

Elizabeth Duval

# Me ancooía

METAMORFOSIS DE UNA ILUSIÓN POLÍTICA



ELIZABETH DUVAL  
MELANCOLÍA

Metamorfosis de una ilusión política

© Elizabeth Duval, 2023

Corrección de estilo a cargo Harrys Salswach

© Editorial Planeta, S. A., 2023  
temas de hoy, un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.  
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

Primera edición: abril de 2023  
ISBN: 978-84-9998-958-7  
Depósito legal: B. 5.455-2023  
Composición: Realización Planeta  
Impresión y encuadernación: Huertas Industrias Gráficas  
*Printed in Spain* - Impreso en España

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.



El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como **papel ecológico** y procede de bosques gestionados de manera **sostenible**.

# ÍNDICE

## PARTE 1. Melancolía

Contra la melancolía	27
La felicidad y la soberanía	39
Marxistas melancólicos y melancolía hispana	47
Afectos felices	61
Amor y comunidad	71
A la espera de un país	79

## PARTE 2. Sangre

Las promesas del enemigo	107
La política racional y la política del deseo	113
Lo que vale una familia	129
La identidad política	151

Las imposturas militantes	167
La vida en el naufragio	175

### PARTE 3. Cólera

<i>Agradecimientos</i>	197
<i>Bibliografía</i>	199

PARTE 1  
MELANCOLÍA

He sido muy feliz pensando con los demás en medio de coyunturas tristes. Discutí una y otra vez sobre las mismas cosas, intercambié historias, goces y ficciones. Sé lo que es quererse mientras el resto de circunstancias del mundo inducen desesperación: conozco el amor y la amistad en un planeta ardiendo, cuando se queman parques nacionales y cuerpos rotos mueren entre calor, trabajo, extenuación; la felicidad que late incluso en corazones aún incapaces de amarrarse al mundo, que no han encontrado la permanencia, el futuro o la estabilidad. Pero —quizá confirmando aquel pensamiento funesto según el cual se escribe menos, o se escribe peor, cuando se es feliz— no poco de lo que he conocido del pensamiento de izquierdas ha tenido que ver con la melancolía.

No puedo culpar del todo a quien se acerque a estas primeras líneas con una buena dosis de escepticismo.

Nombrar lo feliz nos arrastra fácilmente por el camino de los agravios comparativos: puedes hablar de la felicidad *porque* una cierta situación de privilegio imaginado te permite situarte en esas coordenadas; puedes imaginarte feliz *porque* posees una cierta red o estructura de afectos que aporta seguridad, ordena tu vida, y permite en cierto modo el deleite; puedes vanagloriarte en esos placeres *porque*, en mi imaginación, concibo que no sufres o has sufrido como lo he hecho yo, no compartes mis padecimientos. Cuando escuchamos a alguien hablarnos de la felicidad, tendemos a la sospecha: asumimos, porque así lo hemos ido aprendiendo, que hay algo falso o insostenible en el disfrute ajeno. Es una forma de aquello que Miranda Fricker denomina *injusticia testimonial*: restamos credibilidad al discurso que tenemos enfrente porque asumimos ciertos prejuicios; ya no en relación con lo que oímos, sino sobre la persona que lo dice. Como lo que escuchamos no encaja con lo que tendría que incluir el discurso al que estamos acostumbrados —lleno de lamentos, quejas, dolores y vulnerabilidades—, presuponemos, de la otra persona, unas etiquetas sociales particulares. La consecuencia, como en otras ocasiones, es que nos centramos mucho más en quién dice algo que en qué es lo que dice; lo hacemos, peor aún, no por saber cosas sobre quién habla, sino por presuponerlas.<sup>1</sup> Cuando algo nos agravia tanto, en lugar de aceptar las nubes negras, tendríamos más bien que preguntarnos:

(1) Miranda Fricker, *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 29-41.

