

Entrevista a José Luis Pardo

Cristina Consuegra

«Los partidos políticos quieren desalojar a las humanidades de la enseñanza para que ocupe su lugar una suerte de adoctrinamiento en la ideología barata del emprendimiento»

EL FILÓSOFO JOSÉ LUIS PARDO ES UN pensador crucial de nuestro tiempo, un autorpreocupado por descifrar las variables que definen el espacio cultural, político y filosófico que encierra la vida cotidiana, al tiempo que ofrece un relato propio sobre dichas variables y su influencia en el individuo contemporáneo. Pardo, que ha logrado el premio Anagrama de ensayo 2016, con *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, es uno de los filósofos que mejor analiza —observa, piensa— el enjambre cultural en el que se encuentra metido el individuo contemporáneo. *Paradigma* ha conversado con él sobre diversos asuntos que conectan con la realidad y sus coordenadas.

Usted ha dedicado parte de su trayectoria al análisis del pensamiento de Gilles Deleuze -uno de los filósofos fundamentales del siglo XX, cuya obra tiene una amplia influencia en el presente- en libros tan imprescindibles como *El Cuerpo sin órganos (Pre-Textos, 2011)*. ¿Qué aporta el pensamiento de Deleuze a este acontecer tan dinámico?

Creo que Deleuze, como buen heredero de Bergson en este y en otros muchos

puntos, es un pensador de la novedad, de la creación y de la originalidad (de ahí su afinidad profunda con Nietzsche). En este sentido, en sus monografías históricas (tanto las de filosofía como las de literatura, cine o pintura) hay un procedimiento magistral para captar lo que un filósofo o un artista tiene de irreductible a su herencia y a su contexto, lo que es en él genuinamente nuevo y original. Nunca dejarán de maravillarme las utilísimas y penetrantes lecciones que Deleuze ha impartido en este campo, que han dejado una huella imborrable. De modo que era casi inevitable que él dedicase su propio esfuerzo como pensador «en nombre propio» a intentar perfilar conceptualmente la novedad, la peculiaridad y la singularidad del tiempo que le tocó vivir, ya sea en el terreno de la metafísica (*Diferencia y repetición, Lógica del sentido*) o en el de la filosofía política de la historia (*Capitalismo y esquizofrenia*). Aunque yo, a partir de 1996, me he ido desplazando hacia una concepción de la filosofía muy distinta de la de Deleuze, nunca he dejado de admirar su lucidez y de apreciar su enorme estatura intelectual, de la que soy deudor en todos los sentidos del término. Creo, por tanto, que —además del ingente trabajo de las monografías— Deleuze aporta una

concepción del pensamiento muy fiel a la coyuntura histórica en la que nos encontramos, y que esa es la cara y la cruz de su trabajo.

Usted es colaborador del periódico *El País*; en octubre de 2015, en un artículo titulado *La Pobreza política*, donde revisa el peculiar escenario de la política española, caracterizada, entre otras cosas, por su propio empobrecimiento, «pobreza derivada del deterioro económico.» A la luz de los resultados de las elecciones generales de entonces, ¿cómo analiza un filósofo lo acontecido? ¿Y por qué ese temor al diálogo?

Un poco antes, en Marzo de 2015, publiqué en el mismo medio otro artículo que se titulaba *Maneras de contar*, y en el que advertía, contra la perspectiva entonces dominante del optimismo de los sociólogos que auguraban una nueva cultura política centrada en los pactos, que si los partidos se tomaban en serio el relato que estaban haciendo en sus campañas electorales, en 2016 el país sería ingobernable. Lamento que el tiempo me haya dado la razón, pero desde luego es falso que los electores hayamos votado «para que hubiera acuerdos» y que los políticos, empeñados en sus intereses partidistas, nos hayan «traicionado.» No: es el modo como los votantes hemos expresado nuestra voluntad lo que ha hecho virtualmente imposibles los acuerdos de gobierno y lo que muestra, a mi modo de ver, otro de los aspectos indisolubles de ese empobrecimiento de la vida pública al que me refería en el artículo que usted cita, a saber, la destrucción del contrato social básico sobre el cual se mantenía nuestra precaria democracia social de derecho y que permitía expresar el desacuerdo sin hacer descarrilar el país. La crisis se ha llevado por delante ese entendimiento tácito, y en su lugar se ha impuesto el modelo de un conflicto entre facciones irreconciliables que, al estilo de lo que está sucediendo en Cataluña, en el Reino Unido, en Francia, en Grecia, en

Austria, en EE.UU. o en Italia, tiene un efecto paralizador de las instituciones y fomenta la irresponsabilidad política.

