

El papel de la filosofía en el análisis (y la síntesis) del cine

LUIS MARTÍN ARIAS

Universidad de Valladolid

The role of philosophy in the analysis (and synthesis) of cinema

Abstract

We propose a method of film study based on structural linguistics and psychoanalysis (understood in a 'critical' and not 'clinical' sense), in order to incorporate philosophy as a tool for the analysis of the ideas that constitute a film as a work of art, based on the theory of the three functions of language and Counterpolitics. The philosophy that interests us is the Philosophical Materialism of Gustavo Bueno, contrasted on this occasion with Eugenio Trías' thought.

Key words: Philosophical Materialism. Gustavo Bueno. Eugenio Trías. Counterpolitics.

Resumen

Proponemos un método de estudio del cine basado en la lingüística estructural y en el psicoanálisis (entendido en un sentido 'crítico' y no 'clínico') para, a partir de la teoría de las tres funciones del lenguaje y de la Contrapolítica, incorporar también a la filosofía como herramienta de análisis de las ideas que constituyen una película, en tanto que obra de arte. La filosofía que nos interesa es el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, contrastado en esta ocasión con el pensamiento de Eugenio Trías.

Palabras clave: Materialismo filosófico. Gustavo Bueno. Eugenio Trías. Contrapolítica.

ISSN. 1137-4802. pp. 73-93

El Materialismo Filosófico, punto de partida y de discusión.

El título de este artículo es, ante todo, un homenaje al primer libro de Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1971) y esto ya apunta a un requisito previo que nos imponemos: vamos a intentar pensar 'contra su sistema', es decir vamos a seguir al pie de la letra su enseñanza, la de que 'pensar es siempre pensar contra alguien'; aunque en nuestro caso modificada, en el sentido de que es pensar (no sin aprensión y precaución, dada la talla del pensamiento contrincante) contra 'lo que ha pensado alguien', dejando educadamente a salvo al individuo, al 'hominem'.

1 Una idea aureolar es aquella que, aunque pide su realización en un futuro virtual, explica procesos realmente existentes que están incorporados en la misma. Es una idea que sólo puede considerarse como referida a un proceso real («realmente existente») cuando lo envuelve con una «aureola» tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas («realmente existentes») a unas referencias aún no existentes, pero tales que sólo cuando son concebidas como realizadas en un futuro virtual, las referencias positivas pueden pasar a ser interpretadas como referencias de la idea aureolar. De este modo habrá que decir que la parte de la extensión interna «aún no realizada» o visible de la idea, se presenta como constitutiva de la parte realizada o visible, en tanto que ésta sólo cobra sentido como un momento del desarrollo del proceso global, en cuanto proceso «en marcha».

2 Por eso, incorporaremos a esta polémica a otro filósofo español contemporáneo, Eugenio Trias, para, además de recordar sus productivas diferencias con Bueno, reivindicar así la excelente filosofía hecha en español en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, evitando las siempre enojosas discusiones sobre la traducción, correcta o no, de términos filosóficos desde otras lenguas al español. A partir de ahí, de esas referencias que hagamos a Bueno y a Trias, podremos decir que hemos intentado construir, no tanto una filosofía estricta, sino simplemente aportar nuestro granito de arena a lo que el propio Gustavo Bueno llamó el «pensamiento público español», o quizá cabría decir «en español».

En cualquier caso, pretendemos concretar, todo lo que nos sea posible, aquello en lo que discrepamos, siempre que guarde relación con el análisis filosófico del cine como arte, a la espera de que lo que decimos sea refutado, superado o desbordado con argumentos y buenas razones. Pero también conviene precisar que la idea misma de 'sistema' filosófico nos parece 'aureolar', tal y como define Bueno a las ideas aureoladas¹.

Y elegimos a este 'sistema' filosófico realmente existente, el de Gustavo Bueno, por varios motivos, aunque el principal es que consideramos que es el mejor, el más completo y acabado, en definitiva, el más 'sistemático' de todos los construidos en español. Además, dado que las precisiones terminológicas son esenciales en los debates filosóficos sobre las ideas, hacerlo en español es clave para entendernos de un modo un poco más adecuado².

Por otro lado, hay que ser conscientes que atreverse a pensar filosóficamente con cierto rigor es, utilizando una metáfora, algo así como entrar en una habitación donde están, entre otros muchos y discutiendo ideas entre ellos, los Presocráticos, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Espinosa, Kant, Hegel, Nietzsche o Heidegger. De este modo, el recién llegado se arriesga a participar en una discusión que empezó hace miles de años, y debe asumir que una vida entera no daría para ponerse al día sobre los términos precisos de esos debates. Por eso, hay que subirse a hombros de gigantes como Gustavo Bueno, que dominaba las lenguas clásicas y había leído (y esto es esencial) las obras de la Escolástica, especialmente la tomista, y que siendo, además de un gran filósofo, un excelente profesor de filosofía, fue capaz de sistematizar esos conocimientos enciclopédicos, no solo clasificándolos y ordenándolos (algo que hacía muy bien), sino analizándolos para destruirlos (*'pars destruens'* ineludible en todo pensamiento filosófico, que también podemos definir como curso operatorio de *'regressus'*), para después reconstruirlos de otro modo en su 'sistema' (*'pars construens'* o *'progressus'*). Dotes, en fin, inigualables, que van a ser inalcanzables probablemente para ningún otro filósofo en el mundo, en mucho tiempo.

En relación con la historia de la filosofía (que evidentemente no podemos revisar por nuestra cuenta), damos por justificado y fundamentado, en general, todo lo que plantea, con tanto rigor, el Materialismo Filosófico (MF), sobre todo en cuestiones terminológicas, etimológicas y filológicas³, aunque cuando se trate de discutir una idea en concreto haya que ir a esos otros filósofos previos, a explorar de primera mano lo que decían. Partir de Gustavo Bueno nos ahorra, desde luego, gran parte del trabajo, pero no la esencial, si osadamente pretendemos atrevernos a discutir con él algunas ideas.

Ideologías, ciencias y artes en relación con la filosofía.

Dicho esto, pasemos a plantear qué puede aportar la filosofía al análisis del cine, como arte que es; aunque el cine es también, además de arte, ideología y producto tecnológico. Ahora bien, antes hay que decir qué entendemos por filosofía y, por supuesto, qué entendemos por arte.

