

LA TACA CULTURAL

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

LA TACA CULTURAL

Discurs de recepció
de XAVIER RUBERT DE VENTÓS
com a membre numerari de la
Secció de Filosofia i Ciències Socials,
llegit el dia 28 de febrer de 2006

BARCELONA
2006

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Rubert de Ventós, Xavier

La Taca cultural : discurs de recepció de Xavier Rubert de Ventós com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials llegit el dia 28 de febrer de 2006

ISBN 84-7283-827-7

I. Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials II. Títol

1. Cultura

008

© Xavier Rubert de Ventós

© 2006, Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: febrer de 2006

Tiratge: 300 exemplars

Text revisat lingüísticament per l'Oficina de Correcció i Assessorament Lingüístics de l'IEC

Compost per Víctor Igual, SL

Carrer del Peu de la Creu, 5. 08001 Barcelona

Imprès a gama, s. l.

Carrer d'Arístides Maillol, 9-11. 08028 Barcelona

ISBN: 84-7283-827-7

Dipòsit Legal: B. 7076-2006

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

Honrat i emocionat per la vostra decisió de fer-me membre numerari d'aquesta Secció de l'Institut d'Estudis Catalans, no vull deixar d'evocar, primer, els mestres i amics que, com Pep Calsamiglia, Jordi Maragall o el meu propi pare, em van «salvar els conceptes» i me'n van trametre el delit. Vull recordar també Eusebi Colomer, a qui l'any 1979 vaig proposar que, junt amb Pere Lluís Font, s'encarregués de la recuperació de la Societat Catalana de Filosofia de 1923. Fins aleshores, i més o menys per lliure, jo havia participat a crear la Càtedra Barcelona - Nova York, el New York Institute for the Humanities i el Col·legi de Filosofia, però vaig pensar que ja era hora de reinserir la nostra feina en un marc institucional català (precisament, el meu darrer curs a Amèrica havia sigut entorn de la voluntat normativa i institucional d'Eugeni d'Ors). No vull tampoc passar per alt el fet que el tema d'aquest discurs de recepció em va ser suggerit per Pere Lluís Font, aleshores membre del Col·legi de Filosofia, quan l'any 1976 va proposar-me de parlar al Centre d'Estudis Francesc Eiximenis, que ell dirigia.

1. Una aproximació sincrònica

Potser tot just és ignorància meva, però el fet és que encara no he vist cap estudi de la cultura entesa topològicament com a *taca*. I tanmateix, és d'aquesta faïçó com se'ns presenta *prima facie* qualsevol pràctica cultural o religiosa si l'analitzem sense prejudicis, i pretenent no tant *comprendre-la* com, simplement, *descriure-la*.

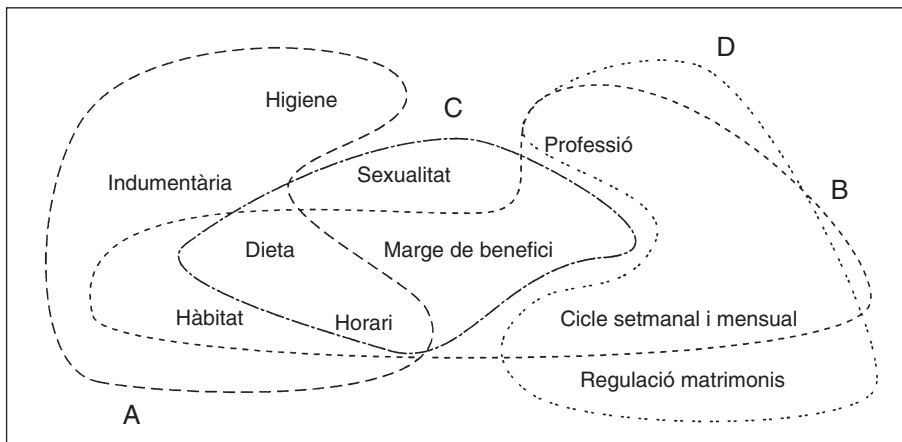
Dic que una cultura es manifesta com a *taca* perquè apareix sempre com a sanció d'uns comportaments *determinats*: d'un grup precís d'activitats individuals o de conductes socials. I tant o més significatiu que la *qualitat* (positiva o negativa) d'aquesta sanció, ho és l'*àmbit* en què opera, un àmbit o un marc que varien significativament d'una cultura a una altra.

