



***ETHOS DE LA CONVERSIÓN. ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA
EN RENÉ GIRARD***

***ETHOS OF CONVERSION. BETWEEN ETHICS AND POLITICS
IN RENÉ GIRARD***

RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La conversión en la filosofía de René Girard resulta ser un concepto muy importante. En este texto queremos postular que la conversión girardiana no debe ser entendida solamente como una transformación religiosa sino, además, como un acto complejo que reclama un cambio de la conducta humana, o *ethos*, por lo que se encuentra a medio camino entre la ética y la política. Para lo anterior, estudiaremos, primero, la mimesis en la obra de Girard; segundo, la conversión en la obra del filósofo, para lo cual abordaremos los conceptos de *metanoia* y *epistrophē*; y, tercero, concluiremos que la conversión demanda un proceder ético de revisión de la conducta propia y un proceder político de paz y reconciliación.

Palabras clave: *epistrophē*, metanoia, teoría mimética, conversión, ética, Girard.

ABSTRACT

Conversion in the philosophy of René Girard turns out to be a very important concept. In this text we want to postulate that Girardian conversion should not only be understood as a religious transformation, but also as a complex act that calls for a change in human behavior, or *ethos*, and is therefore halfway between ethics and politics. For the above purpose, we will study, first, mimesis in Girard's work; secondly, conversion in the philosopher's work, for which we will address the concepts of *metanoia* and *epistrophē*; and thirdly, we will conclude that conversion demands an ethical procedure of revision of one's own conduct, and a political procedure of peace and reconciliation.

Keywords: *epistrophē*, *metanoia*, mimetic theory, conversion, ethics, Girard.

INTRODUCCIÓN

René Girard, pensador cristiano, fue un autor prolífico que estudió la conducta humana, los deseos y la violencia a partir de la literatura, de textos míticos y bíblicos. En el centro de sus consideraciones está lo que él llama la teoría mimética donde descubre el mecanismo de funcionamiento de la violencia, tanto a nivel individual como colectivo. Pero su exposición no es meramente descriptiva ya que plantea una solución frente a la violencia, que algunas veces denomina renuncia al orgullo y otras propiamente conversión. Es por eso que sus textos se ubican a medio camino entre la antropología y la filosofía.

En este breve texto queremos proponer que la conversión de la que habla Girard no debe ser entendida solamente como un evento religioso, *epistrophē*, sino, además, como una *metanoia*, esto es, como una transformación que implica un cambio de conducta. Este cambio puede ser entendido en sentido ético. Es decir, que, sin negar las consideraciones religiosas en la obra de Girard, la apuesta ética universaliza su solución a la violencia de tal manera que pueda llegar a personas de diferentes religiones.

Stéphane Vinolo nos recuerda que la teoría girardiana reposa sobre la hipótesis mimética¹. Ésta fue construida sobre la base de estudios literarios, en particular sobre la manera en que los personajes de ciertas narraciones construyen su

1 Stéphane Vinolo, "Ipsiedad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia", *Revista Universitas Philosophica* 55 (2010): 17-39.

propia identidad a partir de una relación con un antagonista con el cual compite por la obtención de un objeto deseado. Para ello, como señala Vinolo, debemos comenzar por repasar algunas características de la teoría mimética ya que “la obra de Girard [no] puede ser entendida sin una comprensión precisa de lo que es el deseo mimético”². Por consiguiente, en la primera parte de este texto vamos a destacar esos elementos que están a la base de la antropología girardiana. Seguidamente explicaremos qué entendemos por conversión a partir de dos conceptos propios de la tradición filosófica y de la tradición bíblica como son la *epistrophē* y la *metanoia*. Por último, trataremos de explicar por qué la conversión girardiana puede ser entendida, al menos en parte, como una apuesta ética.

I. EL DESCUBRIMIENTO DE GIRARD: LA MÍMESIS

1. DON QUIJOTE: EL ORIGEN

Comencemos por la primera novela que menciona Girard en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, nos referimos al *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Alonso Quijano, un hombre de mediana edad, se pasa los días leyendo novelas de caballería, de aquellas que eran populares en el siglo XVI. Pierde el juicio y decide convertirse él mismo en un caballero andante bajo el nombre de Don Quijote, cuyo modelo sería Amadís de Gaula, personaje de la novela homónima. A partir de aquí emprende una serie de aventuras en las que se ve involucrado un campesino de nombre Sancho Panza a quien Don Quijote le promete una ínsula si se convierte en su escudero.

