

La comèdia de la sinceritat. Veritat i fingiment en el pla de la interacció

Manuel DELGADO RUIZ

Departament d'Antropologia Social, Universitat de Barcelona. Barcelona, Catalunya
ORCID 0000-0002-1208-8850
manueldelgadoruiz@gmail.com

NOTA BIOGRÀFICA: Doctor en Antropologia per la Universitat de Barcelona. Catedràtic d'Antropologia Social a la UB. Director de GRECS, Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials. Membre de l'Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà. Els seus àmbits de recerca són l'antropologia religiosa i l'antropologia urbana. Els seus darrers llibres són *El espacio público como ideología* (2011) i *Ciudadanismo* (2016).

Resum

Aquest article presenta algunes de les implicacions de la metàfora teatral a través de la qual Erving Goffman analitza les relacions socials cara a cara. Aquesta perspectiva contempla la posada en escena de l'individu en cada situació en què s'involucra com un conjunt d'estratègies destinades a controlar la imatge que procura projectar de si mateix per fer versemblant la seva actuació. L'assaig subratlla com l'objectiu d'aquesta dramatització del si mateix és mantenir a ratlla les incongruències, les indeterminacions i les ambigüitats que posarien en qüestió l'acatament de les normes que cadascú accepta davant dels altres. El text pretén advertir que, en aquest marc teòric, la sinceritat, entesa com una forma de comunicació que garanteix la veracitat de la informació que es transmet en una trobada social, és inviable, car allò que els interlocutors busquen no és mai expressar una suposada veritat subjectiva, sinó, per damunt de tot, continuar essent previsibles, confirmar la definició personal que els altres estan en disposició d'acceptar. Per tot això, a la vida social no hi ha actors, sinó sols personatges.

Paraules clau: sinceritat, veritat, interacció, microsociologia, Erving Goffman, situació

Manuel DELGADO RUIZ

La comèdia de la sinceritat. Veritat i fingiment en el pla de la interacció

La vida social com a teatre

A *Charada*, la pel·lícula que dirigí Stanley Donen (1963), hi ha una escena on Audrey Hepburn intenta esbrinar quina de les diverses identitats que coneix del personatge que encarna Cary Grant és la vertadera. «Com se sap si una persona menteix o no?», li pregunta ella, pensativa. «No es pot saber», respon qui després sabrem que és un agent secret. «Jo crec que sí», afirma la noia, convençuda. Aleshores ell li diu: «Segons un vell conte indi, els peus blancs diuen sempre la veritat. I els peus negres, no. Així que, si un dia et trobes amb un indi i li preguntes: “Què ets, un sincer peus blancs o un mentider peus negres?” I et contesta: “Soc un sincer peus blancs”, com ho esbrinaries?» Després d’uns segons de pensar-hi contesta, resolta: «Doncs li miraria els peus.» Resposta d’ell, tot somrient: «Duu posats uns mocassins.» «Llavors, creuria que és un peus blancs.» «I per què no un mentider peus negres?» Ella calla. Li clava la mirada i li pregunta: «I què ets, tu?». «Un sincer peus blancs», diu ell amb veu suau, mentre la mira fixament als ulls. Òbviament, la resposta, ja fos el protagonista un home sincer o un mentider, no podia ser una altra. La reflexió que segueix desenvolupa aquesta qüestió —la del paper de les presumptes veritats en les relacions humanes— tenint en compte les perspectives que atenen fins a quin punt la vida quotidiana està ordenada i és possible com una dinàmica d’estratègies fetes de fingiments i contrafingiments, és a dir com el resultat d’una organització dramàtica de les relacions socials. La intenció perseguida és la d’informar de teories que, provinents de les ciències socials, poden ser útils per prendre consciència de la dimensió teatral dels vincles socials en general, que fa d’ells, en tot moment, formes «naturals» d’art escènica i de l’espectacle. La seva premissa teòrica, seguint Erving Goffman, consisteix en què cada ésser humà que viu en societat és, tant si es dedica al teatre com si no, un «teatrer» (García Landa, 2012).

