

Cuidar a los muertos, dejarse cuidar por ellos

Caring for the dead, being cared for by them

Luis Ignacio García
FFyH-UNC/CONICET

Resumen

Este trabajo propone una lectura de *A la salud de los muertos. Relatos de los que quedan*, de Vinciane Despret, que busca situarlo, antes que nada, en el marco de la experiencia inédita de la masividad de muertes que nos trajo la pandemia y la consecuente necesidad de reimaginar las formas del duelo. Pero, a la vez, muestra la centralidad de su intervención en el marco de los debates teóricos en curso acerca de los efectos devastadores del excepcionalismo humano y la necesidad de repensar a las humanidades más allá de su círculo. Así, el libro se instala en una doble coyuntura, a la vez vital y teórica, señalando cómo la necesaria transformación de nuestra relación con los muertos, vuelta urgente con la experiencia del Covid, se liga a la necesidad de una mutación general del pensamiento y de las ciencias de lo humano de una escala tan masiva como la experiencia de la pandemia.

Palabras clave: duelo, pandemia, modos de existencia, poscrítica, cuidado.

Abstract

This work proposes a reading of *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, by Vinciane Despret, which seeks to place it, first of all, in the framework of the unprecedented experience of the massive number of deaths that the pandemic brought us and the consequent need to reimagine the forms of mourning. But, at the same time, it shows the centrality of her intervention in the framework of the ongoing theoretical debates about the devastating effects of human exceptionalism and the need to rethink the humanities beyond their circle. Thus, the book is located at a double juncture, both vital and theoretical, pointing out how the necessary transformation of our relationship with the dead, which has become urgent with the Covid experience, is linked to the need for a general mutation of thought and of the human sciences on a scale as massive as the experience of the pandemic.

Keywords: grief, pandemic, modes of existence, post-criticism, care.

Veo a las golondrinas volar en la tarde de verano. Me digo –pensando con desgarramiento en mamá– ¡qué barbarie no creer en las almas –en la inmortalidad de las almas!

R. Barthes

A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan,¹ de Vinciane Despret, es de esos libros que llegan a tiempo, en un momento justo. No por sincronizar con el último tópico del debate público, o con el último grito del mercado académico, sino porque logran articular su propio *kairós*, esa trama singular que conecta trayectos diversos condensados en un punto afilado, que agujerea la malla de circulación indiscriminada de información para dar con un destello de lo real. Eso que en momentos afortunados relumbra por un instante, y que solemos nombrar como lo “contemporáneo”. Dos vectores clave convergen en el *tempo* del libro: antes que nada, la masividad de muertes que nos trajo la pandemia, y la necesidad de reimaginar las formas del duelo, los modos de vincularnos con nuestros muertos, los rituales que nos damos en un mundo enteramente secularizado y cada vez más enclaustrado en una inmanencia mal comprendida. Después, la evidencia cada vez más dramática de los efectos devastadores del excepcionalismo humano, de ese “antropocentrismo” que no es sólo un centramiento en el *anthropos* sino específicamente en el humano vivo a expensas de toda la realidad que caiga por fuera de su círculo vital más inmediato. El libro muestra no sólo la importancia sanadora de una transformación en nuestra relación con los muertos, sino también el modo en que esa transformación se enlaza con la necesidad de una mutación general del pensamiento y de las ciencias de lo humano. El libro nos trae noticias sobre la multiplicidad de formas en que la lucidez y creatividad que despliegan vivos y muertos en sus relaciones recíprocas pueden ser fundamentales para imaginar otras formas de pensar las humanidades ante los desafíos de este tiempo de catástrofes de causas antrópicas. Es una insistencia sobre una pregunta de doble vía: de qué forma una expansión de nuestro estrecho concepto de duelo puede ser clave para expandir nuestras formas de pensamiento, y a la vez, de qué modo la liberación del pensamiento antropocentrado es un paso fundamental para recuperar una relación más libre, saludable y feliz con nuestros muertos.

El libro se abre con un relato en primera persona de la autora sobre la muerte de un ancestro, un tío abuelo suyo, sobre la insistencia de esa muerte en los relatos familiares, nunca del todo claros, nunca del todo coherentes, pero jamás extintos, que oyó a lo largo de

¹ Vinciane Despret, *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, tr. Pablo Méndez, Buenos Aires, Cactus, 2021. Las referencias a las páginas del libro se harán directamente entre paréntesis en el cuerpo del texto.

su vida. Una muerte que sobrevive en las narraciones, como multiplicación de historias, y que se vuelve enigma que conecta generaciones, enlazando a la vez vivos con muertos, muertos con muertos y vivos con vivos: el dispositivo del relato como guardián de las condiciones de existencia de una red de relaciones. Esta irrupción de la primera persona, y de la fuerza de los relatos familiares y su circulación irregular, desde el inicio del libro, deja bien en claro que los ideales de neutralidad y de control epistémico van a ser desplazados por figuraciones de marcada implicación subjetiva y de proliferante fabulación colectiva. Fragmentos de las historias de Georges, su tío abuelo muerto, reaparecerán entre capítulo y capítulo, como sugiriendo ya desde el diseño del libro que el lugar de la vitalidad de los muertos es ese *entre*. De modo que esa implicación subjetiva del yo autoral que aparece desde el inicio no tendrá que ver con ningún subjetivismo, sino más bien con lo contrario: es la manifestación de un espacio ajeno a las dicotomías entre sujeto y objeto, y la confianza en que “los relatos de los que quedan” puedan ofrecer el modelo de otras formas del rigor de la inteligencia, basadas más en la fuerza de tramas y texturas capaces de sostener ecosistemas vitales, que en los protocolos de la verdad como verificación de existencia por parte de un sujeto del saber. Verdadero no será aquí un enunciado sobre el ser de las cosas o de los sujetos, sino la irradiación práctica de lo que pueden las cosas y subjetividades implicadas en un agenciamiento común. Aquellos enunciados que expanden la potencia del agenciamiento será más verdadero que aquellos que la reduzcan. En una era, la llamada “moderna”, en la que el pensamiento se comprometió en el proceso de reducción explicativa del mundo, sea en las ciencias llamadas naturales o en las sociales y humanas, Despret utiliza la primera persona para destituir al “sujeto” de la atribución y abrirse a las polivalentes formas de implicación práctica en la verdad como potencia de una situación: aquí pensar es mucho menos seguir los pasos para la constatación de realidades que la promoción práctica de las condiciones de existencia de aquello que se estudia.