Dos son las relaciones que aquí subyacen: una la de Don Quijote y Amadís y otra la de Sancho y Don Quijote. Fácil advierte Girard que en esas relaciones hay mucho de admiración y algo de imitación. ¡Una mimesis! En efecto. Es por esto que Girard comienza su libro con una cita del propio Don Quijote donde éste afirma que quien más imitare a Amadís, más cerca estará de la perfección de la caballería.

Pero esta imitación no implica solamente un mero repetir modelos, sino que se experimenta en la búsqueda de lo deseado por el otro, aquello que permitiría la perfecta imitación que señala Don Quijote. En el caso de éste, Don Quijote desea el honor y la gloria de los caballeros y en el de Sancho el título de gobernador de una ínsula. “Don Quijote y Sancho sacan del *Otro* sus deseos, en un movimiento tan fundamental y tan original que lo confunden perfectamente con la voluntad de

2 Vinolo, “Ipsiedad...”, 20.

ser *Uno Mismo*”³.

De esta narración Girard advierte que en el proceso de identificación del ser humano se aprecia un triángulo conformado por el sujeto deseante o imitador, el modelo o mediador y el objeto deseado. Dicho objeto puede ser real, como lo es querer una cosa o a una persona, pero también puede ser imaginario como se aprecia de los ejemplos dados del deseo de Don Quijote y de Sancho. Lo que evidencia Girard en Don Quijote es una imitación generada por un mediador que el filósofo denomina mediador externo, es decir, alguien que de cierta forma está en una posición – real o imaginada – de lejanía de tal manera que no se genera un conflicto por la consecución del objeto deseado. Es decir, no existe pugna entre Don Quijote y Amadís, como no la existe entre Sancho y Don Quijote.

Empero, no toda imitación es así de pacífica y en esto anida el descubrimiento de Girard: el triángulo del deseo suele darse entre presentes, esto es, cuando el sujeto del deseo y el mediador compiten por la cosa deseada. Aquí la mediación se denomina interna. Dice Girard:

Así pues, las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales – dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias –. Hablaremos de *mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupen el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaremos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra⁴.

La proximidad del mediador, en la mediación interna, genera un conflicto, es decir, una rivalidad o competencia por el objeto deseado. Lo que el sujeto del deseo no se da cuenta es que ese deseo no es espontáneo, no surge de sí mismo, si no del rival, es fruto de la rivalidad, y esta situación enmascara el surgimiento de un odio hacia el otro a quien se ve como un enemigo. ¿Cómo opera ese odio? Según Girard, de manera especular:

Digamos también una palabra, sobre lo que yo llamo la mediación del doble, para comprender mejor el desbocamiento de la crisis. Ese deseo que es el suyo y que yo voy a imitar, puede ser que fuera insignificante en el punto de partida, puede ser que no tuviera una intensidad muy fuerte. Pero, cuando me dirijo hacia el mismo objeto que usted, la intensidad de su deseo aumenta. Se va a convertir en mi imitador, como soy el suyo. Lo esencial, es el proceso de *feed-back* que hace

3 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1985), 11.

4 Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca...*, 15.

que toda pareja de deseos pueda convertirse en una máquina infernal. Produce siempre más deseo, siempre más reciprocidad y, por tanto, siempre más violencia⁵.

Lo que aquí expone el filósofo francés es el inicio de lo que él llama el mecanismo mimético. En efecto, tal mecanismo consiste en una amplia serie de fenómenos que comienzan por el “deseo mimético”, el de la persona que postula su deseo con relación a un mediador, pero que luego se transforma en una “rivalidad mimética”. La tesis de Girard va más allá del simple estudio de los deseos y de la violencia individual ya que ese mecanismo mimético que hemos mencionado se contagia fácilmente y pronto se crea una “crisis mimética”, esto es, la imitación de la violencia del otro, pero a gran escala, es decir, a nivel social. El mecanismo girardiano culmina en la resolución de la violencia a través de un chivo expiatorio⁶.

Dicho con otras palabras, el mecanismo mimético se compone de cuatro fases: (i) el deseo mimético; (ii) la rivalidad mimética; (iii) la crisis mimética y, por último, (iv) la resolución de la violencia a través del chivo expiatorio. ¿Cómo llega Girard a la crisis mimética desde la mera rivalidad individual? Para contestar a esta pregunta debemos concentrarnos en la crisis mimética que enseguida explicaremos.