En relación con las decisiones políticas, y sobre el reiterado daño que se le está haciendo a la Filosofía, en las aulas, a las Humanidades, en general, ¿por qué nos cuesta tanto separar ideología y educación? ¿Por qué no se procura un pacto por la Educación que asegure personas menos vulnerables y más capacitadas para la experiencia de la vida?

Hemos visto recientemente cómo el referéndum del Reino Unido sobre la UE se convertía en un increíble, incomprensible e innecesario plebiscito sobre la inmigración, del mismo modo que, algún tiempo atrás, el referéndum convocado en Grecia se convirtió en un plebiscito sobre la banca. La única manera de que se dejase de hacer demagogia con estas cosas (ya sea para inventar un fantasma del inmigrante como culpable de todos los males o para convertirle en una suerte de santo al que hay que franquear el paso incondicionalmente, ya sea para hacer del «poder financiero» el demonio como para hacer de él el salvador de nuestra democracia) sería, evidentemente, sacar estos asuntos de la contienda electoral cotidiana, establecer acuerdos de Estado acerca de la inmigración que determinen cuáles son los cupos, los procedimientos, las fronteras y las dificultades a las que hay que sobreponerse, y también acerca

«Hemos visto recientemente cómo el referéndum del Reino Unido sobre la UE se convertía en un increíble, incomprensible e innecesario plebiscito sobre la inmigración, del mismo modo que, algún tiempo atrás, el referéndum convocado en Grecia se convirtió en un plebiscito sobre la banca.»

de la necesaria regulación jurídica del sistema financiero. Si no se han logrado «pactos de Estado» en estos dos asuntos, a pesar de que ello ha sido tan dañino para la UE y algunos de sus socios, no es de extrañar que tampoco se hayan alcanzado en materia de educación, y que esta cuestión siga siendo un arma arrojada en la pugna de los sondeos. Como ya he dicho, el país no parece estar hoy para muchos acuerdos. El caso de la filosofía y las humanidades (el caso, quiero decir,

«Naturalmente que se trata de que la sociedad en su conjunto se beneficie públicamente de los diálogos de Platón, de los sonetos de Shakespeare o de las variaciones Goldberg, pero eso no quiere decir que las facultades de filosofía y letras deban colmar inmediatamente las necesidades de dar sentido a sus vidas de unos ciudadanos que han perdido la fe religiosa o política.»

del acoso que contra ellas mantienen las autoridades educativas) es cosa aparte. Los intentos (a menudo exitosos) de reducir al mínimo la presencia de la filosofía en la enseñanza secundaria son evidentes desde hace años, y la enseñanza superior lleva el mismo camino. ¿Es una cuestión de «recortes»? No lo creo: si algo se puede decir de los estudios de filosofía y letras es que son baratísimos. Más bien se tiene la impresión de que los think tanks de los partidos políticos quieren desalojar a las humanidades de la enseñanza para que ocupe su lugar una suerte de adoctrinamiento en la ideología barata del emprendimiento, una ideología que es completamente inútil (porque nadie se hace empresario por adoctrinamiento) y mucho más dañina que la catequesis. En todo caso, la explicación de por qué se está procediendo a este desmantelamiento la tienen que dar quienes lo llevan a cabo, no los profesores de unas materias

que llevan dos mil quinientos años entre nosotros.

La Universidad parece haber perdido protagonismo dentro de la sociedad actual, y ya no digamos en la tan proclamada sociedad del conocimiento. ¿Qué hacer para recuperar el sentido y significado de la Universidad como motor de la sociedad?

No sé si la Universidad debe ser el motor de la sociedad o si (como ahora tanto se dice) debe estar al servicio de ella. Es decir, estoy seguro de que la Universidad debe «servir» a la sociedad, pero esto no significa, como hoy se piensa mayoritariamente, que este servicio tenga que ser directo e inmediato, como si cada vez que «la sociedad» (lo que a menudo significa «las empresas o los partidos políticos») tiene una necesidad, la Universidad debiera satisfacerla, como si se tratase de un hipermercado del conocimiento express o de un puesto de comida rápida para el espíritu. Que la Universidad esté al servicio de la sociedad significa, por ejemplo, que la sociedad ha de recurrir a la Universidad cuando busca a alguien capaz de construir puentes, caminos, canales y puertos para que no se los lleve por delante la primera ventolera, pero no significa que la sociedad tenga que decirle a la Universidad cómo se construyen esas estructuras, y por lo tanto, antes de atender a la «demanda social», el ingeniero tiene que atender al cálculo de resistencia de los materiales y a la articulación estructural de las cargas. Pasa lo mismo en el terreno de las humanidades o de la filosofía: naturalmente que se trata de que la sociedad en su conjunto se beneficie públicamente de los diálogos de Platón, de los sonetos de Shakespeare o de las variaciones Goldberg, pero eso no quiere decir que las facultades de filosofía y letras deban colmar inmediatamente las necesidades de dar sentido a sus vidas de unos ciudadanos que han perdido la fe religiosa o política, o proporcionar justificaciones ideológicas o eslóganes publicitarios a quienes diseñan programas urgentes de transformación social o fundan empresas