De allí que, en un libro que se interesa por la relación que los vivos mantienen con los muertos, el primer capítulo se titule “Cuidar a los muertos”. Como si dijéramos: cualquier investigación que se proponga un objeto o asunto de interés debe antes que nada preguntarse por las condiciones de existencia de su objeto, y por las prácticas que puedan garantizar su persistencia. De modo que, de entrada, investigar y cuidar se presentan como dos prácticas intrínsecamente entrelazadas, en una exploración que se propone como problema un tipo de existencia, la de los muertos, máximamente frágil, casi evanescente. Sobre todo, para la mirada de la ciencia y las humanidades modernas –ellas mismas responsables de haber empujado a los muertos hacia el territorio de su evanescencia actual, al borde de su inexistencia. Su primera pregunta es, entonces, cómo preguntar por una

existencia así sin vulnerarla, sin disolverla o negarla en el propio proceso que procura interrogarla. Cómo imaginar un dispositivo de exploración que participe de la potencia de aquello que explora, que se las ingenie para incluir esa potencia en su propia dinámica de trabajo. El tipo de práctica de la imaginación y la inteligencia movilizado en ese “cuidar a los muertos” será, entonces, a la vez el objeto y el método de este trabajo.

Esto implicará, antes que nada, una puesta en cuestión de la concepción y práctica dominante (y dominadora) de nuestra relación con los muertos: la versión laica que los disuelve entre el reino ontológico de la inexistencia y la práctica subjetiva de la autoterapéutica del “trabajo del duelo”. Las ciencias humanas y las terapias del alma convergen en un mismo punto, un mismo gesto de “desencantamiento”: con los muertos no se puede hacer nada, salvo terminar de matarlos. La ciencia es el fin de la superstición, la eliminación de los fantasmas, y el duelo es el trabajo psíquico de interiorización del desencantamiento, es decir, el arduo trabajo de matar a los muertos, de desligarnos de ellos, para poder seguir en el mundo de los vivos, el único realmente real. La estrechez de esta ontología y de esta ética será desmontada pieza por pieza a lo largo del libro.

Pero lo interesante es que no desmonta una concepción de la muerte para proponer una concepción alternativa. El libro trata mucho menos de creencias que de prácticas (luego volveremos sobre esto: menos *ideología* que *etología*). Su objeto no es la muerte sino los muertos, y las prácticas efectivas de intercambio con los vivos, con sus vivos. Lo que el libro va mostrando no es lo equivocado de aquella concepción del duelo (lo cual implicaría disputar la verdad de la versión dominante sin afectar su lógica, la lógica –explicativa– de la creencia), sino que las prácticas de los deudos sencillamente van por otro lado, demostrando que en las propias experiencias contemporáneas del duelo podemos encontrar un universo de sentidos y formas de hacer que desbordan completamente la versión dominante, disputando así su propio carácter dominante. Despret se propone identificar las formas y recurrencias de esa amorosa inteligencia de los deudos, para ofrecerle una formulación posible, y de ese modo marcar e intensificar su importancia, para su multiplicación y uso ulterior.

De allí la importancia que en el libro tienen los testimonios de los deudos. Como este, que tendrá un valor heurístico clave: “los muertos solo están muertos si los enterramos. Si no, trabajan por nosotros, terminan diferentemente aquello para lo que estaban hechos. Debemos acompañarlos y ayudarlos a acompañarnos, en un vaivén dinámico, cálido y encandilante.” (17) Esto le escribía una lectora del libro *El velo negro* a Anny Duperey, su autora. No es ningún azar que el libro de Duperey haya sido publicado en castellano casi al

mismo tiempo que el de Despret.² Dos libros surgidos en dos momentos distintos (en 2015 el de Despret, en 1992 el de Duperey), pero que son traducidos en editoriales locales casi en simultáneo, en un mismo ahora que los reclama. En ambos se deja en claro la necesidad, la urgencia, de otra ontología para los muertos, que dé cobijo y espesor a otra ética. El testimonio citado contiene ya *in nuce* los dos grandes terrenos que explorará este libro: una ontología de los “modos de existencia” que se sustraiga del lecho de Procusto de la modernidad laica que sitúa toda realidad ante la disyuntiva existencia/inexistencia, por un lado, y una ética del cuidado que desplace la prescripción del “trabajo de duelo” y se abra a la proliferación heteróclita de interacción entre vivos y muertos en la que se sostiene la sobrevivencia de sus relaciones. Esa complicidad entre ontología y ética, entre la expansión de las existencias y la correlativa expansión de las responsabilidades por ellas, será justamente lo que Despret denominará “tacto ontológico”, la virtud por excelencia de esta ética expandida, que “cuida lo que confiere a la situación su potencia de existir” (31). La propuesta epistemológica del libro queda así sostenida entre una ontología y una ética expandidas, y atenta, entonces, a la palabra e iniciativa de los muertos: cuida a los muertos para dejarse instruir por ellos.

