

Políticas del amor, economía de la carne: Un comentario al Rey Lear¹

JONATHAN PIMENTEL

Why is the measure of love loss?
Jeanette Winterson, *Written on the Body*

Resumen: El artículo discute la relación entre políticas del amor y economía de la carne. Muestra el funcionamiento e interrupción de las prácticas amorosas a partir de un comentario de una obra en la que colisionan motivos teológico económicos que se estiman parte de nuestra contemporaneidad.

Abstract: This article discusses the relationship between politics of love and economy of the flesh. It also shows the functioning and interruption of love practices taken from a commentary of a literary work within which theological/economical motives collide and which are considered contemporary.

¹ Texto de la conferencia leída en la Universidad Bíblica Latinoamericana el día 22 de abril de 2015.

Palabras clave: Amor, política, carne, Shakespeare, teología latinoamericana.

Keywords: Love, politics, flesh, Shakespeare, Latin American Theology.

1. INTRODUCCIÓN

La nuestra es la época del imperativo amoroso. Guerreros y moralistas excitan el amor, prescriben su carácter inapelable. Pende sobre nosotros la exigencia de amar, de entregarnos al amor, de capitular ante sus promesas. La férrea necesidad de amar trae consigo requerimientos conexos e ineludibles que sobrevienen a nosotros con brutal constancia. Forman parte de estas obligaciones disciplinas corporales, crecimiento espiritual, intensas o relajantes terapéuticas, pedagogía y culto. Cada quien debe hacerse apto para el amor, transformarse a sí mismo en un agente amoroso.

Para satisfacer la exigencia habrá de someter lo más íntimo suyo al escrutinio y purga cotidiana no de su propia conciencia restaurada, pero del cuerpo social y político. Sociedades y agentes amorosos suponen y movilizan una administración general del torrente sanguíneo, del esperma, las hormonas, córneas, piel y sueños. En los márgenes imaginarios de las sociedades amorosas y en las pesadillas del agente amoroso están la enfermedad, el delirio y las marcas que la adicción, el tiempo y las violencias focalizadas dejan inscriptas en el cuerpo. El antagonismo entre amor, decaimiento físico y emocional delinea de forma adecuada la severidad con la que las exigencias del amor nos vuelcan frenéticamente sobre nosotros mismos. ¿Ha existido otra época tan interesada en el vínculo absoluto entre cuerpo y alma? ¿Ha sido el bienestar catártico alguna vez tan sólo un criterio de relevancia para juzgar una sociedad o individuo? La propaganda comercial reitera sin fatiga qué partes de nuestros cuerpos deben ser intervenidas si

es que deseamos pertenecer al circuito del amor. La publicidad sentimental y espiritual ofrece pautas, técnicas e ilusiones que nos faculten para amarnos y ser amados.

La vocación intensiva de esta publicidad y la acelerada pauperización de nuestras posibilidades racionales (cuán ofensivo resulta pensar dentro del territorio del amor, exudan los gerentes del amor) han hecho posible y necesaria la espuria figura del entrenador de vida, el consejero y, en fin, los expertos en el amor. Ellos pertenecen a un linaje doctrinal que excita la acción y desprecia con soberbia cualquier intento de tomar por sus raíces la anodina superficialidad de las tendencias del mundo. Su mensaje es unívoco y abatido: nunca estamos enteramente listos para el amor. Con el aumento y diseminación de las mediaciones político económicas del amor, crecen también el endeudamiento personal, los padecimientos crónicos, la agresividad y el olvido de las raíces sociales de nuestras tristezas. El enfrentamiento, el disenso, y la revuelta se estiman gestos extemporáneos, extraños al amor y sus caminos. También la tristeza incauta que excede la reglamentación farmacéutica es considerada patológica. El amor crece en nosotros, no deja de crecer, y su inmensidad nos mantiene entre la exaltación y la apatía. Los códigos socio-digitales del amor, incluso aquel que se estima transgresor u oblicuo, prescriben los tonos de la voz, la intensidad de los sonidos y el valor de nuestros cariños.

Insertos como estamos en la historia del transcurso en el que aprendemos a amar el amor, esto es a operar sobre cada uno de nosotros los cambios necesarios para vincularnos emocionalmente con el capitalismo, hemos de retornar a la pregunta acerca de lo que pueden nuestras pasiones y afectos contra la deriva neoliberal del amor. En esta deriva somos conminados a ejercer libertad, requeridos por nuestro nombre, dejados en multitud solitaria. No se mal entienda, si el amor seduce es precisamente porque se

ha convertido en nuestro suelo y horizonte. Más que salvación, riqueza, reconocimiento o fortuna, se busca cuando menos un “pequeño amor”.² Uno que no contradiga el firme amor que se expresa en la guerra preventiva y la vigilancia cibernética. El amor tiene trayectorias y metamorfosis.