La sinceritat és una virtut o un valor que a la nostra societat identifiquem com una forma de comunicació en la qual un participant en una trobada conversacional garanteix la veracitat de la informació que transmet sobre els

seus sentiments i idees. Des d'aquest punt de vista, una persona sincera és aquella que es mostra tal i com allò que realment és, i diu el que realment considera que és vertader. En un determinat tipus de relacions, s'entén que la sinceritat és un requisit convencional innegociable, de manera que el flux d'informació que circula entre els individus estructuralment vinculats ha de ser digne de confiança. És la presumpció de qualitat fidedigna el que dona per descomptada una continuïtat coherent entre l'exterior expressiu i la immanència d'un interior intel·lectual i emocional. D'ací que ens concedim crèdit els uns als altres a l'hora d'avaluar com a dignes de fe les paraules i els gestos que aquests altres ens adrecen com a extroversions de la seva veritat personal. Ara bé, ¿quina és la perspectiva que sobre la sinceritat humana, com a qualitat de veritat de la informació personal que rebem de les persones amb qui ens comuniquem, tindrien aquells enfocaments que s'han dedicat a conèixer a fons les relacions humanes a curta distància, justament aquelles en què la franquesa seria un requisit fonamental per tal de garantir una confiança mútua?

Resulta pertinent, al respecte, una aproximació a la manera com la microsociologia, l'interaccionisme simbòlic, l'etnografia de la comunicació i altres teories situacionals han abordat la qüestió de la sinceritat com a premissa de la comunicació entre —i de suposades— autenticitats humanes. Prenem, per exemple i com anunciàvem, el cas del teòric més destacat en aquest camp, Erving Goffman, la proposta de metàfora teatral del qual es considera, encara avui, vigent (Héctor i Costán, 2019; Dewar *et al.*, 2019; Mazzone, 2020). Inspirat en la concepció de Simmel quan descriu la societat com una xarxa d'interconnexions, Erving Goffman escull com a objecte central d'estudi les formes més mecàniques i habituals de socialitat, la «polseguera» que aixeca l'activitat social, assumpte al qual aplica l'interès per la construcció o producció de la societat, derivat de la seva lleialtat al funcionalisme estructural de Radcliffe-Brown. Per a Goffman (1983; trad. 1991), la interacció situada, en tant que determinació recíproca d'accions i d'actors o actants, pot ser considerada com un fenomen en si mateix i, per tant, pot ser observada, descrita i analitzada. És cert que no existeix en la realitat com a entitat autònoma, però pot ser aïllada a afectes analítics, tractada com un ordre de fets com qualsevol altre, un sistema en si, és a dir, com una entitat positiva que justifica un treball científic.

El principi fonamental dels enfocaments interaccionals —entre ells, i de manera destacada, el de Goffman— estableix que les relacions entre individus constitueixen sempre relacions de força basades en el simulacre. Les contingències de la interacció social ens obliguen a comportar-nos constantment com a impostors, falsificadors, practicants conspicus de l'observació oculta, rastrejadors de pistes o, com apuntava Paolo Fabbri (1998; trad. 2001), agents dobles. El que Goffman (1987; orig. 1967) anomena interacció cara a cara esdevé, llavors, una matèria en si mateixa, un sistema autònom, una autèntica organització social dotada dels seus propis mecanismes autoreguladors, consagrats a preservar un ordre social precàriament aixecat i conservat en cadascuna de les situacions en què es concreta i a les quals cada individu ha d'acomodar-se. Es tracta, en certa manera, d'una sociologia de les

circumstàncies, de les eventualitats de la vida quotidiana, organitzades com a regions relativament independents de significació i estructuració.

Ara bé, just perquè l'ordre social sempre és precari, força els seus intervinents a un abandó permanent a tot tipus d'impostures que evitin el desastre sempre imminent de la desagregació. És això el que ens obliga a convertir-nos en una mena de jugadors professionals, abocats a una pràctica gairebé convulsiva de la catxa. En efecte, cada vegada que estem en presència d'algú, despleguem comportaments, accions i envits reglamentats, moltes vegades sense tenir-ne consciència. Entendre, reconèixer i aplicar la seva lògica és en el que consisteix allò que anomenem «saber comportar-se». El contrari, no tenir una perspectiva clara del que és el que correspon fer en cada situació o context, implica la possibilitat de ser sancionat amb el descrèdit i amb l'obligació d'executar els corresponents ritus de reparació, en forma d'aclariments i disculpes.