A diferència de la ciència, per exemple, que busca *totes* les possibilitats d'una sèrie combinatòria o l'*única* solució a un problema, la cultura (tant la laica com la religiosa) es caracteritza pel fet de sancionar o codificar *algunes* de les pràctiques possibles. És cert que uns àmbits determinats —el sexual, per exemple— tendiran a ser intervinguts o «tacats» més que uns altres. Però ni en això no acaben de ser unànimes les cultures. Una *taca* cultural codifica el comportament familiar, l'econòmic i el patrimonial, però no el sexual ni el patriòtic. Una altra prescriu les formes d'agrupació social, però no d'aparellament reproductiu ni de distribució de béns. En aquesta són rellevants —i reveladors— els diners, l'edat o la professió, i en aquella importa més el ritual, l'hàbitat o la indumentària. Aquí preval l'horari, allà preval la localització, i més enllà l'emplaçament o la dieta. En un lloc compta sobretot allò que *es pensa*, mentre que en un altre importa més allò que *es diu*, i encara en un altre fins el que *s'és* (homosexual o estranger, bessó o albí).

Des de Voltaire s'ha insistit una vegada i una altra en el fet que allò que en una cultura és pecat en una altra és virtut: que la promiscuïtat que aquí és vici allà és quelcom lloable, etc. Però jo parlo d'una cosa anterior i més decisiva que tot això. Parlo de la distinció entre *a*) l'*àmbit* que cada cultura considera rellevant i que marca amb els seus imperatius, i *b*) un altre àmbit que es deixa al lliure albir o al joc de les preferències individuals. Ara bé, si prescindim del contingut material de les seves prescripcions i ens limitem a superposar les taques formades per aquests «àmbits reglats» en diferents cultures, descobrirem uns curiosos efectes de desplaçament, encavalcament, contrast o redundància que ens proporcionaran un mapa descriptiu ja no d'allò que les cultures diuen, sinó d'allò que *fan*. Pot semblar que aquesta operació parteix d'un prejudici etnocèntric: la suposició que en cada àmbit hi ha un comportament *normal*, *no marcat*, que avui seria, per exemple, el de la «racionalitat instrumental», el «prudent hedonisme» o l'«elecció racional» que orienta la conducta de les modernes societats occidentals. Però no es tracta aquí de suposar que aquesta és l'única manera normal, o racional, o bona, d'actuar. Es tracta només d'utilitzar-la com a rerefons sobre el qual es dibuixen i destaquen les variacions que cada cultura introdueix en aquest esquema simple. Un fons al qual es podrien afegir: el *desig de glòria* i el *poder* (els kantians *Ehersucht* i *Herrensucht*), la *boetiana passió per obeir*, etc., que constitueixen també un repertori de sentiments o actituds que ens defineixen amb força generalitat, més enllà de les formes específiques que adoptin en la nostra cultura.

Doncs bé, quines d'aquestes actituds es consideren rellevants —i, per tant, reglades— en una cultura, i quines, en canvi, es deixen al lliure joc de l'atzar o dels interessos particulars? Quines activitats marca i quines deixa de marcar una determinada confessió religiosa? Fins a on influeix aquí el fet de ser catòlic a Anglaterra, budista a Colombo o hindú al Pakistan? En la família, en el vestit, en els negocis, en la higiene, en la pràctica clínica? Fins a on un científic