En los usos del amor y sus interrupciones se conjugan anhelos y precauciones que han sido básicas en la constitución de este mundo. Puede afirmarse que el amor ha logrado subsumir, hacer inteligibles y operativas, utopías como la de salud y la libertad, las sanciones y prescripciones derivadas de ellas. Ahora los tiranos son amados y nos aman.³ Hoy el amor se condensa y expresa entre las fosas comunes y el asesinato teledirigido. Las más terribles crueldades se llevan a cabo por amor. Por ello, para entender nuestras sociedades hace falta deshacer la idea de que la dominación social expresa una quebradura o interrupción amorosa. Esto es, como si el ámbito del amor estuviera bloqueado para crápulas y genocidas. Abocarnos a entender las operaciones y técnicas amorosas, sus investiduras y despliegues nos permitirá acercarnos a los lugares donde se interceptan y refuerzan teoría económica, prácticas afectivas y teológicas.

El acontecer actual del amor no es extraño a la historia de la teoría económica. No constituye un exabrupto procurar trazar un vínculo denso entre unas formas cristianas del amor y los lazos amorosos que cohesionan el capitalismo, en particular sus contornos filosóficos: la teoría económica, en el sentido sucinto

2 Charles Bukowski, “This then” en *Love is a Dog from Hell/ Poems 1974-1977*. New York: HarperCollins Publishers, 2003 [1977], 134.

3 Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort. Madrid/Indianápolis: Trotta y Liberty Fund, 2008 [1548], 56. de La Boétie consideró que el amor estaba reservado únicamente para las buenas personas.

que comienza a adquirir desde inicio del siglo XVIII, contuvo y desplegó fantasías amorosas y afectivas. El vínculo entre simpatía, reconocimiento y producción de mercancías/trabajadores ha sido establecido por Adam Smith. La pregunta que animaba la teoría económica, siempre un abigarramiento de motivaciones y estrategias, fue cómo realizar el amor cristiano vaciándolo, al mismo tiempo, de su aparente incontinencia. Parecía que el amor cristiano prodigaba un amor en el que el gasto no tenía retorno y que, por ello, no movilizaba el intercambio, el interés y el cálculo de ganancias. Los círculos de simpatía y el reconocimiento selectivo de aquellos que podían retribuir el gasto afectivo suplantaron el vacío fiduciario que abría, según Smith, el amor cristiano.

La teoría del amor, en su fondo en ello derivaba la teoría de los sentimientos morales, se transforma en el sustrato de una teodicea implacable y anómala: el amor no debía enfrentar las condiciones que hacían triste y angustiante la vida cotidiana. De las vidas individuales, solamente Dios, dice Smith, tiene responsabilidad. La relación que cada quien estableciera con quien colisione con su existencia tiene como límite su escasa simpatía y empatía. La práctica del amor consistiría de esta forma en una operación que se concentra en calcular lo que el otro pueda dar, en tratar de determinar las posibilidades que su capital afectivo podría retribuir respecto de mi gasto amoroso. Esta operación en la que se selecciona entre amores, se calculan costos, beneficios y retornos tuvo sus sedimentos, sólidos y definitorios, en una teología cristiana del amor.

La economía teológica ha enfrentado el amor sin ambages. Y lo ha hecho sin oponer, ya desde Ireneo, carne, alma y cuerpo. Entonces la teología cristiana se pregunta ¿Cómo lograr amar el único amor puro? ¿De qué maneras es posible identificar y evadir el *amor fati*? ¿Qué procesos pedagógicos son necesarios

para aprehender el amor del Padre y permitir que él nos oriente?⁴ ¿Cómo practicar el amor?⁵ Nótese que el acento de las preguntas apunta hacia una pragmática del amor. Esta pragmática, que se sintetiza en la pugna entre el amor del mundo y el amor de Dios⁶, da continuidad al ideal del ecónomo del tratado económico aristotélico, y añade una especificación: el objeto económico cardinal de la economía teológica es la carne. Esta economía funciona al interior de una nueva pragmática del amor que Agustín explica con detalle: “Cristo vino a transformar el amor y hacer, de un amante de la tierra, un amante de la vida celestial; por nosotros se hizo hombre quien nos hizo hombres; Dios asumió al hombre para convertir los hombres en dioses. He aquí el combate que tenemos delante: la lucha contra la carne, contra el diablo, contra el mundo”.⁷

El objeto de la economía teológica es el amor. Procura operar en él una transformación que permita una nueva focalización amorosa. La transformación teológica del amor consiste en abrir la posibilidad de amar “la vida celestial” sin oponerla a la tierra. En lugar de oposición se produce una jerarquía del amor. Seremos dioses (*homines faceret deos*) cuando logremos arder de amor por Dios. Ese es el plano de la acción económica realizada sobre el amor. El suplemento de la transformación teológica del amor es un conjunto de prácticas concentradas en la tierra. Para amar el cielo es necesario remitirse con denuedo a la intensa

4 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*. Traducción y notas de Joan Sariol Díaz. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

5 Clemente, “Epistle to the Corinthians” en *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Edited by Alexander Roberts & James Donaldson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004, XLVIII-L.