2. EDIPO: LA PESTE

Uno de los grandes temas literarios al que Girard retorna en varios ensayos, así como en su obra fundamental, *La violencia y lo sagrado*, es la figura de Edipo. Por todos es conocida la historia del mito, pero destaquemos algunos datos según la versión de Sófocles: Edipo, hijo adoptivo de Pólipo, rey de Corinto, se entera de la profecía según la cual mataría a su padre y yacería con su madre. Horrorizado con el futuro que le deparaba el destino, decide huir y en el camino asesina a Layo, rey de Tebas, quien es su verdadero padre. Sin saberlo habría consumado parte del oráculo el cual es completado cuando se convierte en el nuevo rey de Tebas, en remplazo del gobernante muerto, y toma como esposa a Yocasta, la reina, quien era su verdadera madre. Un dato importante de la narración de Sófocles es que prácticamente comienza por el final pues el oráculo ya se había consumado: en efecto, la tragedia comienza con Edipo en su calidad de rey de Tebas y expone, casi al estilo de una novela policiaca, la investigación que él debe realizar hasta

5 René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas.... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996), 25.

6 René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 51.

hallar al culpable, ¿de qué?, de la peste que azota a la ciudad.

Edipo Rey comienza con el reclamo del pueblo al rey, por la peste que flagela al reino y que demanda una solución. La peste es un fenómeno que universaliza y que iguala por una razón: afecta a todos por igual. Esto quedó evidenciado con la pandemia del Covid-19 que afectó (al menos antes del desarrollo de las vacunas) tanto a ricos como pobres. En términos girardianos lo que ocurre es un fenómeno de indiferenciación. Pero, la peste médica, la enfermedad, Girard la interpreta más allá, como una metáfora de la peste social:

La peste mítica de Grecia no sólo mata hombres, sino que provoca una total interrupción de todas las actividades culturales y naturales; determina la esterilidad de las mujeres y del ganado e impide que los campos den sus cosechas. En muchas partes del mundo, las palabras que nosotros traducimos como ‘peste’ o ‘plaga’ pueden entenderse como una designación genérica de una serie de males que afectan a la comunidad en general y amenazan o parecen amenazar la existencia misma de la vida social⁷.

¿Qué peste social amenaza la vida en sociedad? Girard se refirió a ella en toda su obra: la violencia. Esa pugna que inicialmente se desarrolla entre dos sujetos, el que desea y el mediador, se contagia, cual si fuera una peste o plaga de tal manera que se convierte en una “crisis mimética” en donde cada uno imita la violencia de los otros. En *Edipo Rey*, Layo ejerce violencia sobre el bebé Edipo cuando lo manda a matar; Edipo ejerce violencia contra Layo cuando lo mata. Pero luego la violencia se contagia: primero, Edipo discute con Tiresias, el adivino (vidente ciego), y éste lo imita en lo que se convierte en una disputa y un señalamiento al rey como causante de los males que aquejan la ciudad. En este punto, Edipo cree que se orquesta un plan en su contra o, si se quiere, un “golpe de Estado”, y luego de acusar de ello a Tiresias, discute y acusa a Creonte, su cuñado, quien no se libera de la acusación ni siquiera mediante juramento a los dioses. Finalmente, tenemos la violencia que Yocasta se dirige contra ella misma, lo que la conduce al suicidio. La violencia se ha propagado como una peste.

En este punto vale la pena referirnos a la obra de Dostoievski, otro de los autores estudiados por Girard. Éste recuerda el sueño de Raskolnikov al final de *Crimen y castigo*, donde se describe a la perfección este juego de peste y contagio como crisis social. El autor ruso refiere una enfermedad que se expande por todo el mundo, como una plaga, y que trasforma a las personas en locas, pero esta locura es especial: “Todos estaban excitados y no se entendían los unos a los otros;

7 René Girard, *Literatura, mimesis y antropología* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2006), 144-145.

todos pensaban que sólo en ellos se cifraba la verdad y miraban a los demás con desdén”⁸. Esa megalomanía, dice el filósofo, implica una contradicción puesto que cada quien se creería único, al ser el poseedor de la verdad, pero en realidad estarían imitando a los demás.

La violencia es, entonces, un fenómeno mimético que principia por la imitación del otro, pero que luego se propaga generando una masa indiferenciada en la que todos imitan a sus rivales. Este escenario de todos contra todos puede ser conjurado cuando la sociedad encuentra un chivo expiatorio, esto es, una persona o grupo de personas contra quien dirigir la violencia. De esta manera, para impedir que la violencia destruya a toda la comunidad, la sociedad se une mediante el encausamiento de la violencia hacia un chivo expiatorio. Por esto, en *Edipo Rey*, la solución que plantea el dios Apolo, según el mensaje que trasmite Creonte, es el de expulsar al causante de la plaga. La tragedia deja entrever que el crimen que se quiere sancionar es el de Layo, pero una lectura atenta a la obra permite concluir que ese no es el único crimen que se comete en Tebas, es decir, que otros crímenes deberían ser sancionados⁹.

