

La memoria de la muchacha tracia. Notas sobre mujeres, filosofía y experiencias *otras*

The memory of the Thracian girl. Notes on women, philosophy and *other* experiences

Fina Birulés

Universitat de Barcelona.

Recibido el 31 de marzo de 2004.

Aceptado el 10 de mayo de 2004.

BIBLID [1134-6396(2003)10:1; 9-19]

RESUMEN

El propósito de este artículo es, en primer lugar, examinar la posibilidad de una tradición de pensamiento femenino. Para ello se recurre a la noción arendtiana de una *tradición oculta*. El objetivo del artículo es también, en segundo lugar, destacar el hecho de que en la mayoría de debates filosóficos contemporáneos (y los que se dan en el marco de la teoría feminista no son una excepción), juega un importante papel un término bien conocido: experiencia. Y sugiere la necesidad de una cartografía de los usos del término experiencia si queremos saber de qué hablamos y si deseamos analizar y repensar los últimos 25 años de “estudios de mujeres”.

Palabras clave: Teoría. Filosofía. Mujeres. Tradición. Experiencia. Subjetividad.

ABSTRACT

The purpose of this paper is, in the first place, to examine the possibility of a female tradition of philosophical thought. And with this aim it has recourse to the Hannah Arendt's notion of a *hidden tradition*. The paper's purpose is also, secondly, to underline the fact, that in the majority of the contemporary philosophical debates (and in a certain way issues in the feminist theory aren't an exception), a well-known term is playing an important role: experience. And it suggests that we need a cartography of the uses of experience, if we want to know what we are talking about and also if we intent to analyze and to rethink the last 25 years of “women studies”.

Key words: Theory. Philosophy. Women. Tradition. Experience. Subjectivity.

SUMARIO

1.—El exilio de la palabra en la filosofía. 1.1.—Mujeres y filosofía. 1.2.—¿Una tradición oculta? 2.—¿De vuelta a la experiencia? 2.1.—¿De qué hablamos cuando nos referimos a la experiencia? 2.2.—Experiencia y subjetividad.

1.—El exilio de la palabra en la filosofía

Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar al cielo, dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una joven tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies. Esta burla viene muy bien a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía.

Platón, *Teeteto*, 174a

Con estas palabras parece que Platón tomase más en serio la incompreensión de los simples hacia la especulación filosófica, hacia la teoría, que la perniciosa influencia que, como todo el mundo sabe, atribuye a los poetas en la *República*. Al relatar la anécdota de la chica tracia Platón quiere enfatizar un rasgo característico del pensamiento filosófico que se manifiesta en la proverbial distracción del filósofo: la experiencia común *des-aparece*. En su opinión el gesto de pensar siempre significa un cierto o un radical alejamiento del mundo de las *apariencias*, de lo común y, de ahí, la carcajada de la joven.

La tradición filosófica occidental ha salvaguardado la figura de la muchacha Tracia¹ y ha entendido la experiencia del pensar como un proceso de des-sensorialización, de interrupción, de retirada de todo lo visible con el fin de acceder a la región de los invisibles, de las ideas. Así, a lo largo de la historia de la filosofía encontramos muy diversas versiones de la caída al pozo del primer filósofo. En el siglo XX, pensadores como Heidegger o Wittgenstein han retomado la cuestión; el primero escribe: “Hacemos bien en acordarnos, ocasionalmente de que tal vez en nuestra marcha podemos caer alguna vez en un pozo” [*Pregunta por la cosa*], convirtiendo así la risa de la joven tracia en criterio para saber que el pensador se halla en el buen camino; el segundo, afirma que, en filosofía, el lenguaje “marcha en el vacío” [*Investigaciones Filosóficas*]. Ambos estarían acentuando el hecho de que en filosofía las palabras en cierta medida se hallan alejadas, exiliadas del mundo común, como si se tratara de ruedas girando fuera del engranaje. Como si el pensamiento fuera el resultado de un cambio en el rumbo de la atención, un cambio que tendría que hacer posible advertir lo que permanece inadvertido cuando nos encontramos envueltos en las urgencias de la vida diaria. Parece pues que, frente a la pregunta *¿dónde estamos cuando pensamos?*, la respuesta sólo pudiera ser: en ningún lugar. Algo parecido, como nos ha recordado H. Arendt, sugería Paul Valéry con su versión del *cogito*, “*Tantôt je pense, tantôt je suis*”.