La de los muertos es una pura inexistencia sólo para una ontología entrampada por el dualismo moderno, o, mejor, cartesiano, que partió al mundo en dos: *res cogitans* y *res extensa*. Los muertos, carentes de toda realidad *extensa*, quedan entrampados en una disyuntiva imposible: o bien existirían en una ontología de la trascendencia y de la inmortalidad del alma que ya no podemos aceptar como modernos, o bien existirían en la fantasía y la vida psíquica del deudo, pura *res cogitans* proyectando sus representaciones. La existencia de los muertos sin dudas que no es la de una *res extensa*, pero no por eso es reductible a la mera representación subjetiva del deudo. Si así fuera, resultaría “lógico” y “racional” que el sujeto (“moderno”) acepte la dura “prueba de realidad” y “asuma” la *inexistencia* de quien partió: de la ontología cartesiana deriva directamente la terapéutica individual del duelo.

El único lugar en el que el muerto podría seguir existiendo en la modernidad sería el de la *melancolía*, entendida como forma patológica del duelo, en la que “la sombra del objeto cae sobre el yo”³ que no sabe admitir la pérdida. Quien no se presta a matar al muerto es confinado, en la modernidad psíquica, al pabellón de los melancólicos. Aunque esto no

² Anny Duperey, *El velo negro*, tr. Raquel Algarra, María Martha Boccanera y Juan Zavala, Córdoba, Cielo Invertido, 2021.

³ Esta expresión, junto a la de “prueba de la realidad” o “sustitución del objeto”, están contenidas en el famoso estudio de Freud, “Duelo y melancolía”, de 1917, y han sido determinantes para toda una tradición del psicoanálisis, como luego veremos.

sea abordado por Despret, sería interesante imaginar a la melancolía, con su sustanciosa historia moderna, como un “refugio ontológico” (51) para esos muertos que se negaban a ser cartesianos (y, por supuesto, la relación entre “genio maligno”, locura y “prueba de realidad” tiene una conexión decisiva con la historia moderna de la melancolía). Así como una ética del cuidado de los muertos sólo puede tener una inscripción psicopatológica en la modernidad, una ontología de la existencia de los muertos sólo podría tener una colocación esotérica en el territorio tabú de los fantasmas, los sueños o las supersticiones espiritistas que la modernidad vino a disipar.

Por el contrario, lo que muestran las experimentaciones que los deudos realizan con sus muertos, en la investigación que Despret realiza junto a ellos, es que los muertos existen como un reclamo muy preciso a los vivos para “instaurar”⁴ una transformación en su “modo de existencia”, que por supuesto requiere de los vivos, pero que no depende exclusivamente de ellos, sino de ese “vaivén dinámico” entre vivos y muertos. Nadie como quien ha perdido a un ser querido sabe cuán poderoso es el hacer de un muerto, y cuánto puede *hacernos hacer*. Un deudo sabe que hay exigencias que provienen de quien ha partido, a las que él apenas responde (a veces, abrumado por un requerimiento que lo excede desmesuradamente). Y que tampoco es (sólo) la apertura de una nueva sala en el museo (también subjetivo) del recuerdo. Porque no se trata del pasado, sino del puro presente de una *revelación* de existencia. Es el lazo entre muertos y vivos en un ahora resplandeciente. Es en ese vaivén en el que se prepara *otra* existencia, que “no será ni la existencia del vivo que fue –tendrá otras cualidades–, ni la del muerto mudo e inactivo, totalmente ausente, en el que podría convertirse a falta de cuidados o de atenciones” (17). Ni mera vida ni mera muerte, porque la muerte, cuando no es un concepto abstracto (la “finitud”, etc.) sino la

⁴ Esta expresión utilizada en este sentido proviene de Étienne Souriau, uno de los maestros de Isabelle Stengers y Bruno Latour, quienes prologan el libro en el que Souriau realiza este planteo, *Los diferentes modos de existencia*, tr. S. Puente, Bs. As., Cactus, 2017. Si toda existencia precisa ser “instaurada”, se torna evidente la estrechez del dualismo existencia/inexistencia, pues la existencia es un proceso gradual de despliegue de una potencia de hacer, no un estado esencial constatable en evidencias empíricas. Por lo tanto, podemos dar con formas sólo parcial o fallidamente instauradas de existencia, entre las que sin dudas no sólo se cuentan los muertos, sino todas esas formas de “precarización” diferencialmente distribuidas que Judith Butler, sintomáticamente, ligó a una teoría (feminista) del duelo y de las vidas lloradas (y llorables). Sería tan oportuno imaginar diálogos más fluidos entre las “vidas lloradas” de Butler y el libro de Despret, que un poco sorprendentemente apenas menciona a Butler una sola vez, y en nota al pie. Un diálogo así ayudaría a ligar las experimentaciones estudiadas por Despret con movimientos sociales activos en la escena contemporánea, para los que estas formas expandidas del duelo han sido parte orgánica de su lucha (basta imaginar toda la experiencia acumulada al respecto a lo largo de la crisis del sida, o en la actual militancia feminista contra los femicidios: duelos políticos y politizadores, muertes que arden y hacen arder). Ayudaría a mostrar la manera en que las nuevas ontologías que precisamos están siendo reclamadas y experimentadas ya en fuerzas vivas de la historia actual.

muerte de un ser querido, nunca es cuestión de todo o nada, sino de conversaciones y prácticas muy precisas y delicadas, de experimentaciones con lenguajes desconocidos, en las que se juega la configuración de una nueva forma, tan única como la de la vida de quien partió. No siendo una cuestión de todo o nada, se abre la posibilidad de otra relación, menos dramática y más práctica, con los muertos. Incluso diría: una relación con los fantasmas irreductible al modelo moderno del padre de Hamlet, modelo patriarcal-jurídico del fantasma como querellante: Despret nos asegura que los muertos se mantienen vivos no sólo por un reclamo de justicia incumplido sino también, y quizá sobre todo, para acompañar y cuidar a los vivos.