Este fenómeno, el de la crisis sacrificial y la víctima propiciatoria, lejos de ser un referente literario constituye más bien una descripción de la conducta humana. Esto se identifica a la perfección cuando se piensa en los linchamientos populares a quien se designa como criminal (el ladrón o el violador). La violencia que hoy en día está a flor de piel en la sociedad se expresa con encarnizamiento contra el criminal callejero. En este escenario “las víctimas son impotentes... porque cualquier cosa que hagan resulta ineficaz”¹⁰.

Hasta aquí hemos descrito el descubrimiento girardiano del funcionamiento social de la violencia; sin embargo, parecería que la solución a ésta sería un acto más de violencia, esto es, el linchamiento del chivo expiatorio. Por el contrario, creemos que otra alternativa se encuentra en la obra de René Girard. Para desenrañar esta opción debemos volcarnos hacia el sujeto del deseo ya que es mediante el control de su deseo mimético que la violencia puede terminar: esta solución girardiana se plantea en términos de conversión personal.

8 Girard, *Literatura...*, 145.

9 Layo debe ser también considerado un criminal al ordenar el asesinato de su hijo, por ejemplo.

10 Girard, *Literatura...*, 146.

II. GIRARD Y LA CONVERSIÓN

1. CLASES DE CONVERSIÓN: *METANOIA* Y *EPISTROPHĒ*

Michel Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*¹¹, comenta que la expresión “conversión” se presenta bajo dos conceptos aparentemente relacionados: *metanoia* y *epistrophē*. La *epistrophē* habría sido usada por Platón en el sentido de volver sobre sí; una especie de reflexión en busca de la esencia. Según el filósofo francés, en los siglos I y II de nuestra era operó una primera reinterpretación de ese concepto, gracias a los estoicos, en el sentido de liberarse, casi como emanciparse. Sin embargo, en los siglos III y IV, el cristianismo adoptó la conversión como *metanoia*, esto es, ya no como volver sobre sí sino como renuncia de uno mismo. La mixtura entre *epistrophē* y *metanoia* se advierte en la doble interpretación de este último término como arrepentimiento y cambio de opinión (casi como volver sobre sí mismo), o por lo menos ello pareciera derivarse de lo expuesto por Marcin Kazmierczak:

El verbo *metanoéo* significa cambiar de opinión o de propósito y lo encontramos en Platón (*Eutidemo* 279c). Su segundo significado es el de arrepentirse y su testimonio más antiguo es Antifonte (2.4.12 y 5.91). Más adelante lo encontramos con cierta frecuencia en la versión de los Setenta y en el Nuevo Testamento (Eccl. 48, 15; Act. Ap. 8, 22; Apoc. 9, 20; 2 Corintios, 12, 21). El sustantivo *metanoia* significa a su vez cambio de opinión o arrepentimiento (Tucídides 3, 36; Aristeas 188; Plutarco 2, 712c). Al parecer el sentido de “conversión a Dios” procede del cristianismo (Act. Ap. 20,21)¹².

Joseph A. Fitzmyer, por el contrario, no ve en los términos *epistrophē* y *metanoia* dos conceptos de conversión, sino que, por el contrario, les asigna diferentes usos a partir de su lectura al Nuevo Testamento. Fitzmyer rastrea los sustantivos *epistrophē* y *metanoia*, así como los verbos *epistrephein* y *metanoein* en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles y encuentra algunos datos interesantes: por un lado, según el teólogo, aunque el término griego *metanoia* signifique etimológicamente “cambio de mentalidad”, es más que un mero “arrepentimiento”, pues en el sentido religioso neotestamentario “significa romper con una situación de pecado y volver —”con-vertirse”— a un nuevo modo de vida. Se trata de un nuevo comienzo, de un comportamiento moral radicalmente distinto del que se venía practicando”¹³. Por otro lado, *epistrephein*, “denota una vuelta

11 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994).

12 Marcin Kazmierczak, “El motivo de la *metanoia* dentro del axioanálisis literario”, *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* Vol. LV, Nro. 133 (2006): 115.

13 Joseph Fitzmyer, *El evangelio según Lucas, Tomo I, Introducción general* (Madrid: Ediciones

del hombre desde la situación de pecado, o desde el paganismo, a Dios o al Señor”¹⁴. Pero, al ubicar en los textos bíblicos ambos verbos de forma conjunta, el teólogo concluye:

En realidad, parecen ser las dos caras de una misma moneda; mientras *metanoein* refleja una cierta negatividad, en cuanto expresa el cambio que se produce con respecto a la situación de pecado y de extravío, *epistrephein* es más bien positivo, al subrayar el aspecto de vuelta, de retorno a Dios o al Señor¹⁵.