Complicado, sin duda. Lo primero es definir cuál es nuestra particular posición respecto a estas cuestiones, señalando que partimos de una 'Teoría de las 3 Funciones del Lenguaje' (TTFL), que son la ideológica o política, la epistemológica o científico-técnica y la poética o artística, tal y como las hemos descrito en varios artículos, pero sobre todo en el libro *Contrapolítica. Manual de resistencia* (2016). Resumiendo, mucho, diremos que esta teoría considera que, de las tres funciones (gnoseológicas o si se quiere noetológicas), la principal, la predominante, es la ideológica (que se proyecta nematológicamente en la política), pues es la que construye el mundo que habitamos, la realidad en la que vivimos los seres humanos, en tanto que 'animales políticos' ('*zoon politikón*' como nos denominó con acierto Aristóteles).

Sin embargo, esta función ideológica, pese a ser la dominante y envolvente, no es la única. El lenguaje nos da la posibilidad de desarrollar gnoseológicamente otras dos, que están abocadas a confrontarse con la función ideológica, quieran o no, pues esta es una cuestión estructural. No hay paz posible entre las funciones del lenguaje, entre la primera, la ideo-

³ En *Ensayos materialistas* (1972), una obra de 470 páginas, Bueno sentó las bases ontológicas de su «materialismo filosófico», contra el 'materialismo dialéctico' marxista, por entonces dominante y asimismo contra todos los espiritualismos, con un nuevo enfoque sobre la materia; siendo la idea principal (su descubrimiento lo denominó Bueno) la división en dos planos: el de la materia general (indeterminada) y el de la materia especial (mundana). Después llamará a la primera M (materia ontológica general) y a la segunda Mi (mundo aspectabilis) de tal modo que nosotros proponemos traducir a M como Lo Real lacaniano propiamente dicho y a Mi como la realidad (fundamentalmente imaginaria, pero también, subsidiariamente, real y simbólica). A su vez, en la ontología especial, Mi está compuesto por tres géneros de materialidad que conforman el «aspecto del mundo»: la materia física (M1), la materia psicológica (M2) y la materia ideal o esencial (M3).

lógica, y estas otras dos, que son la función científica y la poética. Hay una relación dialéctica, conflictiva entre la función ideológica, que se proyecta o plasma en la política, y las otras dos funciones, la científica y la artística, que por eso mismo configuran, en el plano gnoseológico, el campo de la Contrapolítica (CP).

Parece entonces obvio que el cine que aquí nos interesa, en tanto que arte, lo es porque se coloca dentro de la función poética, dejando de lado la función científica (aunque paradójicamente se originó a partir de ella); de tal modo que, eso sí, el cine en cuanto arte estará siempre, desde lo poético, en continua contraposición o incluso confrontación con la función ideológica, que necesariamente lo envuelve.

Pues bien, situado el arte, ¿dónde situamos a la filosofía respecto a estas 3 funciones del lenguaje? Es complicado, porque de entrada no parece estar claramente relacionada con ninguna de las tres. Gustavo Bueno se planteó este problema (por supuesto de un modo diferente al nuestro) en su citado primer libro, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Y lo planteó en un momento, 1971, en el que parecía que la filosofía ya se había visto superada, estaba ya recubierta, por la ciencia, como sostenía el llamado 'Círculo de Viena', de tal modo que se habría producido algo así como una disolución de la filosofía en la ciencia. Y no digamos ya cómo había dado carpetazo a este asunto la llamada explícitamente 'filosofía de la ciencia' a lo largo de toda la era contemporánea [filosofía analítica, formalista y lógica] o el positivismo, sistemas de pensamiento todos ellos en los que se da por supuesta la sumisión o subordinación de la filosofía a la todopoderosa ciencia, concebida además así, de una forma monista, como única: 'La Ciencia'. Para todas estas corrientes la filosofía ha quedado reducida a lógica formal, a mera filosofía de la ciencia, y todo lo demás está ya obsoleto, ha sido superado por la función científica del lenguaje, que de este modo pasaría, abandonando el terreno de la CP, a degenerar en forma de ideología científicista.

Gustavo Bueno rechazaba esta hipótesis de la superación o disolución de la filosofía en la ciencia, aunque al mismo tiempo sin salirse, en nuestra opinión, de la idea de que hay que dar la primacía absoluta a la función epistemológica o científica del lenguaje, defendiendo, eso sí, que, aunque esté siempre dentro de dicha función científica, la filosofía en

cambio es un “saber de segundo grado”; idea que desarrolla mediante su rigurosa “Teoría del Cierre Categorical”. Según esta teoría hay disciplinas con campo categorial propio y cerrado, como las ciencias alfa-operativas o paratéticas (geometría, aritmética, física, química y biología) y disciplinas beta-operativas o apotéticas, en las que el sujeto gnoseológico está incluido en su campo categorial (historia, sociología o psicología). Partiendo de aquí, según Bueno la filosofía sería una disciplina sin campo categorial y por eso trabaja con ideas (en un nivel de ‘segundo grado’) a partir de las categorías y de los conceptos desarrollados por las ciencias (en un nivel, que es el suyo, de ‘primer grado’).

Más adelante definió a la filosofía ya no en el campo del saber, sino en el de hacer, en el sentido, muy acertado, de que la filosofía lo que debe hacer es deshacer (a las ideologías, podríamos decir nosotros). Las ideas filosóficas deben combatir las ideologías como lo que son, pseudoideas oscuras, torcidas, erróneas... Así, en su labor de deshacer, la verdadera filosofía (que es materialista) debe enfrentarse asimismo a otras filosofías equívocas, por ejemplo, debe confrontar al idealismo y al espiritualismo, al mentalismo y al posmodernismo (como el de Heidegger). También debe contraponerse al materialismo marxista, al cual supuestamente desborda o recubre, ya que, si Marx dio la vuelta del revés a Hegel, Bueno habría dado la vuelta del revés a Marx, propugnando un renovado racionalismo no cartesiano, aristotélico y escolástico tomista (es decir no agustiniano), situando a la ‘dialéctica de estados y de imperios’ por encima de la ‘dialéctica de clases’ del materialismo dialéctico e histórico, marxista, o mejor dicho marxista-leninista.

Pero de este modo, y puesto que uno de los problemas del MF es que se subordina demasiado a la filosofía política, nos damos de bruces con eso, con la política, campo en el que efectivamente se produjo la discusión, en aquellos momentos (inicios de los 70) entre Gustavo Bueno y el pensador marxista Manuel Sacristán, sobre la autonomía de la filosofía respecto de su institucionalización política. Discusión que se hizo después mucho más interesante, porque ya entró en juego la idea de ‘poder’, cuando en 1978 Bueno criticó el libro de Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder* (1976) y Trías le respondió con asombrosa contención, como puede comprobarse en *El Basilisco*, 1 y 2, respectivamente⁴.