confuciana o un negociant musulmà es regeixen per la racionalitat pròpia del seu ofici i fins a on els influeixen les seves creences? Quines cultures deixen al lliure albir el sexe, o el coneixement, o la relació entre classes socials, i quines, per contra, tenen coses a dir-hi? Per on, en l'autoconsciència de l'individu, passa la línia divisòria entre la pràctica gremial i la pràctica cultural? Quan canvia el tarannà amb el qual un científic musulmà s'entén amb científics d'altres països i comença a actuar d'acord amb un altre codi que defineix el seu comportament respecte de la família, els diners, l'amistat, la preferència sexual, la indumentària, el càstig a les adúlteres, el tracte amb els ancians, la responsabilitat envers els pobres, etc.? I com se'n surt aquest individu per compatibilitzar el doble —o triple— codi des del qual actua? On acaba per ell el que és «privat» i comença el que és «públic», on acaba el que és secular i comença el que és sagrat? Existeix sempre i a tot arreu una delimitació clara entre el comportament ritual i el racional? Signifiquen el mateix les paraules en distintes taques o nínxols on la identitat cultural és definida pels marcadors que jo he anomenat en anglès «les cinc eles»: *Law, Lord, Language, Land, Lineage* (llei, Déu, llengua, terra, llinatge)? O no és un fet que la presència o absència d'un d'aquests marcadors (la terra, per exemple) canvia el sentit i dona un èmfasi especial als altres (a la llei, per exemple)? I bé, en aquestes comparacions interculturals, tan sorprenents són les analogies com les diferències, tan importants són les reiteracions com les absències i els contrastos. Per això, quan superposem la taca del que és «cultural» —del que està regulat (+) sobre l'àrea de totes les activitats no reglades (—) hi veiem aparèixer figures i constel·lacions ben curioses.¹



1. S'entén que les pràctiques incloses dins d'una taca (A, B, C...) són les codificades per la cultura i, per això mateix, mantenen una relació d'interdependència.

Així, A, B, C i D dibuixen *àrees culturals booleans* que podríem definir per la presència o absència del marcadore en cada un d'aquests ítems. D'aquesta manera, A fóra: horari, hàbitat, indumentària, higiene, dieta; B: professió, marge de benefici, horari, dieta, hàbitat, cicle setmanal i mensual; C: sexualitat, marge de benefici, dieta, horari, i D: professió, cicle setmanal i mensual, matrimoni, etc.

A partir d'aquí se'm va ocórrer fer un estudi concebut més o menys com segueix:

1. Escollir deu àmbits centrals significatius.
2. Escollir, dins de cada un d'aquests àmbits, una desena de personatges tipus: un metge, un executiu, un comerciant, un savi, un taxista, un oficiant, un convers, un renegat, un artista, etc.
3. Plantejar-los a tots la mateixa o una sèrie similar de qüestions relatives a les normes o disposicions que, pel fet de ser allò que són (sunnites, ortodoxos, navahos, confucians), regulen o no la seva vida: les normes referides a la higiene, l'hàbitat, la sexualitat, l'horari, etc. D'aquí en sortiria una sèrie de conjunts («productes lògics», en la geometria de Boole) que se sobreposarien o encavalcarien i ens donarien una imatge intuïtiva i gràfica de la realitat inter- i intracultural.

Ara bé, ja he dit que el perfil d'aquestes taques (i el sistema de relacions que inclou o exclou cadascuna) és anterior a allò que cada una prescriu, i també més significatiu. Més rellevant que allò que una cultura regula específicament sobre l'edat, el sexe o la mort, ho és la configuració en la qual entra cada una d'aquestes qüestions i el contrast d'aquesta configuració amb la constituïda per altres cultures. Per què, per exemple, a la Grècia clàssica l'economia no tenia res a veure amb el valor de canvi o els diners, i la sexualitat estava més relacionada amb la higiene, les bones maneres i l'educació que no pas amb la moral o amb el matrimoni?

