

## ***21 gramos: el amor como epifenómeno de la tensión cuerpo-alma***

*Jose Guzzi\**

### *Resumen*

El presente trabajo procura dar cuenta de un análisis crítico del filme del director mexicano Alejandro González Iñárritu, *21 gramos* (2003), buscando desplegar el rastreo del dualismo cuerpo-alma en la tradición filosófica de Occidente, para acentuar el enaltecimiento que se ha hecho de lo espiritual en menoscabo de lo corporal. El corolario de esta primacía subyace en algunas concepciones particulares de la enseñanza y del amor, mediante las cuales se hace evidente tal apoteosis, que tratará de explicitarse. La orientación, en este sentido, apunta a conceptualizar algunos interrogantes filosóficos de carácter antropológico y metafísico, principalmente.

**Palabras clave:** cuerpo, alma, amor, educación.

1 Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, Argentina. E-mail: joseguzzi@hotmail.com. <http://orcid.org/0000-0002-2367-4302>.

## 21 gramas: o amor como epifenômeno da tensão corpo-alma

### *Resumo*

O presente trabalho procura dar conta de uma análise crítica do filme do realizador mexicano Alejandro González Iñárritu, *21 gramas* (2003), procurando desdobrar o seguimento do dualismo corpo-alma na tradição filosófica ocidental, para acentuar a exaltação que tem sido feita o espiritual em detrimento do corporal. O corolário dessa primazia reside em algumas concepções particulares de ensino e amor, através das quais tal apoteose se torna evidente, o que tentará explicitar. A orientação, nesse sentido, visa conceituar algumas questões filosóficas de natureza antropológica e metafísica, principalmente.

**Palavras-chave:** corpo, alma, amor, educação.

## 21 grams: love as an epiphenomenon of body-soul tensión

### *Abstract*

The present work tries to give account of a critical analysis of the film of the Mexican director Alejandro González Iñárritu, *21 grams* (2003), seeking to unfold the tracking of the body-soul dualism in the Western philosophical tradition, to accentuate the exaltation that has been made of the spiritual in detriment of the corporal. The corollary of this primacy lies in some particular conceptions of teaching and love, through which such an apotheosis becomes evident, which it will try to make explicit. The orientation, in this sense, aims to conceptualize some philosophical questions of an anthropological and metaphysical nature, mainly.

**Key words:** body, soul, love, education.

## Introducción

La insignificante cifra de 21 gramos es la que da lugar al título de la segunda realización cinematográfica de Alejandro González Iñárritu. Es el peso de un colibrí, de 5 monedas de 5 centavos, o de una barrita de chocolate, reflexiona Paul (Sean Penn) en el soliloquio previo al final de su existencia. Un peso intrascendente y, sin embargo, ¿cuánto se gana y cuánto se pierde con esos 21 gramos? El final del filme habilita la tesis que le otorga sentido: al morir un ser humano, su cuerpo pierde, de inmediato, 21 gramos que corresponde(rían) al alma.

Tal hipótesis ha tratado -en vano- de demostrarse científicamente en numerosas oportunidades, siendo el supuesto pseudocientífico del doctor en Biología estadounidense Duncan MacDougall el más avalado (aunque no por ello escape del ámbito de la “creencia”) cuando en 1907 publicó las conclusiones de un experimento llevado a cabo con seis pacientes humanos moribundos a quienes los pesó, una vez fallecidos, obteniendo la *media* de 21 gramos. Ese sería, ni más ni menos, el camino que intenta habilitar, desde la ciencia -o mejor desde la pseudociencia-, al crédito de la existencia del alma humana (no animal, pues el mismo doctor procedió de forma similar con perros a los que no les encontró pérdidas significativas de peso) y la mirada complaciente de las personas de fe que buscan justificar sus credos.

El planteo de fondo es, además de religioso, filosófico, constituyendo dos de las cuestiones más agudas e importantes de la historia de la filosofía: la tensión cuerpo-alma por un lado, las vicisitudes del amor, por otro. ¿Cuál es la sustancia que constituye al ser humano? ¿En qué medida la interacción entre el cuerpo y el alma conforma lo que un sujeto es? Y, en esa línea, tal y como se ha esbozado en general en diferentes sistemas filosóficos, ¿es el cuerpo un mero objeto y el alma lo que nos hace ser sujetos? ¿O se trastoca esta distinción al querer convertir al alma -sustancia inmaterial e incorpórea por definición- en algo mensurable y cuantificable? Estas interrogaciones son buenas razones que sirven para analizar, consiguientemente, los trazos de las problemáticas del ser humano antes mencionadas. Por eso, en este trabajo se podrían delinear algunas ideas en lo que respecta a cierto tratamiento filosófico del amor<sup>1</sup>, enfatizando sobre todo la noción platónica del amor, aunque el eje central estará puesto en la relación cuerpo-alma, buscando rastrear la génesis de dicho dualismo en la tradición órfica de la antigüedad. Al mismo tiempo, esta proclamada relación abre la posibilidad de pensar la pretensión científicista -eminentemente moderna- de otorgar materialidad al alma y, a la vez, discutir los resabios simbólicos de la potencia espiritual en el drama de la vida humana. Este planteo, además, permite que emerjan algunas reflexiones sobre la educación, por lo menos, en forma de transmisión: de qué modo se transfiere un sentido de alma, pero también cómo se reproduce su separación del cuerpo y qué valores fue adquiriendo éste en los espacios de educación. El filme de González Iñárritu, por tanto, será el caudal del que buscaré nutrir las reflexiones en torno a los asuntos planteados.