¿por qué nos agravia? ¿Y por qué acordamos mayor grado de verdad a las palabras de personas melancólicas que a las de quienes se declaran felices? ¿Por qué asumimos que el cinismo es sinónimo de seriedad responsable, adjudicando por el camino a la felicidad un cariz caprichoso?

Hay algo tremendamente seductor en el melancólico giro contraintuitivo que hemos visto en los últimos tiempos, propio de *feministas aguafiestas*, *queers infelices*, *inmigrantes melancólicos* y *revolucionarios desilusionados*, que diría Sara Ahmed. En su ensayo *La promesa de la felicidad* la autora afirma, categóricamente, querer suspender la creencia en la felicidad como algo bueno.<sup>2</sup> He cogido figuras como las elaboradas por Ahmed y otras tantas para examinarlas desde distintos ángulos, dejando siempre abierta la posibilidad de que la razón cayera, al menos parcialmente, de su lado y no del mío. ¿Qué me sucedió al hacerlo? Que nada me resultaba más estéril que la apertura aparentemente infinita de posibilidades *a priori* negada por supuestos imperativos como el de la felicidad, ninguna idea pudo sobreponerse al atractivo insuperable de la *vida buena*, y nunca pude pensar que, en lo que a vidas buenas se referiría, tuviéramos un abanico infinito del cual escoger libremente. Era como si la *vida buena* tan criticada en mis lecturas se enfocara siempre en la dirección, cuando para mí lo importante reside en la situación desde la

(2) Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 39.

cual uno se dirige: sus condiciones de partida, su forma de orientarse.

Cerca del final de la segunda parte de *Poeta chileno*, novela de Alejandro Zambra, se esboza una sucinta definición de la felicidad. La fortuna lleva a que Gonzalo, el protagonista, se reencuentre muchos años después con Carla, su amor de juventud, para la que escribía poemas y sonetos; una Carla que, en el momento de su reencuentro, «le gustaba tanto como a la persona que él era a los dieciséis años le gustaba la persona que ella era a los dieciséis años», como si la energía del amor no decayera con el tiempo o con la ausencia. Gonzalo acaba ocupando la función-padre para Vicente, el hijo que Carla tuvo con otro hombre del cual se separó, y la discusión lingüística sobre la palabra *padraastro*, cruelmente esbozada por la Real Academia Española, da —al menos en parte— origen a la novela. Gonzalo acepta la palabra, porque «es esta nuestra lengua, nuestro idioma. Hay que usar las palabras, aunque no nos gusten. Y si las usamos lo suficiente, capaz que signifiquen algo distinto, capaz que logremos cambiar su significado». Pasa la Navidad, se instala lo cotidiano, el conflicto con el padre biológico, una colecta de pesos con tal de financiar la operación urgente de su gata Oscuridad, hasta que «con el tiempo se pierde el ruido de los días, se vuelve difícil recordar con precisión cómo sonaba la vida cotidiana, cuál era la idea de silencio». El cierre a esta parte, la parte de la vida en común, toma la forma del tiempo que se escribe condensado, en repeticiones, unos

cuantos «siempre», «generalmente», «ocasionalmente», como los bocetos con los que resume su propia vida quien aprende a usar los adverbios de una lengua nueva. Lo último en presentarse es «una idea perfecta e imposible»:

Dicen que eso es la felicidad: nunca sentir que sería mejor estar en otra parte, nunca sentir que sería mejor ser alguien más. Otra persona, alguien más joven, más viejo. Alguien mejor.<sup>3</sup>

Puede parecer, a primera vista, que lo que define aquí a la felicidad es una cierta gestión o regulación del deseo; incluso, de forma todavía más exagerada, la ausencia del surgimiento espontáneo de otros deseos capaces de modificar el *statu quo*: los años felices como las «páginas en blanco del libro de la historia», sin eventos, sin conflicto. «Un mundo en el que nunca es preferible hacer otra cosa que lo que estamos haciendo o estar en otro sitio distinto al que estamos», como escribía Susan Sontag. Hay eudemonía, satisfacción; la falta está ausente. Pero es una ilusión que la felicidad se encuentre en la ausencia de carencias, que la felicidad deba colmarnos por completo: en realidad, la tensión sólo desaparece si despojamos esa definición de todo su contexto. En el pasaje, en realidad, se despliegan varios futuros posibles, y hasta se hace mención de lo que cada uno imagina haría el otro en caso de su muerte («Carla