Per què no recollim, doncs, allò que des dels filòsofs fins als viatgers, els sociòlegs o els antropòlegs han advertit, i tractem de dibuixar *un mapa alhora descriptiu i comparatiu de les cultures i dels seus codis morals*, civils, protocol·laris o com escaigui dir-ne?

2. Una aproximació diacrònica

El que hem suggerit fins ara des d'un punt de vista *sincrònic* també es pot estudiar *diacrònicament*. Ve-t'ho aquí:

Tots els sistemes —científics, artístics, socials— són fonamentalment conservadors i tracten de mantenir els seus principis fins i tot quan ja han deixat de ser operatius. Com va assenyalar Kuhn, els «paradigmes» amb els quals donem sentit a l'experiència tendeixen a ignorar els fenòmens que els podrien

posar en un compromís. D'aquí el caràcter relativament discontinu dels canvis radicals, que només tenen lloc quan s'aconsegueix trencar la inèrcia i la llefiscositat de la ciència, l'art o la moral «normals». Ara bé, aquest conservadorisme dels sistemes teòrics s'observa ja en les formes més elementals de la conducta. Tampoc les pautes de comportament no s'adapten fàcilment als canvis de temps o de lloc. Només quan un nou entorn o una nova època les fa del tot contraproductius, inútils, comencen els individus a canviar de conducta —i encara ranquejant.

Ara bé, qualsevol cultura es pot entendre com una determinada segmentació de la vida o l'experiència en una sèrie de categories: sagrat/profà, natural/artificial, formulable/infal·lible, treball/diversió, objecte d'ús/objecte d'art, etc. En una època relativament estable pot variar el contingut o la definició d'una d'aquestes «partides» o l'altra, encara que el marc general en el qual s'inscriuen es mantingui fix. En èpoques més convulses, però, és aquesta mateixa segmentació en àrees o partides la que entra en crisi. I llavors, malgrat la inèrcia i la llefiscositat ambientals, s'imposen canvis en la forma mateixa d'organitzar-se. Canvis d'un nivell o «tipus lògic» diferent de l'habitual, i que poden operar en dos sentits:

1. O bé dissociant el que ja estava associat en el marc precedent. Per exemple, a la Grècia clàssica, en separar progressivament conceptes que abans eren indistints, com ara: saviesa pràctica i saviesa teòrica, *nous* i *episteme*, lleis naturals i lleis polítiques, etc.

2. O bé associant el que estava dissociat en el marc anterior. Per exemple, gravetat i trajectòria dels astres des de Galileu, temps i taxonomia des de Darwin, procés productiu i procés cultural des de Marx, matèria i energia des de Einstein, cultura i repressió des de Freud, etc.

Ara bé, quan té lloc un canvi d'aquesta mena, les cartes es barregen i cal canviar de joc. Ja no podem continuar preguntant-nos només *com* es fa art, política, ciència, etc., sinó que ens hem de plantejar la qüestió, molt més radical, de *què* caram és això de l'art, la política, etc. Fins ara, per exemple, l'artista no havia tingut problemes pel que fa a l'estil que emprava o la funció que complia: l'escultor de gàrgoles treballava «en gòtic» de la mateixa manera que M. Jourdain parlava en prosa o Julien deambulava a la batalla de Waterloo, és a dir, sense tenir-hi art ni part i, per descomptat, sense plantejar-s'ho. És a partir del Renaixement quan la *manera* com es treballa, l'*estil* que s'utilitza, es converteix en objecte d'una opció conscient. I és amb l'art modern quan aquesta opció es fa radical, i el tema no és únicament ja *com* es pinta, s'escriu o s'ensenya, sinó *què* és, pròpiament, això de pintar, escriure o ensenyar.