L'objectiu dels interactuants és, per tant, resultar pertinents, és a dir, entendre i acatar els principis que ens permeten que siguem acceptats per aquells amb qui ens trobem i les expectatives dels quals no es poden veure decebudes. Parlem, doncs, de la forma com les persones que es troben plegades i aspiren a conformar una societat, per efímera que pugui ser, ha de resultar previsible i intel·ligible mútuament, amb proves permanents —i tan inequívokes com sigui possible— de fins a quin punt acaten els principis que mantenen l'ordre de cada trobada o situació. És fonamental, aleshores, establir o reconèixer l'ordre endogen que regula des de dins cadascuna de les seqüències socials en què ens veiem involucrats a cada moment. Un dels fundadors de l'Escola de Chicago, William H. Thomas, descrivia aquesta tasca inicial i bàsica per encetar o incorporar-se a cada trobada social com a «definició de la situació».

Definir la situació implica respondre a la pregunta: què està passant?, és a dir, establir els límits del comportament adequat, el marc que distingeix l'episodi que s'inicia i els seus continguts d'uns altres continguts, identificar els participants i els seus respectius rols. Significa identificar cooperativament una certa estructura prèvia d'expectatives i valors considerats pertinents i adequats. O, dit d'una altra manera encara, definir la situació vol dir estipular el significat i l'estructura de cada trobada, actuar com si existís un acord sobre les convencions a seguir, un consens operatiu o acord sobre què és el que cadascun dels copresents entén què és allò real, això és, què està passant realment. Infringir una de les normes d'interacció postulades per a cada situació definida no només posa en perill l'estatus de l'infractor, sinó que pot posar en crisi la viabilitat i fins la realitat mateixa de la situació, tret que es duguin a terme les reparacions adequades en forma de rectificació o disculpa. Aquestes alteracions obliguen a redefinir la situació.

Un cop establert quin és el paper de cadascú en la posada en escena de la sociabilitat, es produeixen tot tipus d'ajustaments verbals i somàtics—és a dir, basats en la gestualitat i altres formes de comunicació no verbal— que demostren que els participants han interioritzat, i són capaços de reproduir, els coneixements convencionals bàsics per a executar la interacció, fins al punt que la contribució dels interactuants es basa en gran mesura en la

seva capacitat de fer que resultin predictibles als altres membres del grup. Plantejat d'una altra manera, la intercomunicació és el sistema mitjançant el qual els éssers humans estableixen una continuïtat vital previsible, això és, apliquen procediments pragmàtics d'atribució d'intencions als altres, a partir d'un pressupòsit de coherència que no pot ser contradit. Lluny de ser un procés centralment orientat cap al canvi, la major part de les interaccions s'ocupen de mantenir un cert equilibri, d'allunyar els possibles motius de tensió, i estan plagades de ritualitzacions que expressen l'obediència dels presents a les normes establertes. La síntesi de les conductes que imposen les activitats ordinàries de cooperació, l'autoregulació dels ambients concertats, la coordinació de les iniciatives, són els elements dels quals depèn la bona fluïdesa de tota sociabilitat. És més, el sistema, en la mesura que és un sistema —és a dir, una entitat regularitzada i regularitzadora—, opera amb la inhibició dels paràmetres de canvi, cosa que no vol dir que no els reconegui.

Erving Goffman i la microsociologia

Tenim així que, en cada situació social, s'haurà de desenvolupar un duel en què cada actor tractarà de projectar i sostenir una imatge pertinent de si mateix i en el qual cadascú es passarà tot el temps comprovant, a cada moviment, el sentit de l'acció dels altres. Les regles del joc social consisteixen en el fet que tots els jugadors s'atinguin al rol que els pertoca, sàpiguen estar en el seu lloc i estiguin en condicions de mantenir-lo, confirmar-lo i defensar-lo de les amenaces que puguin afectar-lo. La idea d'estratègia és aquí aleshores fonamental. S'entén que, quan diversos actors es troben en una situació de col·lusió dels seus mutus interessos, cadascú ha de dur a terme una jugada que té, o pot tenir, conseqüències decisives per als altres actors que hi participen i que, aquesta jugada, és escollida en funció del que cada u imagina el que, al seu torn, l'altre imagina què està succeint.

