

2001: Odisea del espacio, retrato de la Modernidad

*You are free to speculate, as wish, about the
philosophical and allegorical meaning of Odisea 2001.*
Stanley Kubrick

Oswaldo Plata Pineda*

[*] Oswaldo Plata Pineda. Docente Especial de tiempo completo en el Politécnico Jaime Isaza Cadavid. Doctorando en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia (Primer año). Licenciado (2004) y Magíster (2006) en Filosofía, Universidad Nacional del Valle.

Resumen

Desde comienzos del siglo XX, las relaciones entre el cine y la filosofía han sido estrechas. Ya sea como fuente de inspiración o como piedra de toque de análisis, el cine se ha nutrido de la filosofía y contribuido con ello a la configuración de la cultura Occidental. El presente estudio se ocupa de poner de manifiesto esta relación. Siguiendo de cerca la estructura narrativa de la obra cumbre de Stanley Kubrick *2001: Odisea del espacio*, se analiza el proceso experimentado por la razón en la Modernidad, desde su *surgimiento* hasta su *crisis*.

Palabras clave: Razón, Modernidad, Kubrick, Odisea, Ciencia.

Abstract

Since the beginning of the twenty century, the relations between cinema and philosophy have been narrow. As inspiration source or as validation criteria, the cinema has been nourished from philosophy and also contributed with the Western culture configuration. The current study takes cares to show this relation. Following close the narrative structure of the Stanley Kubrick masterpiece (*2001: A space Odyssey*), this study exanimate the experimented process by the reason in modernity, from its beginning till its crisis.

Key words: Reason, Modernity, Kubrick, Odyssey, Science.

[1] Ficha técnica: Director: Stanley Kubrick.
Argumento: Stanley Kubrick y Arthur C. Clarke, basado en el relato corto de Clarke *El Centinela*.
Género: ciencia ficción.
Duración: 139 minutos.

En los círculos especializados (*cinéfilos*), *2001: Odisea del espacio* [1] es considerada la obra cinematográfica que dotó de rigor científico al género de ficción. Una consideración menos técnica (cientificista), pero sin duda más cercana a las intenciones de Stanley Kubrick (director y guionista) y de Arthur C. Clarke (autor de la novela y también guionista), destaca el contenido crítico de la obra en contra del proyecto moderno de la razón. La crítica a la que se hace alusión plantea el fracaso de la razón en su intento de proveer de sentido la existencia humana. Pues, en lugar de '*mejorar*' la naturaleza moral del hombre, produce su corrupción y hace emerger lo peor de su condición. Dicha crítica corre casi parejo con el discurso racionalista. No bien éste vio la luz —mediante los escritos de Descartes y de Kant— comenzó a ser blanco de críticas de todos los pelambres y a flaquear, en consecuencia, desde su base analítica. En ello tuvieron mucho que

ver autores como Nietzsche y Marx, quienes cuestionaron, cada uno a su modo, las bases antropológicas del racionalismo, así como las consecuencias fácticas negativas de su puesta en práctica. Como creo profundamente en su valor epistemológico, me ocupo aquí de analizar *Odisea* desde una perspectiva filosófica, viendo en su estructura narrativa las etapas constitutivas del proyecto de la Modernidad.

Parte I: *Nacimiento del hombre (Modernidad)*

La convención académica acepta que con Descartes se inicia la Modernidad. A él le atribuye la renovación metodológica de la filosofía y la definición de la agenda programática de la ciencia (tal y como hoy la conocemos). En *El discurso del método* y en las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes somete al estricto escrutinio de la duda racional todas las fuentes del conocimiento (los sentidos y la convención). A partir de esta duda, que es *negadora* y *afirmadora*, Descartes edifica una teoría del conocimiento basada en las nociones de *claridad* y *distinción*, y en el artilugio metódico del *genio maligno*. La propuesta cartesiana afirma la función activa del sujeto en el proceso del conocimiento, haciendo de la facultad racional que éste detenta el criterio de validación de *todo conocer*. De esta suerte, aquello que *antes* el sujeto conocía o creía conocer, *ahora* es menester someterlo a la duda de la razón para determinar su validez gnoseológica.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimera de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero?...Ya he negado que yo tenga sentidos y cuerpo. Con todo, titubeo, pues, ¿qué sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que sin ellos no puedo ser? Pero, persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿no estaría entonces también persuadido de que tampoco yo existo? Pues no: si yo estuviera persuadido de algo, o si sólo pensara algo, sin duda yo sería. Pero es que hay yo no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto, que emplea todo su ingenio en engañarme siempre. Pero entonces no cabe duda de que soy, si me engaña; y engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea, mientras piense que soy algo [2].