⁴ Puesto que todas las obras que citamos, o bien están disponibles en internet a texto completo, como es el caso, o bien se pueden fácilmente documentar en las redes, eludimos, en la medida de lo posible, el engorroso sistema académico de citas, ya arcaico en nuestra opinión; además de haber sido siempre más bien una apariencia de erudición que otra cosa.

Gustavo Bueno defendía el punto de vista de Platón, que no concebía el verdadero Poder a espaldas del Bien, de tal modo que la Idea de Poder iría entretejida con la Idea de Bien. El Poder, por tanto, es bueno cuando no es tiranía, y la idea de felicidad incluye el Poder, porque el impotente, el esclavo, es un infeliz; reivindicando Bueno además a Espinosa: “Cuando el alma se imagina su impotencia se entristece” (proposición LV del libro III de la *Ética*). En resumen, según Bueno no es posible la felicidad al margen del Poder.

Eugenio Trías sin embargo se posicionó más cercano a otras tradiciones que se habían desvinculado, en su momento, de estas ideas platónicas, es decir se colocó del lado de los epicúreos y la de los neoplatónicos. Para los epicúreos, la felicidad estaba condicionada a un alejamiento del poder político; el sabio epicúreo es feliz cuando se retira al ‘Jardín’ (un precedente de la ‘Torre de Marfil’ del artista decimonónico) y allí cultiva la amistad, considerada como la virtud suprema. Por su parte, los neoplatónicos despreciaban la política por innecesaria para el sabio, por ser perjudicial incluso, como aliada del mal y la impotencia que es. En resumen, ambos, epicúreos y neoplatónicos, coinciden en la condena del poder político y en desvincular de él a la filosofía, por lo cual Eugenio Trías estaba ya apuntando a situar a la filosofía en el espacio de la CP, pero no del lado de la función científica, como hacia Bueno, sino de la poética.

Al situar a la filosofía en el campo de lo poético, Trías evitaba la contradicción del MF, que siendo crítico con la función ideológica, cuyas manifestaciones fenoménicas (las ideologías y nematologías) pretende, literalmente, deshacer, en cambio asume que hay o puede haber una política buena, la que se basa a su vez en una verdadera ‘ciencia política’, es decir en la función científica del lenguaje; mientras que Trías, con los epicúreos y los neoplatónicos (y con lo que, desde la CP, asimismo sostenemos) considera a toda política mala (aunque para la CP hay que considerarla en sus diversos grados de maldad, pues siempre hay que elegir, por realismo político, a la menos mala). Trías situaba a la política, como consideramos que debe ser, exclusivamente en el ámbito de la función ideológica, donde está de manera necesaria, nunca contingente. Para la CP no hay política gnoseológicamente buena puesto que necesariamente debe sustentarse en una ideología (que es siempre falsa conciencia).

Ahora bien, el mayor equívoco de aquella polémica estaba en el uso inadecuado, tanto por parte de Trías como de Bueno, de la palabra 'poder', ya que en un mismo término se equiparaba el poder político (*potestas* y *autoritas*) con el poder (potencia) individual, poniendo en una misma escala a la política y al poder del alma o del sujeto. Visto desde la CP el error consiste en intentar pensar lo que se llama poder político desde la potencia necesaria al sujeto, entendido este en un sentido dialéctico trinitario, edípico, es decir freudiano y lacaniano, nunca en su acepción kantiana, que lo ve como un polo egocéntrico, narcisista y subjetivista, es decir como uno de los polos del dualismo maniqueo 'sujeto / objeto'. En definitiva, para la CP el llamado poder político es en realidad, y visto desde el drama de la subjetividad edípica, no poder sino peligrosa impotencia subjetiva o simbólica.

En conclusión, Bueno y Trías tienen en común el situar ambos, a la filosofía, frente a la ideología y por extensión frente a la política; ahora bien, frente a toda ella, según Trías, o sólo frente a la mala política o nematológica, en el caso de Bueno. Pero el MF además sitúa a la política buena y a la verdadera filosofía del lado de la ciencia, entendida positivamente, como la base del saber, y Trías en cambio entiende a la ciencia negativamente, como la base del poder político. Subsidiariamente, aparece entonces el problema de qué hacer en el MF con la función poética o artística del lenguaje, gran fallo estructural de dicho sistema filosófico que carece, se diga lo que se diga, de una verdadera estética que vaya más allá de la lucha contra las ideologías y las malas políticas (dando así por supuesto, o sugiriéndolo en todo caso, como venimos señalando, que las puede haber buenas).

Sin embargo, una vez colocada la filosofía, por parte de Eugenio Trías y entendemos que correctamente, fuera del alcance de la impotencia política, es un error situarla, como a reglón seguido hace, exclusivamente dentro del ámbito de las artes, de lo poético, porque de este modo la filosofía pierde ese componente de orden geométrico, esencial para Platón, Espinoza y Bueno. Y es este un problema importante, que no atañe solo a Trías, porque esa tendencia 'poetizante' de la filosofía, que procede de Heidegger, se ha extendido como la peste entre los filósofos posmodernos⁵.

⁵ Un ejemplo es Peter Sloterdijk, que ha sido y es justamente criticado, precisamente, por ser un filósofo "poético" o demasiado literario, por ejemplo, por Axel Honneth en «Fatal profundidad de pensamiento desde Karlsruhe. Sobre los últimos escritos de Peter Sloterdijk» (*Die Zeit*, 24 de septiembre de 2009) donde atacaba con contundencia las, según él, ideas insensatas "de un filósofo poético con una capacidad extraña, mágica, de encantar a sus adeptos mediante una insinuante retórica que en el fondo enmascaraba una fábrica de sofisticadas adulaciones". Citado en: "El derribo de la academia. Un filósofo ante la posdemocracia impositiva", Carla Carmona (2015).

La filosofía y lo poético en Eugenio Trías

Veamos todo esto con más calma. Si el positivismo y el cientificismo, como ya hemos dicho, pretenden subsumir a la filosofía en la ciencia; en cambio para la Escuela de Frankfurt (fundamentalmente Habermas), la filosofía y la ciencia coexisten por separado, pero en tanto que son discursos que buscan la verdad, mientras que la poesía se adentra en la ficción, proponiendo así el equívoco de que en la ficción no hay verdad de ningún tipo, y que solo existe la verdad científica y filosófica. En esto parece coincidir la Escuela de Frankfurt con el MF, aunque hay que precisar que Gustavo Bueno incluye a la poesía (en algún sitio la debe colocar) subsumida en las ciencias, inmersa por consiguiente dentro de lo categorial; separando así, mediante lo categorial, a ambas (ciencias y artes) de la filosofía (que como hemos dicho tiene que ver con las ideas). Reduce por tanto el MF lo poético, el arte, al campo categorial de las ciencias, tremendo error en nuestra opinión.