Aquesta perspectiva treballa, aleshores, en la completa interdependència dels resultats en aquesta dinàmica de coneixement recíproc. És en relació amb això que Goffman (1956: 22-34; trad. 2009) ens parla de la façana o *front* com la part de l'actuació que funciona regularment d'una manera general i prefixada, a fi de definir la situació respecte a aquells que l'observen o hi participen. Tenim, a més, el mitjà o *setting*, l'escenari, el decorat, així com les dotacions de signes o *sign equipments* que els actants poden emprar. Els estímuls que componen la façana personal es poden dividir en l'aparença personal o *appearance* i les maneres o *manners*. L'aparença informa sobre l'estatus social de l'actant o de l'estat ritual temporal de l'individu, mentre que les maneres són els estímuls que funcionen en el moment d'advertir-nos sobre el rol que l'actant espera ocupar en la interacció: arrogància, humiliat, gentilisa, agressivitat, etc.

A l'hora de immiscir-se en una determinada situació, l'actant pot creure en els seus propis actes, que el que representa sigui la realitat. No cal dir que el seu públic pot estar convençut del mateix: que qui actua diu la veritat i desplega la seva autèntica personalitat. És quan podem dir que un individu és *sincer*. Llavors, como escriu Goffman (*ibídem*: 29), «només el sociòleg o els

ressentits socials tindran dubtes sobre la “realitat” del que es presenta». En alguns casos, l'actuant pot no enganyar-se a si mateix amb la seva pròpia rutina. Es tracta del cínic. Es dona el cas que, de vegades, el sincer no pot ser-ho, i aleshores es converteix en el que de nou Goffman ens presenta com «actuant cínic els auditoris dels quals no els permeten ser sincers». Els actuant tendeixen a fer l'efecte que l'aspecte que donen a la seva actuació reflecteix el seu ésser essencial, la seva autèntica personalitat, en la mesura que se suposa que cada interacció no pot ser representada sinó com autèntica. Per això l'actuant tractarà que el seu públic percebi la seva representació com especial i irrepetible, cosa que s'aconsegueix habitualment en accentuar els aspectes presumptament espontanis de la situació.

Goffman dedica un ampli comentari al que d'indefensable té la dicotomia entre l'actuació real, que aparenta o vol aparentar ser sincera, i l'actuació falsa. Entre veritat i mentida hi ha una diferència molt menor de la que es pretén, ens dirà. «Àdhuc en mans d'actors inexperts els guions poden adquirir vida perquè la vida en si és una cosa que es representa en la seva forma dramàtica.» (*Ibidem*: 31, nota al peu). D'aquí la importància en Goffman de la metàfora teatral. Segons aquesta, els individus vigilen i controlen les seves expressions de manera que siguin en tot moment congruents amb les expectatives corresponents amb el paper que desenvolupen. Bona part de l'obra goffmaniana és, de fet, tot un tractat de la manera com l'individu guia i tracta de controlar les idees que els altres es formen d'ell, el «maneig de la impressió» (*ibidem*: 223-226). Cada individu, d'acord amb aquest pressupòsit, col·loca a l'abast dels altres, emet, per dir-ho així, intencionalment, una informació sobre ell mateix que procurarà en tot moment que sigui avantatjosa per als seus interessos. El requisit que resulti creïble per als altres és fonamental, ja que cal que aquests altres es facin la idea que han estat ells mateixos qui han generat l'opinió que tenen d'aquell que els interpel·la. No cal dir que les persones es relacionen entre si en un procés d'acumulació del millor que tenen, en què invaliden una gran part dels fets diversos —i sovint contradictoris— que conformen les seves vides i creen, d'aquesta manera, un ordre manejable que queda tan fora de perill com es pugui de les constants amenaces de la incongruència, la indeterminació i l'ambigüitat.

La perspectiva microsociològica aprecia com l'ordre social s'autopercep amb una vulnerabilitat extrema. El seu manteniment implica, com a últim ressort, la bona fe i la lleialtat dels membres de la col·lectivitat. És necessari, per a això, que els components de l'agrupació social subscriguin de bon grat les normes tingudes per legítimes, que adquireixin la preocupació per la seva pròpia presentació i el respecte per la seva persona i per les altres persones, perquè l'organigrama que ens manté dependents els uns dels altres —i que mai no deixem de percebre com a fràgil i en perill— no s'alteri. Per evitar-ho, tots hi contribuïm en mostrar-nos com allò que s'entén que hauríem de ser i que ocupem el lloc que tenim assignat per cada un dels quadres dramàtics que conformen la vida social. Per a això, la conducta humana es divideix sempre en una regió frontal i una altra de posterior a l'escenari. En la regió frontal o davantera, té lloc la representació real. En la posterior, a la qual no té accés el públic, l'intèrpret pot relaxar-se i realitzar activitats