Vegem ara què té a veure tot això amb el nostre tema. De sempre, el relativisme moral ha insistit en el canvi i la pluralitat de codis morals: allò que aquí és pecat allà és virtut, allò que abans es castigava avui es premia, etc. Però aquest relativisme poques vegades s'enfronta al veritable canvi que té lloc en

l'estructura, la funció i el paper dels codis mateixos, en la seva *estructura profunda* i no tan sols en la seva *codificació superficial*. Es tracta d'un canvi molt més esglaonat i matisat que la distinció binària assenyalada per Hegel o Weber entre una «moral de la responsabilitat» (per la qual he d'assumir tant les causes de la meua situació —el pecat d'Èdip o d'Adam— com els efectes de la meua acció —la seva repercussió històrica o social) i una «moral de la intenció» (en la qual únicament sóc responsable de la bona o mala intenció personal amb què actuo). Ara bé, aquestes dues «morals» no són altra cosa que la foto fixa de dos moments d'un procés en el qual no canvia tan sols el *contingut* de les normes, sinó la *forma* mateixa com aquestes s'entenen i es manifesten. Un canvi que respon, segons entenc, al ritme de transformació social que segueix:

1. En una *societat tradicional* s'és responsable davant l'autoritat dels usos, els textos o les institucions que els ancians coneixen i interpreten. La formulació descriptiva d'aquesta moral és, per exemple, «Beure no és bo» o «Emborratxar-se és pecaminós», afirmacions que en tot cas tindran el suport d'una o més citacions d'autoritat: «Creients!, certament, la beguda embriagadora (al-janir), el maisir, les pedres del sacrifici (pagà) i les fletxes endevinatòries, són obres abominables de Satanàs [...]! Satanàs només vol provocar entre vosaltres l'odi i l'enemistat, a través de la beguda embriagadora i el maisir, i apartar-vos del Record de Déu i del Salat!: per ventura, no us n'abstindreu?» (Alcorà, sura cinquena, versicles 90 i 91), i la formulació imperativa de les quals serà, simplement, «Obeix!»²

2. En una *societat heroica* o *de castes*, s'és responsable davant «els qui són com un mateix»: davant els iguals. En el feudalisme aquests iguals són estamentals i en el romanticisme poden ser electius, però en tots dos casos la formulació descriptiva serà més o menys «Emborratxar-se no és distingit», «Beure no és interessant o no és arriscat»..., o qualsevol altra virtut que es consideri pròpia de l'estament al qual es pertany. Ara la formulació imperativa serà: «Un senyor —o un artista, o un català, etc.— això no ho fa». És a dir: un noble pot ser pobre però no treballar com un canalla, un tutsi pastura però no pot sembrar patates com un hutu qualsevol, etc.

3. En una moderna *societat burgesa* cadascú és responsable davant la seva consciència. Però com que ja no existeix una fe cristiana realment viva i eficaç (una «cristiandat» cultural que unifiqui i doni cohesió a aquesta sèrie de consciències individuals), es tendeix a traduir i interpretar aquesta obligació en termes econòmics (ètica protestant del treball) i a manegar les consciències de manera que l'individu mateix arribi a voler o desitjar allò que convé al modern Leviatan. Enfront del tradicional *adoctrinament*, tornariem ara a la *interiorització* de les normes paternes (la situació històrica teoritzada per Freud).

2. Vegeu la taula 1. L'exemple del beure, emprat aquí, podríem substituir-lo avui pel de fumar.

I en aquest cas, la formulació descriptiva seria «Beure no és digne de tu», i la imperativa, «No has de desitjar beure».

4. En la *societat contemporània* la responsabilitat torna a aparèixer com una cosa externa, encarnada en un «sistema de convivència» que no es basa ni en la *tradició* vernacle ni en la *intenció* subjectiva, sinó en l'*adaptació* a les conviccions i les expectatives dels altres. Assistim així a la normalització mancomunada del consens i del consum que caracteritza la societat democràtica avançada. L'anterior «passada pel superjò paternal» la segueix ara la «posada en discurs institucional» —discurs pedagògic, polític, higiènic, etc.—, la formulació descriptiva de la qual seria «Beure trenca el consens social», i la imperativa, «Adapta't: beure és insolidari».