Para el teólogo norteamericano el proceso de conversión es más bien un acto complejo que requiere de un *metanoein*, esto es, de un arrepentimiento, pero, además, reclama un acto de *epistrephein* o retorno a Dios. La conversión cristiana, entonces, no es solo un acto de reflexión o interioridad, ni menos una renuncia de uno mismo como lo plantea Foucault, sino un grupo de actos sucesivos.

Ambos aspectos, *metanoia* y *epistrophē* son importantes en el acto de conversión en sentido cristiano. Ahora bien, esto no nos impide detenernos en ambas aristas por separado. Pensemos por un instante que *metanoein* (el verbo) es asociado a diversas acciones que significan un cambio: cambio de mentalidad, regreso a sí mismo, cambio respecto al pecado o arrepentimiento. Este cambio afecta la conducta de los sujetos y por tal motivo *metanoein* debe ser entendido como el transformar el *ethos*.

Esta transformación del *ethos* implica todos los actos ya descritos: volver sobre sí mismo, analizar la propia conducta, ejecutar un acto reflexivo; pero, también, cambiar la conducta, cambiar la mentalidad. En términos cristianos la transformación del *ethos* es un arrepentimiento, es decir, una renuncia de una conducta que se ejecutaba antes, pero que ahora se estima como errada desde un horizonte ético o moral, y en palabras cristianas se trataría del pecado.

Pero, tal y como lo señala Mariano Ruiz Espejo en su reseña al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde No Se Espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*, el camino teológico abierto por Jesús es mucho más exigente: la conversión cristiana “no se contenta con un comportamiento exterior correcto, sino que pide una verdad, una pureza y una sinceridad que compromete el corazón del hombre, pide una profunda conversión interior hasta lo más íntimo y secreto del corazón”¹⁶. Es decir, la transformación del *ethos* requiere el giro de la *epistrephein*.

Cristiandad, 1986), 400.

14 Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, 400.

15 Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, 401.

16 Mariano Ruiz Espejo, “Recensión al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde no se espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiológicas* XIV (2019): 615-616.

En efecto, una vez opera ese cambio de mentalidad o cambio conductual, es posible abrir el horizonte de acción del sujeto hacia un más allá, hacia Dios. Y ese retornar o virar o volver hacia Dios es lo que Fitzmyer denomina el aspecto positivo de la conversión o *epistrephein*.

La conversión, entonces, implica un proceso complejo de interiorización (*ethos*) y de retorno o volcamiento hacia Dios. Pero este cambio personal no deja de influir en la sociedad. En efecto, los seres humanos somos sociales y cualquier cambio en un sujeto puede afectar a los demás en su entorno. En este sentido, la conversión también puede contagiarse, esto es, volverse una conducta de la sociedad. Aquí resulta conveniente traer a colación lo expuesto por el teólogo Juan Alonso¹⁷ para quien ese retornar hacia Dios implica un doble acto de reciprocidad puesto que no sólo la humanidad retorna hacia Dios, sino que éste se vuelca hacia la humanidad y por eso en la tradición judeocristiana el concepto de “alianza” resulta de vital importancia: convertirse significa “volver hacia atrás”, invertir el propio rumbo, retornar a la alianza¹⁸.

Como vemos, la conversión pasa de una *metanoia* a una *epistrophē* y este proceder personal puede conducir a una “alianza”. Este concepto teológico también hace eco en lo político pues dicha alianza reclama un pacto social. No se trata, sin embargo, de un simple contractualismo pues éste solo apunta a la convivencia de unos asociados dentro de un Estado, convivencia que se garantiza mediante mecanismos violentos (métodos policivos según Walter Benjamin o derecho penal según Michel Foucault); se trata de algo más, de un proceder de los asociados que conscientemente deciden modificar su *ethos* y mantienen la unión de la comunidad sin recurrir a métodos violentos ya que la espiritualidad sería la garantía de la comunidad. Este tema de lo teológico político resulta ser demasiado complejo, por lo que lo dejaremos hasta aquí para concentrarnos en el tema de este ensayo.

Con esta clarificación conceptual pretendemos retomar la noción de conversión en la obra del filósofo católico René Girard.

2. LA CONVERSIÓN GIRARDIANA

Girard comienza a construir una teoría de la conversión desde su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, puesto que allí, a partir de la obra de Cervantes o de Dostoievski plantea la posibilidad de un cambio en la vida humana

17 Juan Alonso, “La metanoia como lógica de la fe”, *Scripta Theologica* 42 (2010): 585-610.

18 Alonso, “La metanoia...”, 594-595.

que implica la renuncia del deseo violento. No obstante, creemos que en esa primera aproximación no se agota la conversión girardiana, sino que en ella podemos encontrar el fenómeno complejo que hemos estructurado como la conjunción de *metanoia* y *epistrophē*.