<sup>1</sup> Dicho aspecto no tocaré en esta investigación.



## 1. Sinopsis

La película es del año 2003. Guionada en colaboración entre González Iñárritu y Guillermo Arriaga (compañeros en la escritura hasta *Babel*), con música original de Gustavo Santaolalla y fotografía de Rodrigo Prieto. *21 gramos* mantiene, como su antecesora *Amores perros* y su sucesora *Babel*, un marco de montaje en el que se entrecruzan tres historias diferentes, siendo la elipsis un artilugio funcional y muy bien utilizado en la estructura narrativa, rompiendo con la linealidad clásica. De esta manera, los tiempos de narración se van mezclando, generando una expectación intensa y atrapante, potenciada por la precisa fotografía que va sustentando atmósferas ligadas a las emociones que los personajes van atravesando paulatinamente. González Iñárritu, por otra parte, pone en juego, en gran parte del filme, el uso de la cámara en mano y los primeros planos para generar una situación de realismo y, por ende, de asimilación del drama.

Se narra la confluencia de tres personajes con sus historias respectivas: Paul Rivers (Sean Penn) es profesor universitario, mujeriego, que sufre una enfermedad mortal por la que debe recibir un trasplante de corazón para evitar su muerte, que parece irremediable; está casado con Mary (Charlotte Gainsbourg), aunque su relación es tiesa y complicada, sobre todo porque ella busca cuidar exhaustivamente de la salud de su marido a la vez que pretende inseminarse artificialmente para concebir un hijo suyo, hecho con el que Paul no está en lo absoluto de acuerdo. Paul está más preocupado y preparado para la muerte, Mary para la vida. Christina Peck (Naomi Watts) busca escapar de un pasado marcado por la adicción a las drogas y el alcohol, basándose en la fuerza de los vínculos familiares que aprendió a construir con su marido Michael (Danny Huston) y sus hijas. Jack “Lobo” Jordan (Benicio del Toro) pasó intermitentemente los últimos años de su vida entrando y saliendo de la cárcel por distintos motivos, pero los dos últimos se acogió a la religión, propiciando un giro importante para él y los suyos; está casado con Marianne (Melissa Leo), bastión de apoyo fundamental, pero su mirada en la trascendencia parece superarlo todo, pues la fe lo ha llevado a defender a ultranza la idea de que “Dios conoce el más mínimo movimiento de un pelo”.

Otra vez, como en *Amores perros*, el nexo de unión de los personajes principales es un accidente: Jack arrolló al esposo e hijas de Christina, y se dio a la fuga. La muerte de Michael abrió la posibilidad para que Paul reciba su corazón, en principio compatible, y su vida adquiera nuevamente sentido. El amor unirá a Paul y Christina; la venganza los acoplará con Jack; el dolor será el manto que recubra a los tres. Y el alma se convertirá en una pesada carga para esos soporíferos cuerpos que, de alguna manera, buscan decir basta.

Una vez recuperado, Paul intenta averiguar el origen del corazón que le salvó la vida y, así, se cruza con Christina, quien ha recaído nuevamente en las adicciones como una salida para atenuar el profundo dolor por las pérdidas. Jack se enfrenta al dilema moral/religioso en relación con el accionar que debe llevar a cabo y al peso insoportable de su consciencia que le dictamina entregarse y declararse culpable a la espera de un juicio. Pero ese juicio, ya no será el del Dios omnipresente al que tanto le ha dedicado los últimos años de su vida, sino el de la razón que ya no logra comprender los designios que encaminaban su destino. Luego de enamorar a Christina, el corazón recibido de Paul

comienza a fallar avizorando un ineludible, triste y solitario final. Es entonces cuando juntos planifican la venganza tratando de dar muerte a Jack. Pero Paul no tiene el valor de disparar porque, tal vez, es consciente de la fragilidad de la condición humana. El desenlace muestra la búsqueda de Jack a la pareja (alojada en el mismo motel que él) y el pedido a Paul para que efectivamente lo mate y pueda redimirse de sus pecados. Pero Paul no es el indicado para dar muerte a nadie, más que a sí mismo. Sus reflexiones finales, ya entubado en un pseudocementerio de cables y en medio de pacientes en coma, nos llevan a la tesis que le otorga significado al título del filme y, por ello, al rastreo del problema filosófico del dualismo cuerpo-alma.