6 Agustín, *Sermón* 344, I.

7 *Ibid.*

lucha contra este tiempo, esta carne, este mundo. Lucha no debe entenderse únicamente como voluntad de destrucción, que la hay, sino también como economía. Tenemos las tres regiones de la economía teológica: una operación divina sobre el amor, a la que podemos llamar constituyente y en la que empiezan a operar flujos doctrinales, una economía de la carne, que incluye otros objetos como el cuerpo, los sueños y la tierra, y una serie compleja de ejercicios que se realizan cotidianamente y, finalmente, una pragmática del amor. Entre economía de la carne y pragmática del amor median algunas diferencias destacables. La economía de la carne es un proceso inmanente a través del cual se deviene uno; se concentra entonces en la personificación y en las técnicas que lo posibilitan. La pragmática se relaciona con los requerimientos para existir amorosamente con otros y en el diseño de las políticas necesarias para mantener tal convivencia amorosa. Ambas están amalgamadas y se expresan siempre en términos transaccionales:

Los mártires, inflamados en la llama de este piadoso y santo amor, hicieron arder el heno de su carne con el roble de su mente, pero llegaron íntegros en su espíritu hasta aquel que les había rendido fuego. En la resurrección de los cuerpos se otorgará el debido honor a la carne que ha despreciado esas mismas cosas. Así, pues, fue sembrada en ignominia para resucitar en gloria.⁸

La relación entre carne quemada y gloria es económicamente proporcional. La gloria tiene un precio inequívoco, aunque ella sea promesa. Una inversión sin plazo definido. Sólo a costo de carne es que se puede obtener la gloria. Lo que está en juego es siempre la carne o, pragmáticamente, cómo, a través de qué medios, establecer relaciones con ella, con nosotros en cuanto somos carne. La gloria depende de que el entendimiento (*mens*)

8 *Ibíd.*

logre sobreponerse al candor de la carne. El esfuerzo de la inteligencia está volcado hacia la consecución de la gloria. Se introduce el cálculo basado en la ascesis terrenal que redundará en ganancias celestiales. Importa subrayar que se trata de una relación de inversión y retorno, una economía⁹ que hace del incremento de la mente su foco de atención privilegiado y de la disminución de las tempestades de la carne su anhelo. Aspecto destacado de esta economía es que oblitera la crítica de la riqueza para introducir el tipo de gasto excesivo que podía ser fuente de gloria.¹⁰ Una de las bases teológicas de esta economía es la idea de Imperio¹¹ la cual afirma que Dios gobierna “todas las cosas” como el emperador Romano gobernaba su imperio: incluso en su ausencia su poder debe ser acatado. En esta economía teológica el amor se debe (*debito*) con exclusiva preeminencia a Dios y, sin paradoja, exige escoger entre amantes y muertes.¹² Esta escogencia implica primero saber y ejecutar ciertas disciplinas sobre y en uno mismo. Porque a cada momento¹³ surgen, en la memoria y la carne, las tentaciones del amor mundano (*saeculi*). A cada instante corro el peligro de cesar de ser yo. Aquí yo designa el resultado del proceso económico concentrado en ejercer gobierno sobre la carne. Esta economía teológica es un presunto en *El Rey Lear*. Encontramos ahí la pragmática del amor puesta a andar por personificaciones

9 Peter Brown considera las marcas de la economía agustiniana en *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, 347-354.

10 *Ibid.*, 353.

11 Ireneo, “Against Heresies” en *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Edited by Alexander Roberts & James Donaldson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004, II, V, 2.

12 Agustín, *Sermón* 344, IV.

13 Martín Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999 [1995, 1921], 66.

y la experiencia de lo sublime que proviene de estar cerca de sus modos de funcionamiento.

2. LA HISTORIA DEL REY LEAR

El amor es mortal e insaciable. Y sin embargo, ¿quién anhela liberarse de su sombra? ¿Quién se atreve a matar el amor antes que nazca?¹⁴ Quizás el silencio y la reticencia de Cordelia a confesar su amor en el acto inaugural de *La historia del Rey Lear*.¹⁵ Las preguntas que me interesa plantear a partir de esta tragedia están relacionadas con la pragmática del amor y las formas en las que es descrita en la obra. En específico me interesa acercarme al funcionamiento del amor tal y como es narrado por Shakespeare. Digo entonces que, como en el caso del cristianismo, el problema que me planteo es doble.

Primero, aproximarme a la secuencia de prácticas que constituyen las transacciones amorosas. Asimismo, a su valor dentro del ámbito del intercambio y vincularlo con las reglas que lo gobiernan y su productividad inmanente. Como en el cristianismo en el *Rey Lear* el amor casi nunca es – he de retornar a qué es lo que excede la regla – expresión de un movimiento irrefrenable desvinculado del entendimiento, la economía y la política. Por eso insisto en querer ocuparme de las constricciones del amor o, para

14 Carlos Martínez Rivas, “Los amores” en *Como toca un ciego el sueño*. Compilación, prefacio y notas Pablo Centeno Gómez. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2012, 278.

15 Stanley Wells and Gary Taylor, general editors, *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2005, 911-941. También he usado Nicanor Parra, *Lear Rey & Mendigo*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

ser más preciso, de las políticas del amor. Es decir, del movimiento a la vez afirmativo y apaciguador en el que se contiene.