Antes de arribar a esta consideración queremos plantear dos formas incipientes de transformación de la conducta humana que pueden ser consideradas como una primera aproximación de Girard a la conversión.

En primer lugar, vemos que Girard encuentra en Dostoievski una forma de conversión entendida como renuncia del deseo. Para Yue Zhuo, esa renuncia del deseo o, mejor, del orgullo, se puede apreciar en el escritor ruso cuando extiende “el ámbito temporal de los enfrentamientos entre los mediadores, agotando todas las relaciones posibles entre los distintos personajes de la novela”¹⁹. Dostoievski somete a sus personajes a una serie indeterminada de situaciones que por su propio desarrollo terminan agotando el procedimiento mimético y anularía la violencia. Aquí anida una primera posibilidad de cambio en la formulación y estructuración del deseo rivalizador, puesto que la acción humana se dirige a agotar el procedimiento mimético²⁰. Pero este proceder no es una conversión propiamente dicha pues el solo agotamiento de la violencia no implica un acto reflexivo y sin éste no se garantizaría un verdadero fin de la violencia, ya que, si no somos conscientes de nuestro propio actuar, la rivalidad mimética se podría volver a presentar en cualquier momento.

En segundo lugar, al analizar las obras literarias, Girard descubre que al final de ellas opera en los personajes una especie de conversión que se realiza después de un viaje. Dicho con otras palabras, la conversión se produce luego de un periplo, al final de una aventura en donde, por ejemplo, “Don Quijote vuelve a ofrecer el paradigma inaugural, al liberarse finalmente de Amadís”²¹. De esta manera, la conversión iniciaría mediante el reconocimiento de la situación que en un principio motivó esas aventuras, esto es, la estructura mimética de la relación en la que se ve envuelto el personaje. Sin embargo, a pesar del acto reflexivo, esta “conversión” apareja un trasfondo complejo. Vinolo señala el problema de la factibilidad

19 Yue Zhuo, “Dostoyevsky’s Metaphysical Theater. The Underground Man and the Masochist in Deceit, Desire, and the Novel and Resurrection from the Underground”, en *Mimesis, Desire and the Novel: René Girard and Literary criticism*, ed. por Pier Paolo Antonello y Heather Webb (Michigan: Michigan State University Press, 2015), 183.

20 Aquí podríamos sugerir una línea de investigación: las potencialidades del humor o la comedia, entendida como narración infinita, como mecanismo para frenar la violencia. Aquí no analizaremos ese tema porque excede los propósitos de este texto.

21 Alejandro Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard* (España: Ediciones Universidad de Navarra-Eunsa, 2004), 41.

de esta solución: “la consecuencia para quienes vayan por este camino suele ser la muerte violenta”²², así como Cristo murió por los pecados de todos. No en vano, Don Quijote, el primer converso que analiza Girard se convierte en su mismo lecho de muerte. Es como si primero tuviera que ocurrir la muerte del personaje (o su descenso a un inframundo, por ejemplo, una prisión como en el caso de Raskólnikov) para que pueda presentarse su resurrección. Así lo explica Alejandro Llano:

El modelo vertical de muerte y resurrección se repite de las más diferentes maneras, analógicamente, en las conclusiones de algunas de las grandes novelas europeas, con la muerte del protagonista al orgullo mimético y su nacimiento a una nueva vida del espíritu²³.

En este orden de ideas, la solución girardiana parecería quedarse en el ámbito de la violencia. Sin embargo, esto no es tan cierto si se asume la conversión desde la perspectiva que hemos planteado de *metanoia* y *epistrophē*.

El concepto de conversión en la obra de Girard puede entenderse, también, como un acto complejo, pues, en primer lugar, operaría una reflexión sobre la conducta propia y, por consiguiente, de renuncia o arrepentimiento que es lo que hemos denominado *metanoia*. Pero luego, en segundo lugar, debe existir una reconstrucción de los lazos sociales o nuevo pacto social, que es hacia donde hemos dirigido el concepto de *epistrephein* cuando lo asociamos al concepto de “alianza”.