1. Véase, BLUMENBERG, Hans: *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Valencia: Pre-Textos, 2000.

Nada tiene pues de extraño que Wittgenstein considerara los problemas filosóficos como fruto de un mal uso, de un abuso del lenguaje o que no cesara de repetir que una de las tareas centrales del análisis filosófico es la de reconducción a las palabras metafísicas desde el *exilio* en el que se encuentran a su tierra natal, a la *nuestra* utilización cotidiana². Hasta cierto punto cabría afirmar que la filosofía de las últimas décadas —al poner el acento en la diferencia, la alteridad, en las insuficiencias de las viejas aspiraciones de la razón— no ha hecho más que debatirse en una lucha contra sí misma³ en la que, sin duda, resuena con fuerza la carcajada de la chica de Tracia: como si quien se dedica al pensamiento filosófico tuviera que estar permanentemente mirando *delante y a sus pies* además de por encima de su cabeza.

1.1.—Mujeres y filosofía

Los filósofos inauguran, decía también Platón en el *Teeteto*, su reflexión con el asombro y la mujer —encarnando la vida— se entiende como la representación de lo que se resiste a la reflexión, a la teoría. Como si el pensamiento y la vida se opusieran. Pero, ¿y las mujeres filósofas? Para ellas, quizás el exilio de la palabra en filosofía se traduce —por así decirlo— en *un doble exilio*, puesto que todo exiliado sabe cuál es la añorada tierra a la que, en principio, desea retornar, pero las mujeres históricamente se han hallado siempre a una cierta distancia de la comunidad o grupo al cual pertenecían según todas las apariencias y, por tanto, se han encontrado siempre ausentes y cautivas de las palabras que conformaban la vida cotidiana.

De hecho, hasta hace pocos años, preguntarse por el papel que las mujeres habían tenido en la historia de la filosofía parecía tener un solo tipo de respuesta: la filósofa es obra de los filósofos, y sólo en el siglo XX, y a raíz del progresivo acceso a los estudios universitarios, algunas mujeres han empezado a participar en este campo. Esto parecen confirmarlo aquellas palabras de María Zambrano, según las cuales en la España de los años treinta una filósofa era casi “una mujer barbuda, una herejía, una curiosidad de circo”.

Pero, precisamente a raíz de la presencia de las mujeres en la academia, se ha llevado a cabo un trabajo para rescatar del olvido la palabra y la obra

2. Véase CAVELL, Stanley: “El tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura”. En SPARTI, D. (ed.): *Wittgenstein politico*. Milán: Feltrinelli, 2000.

3. Basta con recordar que uno de los temas vertebradores de la filosofía del siglo XX ha sido el final de la filosofía, la muerte de la filosofía, incluso hay quien ha hablado de era *postfilosófica* [R. Rorty].

de las filósofas a lo largo de la historia, y de este modo, y posiblemente gracias al ansia de heredar de las mujeres actuales, de descubrir que no son las primeras ni las únicas, de mostrar que no son excepciones a la regla, (una regla que diría que las mujeres no son aptas para la teoría, como parecen sugerir algunas versiones de la anécdota de la muchacha de Tracia), han ido aflorando los textos y las obras de las filósofas del pasado. Y, no sin sorpresa, se ha descubierto, a pesar de la escasez de obra filosófica femenina, en comparación con la masculina, la existencia de textos de pitagóricas, epicúreas, de místicas medievales, humanistas, cartesianas y un largo etc.