Segundo, me interesa atender a aquellos gestos que interrumpen la secuencia amorosa. Entiendo que Shakespeare ha procurado señalar las discontinuidades del amor. Ya sea al sugerir la tensión entre amor y verdad o al mantener que en el amor siempre falta algo o alguien. Esto es que el amor es anacrónico y extemporáneo. Sea de esto lo que fuere, el amor puede ser alterado, incluso de forma radical. Estas alteraciones no sólo ocuyen o revelan el porvenir del amor. Proveen ejemplificaciones de la relación que establece entre ámbitos de la vida: el encadenamiento entre confesión y amor parece ser decisivo. Si se mira con detalle, este vínculo afirma que decir algo – una confesión- sobre uno mismo, antes que amar algo o alguien es necesario retornar a sí mismo para merecer amar. Todavía aquí no se trata del amor sino de sus requisitos pedagógicos. Entonces, ¿qué relación existe entre el amor y el silencio? ¿Es siempre el amor dado en el habla? Creo que *El Rey Lear* hace esta pregunta para introducir de inmediato una larga reflexión sobre los efectos del silencio en las políticas del amor. Shakespeare ha concebido el silencio como una región desde la que pueden plantearse como problemas los acuerdos político - teológicos de su época.

Ya en su inicio mismo, esta tragedia permite que nos desliguemos de la interrogante acerca de la naturaleza del amor para acercarnos a sus operaciones. En lugar de la pregunta qué es el amor está la pregunta sobre la intensidad política de las prácticas amorosas y, de forma especial la indagación en torno a uno de sus ejercicios básicos: la confesión pública. Lear pregunta a sus hijas: ¿quién de ustedes me ama más? Sus dos hijas mayores, Gonoril y Regan, confiesan su amor infinito por su padre. Cordelia, la hija menor, se pregunta “qué debo hacer” y resuelve “amar y permanecer en

silencio”.¹⁶ ¿Es posible amar en silencio, esquivar, entonces, la elocuencia de la proclamación y las excesivas promesas? También es posible realizar otra pregunta ¿puede la confesión alcanzar el amor?

El problema que desea resolver Lear es básico y, para él, intenso. Requiere saber el amor. Entre saber, habla y escucha parece existir una relación acumulativa. Escuchar la confesión funda el conocimiento del amor y satisface las prerrogativas cristológicas del Rey. Puede distinguirse entre contenido y ejecución en la confesión de amor. Para saber el amor importa la ejecución, la pragmática. El silencio de Cordelia introduce la apófisis silenciosa del amor y al hacerlo quiebra el movimiento amoroso. El amor, insiste Lear, no puede ser privado, si es indecible carece de profundidad y no es redituable. Por eso, considera el silencio de Cordelia como nada y dice “Nothing can come of nothing. Speak again”. La exigencia retorna, debes confesar. Lo cual significa prolongar en el tiempo los vínculos existentes, garantizar la persistencia del Reino, la propia identidad, las fantasías del escucha, los lazos de sangre y la inmunidad de la carne.

Si nos detenemos en esta cadena de preguntas y respuestas notamos una variante, mínima pero importante. Cordelia se pregunta a sí misma qué debe hacer. La pregunta que se hace contiene esta otra: ¿debo acaso dar lo que no tengo? Lo que le falta no es elocuencia sino tener el coraje de dar lo que no puede, de hacer coincidir amor y confesión. La interrupción del intercambio amoroso que suscita la pregunta refiere a la tensión entre meditación y confesión, entre palabra y amor. Me detendré en la segunda díada. Tal parece que el amor, al menos el de Cordelia por su padre, es “richer than her tongue”. Para entender la tensión

16 Stanley Wells and Gary Taylor, general editors, *The Oxford Shakespeare*, 911.

entre palabra – confesión y amor necesitamos preguntar en qué consiste la riqueza del amor sino es en la supervivencia de la casa (su función económica) o en la salvaguarda de la actividad del reino (su función política). Para despejar el campo de la pregunta conviene referir al intercambio entre padre e hija: Lear: “So young and so untender? Cordelia: So young, my lord, and true”. La verdad descompone la trama amorosa, resulta aún más insoportable que el silencio.

En el otro nivel de la lectura que he propuesto realizar debo decir que el funcionamiento del amor depende de una mentira generalizada cuya protección es condición de posibilidad de la vida personal y comunitaria. Convenir en respetar la mentira es un área de las políticas del amor, el ámbito mismo desde el que crecen. Establecida la separación entre amor y verdad podemos decir que la riqueza del amor radica en demostrar que la verdad del discurso amoroso es su enfrentamiento con el amor. La riqueza del amor de Cordelia le viene de su carácter destructivo. Ni el silencio ni la confesión parecen alcanzar el amor. Entonces, esta obra se propone otra pregunta: ¿mediante que procesos pueden coincidir el amor y la verdad? ¿Existen prácticas específicas que puedan hacer sucedáneos verdad y amor? Pero aún no es posible dejar la primera escena del *Rey Lear*. Debemos seguir la pista a la relación entre políticas del amor y mentira.