Contra una tradición que había hecho indispensable el concurso de Dios en el proceso del conocimiento, Descartes propone una metafísica esencialmente racional que le abre paso a una *nueva* etapa en la historia de Occidente, una etapa en la que el conocimiento es subsidiario de la razón (*Modernidad*) y no de Dios (*Medioevo*) [3]. Pero, ¿qué significa exactamente esta *subsidiariedad*? Primero, significa que se deja a un lado la idea de tesis según la cual el conocimiento es producido por el influjo divino y que el sujeto juega un papel *pasivo* en la aprehensión racional de los objetos del mundo. Segundo, significa que no existen límites morales para el conocimiento. El mundo es un libro abierto, presto a ser conocido por el hombre sin restricciones. Tercero, significa que el

[2] R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p. 23.

[3] Con esto se hace evidente que la pregunta de la modernidad es de cuño epistemológico, mientras que la pregunta medieval es de estricto cuño teológico. Mientras el filósofo (o teólogo medieval) se cuestiona por la naturaleza de una entidad divina y la relación que con Él establece el hombre, el filósofo moderno, por su lado, se cuestiona por sí mismo y, más específicamente, por el alcance de su capacidad racional. El plan *moderno* se encuentra determinado por la razón, haciendo de ella la guía, el canon, el factor diferenciador de los animales.

«instrumento» para *conocer* el mundo ya *no puede* ser —como otrora— la fe (o el instinto natural) sino la razón.

Se sigue de lo anterior que los intereses críticos de la investigación filosófica moderna son *asépticos* a la influencia religiosa, y *opuestos* a los dictámenes de la Naturaleza (*instinto natural*). El *hombre moderno* se sabe diferente a los animales que tienen por ley el instinto, y al hombre medieval que acepta sin más el conocimientoavenido misticamente '*desde afuera*'. Al hacerse consciente de *su* situación (de soledad e indefensión en el mundo) y de *su* condición (no sólo instintual), el hombre moderno —como el primate de la primera parte de *Odisea: Nacimiento del hombre*— se ve abocado a *construir* por sí mismo el conocimiento que precisa para vivir: pues, de lo contrario, no sería *hombre*, sino bestia básica y elemental. En *Odisea*, este paso de *bestia* a *hombre*, este giro decisivo de lo puramente *instintual* a lo esencialmente *racional*, se halla plasmado en la escena en la que un conjunto de primates, presos del miedo y la curiosidad, rodean el monolito negro con el ánimo de *conocerlo*. Esta curiosidad primitiva es la pauta decisiva de la *racionalidad* humana, y ella misma se hace evidente cuando el primate líder, con el *Zarathustra* de Strauss de fondo, levanta un hueso del suelo, lo eleva al cielo cual ofrenda y termina convirtiéndolo en un arma letal. En secuencia lógica y cronológica, ambas escenas muestran el proceso de superación del instinto, que conduce a la *razón*, esto es, al *nacimiento del hombre*.

Parte II: *Viaje a la Luna (Ilustración, Aufklärung)*

En la consolidación de la Modernidad, la *Ilustración*, la razón, qua *fundamento determinador* de la vida humana, debe por necesidad que ser plasmada en la realidad. «El pensamiento tiene que gobernar la realidad. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social» [4], escribe Marcuse. Como ningún otro pensador moderno, Kant hace suya esta tarea, elaborando un sistema que somete la realidad a las normas de la razón. En la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*, Kant defiende la idea de que la razón ostenta un poder fundamentación ilimitado y constituye una fuerza histórica objetiva. A su decir, el mundo —la realidad— es un libro *abierto* y *en blanco*, dispuesto a ser conocido por el hombre. Ora en un ámbito gnoseológico, ora en un ámbito moral, Kant está convencido de que la razón es la *única guía/herramienta* de que dispone el hombre en el intento de alcanzar su perfección moral (*Ilustración, Aufklärung*) e intelectual (*progreso científico*). Determinado por esta convicción, Kant plantea la necesidad de 1—)determinar las condiciones en las que el conocimiento se *da* (metafísica y ciencia) y de 2—) organizar la sociedad de acuerdo con las exigencias de la razón (moral, política, derecho).

