialmente en los finales novelescos: «hay que reservar el título de héroe de novela al personaje que triunfa del deseo metafísico en una conclusión trágica y así se convierte en *capaz de escribir la novela*. El héroe y su creador corren separados a lo largo de toda la novela pero se unen en el final»⁵⁵. Girard considera especialmente los finales ligados a la muerte, entre ellos el de Don Quijote. Se queja de que este, como los finales dostoievskianos, no son muy apreciados y de que

⁵¹ «Esta mirada tan temida, esta mirada que es la muerte del orgullo, es una mirada salvadora. Todos los finales novelísticos hacen pensar en el cuento oriental cuyo héroe se aferra con los dedos al borde de un acantilado; agotado, acaba por dejarse caer al abismo. Espera aplastarse contra el suelo pero el aire lo sostiene; la gravedad ha sido abolida. Todos los finales de novela son conversiones. Nadie puede dudarlos». GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 265.

⁵² GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., pp. 265-266.

⁵³ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 182.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 268.

a ambos se les reprochan las mismas faltas, tachándose estos de artificiales, convencionales o sobreañadidos a las obras⁵⁶.

Pero Girard también comprende la hostilidad de los críticos románticos, ya que en la conclusión todos los héroes contradirían con claridad sus antiguas ideas, que serían las de los críticos románticos, afirmando la unidad de un mismo principio interpretativo que está por encima de las diferencias⁵⁷. En la hora de la muerte, el hombre dirige su mirada hacia la contemplación de su existencia perdida⁵⁸. La dinámica del deseo y su verdad sería la muerte, pero la muerte no sería la verdad de la obra novelesca⁵⁹. Siguiendo con las analogías y comparaciones, Girard considera que la agonía del héroe Don Quijote se asemeja mucho a la de Stepan Trofimovich: «la pasión caballeresca nos es presentada como una auténtica posesión de la que el moribundo se ve afortunada pero tardíamente liberado. Su lucidez reconquistada permite a Don Quijote, como a Stepan Trofimovich, repudiar su existencia anterior: “Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías. Ya conozco sus disparates y sus embelecos, y no me pesa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa, leyendo otros que sean luz del alma”»⁶⁰. El caso de Trofimovich tendría una especial resonancia religiosa⁶¹, aunque muchos críticos se nieguen a detenerse en las conclusiones religiosas de Dostoievski⁶².

⁵⁶ En su opinión, ni Dostoievski ni Cervantes (ni Stendhal) han desfigurado sus obras ni están presos de una censura, ni interior (achacada al primero), ni exterior (como la supuesta cesión a la presión inquisitorial por parte del segundo con una conclusión «conformista» para «adormecer las sospechas eclesiásticas»). *Ibidem*, pp. 263-264.

⁵⁷ «Don Quijote renuncia a sus caballeros, Julien Sorel a su rebelión y Raskolnikov a su superhombre. En cada ocasión, el héroe reniega de la quimera que le insuflaba su orgullo. Siempre es esta quimera la que exalta la interpretación romántica. Los críticos no quieren admitir que se han equivocado; así pues, necesitan defender que el final es indigno de la obra que corona. Las analogías entre los grandes finales novelísticos destruyen *ipso facto* todas las interpretaciones que minimizan su importancia. Aparece un fenómeno único, y tenemos que explicarlo por un mismo principio. Es la renuncia al deseo metafísico lo que constituye la unidad de los finales de las novelas. El héroe moribundo condena a su mediador: “Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje... ya, por misericordia de Dios, escarmentando en cabeza propia, las abomino”. Condenar al mediador es renunciar a la divinidad y, por consiguiente, al orgullo. El menoscabo físico del héroe expresa y a la vez disimula este aplastamiento del orgullo». *Ibidem*, p. 265.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 262.

⁶¹ *Ibidem*, p. 261.

⁶² *Ibidem*, p. 262. Sobre la visión girardiana de Dostoievski, también puede verse el epílogo a la edición americana de «Du double à l'unité» [*Resurrection from the Underground*: Feodor Dostoievski, The Crossroad Publishing Company, New York, 1997, p. 143-165]: «Le désir mimétique dans le souterrain», en: GIRARD, R., *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris, Grasset, 2002, pp. 199-225.

Girard, sin embargo, no sólo no se niega a detenerse en los aspectos y símbolos religiosos de las novelas sino que los analiza con detalle. Relaciona los símbolos de la muerte y de la resurrección (muerte a la mentira romántica, al yo, al amor propio y al orgullo y resurrección a la verdad novelesca, a la humildad, al cuestionamiento de la dicotomía entre el «yo» y «los otros») que, como Don Quijote, se sitúan en torno a la agonía y muerte de los héroes, con la noción de sacrificio y su esquema de la muerte y la resurrección. Sólo que aquí la forma estaría paradójicamente invertida y su sustancia no sería sacrificial: «En lugar de una transferencia sobre el chivo expiatorio, tenemos exactamente a la inversa un retorno del sujeto sobre él mismo, una auténtica autocrítica»⁶³.

El autor de *El chivo expiatorio* no deja de ver elementos concomitantes con la espiritualidad cristiana en los finales de novela y su simbolismo, asociado a la muerte y a la resurrección, en autores como Shakespeare, Proust o Dostoievski⁶⁴. No tiene inconveniente en admitir la aparente banalidad de los grandes finales novelísticos, su torpeza o su poca habilidad retórica. Sin embargo, destaca su no convencionalidad y su belleza frente a la postura que tendrían los críticos, especialmente los románticos. Considera que la conversión en la muerte, más allá de que pueda parecer un final fácil es, extrapolando un término teológico «un descenso casi milagroso de la gracia novelesca» y que de nuevo apuntaría a la unidad de la creación de toda novela genial⁶⁵. El pensador quiere ir más lejos de la disyuntiva que, o bien concede al simbolismo cristiano un mero papel decorativo si el novelista no es cristiano, o bien lo declara apolo-gético cuando sí lo es, haciendo estallar la barrera entre la experiencia estética y la experiencia religiosa más allá de los prejuicios⁶⁶.

⁶³ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 413.

⁶⁴ Girard destaca que, también a través de Proust, habría descubierto las semejanzas entre las transformaciones estéticas y literarias de las novelas y la conversión en términos cristianos. GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., pp. 194-195. Realiza estas aseveraciones sobre todo a colación del caso proustiano, pero también se aplicarían, a pesar de no tener un contenido manifiestamente cristiano, al final del *Cuento de invierno* de Shakespeare. GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., pp. 414-415. Respecto al análisis del simbolismo cristiano de las novelas y, en particular, sobre las analogías y coincidencias entre la conversión novelesca y la conversión cristiana destacan de nuevo, sobre todo, *Mentira romántica y verdad novelesca* y también *Critiques dans un souterrain*.