“No se puede juzgar la belleza de la muerte por la belleza de la vida”, se decía en *Los Cantos de Maldoror*. Buscar esa belleza singular es el esfuerzo recíproco que realizan muertos y vivos. De modo que, si hay algo así como un “trabajo de duelo”, nada tiene que ver con retirar las investiduras libidinales del “objeto” perdido, sino con un arte de la atención que ponga a los vivos en estado de disposición para la instauración común, entre vivos y muertos, de la nueva existencia de quienes partieron: sus lugares, sus lenguajes, sus tiempos, sus formas. La muerte inicia un proceso de transmutación en el que aprendemos a reconocer la belleza singular de esta nueva existencia, que no es ni la del ser vivo que fue, ni la de la supuesta nada en la que se habría transformado. El duelo, si aún podemos llamarlo así, es esta interacción concertada en la que se juega la llegada del ser querido en su nueva condición, a su nueva condición, es la tarea común de una consumación cuya exigencia nos reclama desde un (no) más allá (*pas-au-delà*) totalmente próximo, en el que nos vemos sumergidos, una responsabilidad cabal que nos embarga, y que nos absorberá hasta que se haya consumado la instauración de este nuevo lugar, de esta nueva existencia.

El registro de escritura se vuelve una dimensión clave donde inscribir esta apuesta, este singular entramado de otra ontología y otra ética. Un registro que le permite a Despret oscilar, sin forzamientos, entre la reunión amorosa de múltiples testimonios muy personales de prácticas concretas, domésticas, y cotidianas de deudos con sus muertos, e incursiones muy incisivas en debates teóricos contemporáneos de alto vuelo, algo que los enmarques metodológicos tradicionales no permiten. Y no se trata meramente de un gesto amable hacia lxs lectorxs, o de una mera estrategia de divulgación. Se trata de la intención más profunda del libro, el esfuerzo por superar las ontologías dualistas, que ahora podríamos reformular así: ¿cómo imaginar una escritura en la que teoría y experiencia vuelvan a aproximarse, vuelvan a ir de la mano? La dualidad cosa pensante/cosa extensa se replica en la dualidad teoría/experiencia. Y si la experiencia que Despret investiga va más allá de aquel dualismo, su método debería intentar ir más allá de este. La suya es una

escritura en la que se torna imaginable la vieja idea de Goethe de un modo de observación en el que *el hecho sea ya teoría*, donde los desdoblamientos de la ciencia moderna se desactiven, y un nuevo encuentro entre ciencia y sentido común se torne viable. El punto es que una actitud de observación en la que el fenómeno deviene él mismo teoría depone, en acto, es decir, no sólo en sus enunciados sino en su enunciación, la idea moderna de que el pensamiento es patrimonio exclusivo del humano (vivo), y asume lo que podemos entender como la clave de todo ataque al antropocentrismo: “Hay pensamiento por fuera de nuestras cabezas. Hay un ‘eso piensa’ en el mundo de los acontecimientos” (123). No sólo el humano piensa, hay un “eso piensa”. Porque *todo piensa*: la consigna ontológica y epistemológica de fondo de una auténtica ecología de los saberes.⁵ Los humanos piensan, pero los muertos también, como los animales o las máquinas. O los bosques. Eduardo Kohn, en un libro muy próximo al de Despret en sus intenciones más íntimas, se pregunta “cómo piensan los bosques”,⁶ y nos hace imaginar que el de Despret podría haberse titulado, muy pertinente y hermosamente, *Cómo piensan los muertos*. Si Kohn se esfuerza por mostrar la importancia de una “biosemiótica” más-que-humana, Despret nos demuestra la existencia de una *tanatosemiótica*, en la que los “signos” y “señales” de los muertos son recogidos como parte legítima de las prácticas de los deudos. El “anthropos” como fuente de sentido es descentrado desde semióticas de la *vida no humana* o de la *humanidad no viva*, en la que se dibujan configuraciones posteóricas del pensar.

De esta puesta en cuestión de la jerarquía entre teoría y experiencia deriva la exigencia cada vez más recurrente de repensar la relación entre ciencia y sentido común.⁷ No se trata de un mero gesto de democratización del saber o de divulgación de la ciencia, se trata de *otra ecología política del pensamiento* (incluso de otra democracia más que humana), que se resista al reparto moderno entre teoría y experiencia, concepto y materia, política y naturaleza, ciencia e ideología, todos derivados del dualismo metafísico que

⁵ Un supuesto presente, por otra parte, en el concepto romántico de observación científica de la naturaleza, tal como tempranamente ha mostrado Walter Benjamin en su *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán*, tr. J. F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Península, 2000. Algunas voces de la ecocrítica han señalado la pertinencia de la filosofía romántica de la naturaleza en los debates contemporáneos sobre las ciencias pensadas por fuera de su autocomprensión moderno-antropocéntrica. Véase, por ejemplo, el notable trabajo de Kate Rigby, *Reclaiming Romanticism. Towards an Eco-poetics of Decolonization*, London, Bloomsbury, 2020.

⁶ Eduardo Kohn, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, tr. M. Cuéllar Gemeler y B. A. Sánchez, Bs. As./Quito, Hekht y Abya Yala, 2021.