que, si transcendissin, destruirien la seva reputació o, almenys, dificultarien la seva capacitat de controlar les situacions en què es veu barrejat. En cada representació, el personatge ha de mantenir, per sobre de tot, el que Goffman (*ibídem*, p. 227-243) denomina les lleialtats, les disciplines i les circumspecions dramaturgiques; en altres paraules, l'art de conèixer el seu paper i saber improvisar davant qualsevol circumstància imprevista. En aquests casos, l'objectiu no és mai resultar veritable sinó, abans de res, ser versemblant. Cadascú tracta de jugar amb ell mateix, a estar present sense deixar mai d'estar, d'alguna manera, ocult.

Quant a la manera com s'exerceix aquest control, la trobem en activitats rituals especials: els intercanvis reparadors —excuses, justificacions i explicacions— per mitjà dels quals, l'eventual transgressor d'una de les pautes de conducta que el farien acceptable, pot reorientar l'avaluació que fan els altres de la seva violació. A través de les disculpes es manifesta que la seva relació amb la regla violada és distinta del que dona a entendre la seva conducta real, una conducta que ha posat en qüestió la validesa de les normes compartides. En demanar excuses deixa entreveure que la seva ofensa no expressa el que s'és i es continua sent, i que es desautoritza la persona manifestada pels seus actes ofensius que, en certa mesura, és com si no hagués estat ell mateix. Demana, doncs, que se'ls consideri, a ell i als seus actes, com diferents al que ha estat el seu sentit manifest. És l'activitat ritual el que permet que l'actor controli la interpretació dels seus comportaments expressius per part dels altres, així com mantenir les definicions que els són atribuïdes dintre dels límits que el seu amor propi pot acceptar. L'activitat reparadora és acceptada pels altres, que suposen que el transgressor està prou vinculat al grup per a voler continuar jugant el joc. Si no fos així, no hi hauria res a fer.

No hi ha actors; sols personatges

L'interaccionisme simbòlic admetia, en les seves primeres fases i a partir del propi programa teòric de Georg H. Mead, el postulat essencialista que afirma el predomini absolut d'allò únic sobre el múltiple. Aquesta premissa és la que funda el principi de la sinceritat com a valor, el qual suposa que els continguts de la informació vehiculats en l'acte de comunicació són, poden ser o han de ser transmesos de manera perfecta i no problemàtica, sempre a partir de la presència d'un subjecte que rep estímuls i reacciona davant seu, o que els emet. Aquesta teoria concep l'existència d'un univers de la permanència, poblat d'entitats humanes estables carregades de veritat. En canvi, per a Goffman, en la interacció cada individu que hi participa no busca altra cosa que salvar la cara, quedar bé, mantenir la seva imatge, acabar sense ensurts allò que ha començat i sortir del pas de la millor manera possible.

Per a la microsociologia goffmaniana l'individu ha d'estar dividit entre un personatge (*character*), que tracta d'imposar-se en cada interacció, i un intèrpret (*performer*), que disposa de les facultats mentals i intel·lectuals indispensables per a posar en escena aquest personatge de manera eficaç. Però, ignorant deliberadament intèrpret, l'estudi del qual remet directament a la sociobiologia, Goffman treballa només amb el personatge, aquell que s'ha de

presentar en la immediatesa de les circumstàncies socials. És així com defineix el *self* com un «efecte dramàtic», el producte derivat d'una representació en situació. Això no vol dir que l'individu no percebi el seu subjecte com una unitat no esclatada, ni tampoc que de defensar la seva unitat biogràfica. El que vol dir és que l'anàlisi de la situació com un conjunt de contingències, com una arena de conducta molt més que d'expressivitat o de comunicació, afebleix d'una forma irreversible aquesta idea d'unitat del propi subjecte, al mateix temps que la fa incopsable per a l'investigador.