⁶⁵ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 278.

⁶⁶ «Una crítica verdaderamente “científica” renunciaría a todos esos juicios apriorísticos y observaría las asombrosas convergencias en los diferentes finales de novela. [...] los problemas de la creación se nos presentarían bajo una luz nueva. No amputaríamos a la obra dostoievskiana todas sus meditaciones religiosas. Descubriríamos, por ejemplo, en *Los hermanos Karamazov*, unos textos tan preciosos para el estudio de la creación novelesca como los de *Le temps retrouvé*. Y comprenderíamos finalmente que el simbolismo cristiano es universal porque es el único capaz de informar la experiencia novelesca. Así pues, hay que observar este simbolismo desde una perspectiva novelesca». GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., pp. 279-280. «Aquí tampoco, jamás hay recurso a los datos biográficos separados de las obras. Así como se puede y se debe hablar de la experiencia novelesca sin salir de los textos, se puede y se debe hablar del cristianismo de Dostoievski puesto que,

En diversos grados que van desde un mínimo que representaría Flaubert, hasta un grado máximo ejemplificado por Dostoievski (entre medias quedarían Stendhal o Cervantes), la conversión estaría siempre presente en los autores estudiados en la obra girardiana. Y, con mayor o menor intensidad, todos inscribirían sus obras tras la conversión en el arquetipo dantesco y agustiniano⁶⁷. La existencia en el mundo y el descenso en espiral aparecen como un necesario «descenso a los Infiernos» imprescindible para la revelación final, y que se transforma en un movimiento ascendente sin retorno que la precede: «esta es, evidentemente, la estructura de *La Divina Comedia*. Y sin duda hay que remontar más alto aún, para definir el arquetipo de la forma novelesca, hasta las *Confesiones* de san Agustín, primera obra cuya génesis esté verdaderamente inscrita en la forma»⁶⁸.

En definitiva, el autor de *La violencia y lo sagrado*, no pretendería imponer a las novelas ninguna etiqueta o visión ajena a ellas mismas y, ni mucho menos de manera apologética favorable al cristianismo⁶⁹. En lo que respecta a las novelas geniales en general, Girard dice que su intención no es extraer una teología sino «una fenomenología de la obra novelesca». Afirma no pretender cristianizar superficialmente a los novelistas y estaría más o menos de acuerdo con Lucien Goldmann, en que ni la conversión final de Don Quijote, ni la de Julien Sorel son el acceso a la trascendencia vertical, sino «simplemente la toma de conciencia de la vanidad, del carácter degradado, no sólo de la búsqueda anterior sino también de toda esperanza, de toda búsqueda posible»⁷⁰.

sobre el plano que nos interesa aquí, la dos cosas solo son una». GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 19. Un resultado de este análisis comparativo es el ejemplo de esta frase del evangelio de Juan: «Si la semilla no muere después de haber sido sembrada quedará sola, pero si muere aportará muchos frutos». Ésta no sólo aparece en varios episodios de *Los hermanos Karamazov*, sino también en Proust. Sin embargo, a juicio de Girard además de epígrafe para la obra dostoiévskiana, esta frase joánica podría servir para todos los finales de novela, que tendrían como trasfondo en última instancia a la muerte y a la resurrección, la renuncia a la trascendencia desviada y la aspiración a la trascendencia vertical. GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., pp. 280-281; *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 19.

⁶⁷ Girard cita en particular el caso de Dostoievski, que se ajustaría especialmente al modelo de la conversión cristiana en sus grandes novelas. GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 133-134.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 182. «Este libro es el primero y el más grande ejemplo de obra en la doble perspectiva. Debemos considerarlo como la primera gran autobiografía literaria, en un sentido que el mundo antiguo no podía entender». GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., pp. 199-200. Las *Confesiones*, añade Girard, tendrían por modelo a su vez a los Evangelios mismos y a los discípulos que sólo comprenden el mensaje de Jesús y se convierten tras la Resurrección y en Pentecostés.

⁶⁹ No obstante lo cual, en un contexto más amplio, Girard afirma que «desde la “conversión novelesca” de *Mentira romántica y verdad novelesca*, todos mis libros son apologías más o menos explícitas del cristianismo. Me gustaría que este sea más explícito aún». GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 18.

⁷⁰ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 182.

Las conversiones novelescas, ya sea de los héroes de las novelas o de sus autores, no llevan necesariamente aparejadas tras el simbolismo cristiano una experiencia espiritual religiosa o cristiana (en el caso de Dostoievski a Girard le parece claro que fue así). No obstante también hemos expuesto analogías y coincidencias. Pasamos a abordar las consideraciones de Girard sobre la conversión religiosa cristiana en particular. Repetimos que el autor, con frecuencia, no traza una frontera definida entre experiencia o conversión novelesca y religiosa⁷¹. Aquí, intentaremos presentarla con un contorno mejor dibujado en orden a una mejor exposición, aunque sin obviar lo dicho. Nos sucederá lo mismo cuando planteemos la conversión epistemológica.

2. LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

Hemos visto cómo en los grandes novelistas, su conocimiento del mimetismo, su actitud y actuación ante la vida y su creación novelesca están ligados entre sí. Como veremos en la «conversión epistemológica», las posibles vías para una mayor emancipación personal no son meramente intelectualistas, sino que deberían ir asociadas a una conversión existencial a la luz de la teoría mimética. Es más, sin ella no habría una correcta comprensión de la teoría: «Si nos encontramos enteramente prisioneros de la circularidad mimética del deseo y nos gustaría salir de ella, es necesario conocer este cambio radical que los creyentes llaman “conversión”»⁷².

Como ya se ha expuesto, el autor de *La ruta antigua de los hombres perversos*, vincula explícitamente su concepción de la literatura con la visión cristiana de la conversión, sobre todo a través del simbolismo cristiano de los finales de las grandes novelas. Al concretar mejor lo específico de la conversión cristiana podrían juzgarse mejor los parecidos y las diferencias entre los símbolos cristianos y los desenlaces novelescos. A continuación expondremos las distinciones y precisiones terminológicas que Girard hace en *La conversión de l'art* y también en diversas alusiones que sobre este tema salpican varias de sus obras.