⁷ Isabelle Stengers, tan importante para el pensamiento de Despret (además de directora de su disertación doctoral), le ha dedicado un libro reciente a este problema: *Reactivar el sentido común. Whitehead en tiempos de debacle y negacionismo*, Barcelona, NED, 2022.

subyace y determina estos repartos. La escritura de Despret es un ámbito en el que esas jerarquías buscan su punto de neutralización.

Así es como, en este libro tan luminosamente próximo a la experiencia de los deudos, tan hospitalario con sus dilemas y sus formas de experimentación, tan generoso con un lenguaje que busca conectar con un amplio público en búsqueda de modelos más saludables de vincularnos con nuestros muertos, se cruzan de manera muy productiva los debates ontológicos más sofisticados, y las versiones más incisivas del psicoanálisis contemporáneo. Porque son las experimentaciones de los deudos las que llevan a Despret a cruces teóricos impensados, como aquel que enlaza la investigación sobre los “modos de existencia” de Bruno Latour⁸ con la crítica al “trabajo del duelo” en la tradición psicoanalítica por parte de Jean Allouch.⁹ Los muertos no carecen de existencia, sino que tienen *otra* existencia que la prevista en las grillas duales de la ontología de los modernos. Una existencia irreductible a la inmortalidad del alma o a la representación subjetiva del deudo: *modos específicos de hacer y de hacer hacer* que sólo ellos, los muertos, activan, y que reclaman marcos de lectura que les den lugar en una ontología desentendida de los prejuicios laicos de los modernos. Y una vez que admitimos esa *otra* existencia, con sus propias lógicas de instauración y conservación, donde el eje no está puesto en lo que los muertos *son*, sino en lo que *pueden*, en lo que hacen, en lo que hacen hacer a los vivos, etc., entonces deviene toda otra *ética* del duelo, irreductible al asfixiante “trabajo de duelo” como mera resiliencia psíquica del individuo. Jean Allouch, en otro libro aliado al que comentamos, descompone todos los rasgos más empobrecedores de aquello que en la tradición del psicoanálisis (y tanto más en otras terapias) se instaló como lectura oficial del llamado “trabajo de duelo”: la “prueba de la realidad” y la “sustitución del objeto”. Una vez que la “realidad” deja de ser aquello que se suponía que era, aun en territorio psicoanalítico (a saber: la “realidad” de la pérdida entendida como la inexistencia del muerto), entonces el deudo no está condenado a la abrasiva tarea de “sustituir” su objeto de deseo, sino que emerge la pregunta por las *nuevas* relaciones con esa *nueva* existencia de quien murió, activando con ella una aventura ético-ontológica mucho más potente y compleja que el desmonte afectivo que prescribió la vulgata psicoanalítica durante todo un siglo –y que en muchos casos sigue aún propiciando. La existencia *otra* de los muertos nos ata a formas de la responsabilidad que rompen con el individualismo racionalista de la terapéutica del duelo y su reducción de todo el problema

⁸ Véase Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, tr. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2013.

⁹ Me refiero a su *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, tr. Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.

al bienestar del deudo. Como si matar por segunda vez al muerto fuera una fuente posible de bienestar.

Y allí, entre ontología y ética, Despret plantea una pregunta fundamental de este libro: la pregunta por el *medio*. Aquí es donde su investigación se cruza con la ecología, acaso el interés más persistente de sus libros anteriores, atravesados por la pregunta por nuestra relación con los animales no humanos.¹⁰ ¿Por qué con la ecología? Porque la pregunta ecológica fundamental es “la pregunta por las necesidades que deben ser honradas en la creación continua de una puesta en relación” (22), es decir, la pregunta por el *medio*, en este caso, por el medio adecuado que habilite y sostenga las relaciones entre vivos y muertos. El *medio* es la trama en la que la ontología se desentiende de las sustancias y se plantea relacional, por un lado, y donde los individuos son sacados de su fantasía de autodependencia y autopoiesis y son situados en la tarea ética de una *sympoiesis* irreductible a toda ético-ontología discreta del átomo y sus propiedades.¹¹ El pensamiento ecológico es un *pensar por el medio*. Un medio entendido no como mero tránsito, como correa de transmisión, sino como “nicho ecológico”, como *lugar*, en toda su potencia de medio. Por eso los relatos: en ellos la descomposición de la linealidad causal y de la lógica atributiva habilita la composición de un medio propicio para el intercambio (en este caso, entre vivos y muertos). El *medio* es el lugar de un pensamiento ecológico en el que una ontología pluralista de la interdependencia se enlaza de manera solidaria a una ética del cuidado.

De allí que, en un segundo capítulo, el método del libro se formule en una *voz media* que será tematizada varias veces a lo largo del libro: *dejarse instruir*. Despret cayó en la cuenta, en un momento inicial de su trabajo, que *dejarse instruir* por los deudos era el modo de plegarse ella misma al dispositivo que los deudos activaban al *dejarse instruir* por sus muertos. Si la voz media es aquella en la que el campo de la actividad y el de la receptividad se entrelazan y tienden a la indistinción, el “dejarse instruir” implica una posición de resistencia a los dispositivos metodológicos de objetivación de las ciencias, también las llamadas “humanas”, para aventurarse en un ejercicio de receptividad activa, que a la vez que se deja movilizar por el tipo de acceso particular que exige la situación, se esfuerza por hacer de ello un dispositivo de intensificación que pueda ser transmitido y cultivado por otros. Una voz media que, en otro contexto, Despret imaginará como una voz femenina para

¹⁰ El otro libro de Despret disponible en castellano es, justamente, *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?*, Buenos Aires, Cactus, 2018.