Al seguir el hilo de la argumentación kantiana se infiere que, en esta etapa, el plan de la Modernidad experimenta una notoria transformación, ya que pasa de ser un rechazo al *pasado* (a la condición primigenia animal) a ser una afirmación del *presente* (a la condición de sujeto de conocimiento) y, sobre todo, a ser una

[4] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Altaya.1994, p.13.

anticipación del *futuro* (a la condición de sujeto moralmente autónomo). La segunda parte de *Odisea*, ambientada en el año de 1999, sirve de ilustración de esta *nueva* etapa del proyecto de la *ratio* moderna. Las máquinas —en su sentido más amplio— representan el curso exitoso de la razón, y son prueba fehaciente del avance científico. Todos los avances de que dispone el hombre gracias a la razón *científica* no hacen otra cosa que corroborar la superación de la condición *animal* y el ingreso a una instancia de evolución superior, la *razón*, instancia superior que *anuncia* la perfección a un tiempo moral e intelectual del género humano:

El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad. Dios no quiere que seamos únicamente felices, sino que debemos hacernos felices, lo cual constituye la verdadera moralidad. El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral [5].

Con todo, la opinión de Kant acerca del destino del hombre (*moderno*, valga decir) experimenta un cambio sustancial en el final de su vida. Hacia 1793, su sistema filosófico comienza a considerar la posibilidad de que la razón sea deficitaria para *determinar* la acción moral y *afectar* racionalmente la voluntad humana, merced a la eliminación del influjo ejercido sobre ella por parte de las inclinaciones. El denodado optimismo teórico que caracteriza las primeras obras (*pre-críticas* y *críticas*) cede así su lugar a un prudente realismo práctico, cargado de *utopemas* *ucrónicos*[6]. Esta *postrimer* desconfianza kantiana cobija el *poder* *determinador* de la razón, pero no incluye las —todavía no visibles— *consecuencias fácticas negativas* del proyecto ilustrado. En ese sentido, la inquietud kantiana es ajena a *Odisea* pues concierne al fundamento y no a las consecuencias de la razón. Así las cosas, el final de *Viaje a la luna* (el nuevo hallazgo del monolito) intenta confirmar la curiosidad inacabada del hombre, base sobre la cual se desarrolla en *Viaje a Júpiter* el enfrentamiento entre el hombre y la máquina.

Parte III: *Viaje a Júpiter (Crisis del proyecto de la razón)*

Concluida la etapa de fundamentación (Descartes, Kant), el proyecto de la razón es blanco de críticas de diverso tipo. La *crítica racionalista* posee así, al menos, dos dimensiones: una *moral* y otra *socioeconómica*. La primera es adelantada por Nietzsche y cuestiona, en esencia, la validez de los conceptos que conforman el lenguaje moral moderno. La segunda se encuentra desarrollada sistemáticamente en las obras de Marx (y en las de los miembros de la llamada *Escuela de Francfort*) e impugna las bases normativas del Estado liberal, sus

[5] I. Kant, *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Barcelona: Crítica. 2001, Ak. 469/470.

[6] Cfr. R. Rodríguez Aramayo, «Introducción: La cara oculto del formalismo kantiano», pp.7-34, *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Barcelona: Crítica. 2001.

presupuestos morales y la lógica de mercado insita. Ambas dimensiones de la *crítica racionalista* pueden verse trabajando activamente en *Odisea*. Veamos.

Como se ha dicho, una variante de la *crítica racionalista* proviene de Nietzsche, quien inicia una andanada en contra de los valores que soportan la cultura Occidental. Su crítica pone en cuestión el dualismo cristiano que denuesta del cuerpo, pondera la razón (a saber, instancias *ideales*) e institucionaliza la moral cristiana como la expresión más elevada de la razón humana. Mediante un riguroso estudio *genealógico*, Nietzsche demuestra que tal identificación no sólo es incorrecta (desde una perspectiva teórica), sino que, además, es la causante de la dominación ideológica de que es objeto el hombre y que deriva en su estancamiento como género. En su conjunto, la obra nietzscheana constituye un esfuerzo por contrarrestar el influjo ominoso del *idealismo platónico-cristiano* que se halla enquistado en Occidente:

¿En la fe en qué? ¿En el amor a qué? ¿En la esperanza de qué? —Esos débiles—alguna vez, en efecto, quieren ser también ellos los fuertes, no hay duda, alguna vez debe también llegar su reino —nada menos que <reino de Dios> lo llaman entre ellos, como hemos dicho: ¡son, desde luego, tan humildes en todo! [7].

[7] F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, 1980, p.55.