De entrada, el autor expone lo que considera la «concepción clásica» según la cual la conversión no es voluntaria, sino que aludiría a la intervención de Dios en la propia vida, y que supondría para el cristiano su experiencia más fuerte como creyente, una extraña impresión de proximidad de Dios que conmociona

⁷¹ De hecho hacia el final de *Mentira romántica y verdad novelesca*, al hilo de un comentario del final de *Los hermanos Karamazov*, Girard afirma que «las últimas distinciones entre la experiencia novelesca y la experiencia religiosa quedan abolidas. Pero la estructura de la experiencia no ha cambiado». GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, loc. cit., p. 282. En *Achever Clausewitz*, dice que la comprensión del modelo mimético por parte de los grandes escritores ha llegado a estos mediante «experiencias singulares que asemejaría, como la de Hölderlin, a experiencias religiosas. Proust es una especie de santo, desde este punto de vista, Stendhal y Cervantes también». GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 233.

⁷² GIRARD, R., *La conversión de l'art*, loc. cit., p. 190.

su vida: «devenir creyente bajo la acción de una fuerza irresistible que no puede venir de sí mismo, sino solamente de Dios»⁷³. Girard reconoce que ser cristiano no es condición suficiente ni necesaria para vivir esta experiencia, lo cual en su opinión no implicaría que la profundidad de la experiencia religiosa de los cristianos que no la han tenido sea menor. La noción de conversión tendría un gran prestigio religioso y habría que tener en cuenta que los Evangelios la ponen en primer plano, y que este término sería clave para leer los textos de san Pablo, así como su idea del hombre nuevo y el tema de la salvación por la fe como conversión radical. Sin embargo, Girard alerta acerca de los problemas que plantean tanto la palabra de raíz latina «conversión», así como la griega «metanoia», para describir esta experiencia. Aunque el autor señala que hay diccionarios que atribuyen a san Agustín la originalidad en el uso de *conversio* en un sentido cristiano, esta palabra no se hallaría en las *Confesiones* —precisamente donde relata su conversión— y sólo aparecería una vez en *La Ciudad de Dios*⁷⁴.

El problema radicaría en que el sentido de *conversio* no coincide en nada con el que nosotros damos a «conversión», ni tampoco con el sentido agustiniano. El término significa «dar un giro completo», «una revolución entera, que acaba por dirigirnos a nuestro punto de partida». Sin embargo, la conversión cristiana sería radicalmente diferente, ya que no nos conduciría nuevamente al inicio porque no es circular. Girard piensa que el sentido latino es el típicamente pagano, ligado a la visión pagana de la historia, del tiempo circular y repetitivo que evoca el eterno retorno⁷⁵. La palabra latina designaría acciones y procesos reversibles, como la traducción de un texto en otra lengua o las metamorfosis mitológicas. En cambio, la adopción cristiana de este término habría implicado la modificación de sus connotaciones, pasando a significar un fenómeno lineal cuyo final no se conoce. Un cambio irreversible que se da de una vez por todas, que no contempla un regreso al punto de partida y donde el final permanece abierto hacia un futuro imprevisible. Con respecto a la palabra griega *metanoia* Girard nos dice que fueron las iglesias de lengua griega quienes la usaron por primera vez, para designar cierto tipo de penitencia. Aunque no definiría un movimiento circular, tampoco equivaldría a la conversión cristiana dado que su sentido sería demasiado débil: «*Meta-noeo* significa en griego “cambiar de visión”; “cambiar de parecer a propósito de alguna cosa que parecía decidida”; “apercibirse de un error demasiado tarde, cuando ya no podemos hacer nada”. En consecuencia, *metanoia* puede querer decir “pesar”, pero no evoca en nada el arrepentimiento asociado a la cuestión que Pablo entendió sobre el camino de Damasco: “¿Por

⁷³ *Ibidem*, pp. 190-191.

⁷⁴ Según Girard sólo aparece en *La Ciudad de Dios* (VII, 33), por primera y última vez y «en una expresión referida a los esfuerzos de Satán para impedir convertirnos al verdadero Dios». *Ibidem*, p. 191.

⁷⁵ «Esta concepción recuerda al Eterno Retorno, que se encuentra en los *Purana* y por otro lado en Oriente; y de los cuales encontramos variantes en algunos filósofos presocráticos en Grecia, en particular Anaximandro, Heráclito y Empédocles». *Ibidem*, p. 192.

qué me persigues?»⁷⁶. A juicio del autor premio Médicis, la conversión cristiana toca tan profundamente que transforma de una vez por todas y suscita un «renacer». Sería un fenómeno tan potente que imposibilitaría volver hacia atrás. Aludiría a nuestro carácter de occidentales, según el cual girar en redondo sería peor que morir. La conversión cristiana sería más que una vuelta a la virtud, más que un arrepentimiento, una recuperación de energía o una revolución. Sería algo más que cualquier otra palabra con la partícula -re, que sugiriese la vuelta a un estado anterior y que nos limitaría a una visión circular de la vida: «la conversión cristiana connota un cambio efectivo, que nos permite salir del círculo»⁷⁷.

Girard no es ni gnóstico ni intelectualista, aunque quepa ver en él concomitancias con los movimientos de pensamiento que hay tras esas categorías. Tampoco es, a pesar de su intenso pesimismo, un autor trágico. Precisamente el tema de la conversión pondría de manifiesto, además de la incapacidad del intelecto por sí sola para afrontar la vida y los problemas, una puerta abierta más allá del fatalismo. Girard piensa en ello sin perder de vista la apremiante actualidad: «Probablemente el puro saber sea lo más precario de todo. Además no implica automáticamente un cambio en nuestra concepción del mundo. Tomemos como ejemplo el desastre ecológico que nos amenaza. Quizá cuando estemos al borde del precipicio dejemos por fin de usar el coche. A decir verdad, ni siquiera estoy seguro de ello. La racionalidad por sí sola no es suficiente para este tipo de cambios. Siempre intervienen otros asuntos: intereses concretos, y también actitudes religiosas, aunque ya no las reconozcamos como tales»⁷⁸. Otro fragmento que insiste en la misma idea es el siguiente: «En realidad, ninguna tentativa solamente intelectual, ninguna experiencia de tipo