TAULA 1

	<i>Responsabilitat</i>	<i>Formulació descriptiva</i>	<i>Formulació imperativa</i>
1) Societat <i>tradicional</i> o vernacle	Davant l'autoritat dels usos, els textos i les institucions vernacles.	«Beure és dolent, pecaminós...» (Alcorà, versicles 90, 91)	«Obeeix! No beguis.»
2) Societat <i>estamental</i> o heroica	Davant els del propi estament.	«Beure no és interessant, distingit, arriscat...»	«Un eupàtrida, un patrici, un “senyor” no beu.»
3) Societat <i>burguesa</i>	Davant un mateix: la pròpia consciència.	«Beure no és digne de tu.»	«No has de voler beure.»
4) Societat <i>democràtica avançada</i>	Davant el grup: el sistema de regles i pautes socials.	«Beure trenca les normes de convivència.»	«No siguis un penjat: beure és insolidari.»

La meua tesi és que aquestes variacions en el contingut material dels codis ètics responen en part a la seva unitat formal: a l'intent de continuar complint la mateixa funció en societats de ritme o *tempo* canviant, d'afrontar la situació i adaptar-s'hi segons sigui la velocitat del canvi.

Agafem com a exemple la instància que en cadascun dels períodes descrits encarna l'autoritat moral (la primera columna de la taula).

1. En una societat tradicional, on és poc probable que demà passat sigui gaire diferent d'abans-d'ahir, les pautes de conducta més eficaces són les ja decantades en els llibres i les institucions canòniques, i també les abocades en la saviesa ancestral del refranyer que els ancians s'encarreguen de transmetre i adaptar tot fent-ne l'hermenèutica.

2. En una societat més aviat accelerada, deixen de ser operatives tant les respostes del saber arcà com les litúrgies i les institucions que responien a un temps o a una estructura social que ja no és el que era. D'aquí que calgui ara buscar els codis o les pautes més a prop: bé en el propi estament, bé en l'experiència de la generació anterior. Ara són els pares els qui saben amb qui cal casar-se o com s'han de pagar els deutes. Però l'imperatiu patern no exigeix només l'obediència externa o la repetició salmòdica dels mandats immemorials: a l'*acompliment* ritual el succeeix ara la *interiorització* personal dels seus imperatius. No n'hi ha prou de complir-los: cal fer-los propis i sentir-los mandats de la pròpia consciència.

3. En una època de modernització més ràpida encara, allò que va passar als ancians passa ben aviat als mateixos pares. En els vint anys que separen una generació de la següent les coses han canviat molt. El pare pot continuar insistint: «Qui molt abraça poc estreny», «Per més que corris no plegaràs més aviat», «És més el soroll que les nous», «El bon gènere es ven sol». Però això mateix que era útil en una societat agrària i tradicional pot ser ara catastròfic en una ciutat industrial: si corres més pots comprar les accions abans que pugin, el bon gènere necessita el màrqueting, els diners a l'olla es devaluen, i no hi ha cap altra manera de mantenir la producció de nous que amb el soroll que les anuncia i les promociona. Per això precisament, per *adaptar-se* al nou món, els fills s'han d'*apartar* de les pautes o principis paternes, que comencen a ser més contraproduents que operatius.

On s'ha de buscar ara l'orientació? Evidentment, en el propi grup d'edat, en els companys de la generació que s'han format en el mateix medi. Però en aquest grup ja no juguen tant els principis o les ideologies com les pautes de conducta compartides que en un altre lloc (*La estética y sus herejías*, Anagrama, 1973, p. 365-390) vaig anomenar *manerismes*: formes d'expressió i de conducta —grafits, SMS, argot, indumentària— que es trameten per contaminació o contagi com una taca d'oli (la crema de cotxes iniciada aquesta tardor a Clichy-sous-Bois n'és un bon exemple). «Allò que els antics deien més vivament», va escriure Rousseau, «no ho van expressar amb paraules sinó amb signes; no ho deien, ho mostraven.» I així torna a passar amb els moderns, que, més que trametre uns principis, intenten dramatitzar el seu propi comportament. De l'*home brúixola* de Freud, que tenia el superego patern com a nord, passem així a l'*home radar* de Riesman, que s'orienta detectant les tendències del seu entorn i sintonitzant-hi. I com vèiem que succeeix a les societats estamentals, l'imperatiu torna ara a ser extern, transversal i paritari —només que ara no es transmet entre senyors, sinó entre col·legues.