tecnológicas; los filósofos y humanistas deben ocuparse de esclarecer cuál es la experiencia del tiempo en los discursos de Sócrates, cómo se equilibran lo prosódico y lo semántico en los versos de Shakespeare o si se pueden o no intercambiar las manos derecha e izquierda en algunas piezas de Bach; cosas que, aunque no lo parezca, nos dicen tanto acerca de cómo y de qué está hecha nuestra existencia como las investigaciones sobre la mecánica de partículas. Los resultados de estas investigaciones universitarias son los que «pasan» a la sociedad a través de la enseñanza secundaria (o así sucedía cuando el bachillerato comportaba una formación importante en humanidades), de las publicaciones, de las instituciones culturales, etc. Y en esa transmisión la universidad pública tiene también el papel de combatir la desigualdad social. Así que, más que devolver a la Universidad un protagonismo que no sé si tuvo alguna vez, yo pediría que la dejaran trabajar en paz y que le exigieran el tipo de resultados que se puede exigir a la investigación y la formación científica, no el que se exige a un vendedor de aspiradoras, a un sacerdote o a un asesor de campaña.

En la entrevista que el diario *La Razón* le hizo en el mes de mayo, de 2015, y a colación de la repercusión de la figura del intelectual en nuestra sociedad, usted afirma: «Se ha minado la autonomía de los creadores y productores culturales; se ha sometido este tipo de producciones al mercado, por una parte, y a los intereses políticos, por otra. El espacio público ha sufrido un deterioro constante y eso explica la crisis de los intelectuales y su escasa influencia. El problema de los intelectuales es que cada vez tienen menos autonomía para sus trabajos.» ¿Cómo recuperamos la urgente figura del intelectual, su independencia y respeto?

La independencia del trabajador intelectual, como la autonomía de los artistas, no tiene que ver con su erudición, su habilidad o su coraje. Tiene sobre todo

que ver con el hecho de que, como sucede en el caso de la ciencia, exista una «jurisdicción propia», que determine el valor intelectual o artístico de una obra, independientemente de su valor económico, moral, político, religioso o propagandístico. En efecto, una de las cosas que hoy contribuye a destruir esa jurisdicción autónoma (aparecida históricamente, con desigual fortuna, en algunos países europeos durante el siglo XIX) es la sumisión de las obras al tribunal exclusivo del mercado. No digo que las obras —por muy intelectuales o artísticas que sean— no puedan tener valor de mercado: todo lo tiene en nuestros días. Pero una cosa es eso y otra muy distinta que todo su valor se reduzca a su valor de mercado. Junto a este factor, también ha desempeñado un papel importante en el desprestigio del intelectual la idea del «compromiso político», que supuso durante mucho tiempo la obligación de someter el pensamiento y el arte a una jurisdicción moral distinta y superior a la del propio pensamiento libre. Tampoco niego que la filosofía o las artes tengan un valor político, pero no es ese el valor por el que se las juzga como obras de arte o de filosofía. Yo diría que tenemos la obligación de reconstruir esa jurisdicción autónoma que garantice institucionalmente nuestra autonomía como trabajadores intelectuales frente al mercado y frente a las ideologías.

De entre los rasgos que parecen definir al individuo contemporáneo destacan la inercia y la indiferencia, tanto en lo público como en lo privado, ¿signo de un tiempo, consecuencia del mundo conectado? Buena parte de las preocupaciones del ser humano, en el presente, gira en torno a la identidad. Esa suerte de obsesión, ¿viene determinada por esta nueva lógica del mundo conectado?