Todo ello ha llevado, conjuntamente con el auge de la teoría feminista, a preguntas relativas a si es posible hablar de una tradición filosófica o de un pensamiento femeninos. En un mundo que no las trataba como iguales ellas tuvieron que extraer fuerza de su condición singular, de su ex-centricidad, de manera que su obra acostumbra a ser expresión de una gran libertad. Tal es el caso de filósofas del siglo XX como por ejemplo Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano, Suzanne Langer o Sarah Koffmann. A pesar de ser muy diferentes entre sí todas parecen saber que la universalidad del pensamiento no tiene que ver con su neutralidad sino, en todo caso, con su capacidad para producir sentido⁴ y, además, parecen ser conscientes de que posiblemente el canon no las incluirá, pero no renuncian a satisfacer la necesidad de pensar, de decir, de escribir y, por tanto, lo hacen sin el temor a equivocarse o a caer en desgracia, actitud tan propia de quienes se creen situados en el centro del mundo cultural.

1.2. —¿Una tradición oculta?

Pero, ¿se puede hablar de una tradición de pensamiento femenino? Habitualmente entendemos que la tradición es una cadena que ata a cada generación a un aspecto predeterminado del pasado y gracias a la cual los seres humanos pueden orientarse en su presente y en relación con el futuro. De manera que la tradición da continuidad, constituye una forma de memoria en la medida en que selecciona, da nombre, transmite y conserva, o sea, indica dónde se encuentran los valores y cuál es su valor⁵.

Ahora bien, una tradición está hecha tanto de olvido como de memoria: es un sistema de selección, que permite juzgar lo inédito, nuevo, y decidir lo que es digno de ser transmitido. De modo que siempre existe el peligro de ser

4. Como subrayaba hace algunos años Françoise Collin.

5. ARENDT, Hannah: *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península, 1996.

olvidado si la significación no se puede integrar en el sistema tradicional y tal ha sido el caso de las mujeres filósofas, no han sido transmitidas y siguen sin serlo.

A pesar de ello se puede descubrir entre las mujeres filósofas una “tradición”, una “tradición oculta” en el mismo sentido que Hannah Arendt habla de ella⁶ para referirse a aquellos que no están del todo en el mundo —individuos que han afirmado su condición de *parias*, Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin. Descubrimos esta tradición no tanto entre las mujeres que han sido fieles a la “tradición femenina” que tiene que ver con aquel saber de las mujeres, vinculado a lo que habitualmente ha sido entendido como el ámbito de lo privado —y que en la actualidad es reivindicado con fuerza— ni entre las que formaban parte del colectivo de excluidas de todos los ámbitos, sino entre las intelectuales, todas ellas “hijas del padre”, puros productos de la emancipación, un fenómeno siempre minoritario (hay que recordar que en la mayoría de los casos su acceso a la educación y a la cultura estaba condicionado a una cierta “masculinización”). Tradición “oculta” porque hay pocos vínculos entre las grandes, pero aisladas, mujeres que han afirmado su voluntad de pensar. Y “tradición” porque las mismas condiciones básicas de desarraigo, de ligereza, han obtenido y evocado una misma reacción básica.

Esta ligereza, que algo tiene que ver con la risa de la muchacha de Tracia, puede ser todavía un lugar desde donde es posible producir sentido. Ahora bien, no se trata del pensamiento de los grandes padres de la filosofía, de los pensadores profesionales, sino precisamente de aquellas figuras que saben de los límites de la tradición y diseminan a su alrededor fragmentos de pensamiento y que en la actualidad se nos presentan como realmente necesarias; en especial en un momento en que la escena filosófica está dominada por un discurso donde todo es hermenéutica y nadie se atreve a decir nada sobre el mundo, sobre la propia experiencia.

Así pues, podemos hablar más de coincidencia que de influencia, y de ninguna continuidad conscientemente mantenida. Se trata de una tradición de individualidades, de una tradición oculta que sólo puede ser denominada tradición de forma paradójica, no tradicional, ya que, como decía antes, una tradición supone una comunidad de instituciones encargadas de transmitirla y, en este caso, esto no se ha dado.