Vinolo señala que la solución a la espiral de violencia que se desata en una sociedad implica un acto de renuncia al deseo originador de la rivalidad²⁴. Este proceder lo llamaremos la *metanoiein* girardiana. Veamos en qué consiste este acto de renuncia: Girard acude en este punto a la obra de Dostoievski ya que refleja la actitud que debemos afrontar. Según el filósofo francés, en la obra del escritor ruso encontramos una renuncia al deseo, pero esta acción no consiste en una renuncia al Yo, porque equivaldría a la muerte y volveríamos al punto de la violencia, esta vez autoinfligida. Se trata, más bien del aceptar que el deseo que creemos propio se estructura en relación con un mediador y de esta manera dejar de competir para evitar caer en la “rivalidad mimética”. Girard afirma al respecto: “Tan pronto como el sujeto deseante percibe el papel de la imitación en su propio deseo debe renunciar al deseo o renunciar al orgullo”²⁵. Es lo que se conoce como una renuncia al deseo metafísico.

22 Vinolo, “Ipsiedad...”, 36.

23 Llano, *Deseo...*, 40.

24 Vinolo, “Ipsiedad...”, 35.

25 Girard, *Mentira romántica...*, 245.

En este sentido, la *metanoein* girardiana consistiría en un procedimiento reflexivo de reconocimiento de nuestra propia conducta: saber cómo se estructura el deseo (en relación con otros) nos permite reconocer que cuando ejercemos violencia en una relación de rivalidad, lo que hacemos es imitar la conducta violenta de otros. Esta reflexión debe conducirnos a la renuncia del orgullo que nos mantiene en esa espiral violenta.

Una vez se produce dicho acto reflexivo y el consecuente cambio de mentalidad y de conducta (*ethos*) debería producirse una *epistrephein* girardiana. Pero si la *epistrephein* implica un retorno a Dios, ¿cómo se expresaría ello en la obra de Girard? Creemos que la respuesta está en la mimesis: en efecto, la mimesis no se elimina cuando se acaba la violencia, puesto que aquella consiste en un acto de imitar lo que es natural en el ser humano. La mimesis no se acaba nunca, solo se puede acabar la mimesis negativa que impulsa a la violencia. Si esto es así, lo que quedaría sería una mimesis positiva, por manera que lo que hay que hacer es buscar un referente positivo. Dicho con otras palabras, la apuesta en este punto es por encontrar un modelo positivo a quien seguir y ese es Jesús según lo afirma el pensador francés al inicio de *Mentira romántica y verdad novelesca*²⁶. Es como si, en el fondo, todos estos personajes novelescos supieran “que su salvación es imposible fuera del cristianismo”²⁷: el mismo Don Quijote, Raskólnikov de *Crimen y castigo* de Dostoievski, o Julien Sorel de *Rojo y negro* de Stendhal. Según Michel Treguer, la solución a ese mecanismo mimético que está a la base de todas las culturas humanas se encuentra en “el mensaje de Cristo, tal y como aparece a través de los Evangelios”, esto es, que debemos dejar de oponernos los unos a los otros y que, por el contrario, debemos apelar por la doctrina del amor²⁸.

Tenemos, entonces, una *metanoein* girardiana y una *epistrephein* girardiana. Pero, si como lo señalamos anteriormente, este proceder conduce a una “alianza”, deberemos encontrar en la obra de Girard una apuesta política. Si acudimos a la interpretación Slavoj Žižek²⁹, podemos ver en el mensaje cristiano una apuesta política. El filósofo esloveno considera que el gran aporte de San Pablo fue la constitución de una “comunidad de creyentes” y a ésta la llama “Espíritu Santo”. Cuando Žižek fue a *Occupy Wall Street* en el año 2013³⁰ afirmó que el Espíritu Santo es la comunidad unida por el amor a los demás. Si el paradigma girardiano es Jesús como persona a quién imitar y si él envió un mensaje de amor, entonces,

26 Girard, *Mentira romántica...*, 10.

27 Llano, *Deseo...*, 40.

28 Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, 12.

29 Slavoj Žižek, *El títire y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

30 En Youtube se puede encontrar el video de la intervención de Žižek en Wall Street.

la imitación que ahora se postula sería la de abandonar el odio por el otro y ante la agresión contestar con amor.

En este sentido, la conversión girardiana implica no solo un acto ético de reflexión, sino que contempla un gesto político de constitución de una alianza que permita la construcción de una nueva sociedad de creyentes caracterizada por el amor mutuo. El mensaje cristiano no se reduce, entonces, al perdón, sino que reclama la imitación de Jesús en el acto más humano y a la vez más divino, el amor. Solo así se podrían reconstruir los lazos sociales, realizar un nuevo pacto social, después de una crisis mimética de indiferenciación violenta.