## 2. *La tensión cuerpo-alma*

Sócrates y Platón son una referencia ineludible en la historia de la filosofía occidental para abordar el problema de la relación cuerpo-alma (o espíritu).<sup>2</sup> Intentaré explorar la génesis de esta problemática, pues mucho le debe la filosofía a este asunto en la medida en que ha sido un eslabón fundamental para dar cuenta de diversas concepciones sobre el hombre. En efecto, pensar si es el cuerpo el que tiene mayor injerencia por sobre lo espiritual o, por el contrario, es el alma quien domina al cuerpo y las pasiones vinculadas a lo sensible, ha traído más de un dolor de cabeza a filósofos de diversas procedencias gnoseológicas, antropológicas y ontológicas.

Una vez que los jueces votaron a favor de la condena a muerte que Anito, Meleto y Licón pidieron para Sócrates (y a posteriori de negar el irónico castigo propuesto para sí mismo: “la manutención en el Pritaneo”)<sup>3</sup> por las acusaciones que le profirieron, el filósofo griego reflexiona, en su defensa, esperanzado de que la muerte podría resultar un bien: “o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar” (PLATÓN, 2010a). Ningún daño podría representar la muerte si fuera el eterno sueño manifiesto en la primera opción; no sólo una enorme ganancia, sino también un “entretenimiento maravilloso” constituiría si ocurriese la segunda alternativa. Sócrates, pues, está asentando sus ideas bajo la lógica de que el alma tiene carácter inmortal, que lo que caduca es el cuerpo pues aquella emigra al reino de Hades, lugar en el que podrá toparse con los verdaderos jueces, semidioses, sabios, poetas y otros que hayan padecido injusticias como él. Pues, en ese otro lugar al que su alma transmigraría, podrá seguir examinando e indagando críticamente a los de allí, como ha hecho con los de acá, buscando dirimir cuál es sabio y cuál sólo *cree* serlo. Tal suceso sería, a los ojos de Sócrates, el colmo de la felicidad.

Platón, por su parte, da cuenta en diversas obras acerca de los matices que tiene la relación cuerpo-alma. Presentaré algunas nociones delineadas en el *Fedón* (PLATÓN, 2010b). En este diálogo, Platón relata los últimos momentos de Sócrates para subrayar

2 Tomaré, por fines prácticos, como sinónimos a los términos alma y espíritu. Este mismo problema filosófico se ha planteado en el siglo XX como el vínculo cerebro-mente. Es decir, que es un asunto filosófico que aún mantiene su vigencia.

3 El honor de comer en el Pritaneo era muy estimado entre los griegos, pues sólo podían hacerlo las personas a las que la ciudad consideraba como sus benefactores. Sócrates propone, para contrarrestar la pena de muerte exigida por sus acusadores, que el Estado lo mantenga para seguir filosofando en los espacios públicos de la polis.



esa actitud final ante la muerte que tan importante era para los griegos para demostrar la grandeza moral del personaje en cuestión, y para desarrollar el tema de la inmortalidad del alma. La narración acontece bajo la palabra de Fedón, representado como un joven al que Sócrates sentía cariñoso aprecio; pero en diferentes momentos del diálogo aparecen como interlocutores Equócrates, Simmias y Cebes, todos pertenecientes a la escuela pitagórica, dato no menor si consideramos las ambiciones trascendentes de dicha escuela y su interés por el problema de la inmortalidad del alma. De hecho, esbozaré más adelante, Platón se vio especialmente interesado en dar cuenta de las conclusiones y reflexiones de los órficos y los pitagóricos sobre estos temas.

Fedón procederá a contar de qué manera transcurrieron las últimas horas de Sócrates, cuáles fueron sus reflexiones finales y cómo se manifestó su comportamiento ante la cercana muerte. En ese sentido, al comienzo del diálogo, remarca haberle inundado un sentimiento extraño, mezcla de compasión y placer; compasión por la pérdida, aún a sabiendas de que Hades sería un destino divino para Sócrates,<sup>4</sup> y por eso la serenidad y nobleza del filósofo para enfrentarse a la muerte; goce por la posibilidad de la escucha de las palabras del pensador que se convirtió en el paradigma y propugnáculo de principios morales que se defendieron hasta el último día.