El uso de la mentira no tiene como vocación sepultar lo verdadero sino cumplir con las exigencias de la confesión. Quien se confiesa consiente en mentir, sólo así puede insertarse en el circuito confesional. La confesión y la mentira se fructifican mutuamente. Esto lo sabía bien Agustín: en toda confesión no se dice todo lo que se piensa. Llevar la mentira a la sonoridad del discurso (*speech*) afecta el débil material sobre el cual se sostienen los vínculos micro y macro-económicos. Shakespeare pregunta:

¿podemos soportar la carga implicada en escudriñar las políticas del amor? ¿Quién está preparado para hacerse cargo del devenir de la verdad desnuda? El peso de la verdad parece insoportable; es preferible insistir en cuidar la mentira. Por eso Lear insiste y pide a Cordelia hablar una vez más. Cada pregunta enfatiza la centralidad de las transacciones amorosas para el cuerpo político¹⁷, al tiempo que precisa las implicaciones que la meditación supone para la confesión.

Meditar envuelve, como el silencio, un recogimiento y una superposición. Esto es, la introducción de una nueva figura de la persona. Una que quiere tomar en sus manos su máscara. Cuando Cordelia se pregunta qué decir ante la pregunta de su padre, interpone un obstáculo en la confesión, puesto que para confesar no es necesario volver sobre uno mismo. Quien se confiesa se conforma en la comunicación de su expediente privado o, lo que es lo mismo, en la disolución de los límites que separan su intimidad de lo abierto. La meditación impide la transacción puesto que retiene el expediente íntimo para valorar su funcionamiento. Es por y en la meditación que es posible acceder a la teatralidad de las profundidades íntimas. No obstante, la meditación misma es asumida como campo de exploración en *El Rey Lear*.

Shakespeare no pretende operar una sustitución entre comunidad e individuo o entre amor y razón. Quiere comprender las implicaciones de la interrupción de los intercambios amorosos y para llevar a cabo ese proyecto se adentra en lo que la razón y la desesperación podrían ofrecer como sustituto. Así que la obra no asume como localización la ruptura de Cordelia. Antes persigue el

17 Stanley Cavell, "The Avoidance of Love: A Reading of *King Lear*" en *Must We Mean what We Say?* Updated Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1969], 296.

desenlace de esa ruptura hasta las que considera son sus últimas consecuencias. Y es precisamente en el lugar culminante que responde su propia interrogante. En primer lugar nadie conoce lo que puede la herida abierta por la verdad. Nadie puede soportar el peso de saber el amor. Nadie tiene la vida suficiente para atravesar la región inhóspita que se levanta cuando se trastocan las políticas del amor. Pero, mantenerse dentro de ellas es igualmente doloroso. Decidir enfrentar el funcionamiento del amor nos permite comprender una problemática que la teología aún considera suya. ¿Qué tipo de forma de gobierno y promesa podría facultar para segmentar y ejercer presión en el infinito territorio íntimo? Aunque medie una mentira la satisfacción de Lear proviene de la confesión de un amor que se sustrae y excede la obligación. Localizar y administrar el exceso es el anverso de la aceptación de la mentira.

El cuerpo del Rey se ha desdoblado. Su condición cristológica ha pasado a su hija menor. Así lo considera France en una intervención cuyas reminiscencias bíblicas no pueden soslayarse: “Mucho más rica cuanto más despojada, más atrayente mientras más rechazada, más adorada cuanto más repudiada. Yo me quedo con sus virtudes. Séame dado recoger lo caído. Dioses oh dioses!” El trasfondo de esta intervención de "France" debe ubicarse en la tradición que identificó la monstruosidad como espacio desde el que puede ofrecerse oposición. Entre sus aspectos más notables la fascinación cristiana con ciertas formas de monstruosidad es llevada hasta el ámbito del pensar. Para Pablo, su razón está siempre arraigada al trauma y la desolación de la cruz y sólo través la experiencia traumática con sus nudos cósmicos y corporales es que puede ser encontrado por la sublimidad de la verdad de la nueva época del mundo. France intuye que la monstruosa Cordelia, así instituida en la deriva cómica de Lear, ha introducido nuevos

usos de la verdad. Las enunciaciones no suplementan la querencia sino que la desplazan o cooptan.

Desde este momento *El Rey Lear* se pregunta una y otra vez si es posible acceder al corazón de lo monstruoso (Edgar comprende muy pronto la imposibilidad de tal proyecto) para suturar las heridas. Al parecer la condición monstruosa, que incluye la locura, es imaginada como aquel estado que faculta para no recordar, para no saber ni ser uno mismo. Una vez que France asigna a Cordelia una dignidad cristológica, precisamente porque ha sido arrancada del cuerpo de su padre, ella desaparece. La ausencia de Cordelia, y con ella sus preguntas a las políticas del amor y sus usos de la verdad, tiene como efecto un cambio de énfasis. ¿Qué nos plantea esta ausencia con respecto a lo que ella ha desencadenado? ¿Será que la fuerza de su gesto requiere el veloz debilitamiento de su presencia? ¿Es el destino del milagro¹⁸ ser efímero, gastarse en su aparición centelleante? En primer lugar, debo decir que una y otra vez en *El Rey Lear*, a través de otros personajes, reaparece el silencio y la voz de Cordelia. El *Fool* es la repetición cómica, siempre constitutiva de la tragedia, en la que ella retorna.