Eugenio Trías en *El hilo de la verdad* (2004), en el capítulo II de la primera parte, "Poética filosófica", reflexiona sobre estas relaciones entre ciencia, filosofía y poesía, de tal modo que logra desbordar el estrecho marco en el que el MF encierra al arte, señalando que "el lógos poético amplía las posibilidades de lo que podemos pensar y decir, más allá de los resultados de la ciencia". Es el fruto de años de trabajo de Trías sobre el cine, especialmente en torno a la película, que le fascina, *Vertigo* (1958) de Alfred Hitchcock, pero sobre todo a propósito de su análisis de la música⁶.

⁶ Fue Eugenio Trías uno de los filósofos de todos los tiempos que más y mejor ha pensado filosóficamente en torno al fenómeno musical. Curiosamente, es esta una característica que también posee Gustavo Bueno, con su extraordinariamente compleja Filosofía de la Música, que quizá solo esbozó pero que ahora están desarrollando discípulos suyos muy interesantes, y más en concreto Vicente Chuliá, músico y filósofo de gran altura.

Trías asumió muy pronto el «giro lingüístico» que teorizó Rorty, equiparando el pensamiento al lenguaje. Así, en *La filosofía y su sombra* (1969) afirma: «Nuestro saber se orienta cada vez más a las claras a partir del hecho indiscutible de que hay lenguaje, de que hay sistemas de signos, de valores, de interacción. A la pregunta: «¿Quién habla?», ya no respondemos, como Nietzsche: «Ecce Homo»; respondemos al modo de Mallarmé: «Es el lenguaje el que habla» Esta deriva, posmoderna o posestructuralista, que asumió Trías, empieza con su adhesión al pensamiento de Foucault y finalmente apunta al autor más interesante de ese momento, a J. Lacan, cuando este señala que "el lenguaje nos habla", anulando así al individualismo

humanista y, de paso, a la psicología del Yo, para poner a la estructura, al lenguaje, por encima del individuo, de la persona.

Hay un fulcro de verdad en Lacan, y en todo el giro lingüístico del pensamiento en el siglo XX, pero eso no evita que quien siga teniendo la razón, aunque él la perdiera en su esfuerzo filosófico, sea, siga siendo, Nietzsche. Habla, en efecto, 'Ecce Homo', el Verbo, el Logos hecho carne sufriente, pues sólo se puede hablar desde la pasión de la carne, y la carne –estando ahora nosotros en contra, en esto, de Lacan, dado a cierto espiritualismo idealista, al menos a nivel retórico– es la que, materialmente, hace hablar al lenguaje. Es el cuerpo el que permite que el lenguaje, como estructura, acceda al mundo, tomando conciencia de él.

Y lo hace en primer lugar desde el Ego, que se conforma en el estadio del espejo, en lo imaginario; un Ego que después sigue un curso operativo hacia el sujeto edípico, tras su paso por el complejo de castración, por la ley, que hace que finalmente la persona humana sea ese sujeto que está literalmente 'sujetado' al lenguaje, pero en lo simbólico. Lo importante para el sujeto es esa sujeción simbólica, y no la envoltura imaginaria, enmascaradora de la pulsión; un registro imaginario aliado del Ego, que necesariamente se despliega en la Polis, pues este es (el Estado) el ineludible medio ambiente del '*zoon politikon*'. Por eso, podemos percibir que esa crítica al (supuesto) poder político que hizo Foucault (y Trías, y toda la filosofía posestructuralista) no es sino en el fondo una manifestación de lo que Freud llamó malestar en la civilización, pues lo imaginario es del todo insuficiente para contener a la pulsión. Hay una tremenda paradoja en esa filosofía contra el 'poder' (del padre) que, tras destruir al imaginario Ego cartesiano o kantiano, para reivindicar la inhumana estructura, luego se lamenta, malherida, pues no puede asumir el dolor que produce, en el cuerpo pensante, la marca de la ley, de la castración. Y esto es así, en tanto en cuanto, desde ese pensamiento posmoderno, no se puede asumir ni gestionar a lo simbólico⁷.

Es ahí donde está el mayor error de Trías (fallo que proviene del propio Lacan), y que estriba en no diferenciar lo imaginario de lo simbólico (cuando son dos registros muy distintos del lenguaje); de tal modo que por eso Trías propuso subvertir (deshacer) la lógica (lo categorial, lo científico, que tiene que ver con lo simbóli-

⁷ Lo simbólico comparece aquí como una dimensión fundante del sujeto edípico, tal y como lo ha documentado Jesús González Requena en sus exhaustivos trabajos de muchos años, principalmente (pero no solo) basados en el análisis de textos fílmicos; haciendo además una pertinente crítica a las insuficiencias de Lacan en relación con este registro del lenguaje.

co) a favor de la retórica basada en lo imaginario, apelando a la “imaginación creadora”, a la “persuasión”, como si lo poético (que es simbólico, en sus verdades subjetivas) se contrapusiera a lo científico (que es asimismo simbólico, en sus verdades objetivas). Sin embargo, para Trías «El criterio de verdad de un enunciado es siempre la amplitud de su capacidad de seducción» (*La dispersión*, 1971: 71). Entraba así la filosofía de Eugenio Trías por el confuso sendero del relativismo, propio del posestructuralismo irracionalista, que combatió y combate (en esto, acertadamente) el MF, al reivindicar Gustavo Bueno el orden geométrico como criterio de racionalidad frente a las ideologías. Pero podemos ir más allá y colocar esta acertada posición, de defensa de la racionalidad epistemológica, en un plano que trasciende al MF, al recordar cómo para Lacan es precisamente lo simbólico lo que nace en lo geométrico, en el teorema de Pitágoras, en los números (si bien la deriva posterior de Lacan hacia los delirantes ‘matemas’ anuló este acierto inicial de sus primeros seminarios).

De la mano de Foucault, primero, y de Lacan después, Trías se perdió en nuestra opinión, guiado por su alocada pretensión de atacar a la función científica del lenguaje, colocándola equivocadamente del lado del poder político, de la ideología; un disparate de grueso calibre. Se fue así al extremo contrario a Bueno, que situaba las verdades, exclusivamente, del lado de la función científica en tanto que es para él la única propiamente gnoseológica. Y, a partir de dicha función científica, su MF situaba, como ya hemos dicho, a la verdadera filosofía como saber de segundo orden, construido fundamentalmente desde el saber de primer grado de las categorías alfaoperatorias, dando así sentido a la famosa frase colocada en la Academia de Platón: ‘No entre aquí nadie que no sepa geometría’; o a la ‘Ética demostrada según el orden geométrico’ de Espinosa.