Adentrada ya la argumentación entre Cebes y Sócrates, y discutiendo solapadamente sobre el suicidio, el ateniense alude -por primera vez en la interlocución- a lo declarado por los misterios órficos: que el cuerpo viene a ser una prisión o una tumba para el alma, y que no debe uno a sí mismo liberarse o escaparse de esa cárcel. Enseguida, preguntando retóricamente por la muerte, Sócrates concibe la idea que ella representa la separación tajante del alma respecto del cuerpo. Pronto, dicha disgregación será considerada como algo más valioso, como una “liberación” o una “purificación”, pues el alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtica sustancia, y el cuerpo un mero instrumento y receptáculo de los apetitos y deseos sensibles. El filósofo, en este sentido y más que cualquier otro hombre, libera su alma del cuidado del cuerpo y los placeres que por éste se podrían gozar. Pero el alma es, además, el principio de la vida. Platón asienta su concepción en la tradición órfico-pitagórica para elevar al alma a un pedestal al que la filosofía se ha encargado de reverenciar. Y, como contrapartida, ha despreciado al cuerpo por considerarlo objeto de deseos y preocupaciones que impiden la reflexión, causante de guerras y revueltas, procurador de aflicciones vinculadas a la enfermedad que imposibilitan la consecución de la verdad, agente de amores y temores de lo más triviales que obstaculizan la búsqueda de lo en sí. Cuerpo contaminado de impurezas del que hay que desprenderse para evitar la insensatez; cuerpo mancillado del que la muerte, y sólo ella, nos liberará para conseguir convertirse en un verdadero amante de la filosofía. Platón y Sócrates, sin dudas, han declarado la guerra al cuerpo. Y la filosofía se ha encaminado en ese juego.

En su obra *Platón y el orfismo*, Alberto Bernabé (BERNABÉ, 2011) parte de la proposición del filósofo neoplatónico del siglo VI d.C. Olimpiodoro “Y es que Platón re-

<sup>4</sup> Carlos García Gual, traductor de la edición citada acá, remarca en una nota al pie de página que Platón busca acentuar la “religiosidad” de la muerte de Sócrates aludiendo al “destino divino” como un lugar que la divinidad le asignaba a alguien en especial, o como una intervención divina en asuntos humanos. Este manto de “religiosidad” contrarresta a la condena por el cargo de impiedad contra Sócrates.

meda lo de Orfeo en todas partes” para problematizar y determinar en qué medida ese remedio es tan grande y presente en la obra platónica. Para ello, examina los testimonios platónicos acerca del conjunto de mitos, obras literarias y rituales que la cultura griega vinculaba con las enseñanzas religiosas en las que Orfeo se consideraba fundador. Los misterios órficos son misterios báquicos y, debido a la heterogeneidad del grupo partidario de dichos secretos, sus “sectarios” se vieron en la necesidad de aceptar elementos del pitagorismo y otras formas de espiritualidad. El carácter tradicional de sus mensajes y lecturas posibilitó mantener cierta identidad a lo largo de los siglos; empero, al carecer de una comunidad estable, sin doctrinas expresadas literariamente y careciendo de una estructura eclesíastica con jerarquías visibles, fue transformándose entre sus diversos transmisores. No obstante, muestra Bernabé, el denominador común tenía que ver con la idea de salvación personal en otra vida que suponían mejor que ésta. Así, la aspiración a la inmortalidad y el intento de aproximación a la divinidad constituyeron propósitos fundantes del orfismo. El orfismo sería, en palabras de Bernabé, “un tipo de religión personal, basada en unos textos, con un marco de referencia común: el dualismo entre el alma inmortal y cuerpo mortal, el pecado antecedente, el ciclo de transmigraciones, la liberación del alma y su salvación final” (BERNABÉ, 2011, p. 13).

Son numerosas las obras platónicas en las que se menciona a Orfeo, atribuyéndole incluso diversas procedencias y roles, entre las que podemos mencionar *Apología de Sócrates*, *Banquete*, *Protágoras*, *Timeo*, *República*, *Leyes*, *Cratilo*, *Ion*, *Fedro*. Sin embargo, siguiendo a Bernabé, tales referencias tienen en Platón el propósito de ser un guiño literario y místico más que una reseña a un personaje histórico. Lo que resulta indudable es el aprovechamiento de Platón de las ideas tomadas de los textos órficos, próximas al problema filosófico del dualismo cuerpo-alma y la liberación de ésta.

Párrafo aparte merece la atención prodigada en la modernidad a la tensión cuerpo-alma. Después del cristianismo y por la influencia cultural del ascetismo de esta religión, la carne, el sexo y los goces vinculados a lo corporal se convirtieron, en general, en mala palabra, en pecado, en culpa. Y el espíritu, ni más ni menos, en un puente de conexión con Dios. La Edad Media profundizó esa demonización del cuerpo a través del dogma rígido de la Iglesia, concibiendo como herejía toda reivindicación carnal y proclamando una caza de brujas, en sentido literal y simbólico, mediante la Inquisición. Recién con la modernidad ilustrada del siglo XVIII, las filosofías empiristas, materialistas y sensualistas comenzaron a secularizar el alma a cambio de una resacralización del cuerpo, proceso que fue adquiriendo varios matices.