Entonces, más que desaparición lo que tenemos que pensar es acerca de la importancia de la réplica y la duplicación. El milagro o accidente, aquello que difumina la tragedia, no tiene que gastarse en su aparición pero tampoco puede permanecer idéntico a sí mismo. Para no detener sus efectos el gesto de Cordelia debe salir de sí y ser modificado.

Las hermanas mayores, Goneril y Regan, ahora que han cesado los efectos de las políticas del amor o que se han transformado,

18 György Lukács, "The Metaphysics of Tragedy" en *Soul & Form*. Edited by John T. Sanders & Katie Terezakis. New York: Columbia University Press, 2008, 178.

sugieren que el presente de su familia obedece a que “el rey no ha llegado a conocerse”. El problema aún es acerca de las operaciones inmanentes que no sólo epistemológico. Conocerse a sí mismo implicaría estar dispuesto a ceder ante las discontinuidades de los intercambios amorosos. Si convenimos en que *El Rey Lear* no narra el progresivo y ascendente - antes descendente - camino del autoconocimiento y que ha sido asomarse - iniciar el conocimiento- a los modos de funcionamiento del amor lo que precipita lo que sucede en la obra, tenemos que preguntar en qué podría consistir conocerse a sí mismo.

En la escena 7, V acto, Kent, férreo e inútil opositor de un devenir de consecuencias ineludibles al que al final se entregará, solicita a Cordelia que le permita ocultar su verdadera apariencia hasta que: “Cronos y yo coincidamos” (Traducción de Nicanor Parra). Parece una solicitud impropia. ¿No es cierto acaso que siempre somos contemporáneos del tiempo? ¿Acaso yo no soy en el tiempo o más precisamente soy por coincidir en el tiempo conmigo mismo? Si no es así y estamos dislocados - somos extemporáneos del tiempo, carecemos de nuestro tiempo, *out of joint* - cómo se ha hecho lugar esta distancia entre el tiempo y nosotros. Si hemos de ser nosotros hasta que lleguemos al tiempo y éste a nosotros, qué es de nosotros sin tiempo. ¿Tendremos siempre que portar una máscara para ocultarnos de nuestra condición extemporánea? ¿Es la máscara lo otro que el tiempo y lo otro que yo? Tal parece ser la postura de Shakespeare.

Sólo en el final, cuando ya no podemos coincidir con el tiempo, es que podemos remover la máscara. En el momento sin tiempo en que una centella nos hace contemporáneos desnudos de nuestra condición errante y sin fondo. Debajo de la máscara no está Kent, el leal servidor, sino otro simulacro o intento que pretende coincidir consigo mismo. Conocer no es alcanzar la sustancia de

uno mismo, el centro inamovible que todo lo estructura y hace operativo. Ahora, si la coincidencia entre cronos y uno mismo es de suyo temporalmente inviable qué sucede con *kairos*. Ese dios casi oculto que, como en el fresco de Salviati, esconde su rostro de nosotros. ¿La fractura entre cronos y conocimiento de sí podría ser a su vez el acontecimiento cualitativo que releva la dislocación? Me parece que es así. Cuando cronos se retira de nosotros, cuando todo tiempo nos es ajeno, *kairos* atraviesa su cuerpo para desacelerar la vertiginosa huida de cronos. El ahora y aquí se aleja de nosotros, la política es el intento que hacemos por darle contemporaneidad a nuestra existencia. La política nos hunde en la conflictividad del tiempo. No sólo el futuro moviliza la política. El pasado, con sus promesas quebradas, anima también la procura de darnos nuestro tiempo. “Ahora y aquí” es siempre cúmulo y no singularidad cerrada.

Esta relación con el tiempo ya no pretende una coincidencia. Busca, eso sí, perfilar la práctica del conocimiento de sí mismo en tanto extraño e intruso con respecto a lo que imagina ha llegado a ser. Desde todo esto se levanta un cuestionamiento acerca de la una comunidad de extraños. ¿Qué sucede cuando la sangre ya no es capaz de cohesionar la comunidad? O ¿Cuándo Dios se retira del fundamento? Dice Gloucester: “Algo más he sabido desde entonces: Somos para los dioses lo que las moscas son para los niños perversos: nos matan por deporte”. Gloucester es quien siempre quiere ver, por ello pierde los ojos y aprende a escuchar. Nada inaudito en la tragedia. *El Rey Lear* es trágico por el hecho de que desiste de dos dioses. Por un lado, no afirma un dios que pueda y deba intervenir en la naturaleza, tampoco sostiene que la trascendencia se haya vuelto inmanente al cuerpo político. No obstante, conserva la sombra de un dios desconocido. Al desistir de ciertos dioses aparece (Acto III, Escena IV) la filosofía. Así es, una filosofía que viene desde el afuera más extremo y de las

condiciones atmosféricas más adversas. El filósofo es el loco que reitera su estado corporal: “Tom tiene frío”. ¿Por qué el Rey desea la compañía del filósofo? Se debe a que éste restituye la relación entre dolor y razón que había suspendido la relación sanguínea. Diluidas las amarras de sangre y retirados los dioses el filósofo sin rostro, como *kairos*, no ofrece un nuevo fundamento para la comunidad y el reconocimiento propio. Su seña específicamente filosófica consiste en no dejar que el dolor y la desesperación nos hagan solitarios: “lo que más duele es el dolor solitario. Rodeado de dicha por todas partes. El dolor compartido no nos parece tan insoportable. Qué liviano qué fácil de llevar me parece mi fardo”.