(3) Alejandro Zambra, *Poeta chileno*, Barcelona, Anagrama, 2020.

pensaba que si Gonzalo se muriera, ella pasaría unos años de duelo y encierro pero rearmaría su vida con alguien más»): todo el reino de la posibilidad está contenido en adverbios que nunca expresan un absoluto. Ni el deseo ni la imaginación cesan en su empeño. La complejidad no impide que afirmemos que hay algo *genuino* en decir que estos personajes son felices (hasta que luego dejan de serlo).

Mi problema con la crítica cultural al mandato de la felicidad es, fundamentalmente, que no me la creo. No viene mi descrédito de un optimismo redomado que consideraría que para cualquiera y en cualquier circunstancia se dan las condiciones necesarias para la materialización de vidas felices, ni tampoco de que yo posea un punto de partida, en lo biográfico y personal, particularmente dichoso. Considero que se trata de una crítica cultural que esbozamos como si no quisiéramos del todo confiar en ella. Se asemeja a una forma de consuelo: como hemos descalificado la felicidad o dejado de creer en ella, como hemos renunciado, nos aliviarnos regodeándonos en la presunta superioridad que nos concede la ausencia de algo que, en el fondo, seguimos anhelando.

La decisión política de dejarnos afectar por la infelicidad podría reformularse como una libertad política. Podemos radicalizar la idea de libertad y entenderla como la libertad de ser infelices. La libertad de ser infeliz no tiene que ver estrictamente con sentirse triste o desdichado, aunque suponga también la libertad de manifestar di-

chos sentimientos. La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar a otros de una forma infeliz. La libertad de ser infeliz sería la libertad de vivir una vida que se aparte de la senda de la felicidad, sin importar a dónde nos lleve este desvío. Por consiguiente, implicaría también la libertad de causar la infelicidad a otros debido a nuestros actos de desviación. No quiero dar a entender aquí que nuestro propósito político deba ser el de causar infelicidad. No se trata de convertir a la infelicidad en nuestro *telos*. Por el contrario, si dejásemos de suponer que nuestro *telos* es la felicidad, descubriríamos que la infelicidad puede ser algo más que sencillamente aquello que obstaculiza nuestro camino. Y cuando ya no sabemos con seguridad qué es aquello que obstaculiza el camino, el propio «camino» se convierte en una incógnita. La libertad de ser infelices podría ofrecernos así las bases de una nueva ontología política que, en la medida en que no tome la felicidad como el punto de llegada comúnmente aceptado de la acción humana, sea capaz de interrogarse respecto del propósito de la acción. Esto nos permitiría actuar políticamente a partir de la falta de consenso respecto de los fines de la acción.<sup>4</sup>

En este fragmento del libro de Sara Ahmed la reivindicación de la infelicidad aparece de forma particularmente exagerada. Me atrevería a decir que hay algo en su manera de proceder que bordea lo obsceno, so-

(4) Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 387.

bre todo si dejamos de lado el jugueteo abstracto con los conceptos y llevamos sus ideas a las consecuencias reales que pueden tener en las vidas de los demás. Si hemos establecido que la infelicidad es originada por toda una serie de circunstancias, como pueden ser situaciones familiares, precariedad laboral, vidas desgraciadas, tormentos afectivos de explicación sociológica, insatisfacciones crueles, ¿qué clase de libertad existe en dejarse afectar por circunstancias ineludibles que nos hacen infelices, y no tratar en ningún caso de anteponerse a ellas o superarlas? ¿Por qué la obsesión por encontrar algo bueno en la infelicidad, algo que no sea obstáculo, y la negación insistente de la felicidad como objetivo?