Quizás por esta razón debamos recuperar a las pensadoras que nos han precedido y no sólo por el hecho de que escribieron, sino también porque

6. ARENDT, Hannah: *Die Verborgene Tradition, Acht Essays*. Frankfurt a.m.: Suhrkamp, 1976.

nosotras las necesitamos para no habitar en un presente hecho de autocomplacencia con respecto a lo que nos es dado y con un pasado “hecho a medida”. Quizás hay que asumir —como decía no hace muchos años Derrida—, la heterogeneidad radical y necesaria de toda herencia, ya que si la legibilidad de un legado nos fuera dada, si éste fuera transparente, no podríamos heredar, sino que ocurriría como en el caso de la herencia genética, nos condicionaría como una causa. Siempre se hereda un secreto que hay que interpretar. Y a este secreto es al que algunas denominamos “diferencia”.

2.—¿De vuelta a la experiencia?

Es habitual considerar que interrogarse acerca de la posibilidad de una tradición de pensamiento femenino conduce directamente a enredarnos en la inacabable discusión sobre si, con ello, no estaremos dando pie a concepciones esencialistas de la identidad femenina. Además de lo hasta aquí señalado, considero que otra vía para alejarnos de esta discusión es atender a un antiguo término, de muy difícil definición: el de *experiencia*.

Nunca como en los últimos tiempos se había escrito o publicado tanto sobre la necesidad de dar razón de *experiencias otras*, de encontrar narraciones o relatos que concedan visibilidad a las acciones y pasiones de sujetos que, hasta hace pocas décadas, habían quedado relegadas de las corrientes dominantes en la historia y el pensamiento, lo importante es preguntarse: ¿de qué se habla cuando en estos escritos se alude a la experiencia de las mujeres, de los gays, de las lesbianas, etc.⁷ con el ánimo de dar visibilidad y generar nueva memoria histórica? Quiero decir que, en términos generales, en las historias que tratan de documentar la experiencia de grupos de baja representación o de la mitad femenina de la humanidad parece que el término experiencia es usado para indicar un *conjunto dado* de vivencias que, en el momento en que conseguimos hacerlo manifiesto, debería transparentar de manera casi inmediata una forma de identidad⁸.

7. Este enojoso etcétera del que habla Judith Butler, indicando que con este perezoso apéndice —que, de hecho, no quiere decir nada— nos damos el poder descarado y desorbitante de no continuar la serie, al tiempo que nos disculpamos por el hecho de ser incompletos.

8. SCOTT, Joan W.: “The Evidence of Experience”. *Critical Inquiry*, 17, 1991 (trad. esp. “La experiencia como prueba”. En CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri: *Feminismos literarios*. Madrid: Arco/Libros, 1999; existe otra traducción en la revista *Hiparquia*, vol X, nº 1, 1999.

2.1.—¿De qué hablamos cuando nos referimos a la experiencia?

...And yet, except for us,
The total past felt nothing when destroyed.

Wallace Stevens

El término “experiencia” proviene del latín *ex-perior*, probar, comprobar, poner a prueba, pero también intentar, tentar, “pasar a través de”. Así pues, en un primer momento tiene un *contenido activo*, claramente procesual. *Experiencia* significaba ante todo reconocimiento, investigación, examen⁹, pero con el tiempo se produjo un progresivo desplazamiento y pareció ir abriéndose camino una significación **más pasiva**, receptiva.

A lo largo de la primera modernidad la *experiencia* se vio desprovista de su dimensión activa dirigida hacia la investigación; incluso, en el lenguaje ordinario quedó manifiesta una reducción que limitó “experiencia” a percepción sensible, a presencia. Hoy en día hablamos a menudo de experimentar indicando el simple hecho de percibir —de sentir— las cosas, sin que presuponer ningún tipo de movimiento o de investigación previos. De manera que, poco a poco, hemos ido entendiendo lo experimentado como lo real y, al mismo, como opuesto a lo pensado. Se podría decir que en la reducción de su significado se prefiguraba uno de los retos en los que todavía nos encontramos enfrentadas: ¿cómo se relacionan la “vida” y la historia como ciencia?