Con todo, la veta de esta crítica que más aplica a *Odisea* es la que cuestiona la pretensión de la ciencia de ser la interpretación *objetiva* de la realidad. En oposición a la *ciencia ilustrada* (de Newton a D´Alembert), Nietzsche advierte que la ciencia es esencialmente una construcción humana, de ahí que no constituya una *descripción objetiva de la realidad*, sino, antes bien, una *<versión funcional>* de ella: «¡Nos asombra ver con que firmeza los resultados de la ciencia son útiles!». A esa *ciencia funcional* (a esa *ciencia nihilista*, que afirma en *este mundo otro mundo* inexistente de entes matemáticos y teóricos, de planos, cuerpos, átomos y distancias divisibles de espacio y tiempo) Nietzsche opone una *gaya ciencia*, una ciencia nueva, alegre y desenfadada, que afirma *dionisiacamente esta vida y este mundo*. Parece más que razonable suponer que el mundo que tanto teme Nietzsche es el que se encuentra representado en el *Viaje a Júpiter: un mundo frío, opaco y mecánico, donde el placer se torna rutina, la vida se supedita al cálculo y el hombre se encuentra a merced de las máquinas (HAL 900)*.

La otra vertiente de *crítica al racionalista* procede del materialismo histórico. Fundado teóricamente en Hegel, Marx arremete en contra de la teoría liberal, desvelando 1-) la injusticia del pacto fundante que precede al sistema de instituciones democráticas y 2-) las consecuencias inmorales de la economía de mercado capitalista. Desde el punto de vista de Marx, el *hombre moderno* se halla inserto en un sistema de relaciones sociales y económicas que minan la posibilidad de su realización. Así, al verse obligado a trabajar en función del *capital* y no en función de *sí mismo*, experimenta una transformación volitiva negativa denominada *alienación*, que provoca el empobrecimiento de su *mundo interior* y la reducción de su ser a lo puramente corporal —ya sea como máquina o como mercancía:

El trabajo alienado arrebató al hombre el objeto de su producción, le arrebató su vida genérica, su verdadera objetividad genérica, y la ventaja que el hombre tiene sobre el animal la transforma en una desventaja, la de que se le quita su cuerpo no-orgánico, que es la naturaleza [8].

En los *Manuscritos*, Marx aclara que el fenómeno de la *alienación* no se reduce al espectro económico sino que abarca extensivamente al ideológico [9]. Se incluyen ahí la religión (Feuerbach) y, por supuesto, la ciencia, que estriba en la adopción del punto de vista científico como la experiencia objetiva de la razón. En *Odisea*, esta adopción se evidencia en la relación indisoluble que establece el hombre con la máquina, específicamente en el control que ejerce la máquina sobre las funciones vitales. *El artificio controla a su creador*. En todo momento, incluso mucho antes de que la máquina (HAL 900) decida irse lance en ristre contra su creador, éste está a merced de ella. En definitiva, el hombre *no puede ser*.

Parte IV: *Júpiter, al infinito y más allá* (El ocaso ¿Y ahora qué?)

En los siglos XIX y XX, las *críticas* de Nietzsche y de Marx debilitan analíticamente el proyecto ilustrado, poniendo en evidencia el carácter instrumental de la razón que fundamenta el proyecto de la Modernidad. Las propuestas teóricas de estos dos autores cuestionan la relación —propuesta como beneficioso y nunca peligrosa— entre el hombre y la máquina (*v. gr.* Foucault, Deleuze, Sartre, Escuela de Frankfurt), consiguiendo con ello dar al traste con la identificación kantiana entre *racionalidad* y *moralidad*, que supone que la razón —y con ello se refiere *extensivamente* a la ciencia— entroniza una moral *humanista* y *humanitaria*, que le impide volverse en contra del hombre. Determinado por los episodios padecidos por la humanidad hacia la mitad del siglo XX, Occidente se percata de que la razón y, en especial, la ciencia *puede* devenir instrumental y que, en esa medida, *puede* hallarse al servicio de cualquier tipo de empresa humana. Cuánto le cabe de responsabilidad a la ciencia por instrumentalizar la razón es cosa que aún queda por determinar. A juicio de Heidegger, la ciencia es responsable de sus consecuencias negativas (entiéndase inmorales) porque —en tanto precipitado de la razón de la época moderna— *no piensa*, sino que *hace* [10]. Por descontado, ese *pensar* del que habla Heidegger no refiere a la cuestión mecánica de la razón, sino, más bien, a la reflexión ético-existencial que antecede al *apropiamiento* humano de la ciencia. Se trata, a su juicio, de dominar aquello que es creación y no estar condicionados como género a ella (la técnica). Pese a que el juicio heideggeriano arroja luz sobre las raíces de las consecuencias negativas, elude el problema de fondo de la Modernidad y que es causa de su aparente fracaso: el fundamento mismo.