I fins aquí hem arribat. Hem vist com la tramesa de principis *descendent* —de pares a fills— l'ha seguit la tramesa *transversal* entre els membres dels grups d'edat. Però avui ja hem avançat un pas més amb la tramesa *ascendent* —de fills a pares— quan els grans tracten d'imitar les maneres i els models

dels fills. No seria, doncs, estrany —deixeu-me dir-ho amb ironia— que quan aquests fills siguin, ells, els grans, el procés s'hagi accelerat encara més i ten-deixin a adaptar-se no ja als codis dels fills, sinó als dels néts. L'allargament de l'esperança de vida ens posa davant d'aquesta mena d'escenaris de sociologia-ficció.

3. Estrats i segments

No voldria pas exagerar. Els canvis descrits fins aquí mai no són estrictament progressius ni lineals. Cada codi nou compendia d'alguna manera els anteriors en el temps i els exteriors al seu territori. Més que superar-los hegelianament, el que fa cada nou codi és *coexistir amb els anteriors i mesclar-se amb els exteriors*. La mateixa evolució de la consciència moral no és àgil i dinàmica, sinó llefiscosa, inercial, i reproduceix en el seu si una tradició, per dir-ho així, filogenètica. D'aquí que en la nostra sensibilitat i moralitat hi trobem encara ressonàncies del bo = conegut (tribal), del bo = autònom (clàssic), del bo = espontani (romàntic), del bo = esforçat (burgès), del bo = eficient (tecnocràtic), etc. La mateixa cosa que per la llei cristiana de l'amor hauríem de perdonar, per la llei de l'honor l'hauríem de venjar, per la del mercat l'hauríem d'aprofitar, etc. Així és com aquesta *genealogia* històrica acaba per constituir-se en l'*estructura* psicològica de la nostra consciència moral. Una consciència, com deia Freud, «en la qual la pervivència d'estrats anteriors constitueix la regla, i no pas l'excepció; on allò genital coexisteix amb allò anal i bucal».

Ara bé, aquesta consciència feta d'*estrats* es complica encara més amb la sèrie de *segments* que la constitueixen en un moment donat: em refereixo al codi eclesial, familiar, estamental, professional, etc. El nombre i l'heterogeneïtat d'aquests segments no ha fet altra cosa que augmentar amb el temps.³ Si alguna cosa ha aportat la moderna societat urbana és precisament això: la proliferació de codis i grups amb els quals ens podem identificar. En una societat tradicional, l'emissió i el control dels codis —en general d'un codi únic, que és alhora higiènic, jurídic, moral i polític— és gairebé sempre quelcom unitari i sense fissures. A la ciutat moderna, per contra, i gràcies precisament a la seva *anomia*, és possible constituir-se una identitat plural i modulada amb l'adscripció a diferents normes o codis sense cap relació orgànica ni jeràrquica entre si: ser, per exemple, gallec, budista, del Barça i de Greenpeace.

3. «L'europeu modern», deia Musil, «té pel cap baix nou caràcters diferents: professional, nacional, sexual, conscient, inconscient, etc. I un novè caràcter, la fantasia, que li ho permet tot llevat d'una cosa: prendre's gaire seriosament els vuit caràcters anteriors.» És en el respecte dels diferents caràcters d'aquest «home sense atributs» on s'inspira i es basa la meua obra *Ética sin atributos*, Anagrama, 1996.