Por tanto, no se conformó Trías con sacar fuera de lo científico a la filosofía, para acercarla a lo poético, sino que desde el campo del subjetivismo (que sería para él el del arte y la filosofía) planteó la lucha contra el poder objetivista. Asumiendo así que la verdad es exclusivamente subjetiva, frente al engaño que según él supone ser el objetivismo lógico y científico, que estaría al servicio de dicho poder político.

Es decir, que si bien agrupó Trías a ambas (poesía y filosofía) del lado que, según la CP, es el correcto (el ámbito de lo contrapolítico), sin embar-

go las situó, erróneamente, en lo que respecta al dualismo maniqueo 'subjetivismo vs. objetivismo'. De este modo, y para llegar ahí, a ese maniqueísmo, afirmó la conmensurabilidad, conjugación y homogeneidad entre filosofía y poesía: «un viejo sueño y deseo, [...] un texto que fuese, a la vez, filosófico en el sentido más estricto y también musical; en el que la exigencia artística, de producir un texto con consistencia literaria (una verdadera Novela del Espíritu), fuese consustancial a la exigencia filosófica, la de propiciar un avance en el conocimiento y reconocimiento de lo que somos» [Prólogo a la cuarta edición de *La edad del espíritu* (2001)].

Cayó así Eugenio Trías del lado de los Presocráticos, para los que filosofía y poesía no se diferenciaban en modo alguno. Trías afirmó que ni la poesía puede dejar de ser filosófica al estar entañada en ella el sentido del Ser, ni la filosofía puede dejar de ser poética al estar encarnada en el juego lingüístico; situándose frente al MF (el mejor sistema filosófico de su tiempo, y además en español), para ir de la mano del confuso y oscuro último Heidegger y sus epígonos, para los que la filosofía era como una especie de sucedáneo de la sabiduría y la poesía en cambio pasaría a ser como la esencia de todo saber. Es decir, estableciendo finalmente una preeminencia de la poesía y el arte con respecto a la filosofía, en la reflexión acerca del Ser.

Un ataque a la verdadera filosofía, en definitiva, que se justificaba en el intento de combatir la racionalidad científica. Ataque efectuado desde una corriente de pensamiento irracionalista que pretende (porque por desgracia sigue aún bien vigente) deshacer a las ciencias reivindicando a las artes; reivindicando a la función poética, como la única que está del lado de la verdad. De este modo se produce la deriva contraria a la que señalábamos al principio (la de dar por caducada a la filosofía, que debía disolverse en la ciencia), ya que ahora de lo que se trata es de que la filosofía se anule a si misma, disolviéndose en lo poético. Así, María Zambrano dirá que, frente a la interrogación permanente de la filosofía, perdida en la violencia y absolutismo (¡nada más y nada menos!) de la razón, se opone el hallazgo de la poesía, en virtud del don o gracia otorgado a los poetas [*Filosofía y poesía* (1939) y "La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses" (en: *El hombre y lo divino*, 1955)].

La filosofía pertenece al ámbito de las ideologías

Ni disuelta en la ciencia ni en la poesía ¿dónde situamos entonces a la filosofía, según la TTFL? Pues bien, desde luego que no la situamos del lado exclusivo de la función científica, como hace Bueno, aunque sea entendida como ‘saber de segundo grado’, para así introducirla en una especie de *totum revolutum* de lo categorial, también junto a las artes, que estarían asimismo subordinadas a las ciencias. Desde el MF se sugiere un dualismo, de manera encubierta, entre lo categorial (ciencias, artes, buena política y filosofía) frente a las ideologías y la mala política nematológica.

Reiteremos que, para la TTFL, la función científica está en la CP, y por tanto en la verdad (objetiva) y el bien (hacer tecnológico), frente a la ideología y el poder político, que están del lado de la mentira y el mal. Esta forma de entender a las ciencias, próxima al MF, está en contra por tanto de lo que pensaron y piensan presocráticos, retóricos de toda laya, postestructuralistas y posmodernos, incluyendo en este apartado a Eugenio Trías. Pero además la CP saca de ahí, de la política, a las artes y a la verdadera filosofía.

Tampoco nos parece adecuado situar a la filosofía exclusivamente dentro de la función poética del lenguaje, como hace todo este grupo ya mencionado, que va de los presocráticos a los posmodernos y que acabamos de criticar; grupo en el que estaría Trías. Pero, antes de nada, y por si hiciera falta repetirlo a estas alturas de nuestra argumentación, hay que poner también a salvo a la función poética, liberándola, al colocarla asimismo en la CP, en tanto que lo poético nos ofrece verdades (subjetivas) elaboradas con belleza, es decir mediante un buen hacer asimismo tecnológico; si bien aquí la ‘téknē’ juega un papel diferente al que se manifiesta en el curso operatorio de las otras tecnologías, las que generan a las ciencias.

⁸ Véase la ‘filosofía’ que se imparte actualmente, en general y salvo honrosas excepciones, en la enseñanza secundaria, mera y burda transmisión de ideologías. Es más, en un involuntario alarde de sinceridad, el gobierno actual quiere cambiarle el nombre a la asignatura, que dejará de llamarse Filosofía, pero siendo esencialmente la misma disciplina que se ha impartido todas estas décadas: propagación de la ideología dominante.

Por exclusión, no nos queda más remedio que situar gnoseológicamente a la filosofía, como disciplina que estudia a las ideas, dentro de la función ideológica. Pero ¿entonces no hay diferencias entre nematologías e ideologías, por una parte, y las ideas filosóficas por otra? Pues la mayor parte de las veces así es, no la hay, y lo que se llama filosofía no es sino pura manifestación fenoménica de la función ideológica⁸.

Gustavo Bueno decía que todos somos filósofos (parafraseando a Gramsci), de tal modo que esta filosofía mundana, corriente, que todos compartimos, estaría claramente en el ámbito de la función ideológica del lenguaje; aunque para el MF lo que puede marcar la diferencia, y nos permite separarnos de esa filosofía de todos, que es ideológica sin más, es la "calidad" de nuestra filosofía.

La verdadera filosofía, dado el esfuerzo que requiere, y el rigor con el que se despliega, sería así, para la TTFL, una ideología de más calidad en tanto que aspira a trascenderse a sí misma en el orden geométrico y en la palabra plena o sustantiva. O, mejor dicho, sería un desarrollo del lenguaje que pone freno, que limita a lo ideológico en y desde su mismo interior discursivo, pero sin poder salir de ese atrapamiento funcional.

La filosofía rigurosa sería un sistema estructurado de ideas que salen al campo de batalla ideológico, el de la lucha de unas ideas contra otras ideas, definiéndose, en tanto que tal verdadera filosofía sistemática, por las ideas nematológicas que logra combatir y deshacer y los mitos oscurantistas que es capaz de desmontar.