Con Descartes, suele afirmarse, se inicia la filosofía moderna, cuyo enorme optimismo se ancla en la idea de progreso racional indefinido: la razón es el instrumento para dominar el mundo y el sujeto es el protagonista de esta historia. De Descartes se ha dicho y consignado muchas cosas y se le han atribuido muchas responsabilidades. Señala Tomás Abraham: “Descartes es Occidente. Es ciencia y tecnología, es el mundo de la técnica, es la unción del Objeto, la fundamentación del Sujeto, la justificación del capitalismo, la idealización del Yo, la enajenación del hombre en las cosas, la conquista de la naturaleza, la depredación ecológica, la exterminación de las especies animales, la mecanización de la vida, la separación mente-cuerpo, la manipulación con mayúscula” (ABRAHAM, 2010, p. 299). Y todas estas imputaciones por la simple confirmación del



*cogito ergo sum*, esa verdad indubitable, esa certeza incommovible que le sirvió al francés para erigir las bases del edificio de su filosofía racionalista y poder garantizar su propia existencia, intentando desprenderse del jocoso genio maligno, en tanto *sustancia pensante*. El pensamiento, en la metafísica cartesiana, no necesita de cuerpo, ni sangre, ni huesos, ni carne, ni de materialidad alguna, pues la actividad esencial del yo se define por el espíritu. Y el cuerpo, por el contrario, es una especie de máquina artificial, análoga a los relojes, que se mueve por sí mismo. El dualismo se presenta en su máxima expresión. La analogía se entiende debido al contexto del siglo XVII en el que el mecanicismo moderno y la matemática como modelo de ciencia irradian las teorías filosóficas.

Pese a que Descartes afirme que el alma no tiene un lugar específico, sino que, más bien, se aglutina en todas las partes del cuerpo, piensa en una sede llamada Pineal, pequeña glándula cerebral en la que el alma ejerce sus funciones. Esto dará pie, en parte, a que el fisicalismo del siglo XVIII y luego el positivismo del XIX-XX, con la pretensión de medirlo todo, estudien el lugar físico del alma tratando de asir lo inasible, corroborar el peso de lo más etéreo y así tratar de pensar físicamente aquello que no tiene sustancia. Ese intento positivista, resultado de la visión moderna del mundo, se anida en el pseudoexperimento de Duncan MacDougall, mencionado más arriba. El alma, de este modo, podrá ser pensada como objeto, mudando la clásica distinción que la concebía como pura sustancia pensante o interioridad inmanente al hombre, y al cuerpo como mero receptáculo objetual.

Al convertirse el cuerpo en objeto público de estudios científicos, se van inventando modos de entenderlo y de operar sobre él. La hermenéutica del sujeto no queda exenta de estos procesos de interpretación y reinterpretación. Así, se van abriendo espacios para la conformación de una biopolítica clara, colándose las relaciones de poder en los intersticios del cuerpo y, siguiendo a Foucault, materializándose una microfísica del poder. Tal instrumentación se ha aplicado en el cuerpo de los niños, de los trabajadores, de los soldados, de los ciudadanos, propiciando una vigilancia y un control exhaustivo, a la vez que un conjunto de saberes que el poder produjo sobre los cuerpos. De lo que se trata, entonces, es saber de qué tipo de cuerpo tiene necesidad la actual sociedad como así también cuáles deseos son los que aparecen como estimulantes. En palabras de Foucault: “El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (FOUCAULT, 1979, p. 104). El poder no tiene que ver necesariamente con la voluntad ni con los intereses, sino que “se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos del poder” (FOUCAULT, 1979, p. 158).

Max Horkheimer y Theodor Adorno, por su parte, explican que el proceso de fascinación y rechazo por el cuerpo ha matizado a toda la civilización moderna. Señalan que “el cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado” (HORKHEIMER y ADORNO, 1998, p. 278). Los procesos de civilización han separado el cuerpo del espíritu, considerando a aquel como un tabú, objeto de atracción y repugnancia al mismo tiempo. Proceso que terminó derivando en la mercantilización del cuerpo; hoy, agregado, esa comercialización también ha recaído sobre el alma. Y volvemos a la tesis de *21 gramos*: lo que no tiene sustancia material hoy tiene un sobrevalorado peso, aunque más que físico sea simbólico. Las distintas concepciones en estas maneras de pensar el



cuerpo y el alma han ido modificándose a lo largo del tiempo y, aun así, como un crecido río caudaloso que arrastra lo que sea en su devenir, la pregunta sigue abriéndose paso sin tener una respuesta definitiva: ¿en qué medida la interacción entre el cuerpo y el alma conforma lo que un sujeto es?

### 3. *El cuerpo, el alma y la rectitud moral*

En su libro *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, George Vigarello (VIGARELLO, 2005) elabora una cronología que va del siglo XVIII al XX para focalizar el proyecto de una pedagogía del cuerpo dibujada, distintivamente, en contextos científicos, culturales y sociales de los siglos mencionados. El cuerpo del niño debe erguirse rectamente porque es el primer lugar en el que se imponen la cultura, las normas morales, las limitaciones sociales y psicológicas, intentando fijar el aspecto y los modales de una fisonomía civilizada. El molde necesario para justificar el enderezamiento adquiere el nombre de *tutor*, término que en la actualidad sigue usándose funcionalmente como un acompañamiento o una guía en el crecimiento (tanto de un árbol, por ejemplo, como de un niño).