En la medida en que podemos entender la filosofía como el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos, y de analizar los nudos alrededor de los cuales se trenzan las redes conceptuales que nos permiten aprehender lo real y el propio presente, una de las tareas de que el pensamiento actual debe hacerse cargo es trazar una especie de cartografía de conceptos ligados directa o indirectamente a algunos de los usos que hacemos de la palabra experiencia en los debates a los que aludía al principio.

Así, desde la conciencia de que el término experiencia desafía cualquier definición, me detendré en dos de sus usos¹⁰:

El primero lo localizamos en el ámbito de la reflexión actual, cuando acostumbramos a caracterizar la modernidad en términos de progresiva pérdida de experiencia, de empobrecimiento de la vida cotidiana, de aceleración

9. GRIMM, Jacob y Wilhelm: *Deustches Wörterbuch*. Leipzig, 1862, citado por KOSELLECK, Reinhardt: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós 2001.

10. Para una caracterización de otros ejemplos del uso del término experiencia véase WILLIAMS, Raymond: *Palabras clave (Un vocabulario de la cultura y de la sociedad)*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

de los tiempos históricos. Encontramos ejemplos en las palabras de Giorgio Agamben, que a su vez se hacen eco de las de Walter Benjamin: el individuo moderno “vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos —divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros— sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia”¹¹, o en las de Carmen Martín Gaité cuando, hace más de una década, se lamentaba de la inhabilidad actual para adquirir memoria, para conservar en el recuerdo, y subrayaba que esta particular incapacidad de la vida cotidiana contemporánea para traducirse en experiencia es lo que la convierte en insoportable y opresora.

En este uso, el significado de “experiencia” parece acercarse a aquella tentativa de definición que, más de veinte años atrás, propuso Reinhardt Koselleck¹²: *la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados*. De manera que la *experiencia* tendría que ver básicamente con la memoria, con la **transmisión**, con el hecho de que, por así decir, siempre hay experiencia ajena en la propia. Como escribía Gertrude Stein: “En primer lugar, nací, eso no lo recuerdo pero me lo recordaban muy a menudo”¹³. Así, en este contexto, la experiencia estaría vinculada a la **repetición** o a aquello que cada generación transmite a la siguiente y, por tanto, se encontraría conectada también con algún **tipo de continuidad**. De todas formas, no se trata de la continuidad aditiva o cronológica del pasado histórico, sino que, más bien es comparable con la puerta de cristal de una lavadora donde, de vez en cuando, aparece una de las piezas de la ropa que está girando en el interior, por utilizar una imagen de Christian Meier,.