Desde luego, al ubicar la raíz del problema en el fundamento y no en las consecuencias, se retorna al punto de partida de la Modernidad, donde nada hacía pensar en que la razón podía tornar *autofágica*. Una inspección detallada

[8] K. Marx, *Manuscritos de filosofía y economía* (trad. Francisco Rubio Llorente). Barcelona: Altaya. 1993, p. 84.

[9] El proceso psicológico de la alienación también es posible con respecto a la naturaleza: «El ser genérico del hombre, tanto su naturaleza como sus facultades intelectuales genéricas, se transforman en un ser que le es ajeno, en un medio de su existencia individual. El propio cuerpo del hombre se le torna ajeno, lo mismo que la naturaleza exterior, su esencia espiritual, su esencia humana». *Ibid.*

[10] En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger afirma: «Todo lo grave da que pensar. Mas este don lo confiere siempre y solamente en la medida que lo grave es ya de por sí aquello que ha de ser pensado. De aquí en adelante lo llamaremos aquello que,

por haberlo sido siempre y en primer lugar, continúa siendo lo que ha de ser pensado: lo gravísimo. ¿Qué es lo gravísimo, y cómo se manifiesta en nuestra época grave? (...) Lo gravísimo de nuestra época grave es que todavía no pensamos». M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta. 2006, p.23.

de la manera como se configura la razón en la Modernidad arroja como resultado que ella se levanta sobre la base de la esperanza y la negación: *esperanza* en su poder determinante de la razón, y *negación* del componente deseante del hombre. El fundamento doctrinal de la Modernidad, cual está consignado en Descartes y en Kant, excluye manifiestamente *lo humano* que hay en el hombre: mientras *aquél* le atribuye a los sentidos la incertidumbre que pesa sobre el proceso del conocimiento, *éste* le adjudica al deseo (inclinación) la desviación moral. Era, acaso, previsible que un proyecto inspirado en una noción tan precaria y limitada de lo humano tuviera un desenlace tan fatal como el que tuvo (*Auschwitz*), y que Kubrick ambienta en *Odisea* mediante el proceso que va de la *crisis* inicial (*Viaje a la luna*) al fracaso *definitivo* de la misión (*Viaje a Júpiter*).

Algunos críticos de cine sostienen que tanto Kubrick como Clarke desean transmitir en *Odisea* la idea de que, entrada la razón en crisis, el hombre, el género *debe volver* al misticismo –natural o religioso– como aquél que vuelve a su lugar vital. Esto es: que, dado el fracaso de la razón, el hombre *debe* desandar los pasos de la *racionalidad* y volver al seno de la naturaleza y/o Dios. Una interpretación de esta naturaleza supone que el proyecto de la razón efectivamente ha concluido y que, de hecho, ha fracasado. Supone, además, que la respuesta al problema humano procede *de afuera* y no, por así decirlo, *de adentro*. Sea cual fuere el tipo de argumentos esgrimidos para su defensa, esta tentativa de interpretación es inadmisibles porque niega de tajo la autonomía humana, conquista irrefragable de la Modernidad, y afirma la creencia mística como constitutivamente humana. Pero, más allá de esto, la interpretación *misticista* de *Odisea* es inadmisibles porque supone que «el verdadero» proyecto de la razón es el que efectivamente se «dio», descartando de este modo la reconfiguración de su fundamento, la razón, como curso de acción posible. Otra muy difundida interpretación de *Odisea* considera que ella es la expresión cinematográfica de las consecuencias negativas del avance científico. Aunque plausible como interpretación, ella impide ver aspectos de la trama que, más allá de la crítica, son todavía filosóficamente fértiles, como es el caso de la idea de *Odisea* como retrato de la Modernidad. Creo que la variante interpretativa propuesta aquí incluye la interpretación crítica y es, en cierto sentido, más respetuosa de la estructura narrativa de *Odisea*. Espero que el recorrido argumental ofrecido sirva de justificación de esto último.

Bibliografía

- DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 2004.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*, Trotta, 2006.
- KANT, I. *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo), Crítica, Barcelona, 2001.

MARCUSE, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Madrid, 1994.

MARX, K. *Manuscritos de filosofía y economía* (trad. Francisco Rubio Llorente), Altaya, Barcelona, 1993.

NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, 1980.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. «Introducción: La cara oculto del formalismo kantiano», *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo), Crítica, Barcelona, 2001.