El filósofo es aquel que lucha por establecer las condiciones mínimas que hagan posible la comunión de dolores, la explicitación de la tristeza, entre extraños e intrusos. Esto significa no permitir que se ahogue la posibilidad de la escucha que retarda la confesión de amor y prologa el advenimiento del problema de sus usos. ¿Cuánto está en juego en aprender a escuchar? ¿Cuánto habrá de pasar y pasarnos antes que sepamos escuchar la pregunta acerca de la escucha? La filosofía, esta filosofía que se sostiene en sus aporías, es rebelde frente a ella misma y por eso toma con furia la exigencia de conocerse a sí mismo. En especial si ese imperativo constriñe la soledad y el ensimismamiento en el que debemos enfrentar solos una deuda infinita. También en el caso de imposibilitar la comunidad de los extraños e intrusos, su esfuerzo por decir conjuntamente sus tristezas y sostener mutuamente sus esperanzas. No desde la lejanía que permite que el miedo y el fracaso produzcan deleite¹⁹ sino desde dentro de sus aguas.

19 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry*. Edited with an Introduction and Notes by Adam Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1757], 36.

La orden de conocerse a sí mismo o el juicio que afirma que el Rey no se conoce suficiente hace parte de las formas como el terror individualiza el sufrimiento y el miedo. El filósofo, una vez más, insiste en la coexistencia del desgarramiento y la lucidez: “Oh Sabiduría y desatino juntos. Lucidez en medio de la locura”. Al desquiciado, que producto de sus desgarramientos anuncia la filosofía, no corresponde el asilo, la prisión o la penumbra del bosque como recomendará Adam Smith posteriormente. El trauma no aniquila, aunque sí transforma, precipita el devenir otro. Pero el tránsito, del palacio al fango, de la nobleza a la indigencia, introduce, aún con las marcas del daño, nuevas formas de relacionarse con el amor. No es posible al menos plantear la cuestión de si la muerte es en definitiva la aurora del amor en los límites de las políticas.

Esta cuestión impide pensar en las preguntas que he planteado al inicio. Me interesan los usos, la productividad y las interrupciones de las transacciones amorosas. *El Rey Lear* otorga la posibilidad de las prácticas y el discernimiento de los usos del amor.²⁰ Nos presenta una serie de preguntas en las que quizás podamos asir las trayectorias teológicas del amor y sus dinámicas económicas. Ahora, si se trata de atender y escuchar la tragedia, no podría sostener que el llamado del amor, de Cordelia ausente, es la muerte. Que la consideración de las políticas del amor nos acerca a la muerte lo sostenía Agustín y posteriormente Smith. Oponer la tesis contraria me parece inadecuado. La cercanía con la muerte no nos acerca al amor impolítico o prístino. Lo trágico consiste en abandonar el territorio amoroso, sus reglas y promesas, para errar sin saber que hay un amor más excelso y puro que nos espera. Nada nos espera y no podemos garantizar que, contra la admonición de Lear, algo surja de la nada.

20 Stanley Cavell, “The Avoidance of Love: A Reading of *King Lear*”, 347.

¿Cuál es el caso de esta tragedia? Es decir, ¿cómo se relacionan la nada y las políticas del amor? Lear denomina nada a la respuesta que esquivaba la confesión y la mentira. La evasiva ha traído un recorrido cuyas consecuencias no podían ser anticipadas. La más destacable es que podemos comprender que no hay vacío en el amor. O, lo que es lo mismo, que incluso la voluntad de retrotraer sus exigencias conforma, vía alteración, las políticas del amor. La riqueza del amor mudo o el rigor de la verdad desnuda no son exteriores a los usos del amor. Pregunté hace poco si pueden hacerse coincidir el amor y la verdad. Y esa pregunta es aventurada o precipitada. Me gustaría trabajar, más modestamente, en un problema anterior que no necesariamente derivara en la cuestión del amor y la verdad.

El problema es el siguiente: la economía teológica, un conjunto de procedimientos que incluyen posiciones doctrinales, podría ser emplazada como lugar desde el cual iniciar una indagación sobre el estado actual del amor y también como parte de la pregunta acerca de qué puede todavía el amor. Si es que no ha pasado su tiempo y lo que nos acosa es su farsa. Podríamos decir ¿por qué volver al amor? Un creador cubano, Delfín Prats, prescribía, con la arrogancia de todo mandato: “No vuelvas a los lugares donde fuiste feliz”. Por eso hemos de retornar al amor, para evitar identificar en sus usos nuestra alegría. No puedo ignorar el amor, soy heredero, de un bello y terrible amor al que se ha abandonado. Se trata del amor carnal, del gasto sin retorno que sostiene mi propia mundanidad.