Esta confrontación teórica, desde una dialéctica rigurosa (filosófica) contra una sofística meramente heurísticas, hueca y manipuladora (nematológica), se define y perfila también, en las diferencias que existen entre ambas, porque la primera no debería proyectarse hacia la política (y ahí incurre en un error el MF al haberse entregado a su vocación final de ser, por completo, filosofía política), mientras que la segunda, la filosofía mundana, necesariamente está al servicio de la política; no puede hacer otra cosa.

Hay por tanto algo así como una 'guerra civil' en el ámbito de la función ideológica del lenguaje, entre la filosofía y la ideología. Y en esa batalla la filosofía debe buscar aliados exteriores en los conceptos científicos, que son verdades objetivas, así como en las categorías apotéticas rigurosas de disciplinas humanísticas. Además, debe buscar esos aliados en las palabras poéticas (y sus afectos asociados); palabras que son plenas y sustantivas, en tanto que propias de las artes y están asociadas a la experiencia subjetiva propia, a la función estética del lenguaje.

Y eso es lo que se puede intentar enlazar desde la teoría: el análisis de lo poético con la síntesis filosófica, como mejor forma de desenmascarar y deshacer a las nematologías ideológicas que anidan inevitablemente en las películas, incluso cuando son verdaderas obras de arte.

Trías en cambio se hizo un lío, sobre cuáles eran los enemigos y los aliados de la filosofía. En *Filosofía y carnaval* (1970) lleva a cabo la operación de deshacer (*pars destruens* de su discurso lo llama él) al dominio objetivo del saber, metiendo en el mismo saco a la 'subjetividad' cartesiana (que en realidad es el Yo narcisista), y a la idea sustancialista de sujeto (que en realidad es el Ego kantiano) junto a la metafísica persona humana de la Escolástica y al sujeto en tanto que persona sujeta a lo simbólico (objetivo y subjetivo). En contrapartida, su *pars construens* se proponía desde una nueva idea etimológica de persona como máscara, tomada de Foucault. Una pseudoidea según la cual la nueva sociedad sería una profusión de máscaras, donde prevalecería 'el carnaval, el desdoblamiento, el travesti y el teatro'. Del lado de lo así construido estaría la poesía, la sinrazón, las semejanzas y analogías, mientras que lo destruido sería el saber que enterraba un mundo de 'semejanzas'.

Para Trías, dado que toda sabiduría (se supone que objetiva, es decir científica) es disfraz de evidencia y certidumbre solemne y severa, es el loco el que debe tomar la palabra, presentándose con un disfraz carnavalesco, lúdico. Frente a ese loco, la razón aparece como culpable de la oculación de la experiencia trágica (aquí Nietzsche se hace presente, eso sí interpretado a su modo por Trías); mientras que, al otro lado, la locura es saber, de tal forma que debe producirse un "retorno de las sombras conjuradas por el discurso cartesiano para asaltar, abolir esa razón monótona, cifra y jeroglífico de la Cultura Occidental y de su dominación mundial imperial", dando lugar a la libre expresión del deseo, de Eros. Trías recordaba la frase "inventad cada día una aberración sexual" que no por casualidad era "un slogan estudiantil americano", pero obviando en su reflexión la dialéctica de Imperios (como si no tuviera nada que ver dicho 'slogan' con ese 'Occidente' que acababa de mencionar); una dialéctica de Imperios que sin embargo estaba en el origen mismo de su ideología filosófica. En cambio, adjudica dicha frase al "retorno jubiloso de lo trágico y el poderío de la imaginación" (*Filosofía y carnaval*, p. 59). Para Trías, en esos años 70, que conformaron su ideología estructuralista, "Foucault

señala hasta donde debe llevarse la subversión si no quiere ser una mera transformación de una misma estructura. Hay que ir hasta la raíz, que no es el hombre, sino la estructura”.

No podemos obviar que, por oposición al racionalismo geométrico, categorial, del MF, Trías parte del irracionalismo que, frente a Lukács, como él mismo apunta, pretende la “destrucción de la razón”, la disolución del ‘sistema’ de la razón dialéctica, edificado por Hegel y Marx, que el irracionalismo posmoderno habría logrado disolver⁹, pero adoptando una posición tercera “entre razón y locura: un espacio intermedio, ambiguo (Sade, Nietzsche, el artista, el escritor)” que permitiría comunicar el lado del desorden con el orden; una “dialéctica entre razón y locura”, de tal modo que “la función actual del escritor y del artista es esta: situarse en ese intersticio, vivir a fondo la dualidad y la escisión, saber que su imaginación deber ser ‘esquizofrénica’” (*Filosofía y carnaval*, p. 77).

⁹ En *La filosofía y su sombra* Trías señala que “esa sombra es aquello que una filosofía rechaza, excluye o enuncia en forma de denuncia”, de tal modo que la metafísica es la sombra del positivismo lógico. Son dos filosofías, un discurso afirmado y un discurso excluido o negado.

Hay fulcros de verdad en esto que decía Trías, y esa dialéctica entre ‘razón’ (que es la propia, en su objetividad, de la función epistemológica o científica) y ‘locura’ (pasión y afectos asociados a las palabras poéticas, como algo propio de las artes) es precisamente donde podemos situar a la CP. Pero el problema es que, desde ahí, su reivindicación de lo disolvente sólo pretendía, de acuerdo con la corriente dominante en la posmodernidad, destruir lo simbólico, deshacer el sustrato antropológico, aniquilar lo que el ser humano tiene de eterna condición edípica, para construir sobre las ruinas una alternativa política progresista, que mediante la ingeniería social y la fuerza (de la educación, la reeducación o la represión más violenta) creara un hombre nuevo, moralmente mejorado¹⁰.

Es decir, que Trías partió de una filosofía ya rebajada, disminuida por estar desprendida, alejada, de su racionalidad geométrica, y que él, precisamente por eso, y equivocadamente, creía ‘crítica’. Y es esta filosofía, capitidismida, la que Trías introdujo en el ámbito de lo poético, incrustándola entre las artes, sin darse cuenta de que en realidad dicha operación, puesta en marcha por la posmodernidad, sólo buscaba, precisamente, disolver en ese *totum revolutum* a las propias artes, desprendiéndolas a su vez de lo que tienen de contrapolítico, para así envolverlas por completo en la política;

¹⁰ Por eso ahora mismo, pasados los años, convencido ya el posmodernismo de que su labor de zapa de lo simbólico ha triunfado, vemos resurgir la intransigencia moralista más feroz en las ideologías heredadas de estas filosofías posestructuralistas, como es el actual ‘wokismo’, que actúa al servicio del colonialismo angloliberal.

y todo ello merced a la acción corrosiva de una filosofía poetizada, subjetivista, que no era sino pura nematología (es decir, una nebulosa de ideologías al servicio de un proyecto político).