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 192-193.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 193. Para destacar la profundidad y gravedad que según Girard los cristianos confieren a la noción de conversión y comprenderla, el autor expone el episodio de la herejía donatista a comienzos del cristianismo: «Los donatistas eran cristianos de África del Norte del siglo IV, que tomaban la conversión hasta tal punto en serio que, después de los periodos de persecuciones, ellos rechazaron reintegrar en la Iglesia a aquellos que no habían sido suficientemente heroicos para aceptar el martirio, y habían abjurado. Para ellos, la conversión cristiana tenía una cosa tan fundamental que no podía llegar más que una vez en la vida. No había segunda oportunidad. Aquellos que no tenían el coraje de hacer frente a los leones del circo en Roma, de morir gozosamente por su fe, no eran dignos de ser cristianos. Su visión de la conversión al cristianismo era hasta este punto exaltada que la idea misma de su repetición les parecía blasfema. A sus ojos, esta ridiculizaba la fe cristiana. Los donatistas fueron condenados por la Iglesia, y se habían equivocado ciertamente desde el punto de vista de los Evangelios y del cristianismo ortodoxo. Si su absolutismo se hubiese aplicado a Pedro, la noche en la que Jesús fue arrestado y después de que él hubo renegado tres veces, Pedro no habría sido reintegrado en la comunidad. No se habría convertido jamás en el jefe de la Iglesia. Los donatistas se equivocaban. Condenar su intransigencia era sin duda la mejor solución para la Iglesia naciente, pero su influencia sobre grandes cristianos como Tertuliano nos da una idea de lo serio de la noción de conversión en estos primeros tiempos del cristianismo». *Ibidem*, pp. 193-194.

⁷⁸ GROOT, G., «Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard», en: GROOT, G., *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Madrid, Ed. Sequitur, 2008, p. 69.

filosófico podrá jamás procurar a un individuo la menor victoria sobre el deseo mimético y la pasión victimaria; jamás se producirán más que desplazamientos y fenómenos de sustitución, que quizás darán a los individuos la impresión de una tal victoria. Para que haya progreso, incluso mínimo, es necesario triunfar sobre el desconocimiento victimario en la experiencia íntima y este triunfo, para que no permanezca letra muerta debe llevar al menos al cuestionamiento de lo que podemos nombrar nuestro “yo”, nuestra “personalidad” bajo los cuales están nuestras relaciones interindividuales⁷⁹. Un cuestionamiento que seguirá el patrón del operado por los novelistas al respecto de la «mentira romántica».

Al hilo de esta consideración, J. M. Oughourlian interpela a Girard hablando explícitamente de «conversión». Este resalta la porosidad, a este respecto, entre distintos ámbitos del saber y también entre estos y lo religioso, además de particularizar la conversión en el cristianismo como la que más repercusión tendría en el campo epistemológico, en el que profundizaremos posteriormente, pero del que ya señalamos su conexión con el terreno experiencial y religioso: «*J. M. Oughourlian*: Si le he comprendido bien, no puede existir un conocimiento real del deseo mimético y de los mecanismos victimales, en nuestra época, sin un quebrantamiento por lo menos de lo que sigue estando estructurado en nosotros o que intenta por lo menos estructurarse de nuevo en función de ese mismo deseo y de esos mismos mecanismos. Quiere decir esto que el saber de que estamos hablando desde el comienzo de estas conversaciones, aunque no se trata de renunciar para él al calificativo de científico, no resulta verdaderamente accesible más que a través de una experiencia comparable a lo que desde siempre se ha llamado la *conversión* religiosa. / *R. GIRARD*: Puede ser que esto no sea tan extraño como parece. Incluso en el terreno de la naturaleza, que no opone a los progresos del saber tantos obstáculos como el hombre, siempre se da en los que aseguran las metamorfosis decisivas un paso de un mundo mental a otro, un elemento que los observadores ulteriores califican regularmente de “místico”, por no comprender su naturaleza y su necesidad. Lo más extraño es que en el mundo en que vivimos y ante el hecho de que el texto judeo-cristiano pone de manifiesto los mecanismos fundamentales de todo orden cultural, el proceso de conversión, a pesar de ser análogo en su forma y en algunos de los elementos de su simbolismo al de todas las religiones anteriores, va a suponer forzosamente consecuencias cada vez más radicales en el aspecto del saber, primero de la naturaleza y luego de la cultura⁸⁰.

Girard, no sólo considera una apertura a la trascendencia, sino que la incluye como un presupuesto teórico con poder explicativo, lo cual también va

⁷⁹ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 438-439.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 439-440. El intercambio de pareceres continúa siendo de interés y ahonda en la riqueza y diversidad de las formas de la conversión que, en una época secularizada, puede prescindir de toda divinidad e incluso ir contra ella, aunque nos parece que ahora se deriva en una laxitud con respecto a la conversión, frente a otras citas que serían más precisas. *Ibidem*, p. 440.

en detrimento de su consideración como pensador trágico⁸¹. No creer en la culpabilidad de la víctima emisaria es para Girard algo que puede atribuirse a una inteligencia superior, que sería el Dios del cristianismo (aunque el cuestionamiento de la religión sacrificial también se daría en menor medida en otras tradiciones), y que inspiraría a los hombres haciéndoles tomar conciencia de ello, «convirtiéndolos»: «Tener un chivo expiatorio, es no saber que lo tenemos. Aprender que lo tenemos, es caer de lo alto, es aprender en la estupefacción de que nos hemos equivocado criminalmente. Es descubrir nuestra participación inconsciente en la violencia injusta. Es lo que hace Pedro después de su negación, es lo que hace Pablo sobre el camino de Damasco. La mayoría de los hombres serían incapaces de hacer tanto. Es por lo que los cristianos piensan que la clarividencia en este dominio no puede ser puramente humana. Es el defensor sobrenatural de las víctimas quien inspira, el que Juan llama el Paráclito, el Espíritu de Jesús y de su Padre»⁸².