¹¹ *Sympoiesis* es una de las nociones clave de *Seguir con el problema*, de Donna Haraway (tr. Helen Torres, Bilbao, consonni, 2019), además de ser, junto a la *Symphilosophia*, una de las consignas de pensamiento fundamentales del primer romanticismo alemán.

la filosofía: una voz que se deja afectar por lo que las cosas piden, un “estar atentas a que las cosas te obligan.”¹² Los deudos se sienten obligados de múltiples maneras por sus muertos, que continúan ejerciendo su influencia en el mundo de los vivos, a veces aún más intensamente que antes de morir. Los deudos ejercen un arte de la atención y de la interpretación de los signos, de “porosidad del alma”, que demuestra la existencia de una brujería cotidiana, doméstica, familiar, en la que todxs estamos iniciadxs, sugiere Despret, a pesar de las “creencias” laicas de nuestra época acerca de la muerte.

Resulta clave esta distancia que plantea Despret respecto a la “creencia” y a las formas de pensamiento y crítica que en ella se basan. Una investigación en términos de creencia, para el objeto propuesto en el libro, se propondría investigar las formas y causas de la “creencia en la existencia los muertos”, por ejemplo. Y seguramente ofrecería grandes “explicaciones”, que remitirían esas “creencias” a las “verdaderas” “causas” que las “determinan”. Y cómo no encontrar “causas” para tales “creencias” supersticiosas en un mundo como el nuestro, poblado de injusticia y sufrimiento, y carente de marcos de sentido que aplaquen el dolor, de rituales que encaucen el sinsentido, etc. Despret, muy por el contrario, se rehúsa a desmembrar el agenciamiento que se compone en la relación de vivos y muertos, se resiste al poder de la explicación, o mejor, al poder del mandato explicativo como tal, ese que nos obliga a empeñar todos los esfuerzos en “dilucidar las condiciones de la creencia”. Despret está mucho más cerca de un tipo de investigación *etológica*, que desplaza la pregunta del estudio del ser o de la esencia de las cosas, hacia la pregunta de aquello de lo que las cosas *son capaces*, de las potencias que les son propias, de las pruebas que pueden soportar. Un pensamiento eto-ecológico, que avanza no desde las causas, sino desde el *medio*, agenciándose así él mismo en un agenciamiento en el que se sabe, y se quiere, concernido. Pensar es aquí *dejarse instruir por un medio*, y ya no explicar las condiciones (históricas, sociales, de clase, de género, etc.) de una creencia.

Esta posición ante el pensamiento le permite a Despret rebelarse no sólo contra el materialismo sociologista laico, sino, también, contra las lamentaciones, igual de sociologistas, por el “tabú de la muerte” o por la pérdida de los rituales tradicionales. “Esta tentativa de exorcismo por parte de las ciencias humanas conoce en paralelo, de parte de las mismas ciencias, una denuncia del ‘tabú de la muerte’ (...) Queda por preguntarse si el gusto por la antropología de la muerte no denotaría una forma de nostalgia inventada por quienes, tras haber evacuado a sus muertos, los añoran.” (62) Trabajos históricos pioneros,

¹² Una expresión que Despret utiliza en la hermosa conversación con Pablo Méndez, traductor del libro, que tuvo lugar en el marco de las actividades públicas de la muestra *Simbiología*, en el 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=BqIWJ12sGcs>

y sin duda esenciales, como los de Geoffrey Gorer (quien sostuvo que en el siglo XX el tabú de la muerte había remplazado al tabú del sexo) o de Philippe Ariès claramente caen bajo esta lectura.¹³ Ella, en vez de lamentar esos tabúes y pérdidas civilizatorias, en esos grandes cuadros epocales, se detiene en la efectiva elaboración de esos mil pequeños rituales que el ingenio y el afecto de quienes quedan inventan para poder relacionarse con sus muertos, para sostener el agenciamiento vivos-muertos a pesar de las concepciones de época.¹⁴ Pero Despret tampoco se propone un mero registro etnográfico de prácticas más o menos cotidianas o más o menos exóticas del pensamiento, sino que intenta dejarse instruir por esas formas de inteligencia, siempre atentas a los matices del entorno en el que operan, siempre irreductibles a toda generalización, para mostrar su eficacia como “medios” más adecuados para desarrollar nuestra relación con los muertos que los que ofrecen la ontología cartesiana, la autoterapéutica del duelo o las “explicaciones” de las ciencias sociales.

Se trata de cartografiar e intensificar las formas específicas de inteligencia e imaginación creadora que se producen cuando la gente se enfrenta a su relación con sus muertos. Cartografiar estas formas de saber, y de saber hacer, con los muertos, no para alimentar una suerte de catálogo más o menos caótico, o exótico, de filosofía popular, o de condescendiente apología antiintelectualista de las supersticiones de nuestro tiempo, sino para mostrar, caso por caso, la forma eficaz de operar de una ontología de los modos de existencia que amplía y dialoga con los debates más sofisticados de las humanidades contemporáneas. En todo caso, su tarea consiste en “intensificar la importancia”¹⁵ de ciertas construcciones o estrategias que operan ya allí, intensificar ciertos vínculos que resultan clave y estratégicos para el sostenimiento de una realidad, de una existencia, de un acontecer.

“Intensificar” es una expresión bien interesante. Nombra el gesto intelectual propio del “tacto ontológico” desplegado en el libro. Un gesto muy lejano no sólo al de la explicación, sino también al de la *crítica*, y en esto me quisiera detener especialmente.