L'anàlisi goffmaniana desisteix, doncs, de qualsevol presumpció ontològica, de tot postulat subjetivista. De fet no hi ha pròpiament actors, sinó sols personatges. El *self* interaccionista ja no és una essència sinó una tasca, un procés (Ogien, 1988). És aquí quan entra en acció el deute de Goffman amb la teoria de Durkheim a propòsit del ritual i el sagrat. Per a Durkheim, recordem-ho, el ritual és un acte formal, convencionalitzat, mitjançant el qual un individu reflecteix el seu respecte i la seva consideració per algun objecte de valor últim o al qui el representa. L'ànima d'un ésser humà, ens diu Durkheim (1924: 34; trad. 2006), és una porció de sacralitat, una mena de forma individualitzada de mana. Aquest va ser el pressupòsit sobre el qual Erving Goffman va assentar la seva teoria sobre les ritualitzacions que orienten tota interacció social, car l'ego de cadascú és certament un déu, un petit déu si es vol, però un déu que, com a tal, reclama ser honorat constantment amb tot tipus de sacraments, l'incompliment dels quals és idèntic a un sacrilegi. Són els ritus el que permet a l'individu mantenir els atributs morals propis, com l'honor, l'estima, l'orgull. D'altra banda, el *face work*, el treball de façana, en tant que pràctica deliberada i conscient, sosté la constitució d'un subjecte únic que defensa, costi el que costi, la seva permanència i la seva perdurabilitat. Els ritus, elements de conducta concebuts com espais socialment definits per regles normatives específiques, estableixen aquests límits sagrats que no han de ser superats, ja que la seva vulneració posa en perill i ofèn, viola, la sempre fràgil identitat. És per aquesta causa que es postula en tot moment com són de punibles els atemptats contra l'individu, car impliquen evidències de la precarietat de la nostra veritat personal, del nostre Jo essencial.

A partir d'aquest marc teòric que atorga a la ritualització un paper central, la interacció personal és concebuda com una circumstància social en el curs de la qual els individus demostren que accepten les normes d'acceptabilitat mútua. Les relacions que els individus estableixen estan sotmeses a un joc de transformacions adaptatives que permeten acomodar les significacions a un criteri que no és mai de veritat, sinó de versemblança. En aquesta perspectiva, la qüestió de l'«autèntica» identitat de l'individu i, per tant, la de la possibilitat de la sinceritat, no hi tenen cap lloc. La veritat no es presenta aquí com una qualitat immanent a un *self* que assegura i garanteix la unitat de l'individu i la possibilitat de comunicar-la als altres. Aquesta unitat és entesa com una propietat que es confereix a l'individu per una audiència que juga en l'actualitat de cada context situacional. La persona, aleshores, ja no és una entitat que se semioculta darrere els esdeveniments, sinó una fórmula variable per a comportar-se convenientment.

Cada expressió no és, doncs, la revelació d'una realitat interior, la presentació externa d'alguna cosa interna, la transmissió d'experiències subjectives que la persona «sincera» faria al seu interlocutor. La interpretació de les accions dels altres és possible perquè existeix un codi comunicatiu compartit, una norma que permet atribuir un sentit a tot el que l'individu fa, però les nostres actuacions requereixen ser constantment ratificades i aprovades. Aquesta fita s'obté perquè uns i altres no vindiquem una altra definició de nosaltres mateixos que no sigui aquella que els altres estan en disposició d'acceptar. És perquè els supòsits de l'individu sobre ell mateix s'adeqüen al seu lloc normativament aprovat en el grup en què la identitat reivindicada o actuada i la identitat atribuïda coincideixen. En el món d'allò creïble —que no el d'allò real— l'espontaneïtat de l'experiència és simplement inconcebible, ja que apareix socialment organitzada i reclama i obté de l'individu que estableixi la relació entre ell mateix i les coses del món, d'acord amb uns principis d'acceptabilitat que no poden ser contravinguts.

És així com Goffman condueix fins a les últimes conseqüències l'antipsicologisme de Durkheim i del funcionalisme estructural, i arravata a l'interaccionisme la ficció del subjecte com a reducte unificador inapel·lable que sobreviu a les lluites que la persona manté contra les constants inclemències estructurals a què es veu sotmès a cada moment. Aquesta impugnació d'una interioritat substantiva coincideix amb la crítica de la lògica de la identitat que arrenca en Nietzsche i que en Adorno i Horkheimer, així com en Foucault, es tradueix en desemascarament del «principi sistematitzador de la joïcitat», és a dir, del subjecte interiorment regit i intencionalment orientat, el subjecte constituent i proveïdor de sentit (Cf. Wellmer, 1985: 76-112; trad. 1993).