Una amplia variedad de discursos se manifiesta en contra de conceptos como el de la «ideología felicista» como instrumento regulador de las sociedades, que querría sujetos capaces de suprimir su angustia con tal de seguir produciendo y siendo funcionales. Pero la reivindicación de la felicidad no tiene por qué ir necesariamente vinculada a la supresión de la infelicidad o de los obstáculos, ni ser una vía de entrada a los manuales de autoayuda o una autopista para la receta fácil de ansiolíticos y antidepresivos capaces de sostener a una población de trabajadores narcotizados. ¿La promesa de la felicidad es un mandato, una técnica disciplinaria? En algún aspecto, resulta innegable, pero que una cosa funcione de una manera no significa que esa cosa esté condenada a ser eso o que pueda reducirse a eso, que todo lo que algo puede llegar a ser esté deter-

minado por cómo es empleado. Ahmed no tiene problema en hablarnos de libertad, por más que la libertad haya sido manoseada, por más que la promesa de vidas *libres* también sea una promesa cruel, un mandato, una técnica disciplinaria; ¿por qué lo que no es un problema en relación con la libertad sí que lo es cuando se trata de la felicidad?

Freud formulaba, en *El malestar en la cultura*, que «el designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable». Y, no obstante, como en tantos otros casos, sucede que tergiversamos esas palabras escogiendo de una cita sólo la parte que nos interesa, sin proseguir en su camino o llevarla a otro tipo de conclusión. Porque Freud añadía que «no por ello se debe —ni se puede— abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización».<sup>5</sup> ¿Qué clase de libertad perversa existe en considerarnos a nosotros mismos más libres por generarle algún tipo de infelicidad al otro, en dejar de lado la capacidad de discernir, la ética y la responsabilidad con tal de convertirnos en supuestos seres libres que se abren sin más a la contingencia y la apertura infinita de posibilidades?

Que la felicidad sea una esperanza racional no implica que tenga que ser un instrumento de control social. Que la felicidad sea inalcanzable no hace que debamos cesar en nuestros esfuerzos por alcanzarla; que la satisfacción plena del deseo sea imposible no va a hacer que de-

(5) Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010, p. 80.

seemos menos. Si nos engañamos en esa aspiración del deseo, acaso haremos más potente y persuasivo nuestro engaño, edificando ilusiones que escasamente pueden conducirnos a vidas mejores. ¿Qué compromiso con la vida se tiene cuando se llega a afirmar que la infelicidad *podría*, en despiadado condicional, ofrecer las bases de una nueva ontología política? Y qué bien suena, desde la atalaya de la teoría, una palabra como *ontología*, qué eficazmente nos despoja del mundo y lo convierte en una mediación abstracta. ¿Qué grado de inconsciencia se requiere para actuar políticamente a partir de la falta de consenso respecto de los fines de la acción, sin la escucha, el intercambio o el diálogo? Precisamente el grado propio de la soledad de las islas, de los individuos que, por no herirse, al mismo tiempo que reivindican la herida, prefieren alejarse incesantemente los unos de los otros. No entiendo cómo alguien podría conformarse con una praxis política sin camino, a la deriva, en la cual todo se acepta con tal de que no provenga de una imposición exterior. No reivindico la felicidad para negar el dolor o el sufrimiento. Porque, bien entendida, cierta promesa de la felicidad no es un antídoto, sino una forma de encarar la infelicidad como circunstancia necesaria. No habrá mundo sin pena, no hay mundo sin pena, pero precisamente porque no lo hay hemos de responsabilizarnos de nuestra propia pena y del dolor de los demás: modificar las circunstancias de su generación. Mezclar *libertad* con *afectación por lo infeliz* es una forma irresponsable del pensamiento, una impostura de la teoría. No sé qué circunstancias pueden llevar a una teorización así, re-

belándose contra los imperativos y mandatos por el mero hecho de que operen circunstancialmente como imperativos y mandatos. Peores circunstancias aun las que llevan a quien teoriza sobre ello a creerse su propia teorización.