El autor considera con respecto a los milagros que el mayor de ellos es el de la inteligibilidad de los mitos gracias a los Evangelios⁸³. Llevado quizás, por un lado, por su pesimismo acerca de la naturaleza humana, y por su propia experiencia religiosa de conversión, por otro, insiste en que la exposición que de la naturaleza humana y las relaciones intersubjetivas miméticas hacen los Evangelios, se inferiría una inteligencia superior que habría inspirado a los autores de las escrituras evangélicas⁸⁴. En cualquier caso, a pesar de contar con la «revelación evangélica» acerca de la violencia humana y sus mecanismos, a pesar

⁸¹ «La irracionalidad, como la violencia mimética, nunca se deja someter con medidas racionales. Para eso se precisaría una fuerza superior a la de la propia humanidad. O, por decirlo de otra manera, la realidad religiosa sólo puede ser corregida por *sí misma*. El mecanismo del chivo expiatorio sólo puede ser desmentido por el “Siervo de Dolores” de Isafas, o por Jesucristo. Creo que en el “desenmascaramiento” del deseo mimético hay aspectos que no pueden explicarse desde el propio deseo mimético: el mejor ejemplo de eso sería la noción evangélica de amor. [...] Lo curioso del cristianismo es que los primeros adeptos *no* creían en la culpabilidad de Jesucristo, mientras que el mecanismo del chivo expiatorio depende de eso precisamente». G. Groot, *op. cit.*, p. 70.

⁸² GIRARD, R., *Les origines de la culture*, *loc. cit.*, p. 268. Girard subraya las conversiones de Pedro y Pablo: «Hay [...] una conciencia cristiana de este asesinato [el crimen fundador]. Las dos más grandes conversiones, la de Pedro y la de Pablo, son análogas: no hacen más que uno con la conciencia de haber participado en un asesinato colectivo. Pablo estaba allí cuando lapidaron a Étienne. La salida hacia Damasco se suma sobre este linchamiento, que sólo puede haberle angustiado terriblemente. Los cristianos comprenden que la Pasión ha vuelto inoperante al asesinato colectivo. Es por esto que, lejos de reducir la violencia, la Pasión la multiplica. El islamismo habría comprendido muy temprano esto, pero en el sentido de la yihad». GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, *loc. cit.*, p. 363. En otro lugar Girard enfatiza el papel de la gracia y del Espíritu por encima de la acción individual en estas conversiones: «No hay nada de arrogancia en el hecho de que uno descubre que es un perseguidor, porque en cierto modo sabe que no es él quien descubre ser un perseguidor sino que ha sido iluminado por una luz que no es humana». M. L. Martínez: «Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martínez», en: *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 24-25.

⁸³ GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 214.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 214-215.

de la profundización y la toma de conciencia de su mensaje, esto no impide, reconoce Girard, que sigamos promoviendo y aplicando el esquema de las persecuciones y la selección victimaria. Aquí nos toparíamos de nuevo con la naturaleza «caída» del ser humano y su propensión a la violencia, pero también con la libertad humana y con la libre elección del bien o del mal. Contando, pues, con la posibilidad de la restauración de los sacrificios victimarios a sabiendas de la inocencia de las víctimas y en frontal oposición al mensaje cristiano.

A su juicio acusamos al cristianismo de culpabilizarnos en tanto que reenvía a los hombres la violencia que ellos siempre han proyectado sobre sus divinidades. Pero el cristianismo no sería sólo la religión que nos hace mirarnos al espejo de nuestra violencia, provocándonos la incomodidad de sentirnos culpables. El mensaje cristiano y su propuesta de conversión requerirían de nosotros la asunción de responsabilidad respecto a nuestra propensión al conflicto y a la renuncia a la violencia⁸⁵. Aunque Girard es consciente de que su fe es indemostrable asegura, al mismo tiempo, que ésta no está sola y se adhiere al acuerdo fundamental entre la fe y la inteligencia afirmado por la tradición cristiana. No obstante, prefiere para su empresa los Evangelios a santo Tomás o a Aristóteles⁸⁶. Pero no solamente las culturas, la especie humana, a juicio de Girard, sería deudora, estructuralmente, de formas de violencia más o menos explícitas, en los procesos filogenéticos y ontogenéticos. Es más, defiende que ésta sería la auténtica significación del pecado original: «que todos los humanos son igualmente culpables —culpables, se entiende, de designar chivos expiatorios»⁸⁷. El pecado sería también la «resistencia a la revelación» que para Girard necesariamente se exterioriza en la persecución odiosa al propio y auténtico Dios que, como revelador, acudiría a «turbar nuestros pequeños apañíos más o menos confortables con nuestros demonios familiares»⁸⁸. El único mandamiento evangélico, en lugar de las leyes religiosas anteriores, sería para Girard: «renuncia a las represalias y a la venganza bajo todas sus formas»⁸⁹.

Girard considera que el tipo de toma de conciencia que hacen los discípulos de Jesús, mediante la cual asumen su papel como perseguidores o como implicados en la violencia persecutoria es equivalente al proceso llamado de «conversión cristiana», que se ejemplificaría de manera paradigmática, en los casos que ya hemos apuntado. Pedro, tras haber negado a Jesús, y Pablo, camino de Damasco: «Pablo no estuvo en condiciones de comprender su propia violencia antes de oír de la boca de Jesús una pregunta increíble: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hechos de los Apóstoles, 9, 3-7)»⁹⁰. Girard insiste en el papel de la gracia en este proceso y, volviendo a la especulación teológica, la concibe asociada particularmente a la Resurrección y a Pentecostés, considerando que

⁸⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 139.

⁸⁶ GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, loc. cit., pp. 110-11.

⁸⁷ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 395.

⁸⁸ GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 274.

⁸⁹ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 344.

⁹⁰ GIRARD, R. (et. G. Vattimo), *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009, p. 143.

esta gracia no la recibieron mientras Cristo vivía⁹¹. Si no es por la gracia Girard no se explica el cambio acaecido en unos discípulos incapaces de comprender las enseñanzas de su maestro: «Ellos no están realmente convertidos; Pedro mismo no lo está, quien es sin embargo capaz de reconocer al Mesías en Jesús. Los apóstoles no comprenden gran cosa al escuchar a Jesús. O más bien comprenden mal. Creen en un Mesías triunfante sobre el modelo davídico, más bien que en un Mesías sufriente a la manera del Servidor de Yahvé en el segundo Isaías. Es solamente después de la muerte y de la resurrección de Jesús que ellos pueden comprender lo que ellos no habían hecho más que oír»⁹².