III. EL *ETHOS* DE LA CONVERSIÓN: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Volvamos en este punto a Don Quijote. Al final de sus aventuras, Don Quijote es retado por el Caballero de la Blanca Luna, quien, al vencerlo, le exige que se retire a su casa y deje el mundo de la caballería, así sea por un tiempo. Una vez de vuelta a su hogar, con familiares y amigos, Don Quijote anuncia que ha recobrado el juicio y su nombre vuelve a ser Alonso Quijano. Ya no se identifica con las historias de caballerías, sino que se declara enemigo de ellas. Y si bien el personaje muere dentro de la novela, ello, según se puede interpretar de las palabras de Sancho, puede deberse, quizás, a lo que suele llamarse pena moral, por haberse visto derrotado.

La conversión como acto complejo, según lo que hemos descrito, implica el reconocer la conducta propia, mediante un acto de reflexión, y de renunciar al orgullo que ha puesto en marcha la cadena de violencia ejercida. Este proceder significa que la verdadera conversión no se presenta como un cambio súbito, sino que implica un proceso en el cual las personas se readaptan a un nuevo estilo de vida o, lo que es lo mismo, ponen en marcha una transformación del *ethos*, es decir, de su propia manera de ser o comportarse en sociedad.

El cambio fundamental, entonces, es que la conversión le pone fin al deseo triangular, lo que implica una renuncia al discurso apasionado que sustenta la relación mimética. Y dado que tal proceder envuelve un acto de reflexión, es decir, de volver sobre los propios pasos, sobre la historia que se ha experimentado, ello, en sí, consistiría en un proceder ético. Así lo señalan Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha en la introducción de *Los orígenes de la cultura*:

“Convertirse” significa entonces ser plenamente consciente de que siempre se experimenta el deseo mimético, y de que las elecciones propias no son tan libres como creemos. La teoría mimética posee pues una dimensión ética, gracias a la

cual percibimos los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento³¹.

Ahora bien, lo que consideramos la segunda parte de la conversión consiste, para parafrasear a Girard, en “no tener chivos expiatorios”³² y ello se logra en la imitación del amor de Cristo, lo que implica un ejercicio político de paz y reconciliación.

La obra de René Girard puede ser analizada desde diversos enfoques que van desde la crítica literaria hasta la teología, pasando por la antropología. En esta oportunidad quisimos plantear el concepto de conversión como una apuesta ética y política dentro de la teoría mimética. Esta posición no desecha el paradigma religioso que Girard propone desde su primer libro, sino que se aparta de una concepción, si se quiere, negativa de la conversión como cambio que sólo se presenta al final de la vida, esto es, en la muerte. Por el contrario, la apuesta por la conversión debe ser entendida con un trasfondo teológico de volver a la alianza propuesta por la tradición judeocristiana, esto es, como un aspecto positivo del reencontrarse con Dios y de imitar el amor de Jesús en una sociedad de creyentes.

Dicho con otras palabras, la enseñanza teológica nos permite entender la conversión girardiana como un proceso complejo de ejercicio ético y político que tiende a eliminar la violencia que se presenta en la sociedad, sin acudir al sacrificio de chivos expiatorios, sino mediante la renuncia al orgullo y mediante la construcción de una sociedad en paz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Juan. “La *metanoia* como lógica de la fe”. *Scripta Theologica* 42 (2010): 585-610.
- Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio según Lucas, Tomo I, Introducción general*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985.
- Girard, René. *Cuando empiecen a suceder estas cosas.... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

31 Girard, *Los orígenes de la cultura...*, 18.

32 Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, 12.

- Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Girard, René. *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006a.
- Kazmierczak, Marcin. “El motivo de la metanoia dentro del axioanálisis literario”. *Es-píritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Vol. LV, Nro. 133 (2006): 115-125.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. España: Ediciones Universidad de Navarra- Eunsa, 2004.
- Ruiz Espejo, Mariano. Recensión al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde No Se Espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesíásticas* Vol. XIV (2019): 615-622.
- Vinolo, Stéphane. “Ipsiedad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia”. *Revista Universitas Philosophica*, Nro, 55, año 27 (2010): 17-39.
- Yue Zhuo, “Dostoyevsky’s Metaphysical Theater. The Underground Man and the Masochist in Deceit, Desire, and the Novel and Resurrection from the Underground”. En *Mimesis, Desire and the Novel: René Girard and Literary criticism* editado por Pier Paolo Antonello y Heather Webb. Michigan, 175-188. Michigan State University Press, 2015.
- Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Argentina: Paidós, 2005.

Ronald Zuleyman Rico Sandoval
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Cra 7 No 40 – 62
Bogotá (Colombia)
<https://orcid.org/0000-0003-0747-9846>