Por eso, en la actualidad desde el sistema político dominante sólo se entiende al cine, al igual que ocurre con otras antiguas prácticas artísticas, como 'cultura' comprometida con las ideologías, apotropaicas¹¹ y también de sumisión o subordinación; es decir que ya no es arte, al ser desbordado su momento tecnológico (la belleza, lo bien hecho) por su momento nematológico. Esto supone la necesidad de un combate más, añadido a los que debe emprender la verdadera filosofía, separando el trigo de la paja, deshaciendo, destruyendo mediante el análisis, esta nueva invasión ideológica que desprecia lo tecnológico, pues da por hecho que cualquier individuo, aunque no tenga técnica ninguna, puede ser artista si manifiesta abiertamente su compromiso con las ideologías políticamente correctas. Lo que interesa, lo que se subvenciona, es un cine, un 'arte', políticamente comprometido, descartando la calidad estética y la belleza (en este caso mediante la, exclusivamente siniestra, reivindicación de un feísmo interesado). De tal modo que estos productos culturales contemporáneos se hacen aún más insidiosos y por tanto más difíciles de combatir, en tanto que resultan prácticamente inanalizables, en un sentido artístico y filosófico, pues son sólo vulgares materiales para polémicas discursivas; meros instrumentos para el combate entre diferentes propagandas políticas.

¹¹ La abundante utilización de términos filosóficos es este artículo, tanto provenientes de la tradición grecolatina como sobre todo del MF, puede desde luego dificultar la comprensión del mismo; pero el explicarlos aquí, pormenorizadamente, excede en mucho el espacio asignado. Sin embargo, una sencilla búsqueda en internet permite acceder a sus definiciones.

5. Análisis y síntesis del cine

En resumen, proponemos que para la crítica y el estudio del cine es imprescindible la filosofía. Por contrapartida, para la filosofía el cine puede ser un terreno más que adecuado, en el que poder desplegarse como saber de segundo grado (predominantemente subjetivo en este caso, sin dejar de ser geométrico a la vez).

Estas afirmaciones las fundamentamos en un pensamiento basado en la CP y la TTFL; un pensamiento que pretende ser sistemático y, conviene aclararlo, no ha sido creado *ex nihilo*, sino que se apoya en la experiencia

personal de quien esto suscribe, una experiencia ya de décadas, tanto en el terreno de las ciencias alfaoperatorias como de disciplinas betaoperatorias. Como, asimismo, se apoya en la práctica del análisis del cine; un análisis basado sobre todo en la lingüística estructural y en el psicoanálisis, aunque entendido todo ello muy críticamente, tomando finalmente sólo las partes de estas disciplinas que se justifican por su eficacia interpretativa y explicativa, frente a las obras a las que las confrontamos. Y, finalmente, en tanto que estas disciplinas conectan a su vez con lo que plantean la CP y la TTFL, que de este modo actúan como inevitables partes 'axiomáticas' de este dispositivo teórico, válidas como tales, mientras desde fuera no se demuestre lo contrario.

Pues bien, con estas armas teóricas es como podemos intentar confrontarnos a su vez con el MF, recordando que Gustavo Bueno considera a la filosofía, en el 'campo del saber', como un 'saber de segundo grado' pero exclusivamente en referencia, y en esto no estamos de acuerdo con el MF, con la que para nosotros es la función epistemológica o científica del lenguaje (que se manifiesta en las ciencias categoriales). En este sentido, cabe insistir en que para nosotros la filosofía es asimismo un saber de segundo grado en relación con la función poética del lenguaje, es decir en relación con ese otro saber de primer grado que produce verdades subjetivas en el terreno de las artes; verdades situadas, en su subjetividad edípica, más allá, en un ámbito diferente, a como lo hacen las verdades objetivas de las ciencias.

Pero, decir que la filosofía es un saber de segundo grado, no categorial, sino subjetivo, respecto a las artes, no debe en modo alguno confundirse con lo que erróneamente planteó Eugenio Trías. Por tanto, la filosofía, como 'saber de segundo grado', objetivo y subjetivo, tanto en relación con las ciencias como con las artes, debe, ahora ya en el 'campo del hacer', deshacer las doxas, las opiniones, las medias verdades o verdades deformadas; deshacer en definitiva lo que el MF llama las nematologías y especialmente esa nematología posmoderna que contribuyó a crear el propio Trías, y que agrupa a las ideologías características del 'arte comprometido'; pero comprometido no con su momento tecnológico, con su sustantividad estética, sino comprometido con dichas ideologías dominantes. Unas ideologías ungidas con el prestigio de lo revolucionario, es decir enmascaradas como movimiento 'antisistema' y que en realidad

operan contra lo simbólico y contra el sustrato antropológico de las sociedades humanas, actuando a favor del sistema geopolíticamente dominante (anglo liberal o, más genéricamente, progresista y globalista).

Destruir las engañosas apariencias de las sombras en el fondo de la caverna, que predominan en un mundo fundamentalmente imaginario, alienante, es la tarea del filósofo, sin duda alguna, como señala Platón. Y por eso, siguiendo a Platón, el MF pretende ir al fondo de la caverna a luchar contra las apariencias, contra las sombras. Esta es la *pars destruens*, que implica deshacer, desmenuzar, es decir analizar, la obra (la película), descomponiéndola en sus elementos mínimos, para llevar a cabo un curso de *regressus* que nos conduce a la confrontación con lo real; de tal modo que salimos de la cueva platónica y, entonces, somos inevitablemente cegados por el choque con la conciencia de la muerte. Traducido, desde la filosofía, a los términos psicoanalíticos lacanianos, podemos decir que este *regressus* es el curso operatorio que nos permite salir del registro de lo imaginario, del mundo de apariencias que conforman la realidad, en tanto que sombras proyectadas en el fondo de la caverna, y así chocar con lo real.

Al deshacer lo imaginario, emerge la verdad de lo real, y se desploman las nematologías, las manipulaciones ideológicas que sin duda inundan cualquier obra de arte, cualquier película, pues esta ha sido producida en la Polis, y está envuelta por completo en la política y sus muchas determinaciones, superestructurales e infraestructurales, desde el inevitable patronazgo (la institución que pone el dinero para que la obra, primero, sea posible y asimismo se difunda después), a las características personales del artista y las del contexto sociológico que lo rodea; incluyendo también como determinante el lugar dónde se posiciona la obra de arte en relación a lo real de la lucha de clases y a la dialéctica de Estados y de Imperios.