Girard ve en la renuncia al amor propio una característica fundamental del proceso de conversión. Tomar conciencia de cómo nuestro orgullo nos separa de nosotros mismos y de los demás, sería asumir una visión más justa de la realidad, hacia la unidad de una visión religiosa que, a su juicio, es «la única universal»⁹³. Las tres maneras de Girard para referirse a la conversión, a pesar de sus matices diferentes, muestran cómo lo biográfico, lo literario, lo religioso y lo científico no son compartimentos estancos, sino vasos comunicantes. Por eso asegura que, ciertamente la fe en la resurrección tiene que ver con el conocimiento de una verdad antropológica. Dios habría resucitado a Jesús declarándole inocente, revelando, a la vez, la falsa culpabilidad de las víctimas sacrificiales, además de hacernos ver la implicación de todos en la violencia. Esta consideración nos aproxima a lo que podríamos llamar la «conversión epistemológica». Sería la condición previa y necesaria para asumir, interpretar y aplicar correctamente la teoría mimética, y consistiría en asumirse a uno mismo como imitador y perseguidor. En el siguiente pasaje de una entrevista, la cuestión no está desvinculada de los contenidos de la fe cristiana pero, en un sentido general, también cabe hablar de ella sin un compromiso con una fe concreta: «M. S. B. [María Stella Barberi]— ¿Afirmaría usted que la fe en la resurrección condiciona el conocimiento de una verdad puramente antropológica?/R. G.— Ciertamente. Recientemente Schwager ha destacado que, desde mi punto de vista, la conversión era condición previa al conocimiento. Efectivamente, yo digo que para conocer a la víctima expiatoria se necesita una especie de conversión, porque significa conocerse a sí mismo como perseguidor. [Aquí se citan los casos de Pedro y Pablo] [...]. /M. S. B.— ¿Hay un conocimiento de sí distinto del conocimiento de sí como perseguidor?/R. G.— Sin duda que no. Al mismo tiempo, es necesario saber que la noción de chivo expiatorio es paradójica, incluso en el plano más banal: porque los vemos por

⁹¹ GIRARD, R., *La conversion de l'art*, loc. cit., p. 200.

⁹² *Idem*.

⁹³ Es el orgullo el que «mantiene profundamente sepultados los recuerdos molestos; es el orgullo el que nos separa de nosotros mismos y del otro; las neurosis individuales y las estructuras sociales opresivas son esencialmente del orgullo endurecido, petrificado. Tomar conciencia del orgullo y de su dialéctica es renunciar a los recortes de la realidad, es superar la división de los conocimientos particulares hacia la unidad de una visión religiosa, [seule universelle] la única universal». GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 133.

todos lados, denunciarnos abiertamente a los perseguidores. Pero no nos sentimos nunca personalmente implicados en el mecanismo del chivo expiatorio. La experiencia de los chivos expiatorios es universal como experiencia objetiva, y excepcional como experiencia subjetiva. Nadie dirá: “Ah, vaya, no me había dado cuenta, pero resulta que soy un perseguidor”. Aparentemente, todo el mundo participa en este fenómeno, salvo cada uno de nosotros»⁹⁴.

3. LA CONVERSIÓN EPISTEMOLÓGICA

Abordaremos entremezcladamente dos ámbitos principales a este respecto: el del desvelamiento y la deslegitimación de los mecanismos sacrificiales (coprotagonizados por el cristianismo y la modernidad sin estar ambos exentos de contradicciones), y el del cuestionamiento de la concepción del sujeto moderno y del enfoque epistémico que concibe una separación ficticia entre el yo y los otros. En ambos casos, y aquí resuena de nuevo cierto intelectualismo girardiano, el desconocimiento, la ignorancia, la inconsciencia o *méconnaissance* serían los oponentes. Pero el autor es consciente no sólo de la gran dificultad que comportan las sucesivas luchas contra ellos, tanto porque nunca habría una victoria total y permanente, como por el hecho, que Girard también asume, de que el combate no es sólo a nivel intelectual, sino también a nivel prerreflexivo (miedos, prejuicios, sentimientos, inseguridad...) y hasta contra nosotros mismos⁹⁵.

En la introducción a *Los orígenes de la cultura*, los entrevistadores de Girard, P. Antonello y J. C. de Castro, destacan la relevancia del concepto de conversión, como presupuesto científico de relevancia epistemológica para la teoría mimética. De hecho uno de los epígrafes de los sub-apartados de la introducción tiene por título «Epistemología y conversión»⁹⁶, siendo significativas las primeras palabras del título de la traducción al inglés de esta obra: *Evolution and conversion*⁹⁷. Una de las claves hermenéuticas que defendemos para interpretar en conjunto la obra de Girard supone ver en ella una evaluación de la modernidad. Y, en este sentido, de entre otras cuestiones, un cuestionamiento de la filosofía moderna del sujeto y los ideales de libertad y autonomía. Una problemática ligada también a la de la conversión, como así señalan Antonello y De Castro, cuando hablan de la noción de conversión novelesca como crítica explícita del sujeto y de la autonomía que se le presupone: «Entre los diversos corto-circuitos conceptuales que René Girard propone, uno de los más provocadores sobre los cuales él vuelve en estas

⁹⁴ GIRARD, R., *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós, 2006, pp. 70-71.

⁹⁵ GIRARD, R. (et ál.), *Sanglantes orígenes*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 18-19.

⁹⁶ GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., p. 17.

⁹⁷ GIRARD, R., *Evolution and conversion: dialogues on the Origins of Culture*. London, Continuum, 2008.

entrevistas, es la idea de “conversión”, no ya pensada como un simple evento existencial, sino esta vez como un verdadero presupuesto científico. Destejado desde largo tiempo de toda reflexión filosófica, este término deviene en efecto epistemológicamente crucial en el cuadro de la teoría mimética. Como ya podíamos leer en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1962) (sic), esta noción se impone ante todo como una crítica explícita del sujeto, es decir de la autonomía presumida del individuo moderno con respecto a la plétora de modelos con los cuales debe interactuar»⁹⁸.

La tendencia a creernos libres cuando tomamos nuestras decisiones y el presupuesto teórico de un sujeto autónomo todavía permanecerían muy arraigados en nosotros. Este presupuesto aún estaría operativo como «individualismo metodológico» en numerosas disciplinas, como las ciencias económicas: «racionalizar la posición del sujeto es una práctica frecuente a la cual la teoría mimética dirige una crítica global. Convertirse significa por tanto ser plenamente conscientes de que somos siempre presa del deseo mimético y de que nuestras elecciones no son tan libres como lo creemos. La teoría mimética tiene por tanto una dimensión ética, gracias a la cual percibimos los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento. [...] El concepto de conversión refuta toda simplificación, ya que pone en cuestión la separación ficticia entre sujeto y objeto de la investigación antropológica: nosotros somos *al mismo tiempo* sujetos y objetos del deseo mimético. Reconocer la teoría girardiana, es aceptar una serie de presupuestos que tienen consecuencias directas para el sujeto que habla, y utilizar su propia experiencia para sondear en los hechos la plausibilidad de la hipótesis en cuestión. Pero la auto-indulgencia hacia nuestros comportamientos miméticos y nuestras historias de persecuciones personales nos impiden a menudo comenzar, incluso en privado, a discutir estas perspectivas»⁹⁹.