El ser nacido es marca de ese amor cuya densidad viene de arder, voluptuoso y sereno, por un tipo de relaciones en las que el predominio de la transacción de equivalencias es desplazado. De ese desplazamiento surgen prácticas de cuidado en las que el recibo de una prenda de cambio está suturado en su raíz. Quienes

son cuidados y cuidan son carne, simultáneamente vulnerable y potente, desprovista de prendas fiduciarias. No hay *débito* ni tampoco aumento de interés en la existencia del nacido. En el cuerpo del nacido, extraño intruso conocido, se presenta con contundencia el quebranto de la posibilidad de ganancia. El nacido no es ocasión de acumulación sino exigencia de acogida que deja instaurado el no uso. De ese amor, que quizás es lo otro que amor, provenimos.

3. ABRIR LAS CARTAS

*Edgar: "Para saber qué piensa el enemigo
le abrimos el corazón. Abrirle las cartas"*

A la saturación de exigencias amorosas tenemos que oponer la firme determinación de Edgar. Tenemos que abrirles las cartas a esas exigencias. ¿Cómo abrirle las cartas al amor? ¿Podremos comprender ese lenguaje? ¿Quién habla en fin en la carta de amor? El vínculo entre la economía teológica y las políticas del amor permite al menos señalar unas vías posibles para enfrentar estos asuntos.

En las exigencias amorosas, en teología, teoría económica o publicidad, se movilizan azarosamente varias tendencias. Lo que las acerca entre ellas es la denodada insistencia en que debemos escoger el amor, operar en nosotros las transformaciones que nos permitan estar a su altura y amarlo sin apelaciones. Si esto es lo que acerca estas exigencias amorosas, aun haciéndolas sincrónicas, podría hacerse necesario que nos retiremos al amor. O sea, que procuremos explorar en sus modos de fundación y operación. ¿De qué podría estar hecho el amor del futuro? Procuremos que no sea de carne. ¿Imaginan un amor que todavía está por ser borrado?

Amor hace referencia a prácticas cuya vocación es fundar comunidades sobre la base de una operación previa e instituyente. Una operación en la cual aparece el amoroso, que desde Agustín a *Lear*, es resultado de múltiples e intensas prácticas de modelación. En la teoría del amor de la economía política el foco de atención, lo ha previsto Shakespeare, es la relación entre deuda y capacidad de pago. Si la economía teológica es antes que nada una economía de la carne en la que no hay gasto capaz de satisfacer la deuda, en la economía política el amor es ante todo una operación de intercambio en la que todo débito debe ser correspondido.

Lo que aparece en operación anómala en *Lear* son los mecanismos prácticos, la economía focalizada, del amor. Ahí se aprecian los cálculos que cada gesto amoroso porta en su interior. Al rey, figura que opaca símbolos, debería reconocerse un gasto en forma de dádiva que, al ser recibido, se convierte en deuda. Esta deuda tiene exigencias inmediatas e innegociables y ahí donde se interrumpen se desencadenan efectos que, en la tragedia o en la imaginación teológica, hieren el cuerpo y acosan la carne. Los resultados de participar de las exigencias amorosas no son distintos. Con otros suplementos la dureza de la vida amorosa, hoy que el amor avasalla climas y regiones, solicita el depósito de carne quemada.

Bibliografía

Agustín, *Sermón 344*.

Brown, Peter. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.

Bukowski, Charles. "This then" en *Love is a Dog from Hell/ Poems 1974-1977*. New York: HarperCollins Publishers, 2003 [1977].

Burke, Edmund. *A Philosophical Enquiry*. Edited with an Introduction and Notes by Adam Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1757].

Cavell, Stanley. "The Avoidance of Love: A Reading of *King Lear*" en *Must We Mean what We Say?* Updated Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1969].

Clemente, "Epistle to the Corinthians" en *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Edited by Alexander Roberts & James Donaldson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

de Alejandría, Clemente. *El pedagogo*. Traducción y notas de Joan Sariol Díaz. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

de la Boétie, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort. Madrid/Indianápolis: Trotta y Liberty Fund, 2008 [1548].

Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1999 [1995, 1921].

Ireneo, "Against Heresies" en *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Edited by Alexander Roberts & James Donaldson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

Kronenfeld, Judy. *King Lear and the Naked Truth: Rethinking the Language of Religion and Resistance*. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Lukács, György. "The Metaphysics of Tragedy" en *Soul & Form*. Edited by John T. Sanders & Katie Terezakis. New York: Columbia University Press, 2008.

Martínez Rivas, Carlos. "Los amores" en *Como toca un ciego el sueño*. Compilación, prefacio y notas Pablo Centeno Gómez. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2012.

Parra, Nicanor. *Lear Rey & Mendigo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

Rozitchner, León. *La Cosa y la Cruz: Cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 1997.

Schreiner, Susan E. "Appearances and Reality in Luther, Montaigne, and Shakespeare", en *Journal of Religion* 83, no. 3 (July 1, 2003): 345-380.

Wells, Stanley and Gary Taylor, general editors. *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2005.



Jonathan Pimentel Chacón es costarricense. Doctor en Teología. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Nacional, ambas en Costa Rica.