La noción de rectitud física es clave, entonces, en la pedagogía del enderezamiento del siglo XVIII. Si el cuerpo es una máquina dispuesta de engranajes, palancas, vigas de apoyo, etc., la mano del adulto hace las veces del mecánico que puede reparar y corregir las fallas. El corsé será el mecanismo para enderezar el cuerpo desviado; los preceptos morales cumplirán esa función respecto del alma y la conducta. Es absolutamente viable, por ende, extrapolar la búsqueda de rectitud física a la rectitud moral. Y este tipo de vínculo e interacción entre cuerpo y alma (como depositaria de un *deber ser*) me interesa mostrar en el derrotero de los personajes del filme. La escuela moderna es, también, fiduciaria de esta concepción en la que, además, las pedagogías del conocimiento plasmadas se han concentrado -falazmente- más en los sistemas abstractos de representación racional anclados en las matemáticas, las ciencias naturales o la gramática, que en la experiencia subjetiva y la sensibilidad. El resultado de esta implementación sesgada de los modelos escolares desde el orden epistemológico logocéntrico, fue la consideración del conocimiento “como producto de una forma incorpórea de ejercitar la razón, que acontece como externalidad del sujeto corpóreo en un ambiente desencarnado en el que habita, solo, el logos” (PEDRAZA GÓMEZ, 2010, p. 48). La falacia concluyente es, pues, el haber reducido el pensar sólo a la habilidad de abstraer, excluyendo las mencionadas experiencias sensibles y subjetivas. Para Zandra Pedraza Gómez, se torna fundamental adoptar, en la cocina de la educación, los diversos enfoques sobre el cuerpo, prescindiendo de la perspectiva sesgada reduccionista que considera la actividad racional como la más excelsa de las manifestaciones del pensamiento humano y, por el contrario, adoptando la experiencia subjetiva, la sensibilidad, la emoción, la intuición y la imaginación como otros modos de acceso al conocimiento. De este modo, siguiendo a la autora, se rompería con el discurso dominante que ha fundamentado tradicionalmente las pedagogías del conocimiento y la educación, concibiendo e integrando las dimensiones del cuerpo en sus distintos aspectos: el cuerpo como una entidad biológica,



como contenedor de un sujeto psíquico, como un medio de comunicación social, como un ente expresivo, etc. (PEDRAZA GÓMEZ, 2010, p. 49). En este sentido, Edgar Morin (MORIN, 2001), señala que el ser humano es, al mismo tiempo, un ser bio-físico, cultural, psíquico, social, histórico y político, rasgos que lo hacen evidentemente un ser complejo y multidimensional. Pero el hombre no puede entenderse alejado del contexto en el que se sitúa, sino que éste condiciona, la mayor parte de las veces, su manera de pensar, actuar, la relación con los otros y con el propio mundo. Expresamente, dice Morin: “el ser humano es un ser racional e irracional, capaz de mesura y desmesura; sujeto de un afecto intenso e inestable; (...) es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe de la muerte, pero que no puede creer en ella; (...) se alimenta de conocimientos comprobados, pero también de ilusiones y de quimeras” (MORIN, 2001, p. 59).

Como un modo de lavar sus pecados, Jack se vuelca fanáticamente a la religión. Todo suceso que acaece en su vida, supone “Lobo”, es un designio divino, un mensaje de Dios que se hizo presente por la actitud adoptada. Su cuerpo se transforma moral y estéticamente. Alejandro González Iñárritu facilita el estrechamiento -con tomas en primeros planos y planos medios- a sus tatuajes, sus aros y collares, la decoración de su camioneta, todo con motivos religiosos. Las cruces, entonces, abundan por doquier. La presencia del cuerpo estetizado es signo del redescubrimiento del cuerpo y el doble proceso de investidura psicológica e inversión económica que Jean Braudrillard advierte. Para el francés, la omnipresencia del cuerpo en la publicidad, la moda, la cultura de masas en general, ha sustituido al alma en su función moral e ideológica, constituyéndose en un fetiche u objeto de consumo con claros propósitos “capitalistas” guiados bajo la lógica del rendimiento, la producción y la rentabilidad. Arguye que “uno administra su cuerpo, lo acondiciona como un patrimonio, lo manipula como uno de los múltiples *significantes del estatus social*” (BAUDRILLARD, 2009, p. 158). El trabajo obsesivo de investidura sobre su figura corporal da cuenta del proceso de sacralización del cuerpo funcional, en tanto elemento de táctica para ejercer la dominación. Pero en el caso de Jack, esta estetización juega un resultado adverso: sus tatuajes son signos de su paso por la cárcel y ello implica la separación del universo laboral que, a duras penas, buscaba mantener.