Tras la introducción al texto, el propio Girard afirma que comprender la teoría mimética implica que reconozcamos nuestro propio comportamiento mimético, superando así la ruptura entre sujeto y objeto de estudio que, de no hacerse, implicaría déficits cognoscitivos. Aunque Girard no lo explicita, vemos cómo esta postura le sitúa cerca, por ejemplo, del programa fuerte de la sociología del conocimiento científico, punto de inflexión entre la sociología clásica de la ciencia y los nuevos estudios sociales de la ciencia¹⁰⁰. Así como del autoanálisis de la observación participante en la investigación etnográfica, según el cual debemos cuestionar nuestro propio trabajo y nuestras conclusiones, teniendo en cuenta no sólo el sesgo de los informantes o de la población o gru-

⁹⁸ GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., p. 17.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁰ El paralelismo lo situaríamos en el sentido de la apertura definitiva de «las exclusas que mantenían separadas las serenas aguas de la ciencia y las turbulencias en que se agitan los grupos humanos y sus tanteantes modos de conocimiento». E. Lizcano: «Conocimiento científico (sociología del)» en: R. Reyes (Dir.): *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.

po objeto de estudio, sino el que nos es propio¹⁰¹. Es también destacable, en la siguiente cita, la indisociabilidad antes aludida entre diferentes disciplinas del conocimiento y la propia vida, y, en este caso además, de los ámbitos científico y religioso: «no puede haber separación neta entre el observador y el objeto de observación; todos estamos implicados en el mecanismo. La teoría mimética exige una “comprensión existencial”, si queremos captar todo el sentido. Es importante volver aquí sobre un aspecto epistemológico ligado a esta teoría, y que retoma la cuestión de Castoriadis en nuestro debate sobre *La auto-organización* [ver capítulo V]: los aspectos religiosos y científicos son indisociables, porque en su esencia, la religión y la ciencia tanto la una como la otra tienen como cometido el de *comprender*. De hecho, la religión es una ciencia del hombre. Y esta comprensión necesita la implicación del sujeto en el sistema mimético. El rechazo de implicar el sujeto engendra problemas epistemológicos y errores: el sujeto intenta permanentemente evitar la indiferenciación y la aparición de los dobles, continúa pensando en términos de diferencia»¹⁰². Quizás la propuesta de Girard pueda suscitar resistencias, como considera que sería frecuente, utilizando sus términos, ante «todo exceso de revelación mimética»¹⁰³. Pero, aún así, el pensador destaca el fuerte componente moral de su teoría, ya que reconoce que «todos estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo»¹⁰⁴. Uno de los grandes riesgos que obstaculizaría la asunción de esta tesis, sería el de convertirnos en perseguidores de los que creemos que detentan en exclusiva el uso y la práctica de la violencia y fabrican nuevos chivos expiatorios de forma hipócrita. Es el caso de los novelistas antes de su conversión, como Camus en sus primeras obras, que se habría creído fuera del juicio porque condenaba a aquellos que condenan, considerando el mal como algo exterior a él¹⁰⁵.

Además de la libertad humana que, a pesar de sus limitaciones, Girard da por supuesta y que posibilitaría elegir el mal y, por tanto, rechazar el mensaje cristiano, habría otro elemento determinante en las contradicciones de nuestras sociedades y en las propias de cada uno, al consagrar por un lado el propósito de la no violencia y del respeto a los demás e incurrir en lo contrario, por otro. Se trata de la ignorancia o *méconnaissance* que también serían propias de

¹⁰¹ «Autoanálisis. Se relatan los sentimientos, las preocupaciones... y los otros estados anímicos que asaltan al etnógrafo durante el proceso de observación y, en general, de investigación, así como lo que cree que los está causando. También suele efectuarse un autoanálisis de carácter más epistemológico, con consideraciones sobre las posibles prenociones del investigador, los sesgos que pudiera estar introduciendo, su forma de relacionarse con los sujetos investigados o la posición desde la que está observando, tratando de apreciar en todo momento de qué manera unas cosas y otras están incidiendo en cómo construye su objeto de estudio». M. I. Jociles Rubio: «Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de Antropología social», en: I. de la Cruz (Coord.) et ál.: *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2002, pp. 114-115.

¹⁰² GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., pp. 225-226.

¹⁰³ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 41.

¹⁰⁴ GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., p. 226.

¹⁰⁵ GIRARD, R., *Critiques dans un souterrain*, loc. cit., p. 173-174.

nuestra condición humana¹⁰⁶. Las conversiones bajo cualquiera de sus apelativos (novelesca, religiosa o epistemológica) incidirían en la existencia de quien las experimenta, cercenando la ignorancia y procurando la consciencia y la comprensión del mimetismo tanto ajeno como propio. Girard dice que es en los Evangelios donde descubre la primera definición del «inconsciente» en la historia humana, aunque no lo utiliza, como sabemos, en el sentido de Freud o de Jung, quienes habrían rechazado o eliminado la dimensión persecutoria. Se refiere al «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc, 23, 34), a la multitud y a los príncipes de este mundo igualmente inconscientes de su participación en la persecución de una víctima inocente, que les ubicaría en un fetichismo de la violencia, en línea con el paganismo mitológico¹⁰⁷.