La preocupación por la identidad tiene, en su indiscutible reinado entre nosotros, el sabor algo vengativo de una regresión, de eso que llamaba Freud «el retorno de lo reprimido.» Quiero decir que la formación ilustrada del individuo estaba pensada desde el principio para «liberarse» de la

«La independencia del trabajador intelectual, como la autonomía de los artistas, no tiene que ver con su erudición, su habilidad o su coraje. Tiene sobre todo que ver con el hecho de que, como sucede en el caso de la ciencia, exista una jurisdicción propia, que determine el valor intelectual o artístico de una obra, independientemente de su valor económico, moral, político, religioso o propagandístico.»

identidad —racial, sexual, lingüística, religiosa, etc. — y poder elevarse hasta un plano universal de significación ética, estética e intelectual. De manera que la preocupación por la identidad parece una regresión anti-ilustrada y anti-moderna. Y aunque, sin duda, lo es en muchos sentidos, tiene también un ingrediente nihilista: es una regresión que se produce cuando en el mundo ya no quedan esas «identidades» sólidas y arraigadas que algunas veces echamos de menos con nostalgia, y es precisamente el hecho de que ya no queden lo que hace que, por una parte, se pueda transitar de una identidad a otra (de las que en otro tiempo eran severamente incompatibles) de una forma sencilla, suave y descomprometida, y que quien quiera comprometerse de forma radical con una identidad sólo pueda hacerlo recurriendo a la violencia fanática. Por otra parte, la preocupación por la identidad es un fenómeno característico de la adolescencia (cuando los cambios vertiginosos, biológicos y sociológicos, hacen al individuo dudar a cada momento de quién es). Y su generalización es la consecuencia de que la población es mantenida cada vez más tiempo en estado de adolescencia social permanente, dificultando su posibilidad de adquirir vínculos duraderos con personas, ocupaciones, actividades, etc. El «mundo conectado» no es la causa, creo yo, de este estado de cosas, pero lo refleja y amplifica de manera espectacular, y además tiende a afianzarlo y consolidarlo como algo socialmente «deseable.»

En *Estética de lo peor* (Barataria, 2011), en el apartado *De lo fluido*

***a lo sólido* escribe: «en lugar de organizarse para conjurar el desbordamiento, nuestras sociedades viven de él. Como prueba de ello valdría el hecho de que en ellas encontramos lo que no hay en ninguna otra: superproducción, excedente, superpoblación, sobrealimentación, exceso de gasto energético, hiperconsumo, etc.» ¿Qué efecto tiene esta corriente de desbordamiento en el ciudadano?**

Bueno, a lo que yo aludía en esos párrafos, creo, era a una característica que podría pensarse como diferenciadora de las sociedades modernas respecto de las «antiguas o tradicionales.» Mientras que estas últimas estaban siempre conjuradas contra la avalancha —ya fuera la catástrofe de las fuerzas de la naturaleza desatadas y liberadas de todo cauce, ya el desencadenarse de las pasiones humanas desbordando todo marco institucional, con motivo de una crisis social—, las nuestras parecen instaladas justamente en ese umbral de inundación, empezando por una economía que sólo funciona a partir del nivel de superproducción y excedente. Hay un pasaje de Platón en el que Sócrates pone como modelo de felicidad al hombre que tiene todos los toneles de su despensa llenos de todo aquello que puede resultarle necesario. Su interlocutor, en cambio, se burla de esta felicidad mesurada y sensata, y afirma que la felicidad consiste en «derramar todo lo posible.» El problema es que, si nos pasamos la vida derramando todo lo posible (y por tanto teniendo que volver a llenar perentoriamente nuestros toneles para volver a vaciarlos inmediatamente), nunca podremos superar el

estado de necesidad y, por tanto, nunca podremos ocuparnos de otra cosa que no sea sobrevivir. Y así no llegaremos nunca plantearnos la cuestión que importa, que es la de cómo llevar una vida buena, digna, que merezca la pena de ser vivida.

¿Cómo nos ayuda la Filosofía en la experiencia de la vida?

No tengo la menor idea. Desde luego no nos dice qué es lo que tenemos que hacer en nuestra vida moral ni nos consuela de nuestras desgracias (para eso está la religión), no arrebatada nuestra sensibilidad (para eso están las artes), no nos promete la solución de nuestros problemas (para eso está la política) y, además, no da dinero (para eso están los negocios). Sin embargo, como alguien dijo con más o menos estas palabras, aunque fueran borrados de la faz de la tierra todos los libros y documentos que contienen los diversos «sistemas filosóficos» ideados a lo largo de la historia, la filosofía seguiría existiendo, porque ella no es una «doctrina» errónea o acertada, sino una disposición natural de los hombres no simplemente a conocer o a pensar, sino a preguntarse qué es exactamente eso que se llama «conocer o pensar.» —