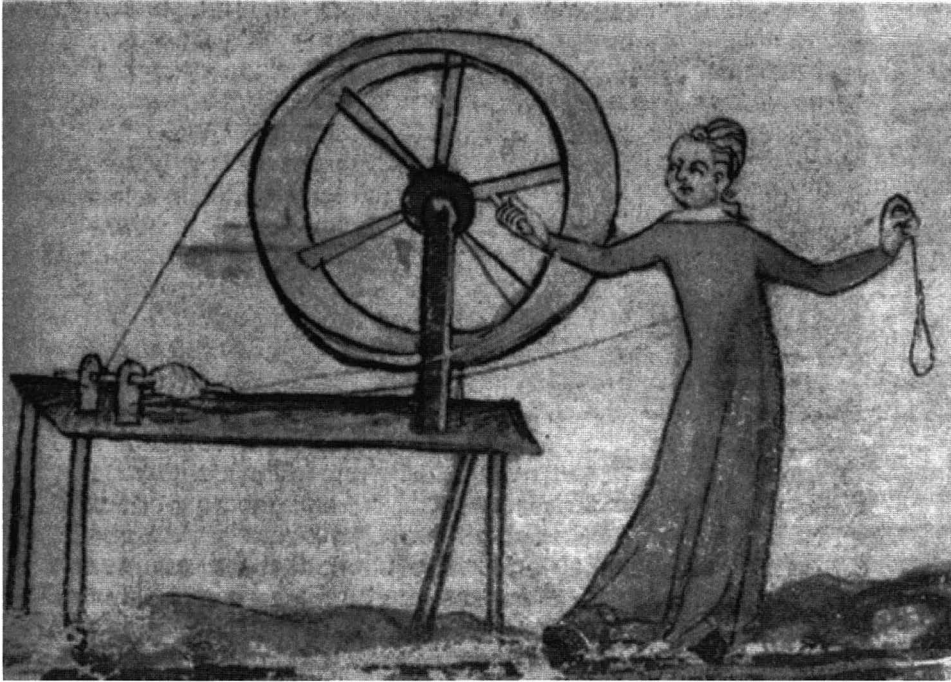
La experiencia estaría orientada fundamentalmente a la protección de las sorpresas y, por ello, vinculada a un saber derivado del hecho de haber trazado un cierto lazo entre el pasado y el futuro, entre lo viejo y lo nuevo, entre recuerdo y expectativa. Y, en este uso, el término experiencia tiene claras afinidades y conexiones con otros como, por ejemplo **autoridad** o **sabiduría práctica**, y no con los de conocimiento o de ciencia —no nos encontramos ante la experiencia tal como la ha entendido el empirismo moderno—, puesto que aquí los vehículos son la **palabra** o la **lengua** y el **relato**.

Podemos situar el **segundo uso** en las recomendaciones de no esquivar el *choque* de la experiencia en la comprensión de lo que nos ocurre. Recomen-

11. AGAMBEN, Giorgio: *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2001), p. 8.

12. KOSELLECK, Reinhardt: *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 338.

13. STEIN, Gertrude: *Guerras que he visto*. Barcelona: Alba Ed., 2000, p. 8.



Miniatura del manuscrito Royal siglo XVI. Londres, British Museum.

daciones como la de Hannah Arendt de “pensar sin barandillas”, de encarar directamente el acontecimiento y de tratar de comprenderlo en su especificidad, sin ningún “airbag” que sirva para protegernos de su impacto, que reduzca lo nuevo a lo viejo, lo inédito a lo ya conocido. En este caso, la *experiencia* parece indicar justamente lo nuevo, lo que no tiene antecedentes, lo no reductible a cuanto nos resulta familiar. La experiencia tiene que ver aquí con lo que se nos presenta de forma inmediata y que no resulta comprensible por la mediación de lo que ya conocíamos, tiene que ver con una ruptura de la continuidad. Cabría decir que este uso del termino parece dar la razón al *dictum* de “para comprender no basta con haber comprendido”¹⁴ o recordarnos que en la historia humana siempre puede ocurrir algo distinto a lo que esperábamos. (En la historia siempre ocurre algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos).

En este uso, y a diferencia del anterior en que la experiencia estaba orientada a protegernos de los sobresaltos y donde obtener experiencia de

14. FINKIELKRAUT, Alain: *La ingratitud*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 84.

alguna cosa significaba eliminar la novedad, eliminar su potencial de *choque*, la experiencia se encuentra vinculada a la categoría de **novedad**, a la de **interrupción**, **alteridad**, **discontinuidad**.

En cualquier caso, si el uso anterior parecía apuntar a la idea de una sabiduría práctica, que habitualmente consideramos que se adquiere con la edad madura, hay que decir que, en el límite, la experiencia de la persona sabia es contradictoria, ya que, también en el límite, la vida y la naturaleza son multiformes, están hechas tanto de continuidad como de discontinuidad.