Girard no habla de escaladas de violencia abstractas o de problemáticas difusas, sino de cuestiones de plena actualidad, de riesgos reales, ante los cuales, tomar conciencia de ellos y de nuestros comportamientos miméticos le resulta crucial, incluso para la supervivencia de la especie humana: «El “gusto del lujo” ha ido creciendo y comporta hoy a todo el planeta en su frenesí. Sólo esta consciencia de la inminencia puede volver nuestros comportamientos miméticos en actos responsables»¹⁰⁸. Para que la toma de conciencia sea efectiva, debería ir acompañada de la humildad característica del proceso de conversión novelesca o religiosa, que diluye la dicotomía entre el yo y los otros. O, dicho en términos más epistemológicos, el fin de la separación entre el punto de vista subjetivo y objetivo: «todos aquellos que sufren del deseo mimético querrían verlo abolido por decreto; tienen hacia él los mismos sentimientos que hacia los rivales; asocian estos últimos a este deseo y ven en la aversión extrema que ellos experimentan a su respecto la prueba irrecusable de que ellos no tienen nada que ver con el mal del cual están al contrario poseídos. El problema parece siempre concernir a “ellos”, “los otros”, nunca a nosotros mismos»¹⁰⁹. El autor observa que la mayoría de la gente es capaz de leer la teoría mimética como una simple sátira social, pero sin sentirse implicada personalmente, aunque algunos, con el suficiente sentido del humor, admitan que se dejen llevar en algunos aspectos por la pura imitación. El autor pone el ejemplo de las modas que seguimos sin que a menudo tengan un sentido. Estas serían imitadas sin que quienes las imitan reflexionen sobre su significado y sin que esto suponga un obstáculo para ser seguidas, convirtiendo al individuo en el vehículo de un significado que se le escapa¹¹⁰. El propio René Girard confiesa haber sido permeable a las modas del momento y a las ideas del ambiente, aunque considera que al envejecer lo sea menos, destacando que si él mismo no lo hubiera sido, no habría comprendido el fenómeno. Y he aquí, de nuevo, el cambio existencial: «hace falta una especie

¹⁰⁶ CH. RAMOND, *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 48-49.

¹⁰⁷ GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, loc. cit., pp. 148-149. GIRARD, R., *Les origines de la culture*, loc. cit., p. 91.

¹⁰⁸ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 143.

¹⁰⁹ GIRARD, R., *Shakespeare: les feux de l'envie*, loc. cit., p. 146.

¹¹⁰ GIRARD, R., *Anorexie et désir mimétique*, Paris, L'Herne, 2008, p. 110.

de conversión personal, una aceptación de la humillación, para decirse: “he sido terriblemente mimético en esta ocasión, intentaré serlo menos.” Aunque la imitación de otro, en muchos casos, no me molesta»¹¹¹.

Un último aspecto que vamos a recordar relacionado con la conversión epistemológica, que no necesariamente alude a una conversión religiosa, es el del reconocimiento girardiano del cristianismo y, especialmente, de los relatos evangélicos de la Pasión, como los textos paradigmáticos que permiten desvelar el que Girard considera el verdadero sentido de las narraciones mitológicas y pseudomitológicas (como los textos históricos de persecución). Más aún, cuando presenciamos alguna evocación del mecanismo del chivo expiatorio en alguna de sus fases y nos damos cuenta de ello, sería gracias a que tenemos asumido el relato de la Pasión de Jesús y a que «hemos aprendido a poner a las víctimas en el lugar de Cristo». Lo que queríamos subrayar a propósito de la cuestión epistemológica es que el pensador considera que, el que Cristo sustituya a todas las víctimas, sin entrar en consideraciones confesionales o teológicas, es una «verdad epistemológica», epistemológicamente sería literalmente cierto¹¹². Y esta verdad es la que el Occidente cristiano habría tenido en cuenta, o también habría traicionado, como clave hermenéutica para identificar procesos de persecución, estigmatización y ejecución de víctimas inocentes.

4. CONCLUSIÓN

Sintetizando las descripciones de los tres tipos de conversión presentes en la obra de Girard y expuestos en este trabajo, destacamos los siguientes elementos:

1. Girard recupera el concepto de conversión en un sentido muy rico y amplio, aunque siempre restringido a una concepción de cambio radical, personal y existencial y en un horizonte de tiempo lineal, libre e imprevisible, frente al tiempo circular del paganismo.

2. El pensador no resuelve la ambivalencia de su concepción de la conversión. No delimita con precisión una tipología, destacando, en cambio, las implicaciones y las relaciones entre cambio vital, personal y ético y cambio de enfoque epistemológico y científico, afirmando de forma patente o latente: 1) La disolución de la dicotomía entre el yo y los otros (en favor de la perspectiva interindividual o intersubjetiva); 2) El reconocimiento de la afección mimética universal, según la cual todos deseamos miméticamente y tendemos a la descarga de la violencia y a la búsqueda de chivos expiatorios.

3. Poniendo el acento en la acción humana, la única de la que aquí podemos tratar, habría que enfatizar tres factores posibilitantes para la conversión, más allá de la gracia divina: 1) La especial propensión al mimetismo, que acentuaría

¹¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹¹² GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, loc. cit., pp. 262-264.

la cantidad y la intensidad de los tropiezos y fracasos a la hora de seguir modelos de comportamientos y deseos; 2) La dotación y/o el trabajo intelectual para ser más conscientes de nosotros mismos y de nuestra naturaleza humana relacional, como individuos inmersos en una red de interacciones y buenas y malas reciprocidades interminables, caracterizada por las leyes del deseo mimético y la propensión al conflicto; 3) La actitud, aptitud o capacidad personal, existencial o espiritual para cuestionar nociones íntima y/o prerreflexivamente asumidas, como el yo y su condición libre y autónoma. Para ello no bastaría la reflexión intelectual, que abre la puerta a considerar nociones religiosas como la gracia, aunque también cabría hablar en términos de azar, sino que no podríamos obviar el contexto de las vicisitudes de la experiencia vital, cotidiana y biográfica.

4. La posibilidad de la conversión contemplada por Girard, también apoyaría la impugnación de una interpretación de la teoría mimética en la que se negara absolutamente la libertad y la subjetividad humanas. El elemento de la conversión subraya la hermenéutica del pensamiento girardiano como evaluación del proyecto moderno ya que hay un cuestionamiento de su concepción del sujeto, junto con sus atributos, así como de la tentación del fanatismo de las Luces, que sólo vería el oscurantismo anterior a la Ilustración sin percibir sus propias sombras, contradicciones, violencias y persecuciones aún en nombre de la Razón.

5. La posibilidad de avanzar en grados de libertad, autonomía, responsabilidad y concienciación, abierta, en este caso a través del concepto de conversión, nos dispone para, en esta medida, ser potencialmente conscientes de la elección de los modelos que nos guían. Esto, a pesar de que siempre exista una dimensión irreductible de ignorancia o inconsciencia en la asunción de valores, deseos, comportamientos, modos de pensar, modas... mediante los modelos que directamente nos rodean, o que adoptamos a través del tejido social y cultural, incluyendo los medios de comunicación, por los que nuestros modelos más cercanos no dejan de estar, a su vez, afectados.

Miembro del Grupo de Investigación
«Antropología y Filosofía» (PAIDI, SEJ-126)
Universidad de Granada
Colaborador docente en la Universidad Loyola Andalucía
morenofdez@ugr.es

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]