Jack quiere rectificar el camino de Nick, un joven en problemas con la ley penal al que ayuda en la Iglesia; quiere correrlo del sendero de la delincuencia, desea que no repita su modelo, que no cometa sus errores. Pero su pedagogía es la del corsé asfixiante, la del tutor que busca enderezar lo que aparenta estar desviado, acaso por naturaleza, acaso por una situación contextual. Y es la violencia la que guiará esa pedagogía. Y lo mismo ocurre con sus hijos. Hay una secuencia magistral que denota este rasgo acentuado: en un almuerzo familiar sus dos niños, pequeños de 7 u 8 años aproximadamente, pelean entre sí por un trozo de pan. Fredy, el varoncito, golpea en el brazo a su hermana. Jack, inmediatamente, actúa de modo implacable: le ordena a su hija que ofrezca el otro brazo, pues le dice -siguiendo un mandato moral cristiano- “cualquiera que te golpee en la mejilla, ofrécele también la otra”, obligando a Fredy a pegar a su hermanita ante la presencia azorada de su esposa. La escena concluye de manera espeluznante cuando, dos manotazos en la cabeza de su hijo mediante, Jack dictamina que “en esta casa no se



golpea, ¿entiendes?”. El cuerpo y su investidura, aquí, no entra en contradicción con el alma, pues recupera su función moralizante e ideológica.

La frustración, el remordimiento y la culpa llevan nuevamente a Jack a la cárcel y, entonces, el mundo vuelve a derrumbarse. Dios dejó de acompañar, desapareció, perdió su presencia, se oscureció; Nietzsche tenía razón, y el cuerpo del lobo se transforma porque elimina los tatuajes que lo enlazaban simbólicamente a la divinidad. Jack se autoinflige el dolor corporal, incluido un intento de ahorcamiento suicida, porque al sufrimiento del alma no lo soporta más.

La perspectiva higienista fue ganando terreno al lado de los avances científicos y la tecnología aplicada en el mejoramiento de la salud y la estética corporal. Todo ello bajo criterios de racionalidad que van modelando al cuerpo como si fuera un objeto. La exigencia higiénica y fisiológica se convierte en un imperativo. Es la ciencia la que posibilita que Paul salve su vida con el corazón de Michael, esposo de Christina. El corazón, ese órgano vital, pasa a ser un extraño que invade la interioridad de Paul. Al respecto, en su texto *El intruso*, Jean-Luc Nancy se interpela antropológicamente, se pregunta por sí mismo, qué sujeto constituye luego de haber recibido el corazón de otro. Reflexiona sobre si su corazón es realmente “su” corazón, “su” propiedad, si sigue formando parte de la base sobre la que se apoya su vida, aun cuando ya no quiera funcionar. Sostiene Nancy: “Mi corazón se convertía en mi extranjero: justamente extranjero porque estaba adentro. Si la ajenidad venía de afuera, era porque antes había aparecido adentro” (NANCY, 2007, p. 18). El abierto vacío de la cicatriz en el pecho ya presupone un vacío interior en el alma. La intrusión del extranjero, del otro, implica extrudir al corazón propio, arrojar a empujones al órgano que ya no responde, que ya no quiere funcionar, que ya no representa. Estas son, más o menos, algunas de las consideraciones que pueden enhebrar la razón y las emociones de Paul. El personaje interpretado por Sean Penn es doblemente atravesado por la extranjería: recibió el corazón de otro y es, además, forastero en su propia casa, pues embate con Mary, quien a toda costa pretende realizarse un tratamiento para quedar embarazada del hombre al que le queda un mes de vida. Paradojas del destino, guiños -en realidad- del guion cinematográfico, es finalmente Christina quien se convertirá en madre del ya fallecido Paul; y, a la postre, fue la recepción del intruso (el que suscitaba la vitalidad de Michael) lo que posibilitó el encuentro y el fortalecimiento de un amor intenso, aunque poco duradero. El otro, el extranjero, fue el causante del arraigo, del impulso a la vida, aunque también a la muerte, la otra muerte. Diferir la muerte, arguye Nancy, es también exhibirla y subrayarla. Y eso parece querer mostrarnos González Iñárritu respecto de las decisiones de Paul.

Christina traspasa, como todo el mundo, altibajos. Su pasado da cuenta de un descuido del cuerpo y del alma. El amor hacia Michael y la llegada de sus dos hijas fueron el puente para sortear sus adicciones al alcohol y las drogas, su maltrato al cuerpo, la indiferencia por cualquier intento de sustentar las apariencias. El alma henchida de cariño familiar le muestra el horizonte de su deber ser, y este *ethos* la obliga a adoptar una actitud prudente, moderada, alejada del abismo en el que oscilaba. La muerte, cuándo no ese impulso tanático irrefrenable, abofetea duramente su espíritu y la recaída resulta ser inminente e indeclinable. Pero Eros aparece para dar pelea en su vida, interponiendo a un Paul decidido a investigar la procedencia del extranjero que habita en su cuerpo. No



obstante, el binomio *Tánatos-Eros* se adosará a la venganza como un *telos* compartido por los amantes que brindará un nuevo sentido a sus sufridas existencias. Esta relación abre las puertas para interpretar la tesis de que el amor es un epifenómeno de la tensión cuerpo-alma, es el corolario de ese vínculo originario de la vida humana. Y es el amor, justamente, el punto crucial que facilita hacer un análisis filosófico del filme en otro plano diferente.<sup>5</sup>