Por otra parte, la verdadera filosofía aporta al estudio del cine herramientas que permiten analizar un componente fundamental de toda película, las ideas que contiene, las ideas que la determinan en su materialidad terciogenérica (M3), que va más allá de su materialidad primogenérica (M1). En efecto, el análisis de las ideas va más allá del análisis de la materia de la expresión, esa materia con la que está hecha una película (considerada en sus dos 'bandas', la de la imagen y la del sonido), una materialidad

M1 que analiza la semiótica fílmica. Pero el análisis filosófico así mismo va más allá de la materialidad segundogenérica (M2), de las pasiones, emociones y afectos que desencadenaron la creación de la obra y que se actualizan en cada espectador; materialidad M2 que es la que puede ser analizada desde el psicoanálisis crítico.

Por su parte, el cine aporta a la filosofía un analogado de la realidad, pues toda buena película presenta una obvia analogía con el mundo; debido sobre todo a ese efecto o acontecimiento que, siendo M1, M2 y M3, es inherente al hecho cinematográfico: la 'impresión de realidad'. Y esto es así independientemente del estilo o género cinematográfico del que se trate. Por tanto, la película ofrece la ventaja de ser un terreno de juego filosófico acotado, en tiempo y extensión, abarcable, manejable; frente a la realidad empírica propiamente dicha que, en sus inacabables discontinuidades e inconmensurabilidades, lleva a que se dispersen los debates de ideas, a que se difuminen las confrontaciones entre filosofía e ideologías.

En definitiva, al analizar filosóficamente una película estamos analizando la realidad misma, a través de un analogado que, si está bien estructurado como tal, posee la ventaja de tener acotados unos límites espaciales y temporales. Ventaja a las que se une la de que tenemos ahí delante una base material bien concreta, de entrada megárica (la película es lo que es, en sus imágenes y sonidos) pero que mediante el análisis desvela su condición anamórfica.

La obra de arte es anamórfica, en el sentido de que lo que el análisis filosófico descubre, al desmenuzarla, lo que nos va a hacer ver en ella, al analizarla, ya estaba ahí, en la propia obra, contenido en ella, incrustado, si bien como anamorfosis. Es decir, que eso que el análisis desvela no se percibía a simple vista, de ahí la necesidad de que sea analizado con rigor. Un análisis que por tanto supone mirar y ver a la obra desde otro punto de vista, merced a eso que podemos denominar 'dispositivo analítico', con sus diversos componentes (lingüísticos o semióticos, psicoanalíticos y filosóficos).

¿Y qué desvela, descubre o reconstruye, ese dispositivo analítico, en lo que no es sino la *pars construens* de este curso operatorio que supone ser el estudio del cine? Pues se trata del registro de lo simbólico (retornando

así, ahora, de nuevo al psicoanálisis para mejor explicar los hitos de este proceso).

Y es que, recapitemos, lo que proponemos no es un curso operatorio progresista en ningún sentido de la palabra. De entrada, de lo que se trata es de realizar la parte puramente analítica, como *regressus* que, desde lo imaginario, es decir desde la realidad o verosimilitud de la obra como conjunto de meras apariencias sensibles, nos lleve al choque con lo real (de la pulsión, del sexo y de la muerte). Que nos conduzca así más allá de toda falsa conciencia ideológica. Pero la tentación que surge en ese momento, tras ese desvelamiento de las apariencias, es la de seguir la confusa segunda parte del mito platónico, el retorno al interior de la caverna, llevando a cabo un curso de *progressus*, en tanto que el filósofo que 'ha visto la luz' se ha convertido en político 'progresista', portador de la verdad, de la buena nueva que liberará a los esclavos de la alienación del fondo de la caverna.

12 Platón siempre deseó actuar políticamente, pero no pudo hacerlo debido a las dificultades que le planteó primero el gobierno aristocrático de los Treinta de Atenas y posteriormente el gobierno democrático, que incluso condenó a muerte a su maestro, Sócrates. Por eso vio años después una oportunidad, que aprovechó, en sus sucesivos tres viajes, desde Grecia hasta Siracusa (en Sicilia), para demostrar que la filosofía podía dar lugar a una buena política, basada en la justicia. Intentó 'educar' filosóficamente a los gobernantes de la monarquía de Siracusa, primero a Dionisio I el Viejo y después, en dos ocasiones a su hijo, también llamado Dionisio, todo ello bajo los auspicios de su amigo Dión. La tres veces salió malparado, acabando como esclavo o encerrado y casi perdiendo la vida en estos intentos (en cambio su amigo y discípulo Dión sí que la perdió, tras llegar a gobernar, al ser asesinado; un acontecimiento del que Platón se sentía en cierta forma culpable). El experimento de Siracusa, el de llegar a hacer posible una política buena, justa, a través de la filosofía, reiteradamente ensayado por Platón, no pudo por tanto resultar más fallido.

Llegados a este punto, debe intervenir la CP para frenar toda tentación de un *progressus* que necesariamente supondría ir de lo real hasta, de nuevo, lo imaginario. Hay que evitar a toda costa esa reconstrucción política, la recreación de un mundo supuestamente sin 'esclavos' pero en realidad de nuevo poblado de meras apariencias; pues esta labor, política, no atañe a la experiencia artística. Por añadidura, la verdadera filosofía que la ha acompañado hasta aquí debe, así mismo, evitar la tentación de Siracusa¹².

Por eso proponemos definir al estudio del cine, en su totalidad, como un proceso dialéctico que comienza en la fase de análisis, entendida como una confrontación (tesis teóricas filosóficas frente a antítesis ideológicas presentes y actuantes en la obra) pero que, en tanto tal proceso, se resuelve finalmente como una síntesis dialéctica en lo simbólico, que sin bien debía estar ya sustantivado como anamorfosis en la obra, es al ser reconstituido, por síntesis dialéctica, cuando resuena en la subjetividad del espectador, del analista. Pero, insistimos, la síntesis no debería llevarnos a volver al fondo de la caverna, sino a quedarnos en su

embocadura, en los límites de la realidad política, entendida como caverna platónica.

La experiencia artística nos sitúa finalmente en la misma entrada de la cueva, y no debe dejarnos caer en la tentación del retorno al fondo de la caverna, no nos debería propiciar el hacer un progressus a lo imaginario. Es decir, el analista de cine no debería adoctrinar, ni intentar cambiar, convencer, o modificar la conciencia de los demás; dejando en cambio que aquellos que han participado en el análisis (incluido él mismo) hagan lo que quieran o lo que puedan con esa experiencia, que ha supuesto el choque con lo real. Choque al que la película, y su análisis, como obra de arte que es, nos ha precipitado.