¹³ Véase Geoffrey Gorer “The Pornography of Death”, *Encounter*, 1955, y Philippe Ariès, *Morir en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

¹⁴ Entre las escrituras locales sobre nuestros duelos recientes, quiero recuperar un texto de Ana Longoni, cuyo precioso título, “Tantos pequeños rituales que nos inventamos”, nos muestra que resistir la negación occidental de la muerte no implica ceder a la tentación de escenificar grandes tabúes civilizatorios, sino más bien de explorar las mil y una formas de experimentaciones cotidianas que muestran que jamás carecemos de rituales, sino, en todo caso, de su estabilización institucionalizada: <https://www.revistaanfibia.com/tantos-pequenos-rituales-que-nos-inventamos/>

¹⁵ Es una expresión que Despret plantea y desarrolla en la citada conversación con Pablo Méndez: <https://www.youtube.com/watch?v=BqIWJ12sGcs>

Deleuze, presente en distintos momentos del pensar de Despret, tuvo una relación tensa con el mandato de la “crítica”. Hay un pasaje de su *Crítica y clínica* que puede ayudar a comprender los planteos de Despret: “El juicio impide la llegada de cualquier nuevo modo de existencia. Pues éste se crea por sus propias fuerzas, es decir por las fuerzas que sabe captar, y vale por sí mismo, en tanto en cuanto hace que exista la nueva combinación. Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar.”¹⁶ Hacer que exista: nótese el matiz respecto al “dejar ser” heideggeriano, aún atrapado en los dualismos de actividad y pasividad. Dar lugar a fuerzas que pugnan por reensamblarse de una nueva manera. Ni juicio crítico, ni “Gelassenheit” o mero abandono pasivo, el gesto intelectual del tacto ontológico confía en los posibles de una situación y cuida, activamente, de las condiciones que hacen a una composición de coexistencias, a una relación.

Esa confianza, ese cuidado, remiten a un *ethos* del pensamiento distante de aquel que determinó los dos siglos de la crítica (crítica cuya edad, por otra parte, coincide con la edad del llamado Antropoceno, una relación aún escasamente pensada). El *ethos* de la crítica fue, de Kant a Foucault, el *ethos* de la *sospecha*: la crítica es el tribunal que pone al pensamiento bajo su condición, mostrando la condicionalidad (social, cultural, de género, etc.) de toda creencia. La crítica, como lo revela su etimología, parte el pensamiento en dos y reenvía la verdad de los enunciados a las condiciones de su producción. Marx, Nietzsche y Freud se constituyeron así en los “maestros de la sospecha” porque nos ensañaron que pensar es esa puesta del pensamiento bajo las condiciones (sociales, metafísicas, psicológicas) de su enunciación. Así se formaron (y formamos) generaciones y generaciones de “pensamiento crítico” atrapadas en la lógica hiperbólica de la crítica: ella avanza indefinidamente, ningún objeto queda excluido de su procedimiento, pero ella misma jamás puede ser objeto de crítica, porque, como ha señalado Tristan Garcia la crítica es siempre “una puesta bajo condición de todo, desprovista ella misma de condición.”¹⁷ La crítica sólo acepta la recursividad infinita (crítica de la crítica de la...), pero jamás una puesta en condición de su propio ejercicio. Y cuando la crítica deviene finalmente lo incondicionado mismo, la desertificación del pensamiento ya ha sido consumada (¿no era esa acaso la advertencia de Nietzsche?). Aunque no sea un problema abordado directamente por Despret, el desmenuzamiento que propone de la lógica de la “creencia” y de la “explicación” puede aplicarse sin forzamientos a la lógica de la “ideología” y de la “crítica”: la “explicación” (la crítica), nos dice Despret, busca develar en términos de “causas” (o “condicionamientos”

¹⁶ Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, tr. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 213.

¹⁷ Véase su “Por una metabolización”, incluido en Laurent de Sutter (ed.), *Poscrítica*, Buenos Aires, Isla desierta, 2021.

dice García) las “creencias” que los vivos tienen sobre los muertos. Refiriéndose a las ciencias sociales (portadoras del mandato de la “crítica”, y herederas de los maestros de la “sospecha”), nos dice: “Fieles al programa de desencantamiento, consagran todos sus esfuerzos a dilucidar las condiciones de la creencia (...). Entonces no queda más que sacar a la luz las causas (sociales, culturales o psíquicas) que hacen que las personas se dispongan a creer o a no creer más.” (44) Para decirlo en una fórmula: para Despret la tarea del pensamiento contemporáneo debería ya dejar de ser la perpetua tarea crítica de develar las condiciones de la creencia y debería aventurarse a ser, más bien, la cuidadosa creación de condiciones de coexistencia.

Despret muestra claramente cómo su objeto pierde todo sentido y toda consistencia si lo abordamos desde la lógica de la “creencia” (o, decimos nosotros, desde el gesto de la “sospecha”). Necesitamos un nuevo *ethos* que implique menos esa sospecha que reduce el pensamiento al estrecho vaivén de las creencias y sus condiciones, y más una confianza en los posibles de una situación que empujan al pensamiento a convertirse en un *médium* dentro de un agenciamiento en el que no podemos desagregar creencias y condiciones, sino del que sólo podemos participar expandiendo la potencia de sus efectos. De allí que en Despret el eje no sea la “creencia” o falta de creencia en los muertos, y la explicación (histórica, sociológica, etc.) de ello, sino los *relatos* de los que quedan, es decir, tramas complejas que, interrumpiendo la causalidad y la linealidad, instauran redes de sentidos que suscitan formas de coexistencias entre heterogéneos. El objeto del pensamiento contemporáneo no es ya la creencia (“ideología”, “discurso”, etc.), sino los *relatos*. No es un azar que otras pensadoras próximas a Despret realicen similares énfasis en las tramas de sentido que *ligan* existencias, que *traman* coexistencias posibles, en detrimento del afán *separador* de la crítica que disuelve coexistencias; todas ellas embarcadas en una misma puesta en cuestión del impulso laico del pensamiento ilustrado, a pesar de saberse herederas de él, y de no pretender ningún retorno pre- o anti-moderno; todas embarcadas en modos del conocimiento para las que las formas narrativas resultan esenciales; todas insatisfechas con el programa “constructivista” como la última versión del viejo programa crítico.¹⁸ Lo ha dicho Isabelle Stengers al reclamar una nueva consideración del sentido común, lo ha hecho Donna Haraway en su insistencia en el valor cognitivo de las ficciones