Aquesta policromia i modulació de les pertinences em sembla l'única garantia de la veritable llibertat; d'una llibertat que mai no ens arriba ja feta i passada, sinó que ens l'hem de prendre nosaltres mateixos: atrapar-la als marges i als intersticis, a les costures i als encavalcaments que es donen entre els diferents codis que ens identifiquen, i que en el límit ens han de permetre utilitzar-ne un com a perxa per saltar-nos-en un altre —*fent-nos, així, amb allò que ens fa*.

Com actuar, però, a partir d'aquesta doble articulació temporal i social de la nostra consciència ètica? S'han donat dues respostes esquemàtiques a aquesta pregunta. La *tradicionalista*, per la qual l'autèntic bé rau només en el seguiment del codi establert, anterior en tot cas a «l'actual degradació dels costums». I la *progressista*, segons la qual aquest bé només es comença a entreveure a l'últim (o penúltim) codi: el que és de debò la pintura, això ho hem après des de Malevitx; el que és autèntica arquitectura, des de Mies; el que és vertader cristianisme, des del concili de Joan XXIII, etc. A l'anterior imperia- lisme del passat es contraposa així un *provincianisme del present* que plany i perdona la vida al pobre catolicisme que encara creia en l'infern, a la trista pintura que encara creia en la representació, etc. Es tracta d'una cànvida eufòria avantguardista enfront de la qual no ens podem estar de preguntar-nos: tant els ha de costar entendre que des de cada nou punt de vista alguna cosa es guanya i alguna cosa es perd, alguna cosa es veu i alguna cosa es deixa de veure, alguna cosa s'aprèn i alguna cosa s'oblida?

Davant aquesta complicada articulació de pertinences, hi ha encara una tercera sortida fàcil —la dels qui pretenen tornar cada codi a la seva cleda. Dins la família s'ha de seguir el criteri de l'amor, i en la intempèrie social, el del màxim benefici; l'empresari ha de ser pragmàtic, rigorós el científic, crític l'intel·lectual, etc. I així és com, segons deia Schiller, «en lloc d'estampar el nostre segell en el món, tots acabem sent una caricatura de la nostra professió o del nostre ofici»...

Això vol dir moltes coses; massa coses per encabir-les en una exposició que ja s'ha allargat massa. Plego, doncs, amb l'esperança que m'hagi sabut explicar. Explicar, si més no, que una concepció unívoca de la cultura o la moral i una atenció exclusiva en els seus continguts és allò que sovint ha impedit entendre com i per què codis distints han complert una funció idèntica i codis iguals han tingut comeses diverses. Algun dia tractaré de mostrar que aquest és també el límit de les modernes crítiques a la moral des de Voltaire fins a Nietzsche. De moment m'he limitat a assenyalar que aquest aiguabarreig de funcions i posicions només es pot fer palès i entenedor a partir d'una anàlisi formal dels codis morals i culturals: del seu àmbit i encavalcament topològics, de la seva llefiscositat i inèrcia diacròniques, del *timing* de la seva tramesa.

En presentar-me així a l'Institut d'Estudis Catalans crec que expresso un tarannà i una «distància crítica» que d'alguna manera caracteritza el nostre país i que, referint-me a l'obra de Joan Crexells, jo vaig resumir en tres punts:

— L'admiració i el respecte per la complexitat i la matisació de la realitat —cosa que vol dir que aquesta no pot ser mai «resolta» en els seus presumptes elements essencials, però tampoc «absolta» del seu llast.

— L'entusiasme i la lleialtat envers allò que tenen de circumstancial, d'híbrid i d'escadusser les coses, i fins i tot les idees o els ideals més sublims.

— La consciència i la cura per la *precarietat* d'allò que hem assolit, i que si per una banda no cal donar mai «per descomptat», tampoc no podem prendre mai alegrement com una etapa o un graó que s'ha de «superar» per tal d'atènyer l'Autèntic Regne de la llibertat, la justícia o qualsevol d'aquestes coses.