2.2.—Experiencia y subjetividad

A mi entender, en las historias que tratan de documentar la experiencia de la mitad femenina de la humanidad se combinan y entremezclan, como mínimo, los dos usos del término que acabo de caracterizar de manera esquemática. En el caso de la experiencia femenina se da, *de facto*, una extraña mezcla de pérdida de experiencia, pérdida de transmisión oral de un pasado que se iba incorporando al presente como un legado de madres a hijas o de abuelas a nietas y que en la modernidad ha permanecido siempre en el ámbito de lo privado, y al mismo tiempo nos encontramos ante una voluntad reflexiva de incorporación del pasado en el presente¹⁵. De manera que la nuestra es una experiencia hecha a la vez de continuidad y discontinuidad. Por otra parte, y en la medida que la tradición cultural dominante es esencialmente androcéntrica, a menudo las mujeres actuales nos hallamos en la situación de tener que pensar como si nadie hubiera pensado antes, como si nos viéramos obligadas a encarar el choque de la experiencia, como si estuviéramos empezando siempre.

Una investigación que nos aproximara a una cartografía más amplia y completa de los usos del término experiencia seguro que nos ofrecería recursos para pensar la experiencia femenina sin necesidad de apelar a aquel conjunto de vivencias dadas que supuestamente se traducen de manera automática en definiciones esenciales de una identidad femenina o de una identidad *otra*. Ahora bien, ello supondría explorar y adentrarnos también en el nexo que hay entre la palabra experiencia y categorías como las de **vivencia** y de **prueba**.

15. No hay que decir que, en este punto, también habría que investigar el hecho que en toda forma de experiencia, en tanto que pasado incorporado al presente, hay un cierto olvido, hay algo que dejamos atrás. Quiero decir que no hay que olvidar aquella acepción del término según la cual la experiencia es algo parecido a un saber de la ausencia, de la pérdida.

Efectivamente, en el marco de los estudios que dan razón de la vida de individuos omitida en las narraciones del pasado, hallamos con frecuencia una cierta asimilación de experiencia y vivencia. Y en estos casos parece que la indubitabilidad, característica de las vivencias subjetivas, los autoriza a hablar de la “prueba de la experiencia”: como si el lugar del sentido de las acciones estuviera en las vivencias del sujeto y, por tanto, bastase con hacerlas aflorar. Pero hay que decir, siguiendo a la historiadora Joan W. Scott¹⁶, que, con esta “prueba de la experiencia”, se reproducen y naturalizan las identidades en lugar de cuestionarlas. Y esto es así tanto si entendemos la experiencia a través de la metáfora de la visibilidad como si lo hacemos a través de cualquier otra vía que considere que el significado es transparente. Pienso que lo verdaderamente importante es mostrar la historicidad de categorías como homosexualidad, heterosexualidad, masculinidad, feminidad, etc. y, por tanto, el trabajo radica en poner de manifiesto, e interrogarse sobre, los procesos de su creación y de su transformación.

Una labor de estas características nos permitiría cuestionar los insistentes discursos que, desde hace cierto tiempo, para hacer frente a la proliferación de *experiencias otras* y a la tentación de identidades esenciales, invocan el derecho a la indiferencia o un tratamiento de las diferencias que las convierta todas en indiferentemente diferentes. Estos discursos acostumbran a presentarse como críticas del relativismo generado por el énfasis en el fragmento, en lo particular, en la pluralidad de experiencias de la década de 1980, cuando en realidad parecen consistir en una mera apuesta a favor de un sencillo y esquemático retorno pendular al antiguo modelo de un discurso neutro. Como si el simple retorno a los viejos ideales ilustrados fuera la única vía para un pensamiento con connotaciones utópicas y críticas, como si después de un período de tímida visibilidad de experiencias otras, lo deseable fuera pura y sencillamente un proceso de autoborrado de todas las diferencias y una restitución de lo que *de verdad* es valioso. Como decía —no hace mucho y con mucho acierto— Laura Freixas hoy la moda es ser “políticamente incorrecto”, casi nadie escapa a ello: es la “pose intelectual más común, la actitud, en fin, culturalmente correcta”¹⁷.

16. Véase nota 2.

17. FREIXAS, Laura: “La mejor poetisa”. *La Vanguardia*, 14.VII.2003, p. 26.