#### 4. Concluyendo

¿Somos cuerpo? ¿O somos alma? ¿Qué sustancia define lo que somos? ¿Cómo somos? Estos interrogantes transitan el caudal de problemáticas que subrepticamente plantea el filme *21 gramos* del mexicano Alejandro González Iñárritu. Las respuestas que esboza el director, a través de imágenes realistas y crudas la más de las veces, no son concluyentes, ni apuestan por una metafísica ordenada que permita fundamentos estables ni esencias últimas. Pero sí se van delineando historias que, no obstante, nos permiten reflexionar acerca de estos asuntos.

He planteado, sin mención explícita, los diferentes modos dominantes de pensar el cuerpo:

a) Desde los inicios de la civilización occidental al siglo XIX ha regido el cuerpo estructura, es decir la asociación de éste con lo físico, con lo natural, como una especie de “envase” o “cárcel” que encierra al alma. El dualismo sujeto-objeto da cuenta de la diferencia alma-cuerpo y del desprestigio, en general, de lo corporal.

b) Desde el siglo XIX hasta mediados del XX, ha primado la concepción del cuerpo accesorio, entendiéndolo -desde una perspectiva utilitaria- como un instrumento y, por ende, como una mercancía. Las lógicas de control y autocontrol del cuerpo y sus funciones operan en este paradigma, disciplinándolo y normalizándolo a partir de parámetros establecidos, la mayor parte de las veces, por el Estado.

c) Particularmente desde el Mayo Francés del '68 hasta la actualidad, prima la noción de cuerpos plurales, es decir recaen sobre el objeto cuerpo una multiplicidad polisémica de sentidos que trae, como consecuencia, no sólo un abordaje multidisciplinario sino también una ambigua situación en la que el cuerpo es, al mismo tiempo, ponderado y puesto en un lugar secundario. Se resignifica, entonces, la idea de apariencia corporal como modalidades simbólicas de organización según la pertenencia social y cultural.

Estas maneras de entender el cuerpo se erigen sobre la base de una estructura social que, paralelamente y a lo largo del tiempo, también ha ido identificando al alma como el contrapunto de aquel. Esta perspectiva ha tenido eco, además, en un sistema educativo erigido sobre una pedagogía del conocimiento que le ha dado fuerza y ha legitimado, derivando en la fortaleza de una concepción extremadamente logocéntrica que dejó de lado las experiencias subjetivas y sensibles. Y las preguntas filosóficas siguen sin tener respuestas definitivas. He mostrado, además, el origen de la predilección del alma sobre el cuerpo en la historia de la filosofía occidental. No sabremos a ciencia cierta si los su-

<sup>5</sup> Este trabajo continuará su derrotero desarrollando una segunda parte en la que se tomará como punto de partida la concepción platónica del amor y las consideraciones al respecto.

puestos 21 gramos que pesaría el alma son reales y mensurables; de lo que no podemos dudar es que el verdadero peso es simbólico y se patentiza cuando son los otros los que ayudan a definir lo que nosotros mismos somos.

### **Referências Bibliográficas**

Abraham T., (2010), *Historia de una Biblioteca. De Platón a Nietzsche*, Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Baudrillard J., (2009), *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, España: Siglo XXI.

Bernabé A., (2011), *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, España: Abada editores.

Foucault M., (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, España: Ediciones de la Piqueta.

Galak E., (2014). Construir el cuerpo. Cuatro consideraciones epistemo-metodológicas y tres metáforas para pensar el objeto de estudio 'cuerpo'. *Poiésis - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação. Volumen 8, (14)*, Brasil, pp. 348-364.

Horkheimer M. y Adorno T., (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, España: Editorial Trotta.

Morin E. (2001), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.

Nancy Jean-Luc, (2007), *El intruso*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

Pedraza Gómez Z., (julio-diciembre 2010). Saber, cuerpo y escuela: el uso de los sentidos y la educación somática. *Calle 14. Volumen 4, (5)*, Bogotá, pp. 47-56. Recuperado de: <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/1202/1590>

Platón, (2010), *Apología de Sócrates*, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz, RBA coleccionables, Madrid, España: Editorial Gredos.

Platón, (2010), *Fedón*, traducción y notas de Carlos García Gual, RBA coleccionables, Madrid, España: Editorial Gredos.

Vigarello G., (2005), *Corregir el cuerpo*, Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

### **Sobro o autor**

#### **Jose Guzzi**

Prof. Auxiliar Docente de la Cátedra de *Estética* de la Facultad de Filosofía y Letras, UNT, y Prof. Adjunto de la Cátedra de *Medios de Comunicación Audiovisual* de la Escuela Universitaria de Cine, Video y TV, de la UNT. Integrante del Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales, Culturales y Filosóficos.