¹⁸ Stengers tiene pasajes maravillosos que desnudan las miserias de la crítica como reducción de las potencias del pensamiento. En su *En tiempos de catástrofes* (tr. Victor Goldstein, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2017), por ejemplo, insiste sobre el modo en que la recursividad de la *crítica* ofrece la estructura epistémica a la impotencia política del mero gesto de *denuncia*: tanto en la crítica como en la denuncia se mantiene la operatoria al nivel de las creencias. Ver sobre todo el excelente cap. XI, “Temor a una regresión”.

especulativas, lo dice ahora Despret al enfocarse en los relatos de quienes quedan.¹⁹ En las tres se anuncia un ethos distinto del pensar, un arte de la atención, de la creación y de la narración, cuyo objetivo no es la separación judicativa, sino *la proliferación sympoiética de lazos*. Ni la *diferencia* ilustrado/deconstructiva, ni la *unión* romántico/mística, sino la *multiplicación de las coexistencias*. No es un azar que haya en las tres una preocupación convergente por la “cosmopolítica” (en Stengers), o por la alianza multiespecies (en Haraway), o por la etología de animales humanos y no humanos (en Despret). Pero es importante subrayar que no se trataría de un nuevo bucle de la crítica, del reconocimiento de un nuevo territorio que debería ser abordado por la mirada crítica, por ejemplo, el de la vida de las otras especies, sumando así el “antiespecismo” a una larga lista de gestos críticos (antimetafísicos, antirracistas, anticlasistas, antipatriarcales, y un etcétera siempre en entrópica expansión), sino más bien un desplazamiento en el gesto mismo del pensar. Como si cierta gestualidad poshumanista mostrara no ya un nuevo objeto de estudio (e, inmediatamente, de abordaje “crítico”), sino la complicidad final entre crítica y humanismo, y la consecuente necesidad de un paso al costado, ya no un “giro” ulterior de la crítica (“giro animal” o “giro material”, como novísimas vueltas de tuerca que ajusten la máquina de la crítica –y aceiten su circulación académico-editorial-cultural), sino un paso al costado de su marcha, que en su vértigo aceleracionista parece delatarse como la sombra de ese “progreso” modernizador que también se propuso como objeto de crítica, otro más, cómo no. Si Marx, Nietzsche y Freud fueron *maestros de la sospecha* de la crítica moderna, Stengers, Haraway y Despret son *maestras del cuidado* del pensamiento (pos)crítico contemporáneo:²⁰ maestras de una voz que, quizá por femenina, se sabe *voz media*, voz que confía en el reclamo que habita en sus objetos, y que responde por las tramas de sentido que tejen sus sujetos. Porque saben que las verdades no sólo se descubren, pero tampoco sólo se construyen (o deconstruyen): *las verdades se cuidan*.


¹⁹ Lo ha dicho también, y hermosamente, Karen Barad: “La crítica ha sido la herramienta preferida durante tanto tiempo, y nuestros estudiantes se encuentran tan bien entrenados en la crítica que pueden escupir una crítica con solo presionar un botón. La crítica es demasiado fácil, especialmente cuando el compromiso de leer con cuidado ya no parece ser un elemento fundamental de la crítica. Entonces, como les explico a mis alumnos, leer y escribir son prácticas éticas, y la crítica no da en el blanco.” En la preciosa entrevista “Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers”, disponible en https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.3/--new-materialism-interviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext#link_note_1

²⁰ Como lo dice Bruno Latour en su famoso ensayo sobre la crítica: “¿Podemos diseñar alguna otra poderosa herramienta descriptiva que se ocupe esta vez de cuestiones de preocupación [*matters of concern*, en contrapunto con los *matters of facts* –LG] y cuya importancia entonces ya no será desacreditar sino proteger y cuidar, como diría Donna Haraway? ¿Es realmente posible transformar la pulsión crítica en el ethos de alguien que agregue realidad a las cuestiones de hecho, en lugar de sustraer realidad?”, *Critical Inquiry* 89, 232.

A la salud de los muertos es un ejercicio deslumbrante en este territorio de los relatos que nos contamos para multiplicar la potencia de nuestro pensamiento. En él, *cuidar de* es parte de un mismo agenciamiento respecto a un *ser cuidados*: dispositivo *medial* en el que quienes no están velan por la vitalidad de nuestro pensamiento. Y ellos, en el centro del relato, librados de las trampas de la creencia, nuestros muertos, nos enseñan a instaurar formas expandidas de existencia.

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 20 de abril de 2022

Licencia  Atribución
– No Comercial – Compartir Igual
(*by-nc-sa*); No se permite un uso
comercial de la obra original ni de
las posibles obras derivadas, la
distribución de las cuales se debe
hacer con una licencia igual a la
que regula la obra original. Esta
licencia no es una licencia libre.