I el mateix pel que fa a com Wittgenstein (1951; edic. 1983) s'enfronta a la presumpció segons la qual és el subjecte qui atorga i distribueix els diferents significats lingüístics, i que ho fa a partir d'experiències interiors o sensibles, de manera que alguna cosa significa alguna cosa quan algú li assigna un nom. Enfront d'aquest supòsit que estableix que és el subjecte qui crea i avalua les intencions de sentit, Wittgenstein postula que una determinada proposició té significat no perquè els seus elements representin objectes, sinó perquè juga un paper en el joc del llenguatge, els avatars del qual determinen un ventall poc menys que il·limitat de variabilitats situacionals. Com escriu Román Cuartango (2001: 139, traducció pròpia) comentant Wittgenstein, «no hi ha res, llavors, referent al significat de les proposicions que puguem trobar en mirar a l'interior del cap dels parlants. Els significats són fora, són allà, encarnats en conjunts d'activitats lingüístiques i no lingüístiques, d'institucions.. És això el que fa possible que als humans els sigui possible fins i tot simular i dissimular, tant en la conducta com en el llenguatge, els seus veritables sentiments, i d'aquí també que mentir sigui, per Wittgenstein (*ibídem*: § 245), “un joc de llenguatge, que ha de ser après com qualsevol altre”».

El que ens diuen no ens informa d'una veritat personal en darrera instància inaccessible i, fins a un cert punt, prescindible, sinó de la manera com l'altra persona aspira a que ens la prenguem. El mite de la sinceritat és sols la lògica derivació d'un altre mite: aquell que Jacques Bouveresse (1987) anomenava, titulant un llibre seu també a propòsit de Wittgenstein, «el mite de

la interioritat». La comunicació no ens posa al corrent del que els altres són, sinó d'allò que volen que creiem que són; no ens diuen què pensen, sinó que és el que volen que pensem que pensen. En tant que acte eminentment social, la transmissió d'una veritat amb aspecte i format fidedignes és sempre una maniobra que, com a part d'una estratègia, aspira a que els altres ens prenguin com allò que intentem semblar. És impossible estar segurs de si una persona que plora en la nostra presència està trista o no; el que és clar, és que vol que ho estiguem nosaltres.

Les veritats ocultes

No cal dir que aquesta percepció de l'individu social com un ésser que constantment ha de dissimular les seves autèntiques idees i intencions, per tal de ser benvingut a la interacció, resulta especialment adient per a entendre un tipus específic de sociabilitat com la que es produeix en contextos urbanitzats en les societats contemporànies, en les quals cadascú transita tothora entre allò que els teòrics de l'Escola de Chicago anomenaven «àrees morals», àmbits específics de vincle social, completament desconnectats els uns dels altres, si no incompatibles o antagònics. La desconfiança i la necessitat de preservar el que «realment» som del naufragi que implicaria una exposició excessiva davant els estranys, fa dels éssers del món públic personatges clandestins o semiclandestins per als quals «sincerar-se» serà sempre un risc. Qualsevol expressivitat excessiva o qualsevol espontaneïtat mal controlada podria delatar davant els altres qui som de veritat, què pensem, què sentim, quin és el nostre passat, què desitgem, què planegem. Intuïm fins a quin punt això resultaria fatal i ens desacreditaria. I ens força a esdevenir individus amb perfils làbils, amb atributs adaptables «a l'ocasió», lliurats a tot tipus de jocs de camuflatge i a estratègies mimètiques, que negocien sempre insincerament els termes del seu estar plegats.

És com si tota la vida social fos un colossal ball de disfresses, certament, però en el qual cap disfressa no aparegués completament acabada abans de la seva exhibició pública. Les màscares, en efecte, les confeccionen els seus usuaris en funció dels requeriments de cada situació concreta, a partir d'una lògica pràctica en la qual es combinen les aproximacions i les posades a distància pel que fa als altres. Més que representar un guió preescrit, el que fan els protagonistes de cada trobada social és jugar, i fer-ho d'una manera no gaire distinta a com ho faria un nen o una nena, això és, organitzant situacions impersonals basades en l'actuació exterior, regides per regles —és a dir, en les quals l'espontaneïtat juga un paper mínim— però on existeix un fort component d'impredictibilitat i atzar. El joc és precisament l'exemple que G. H. Mead (1934: 181-192; trad. 1990) proposa per a explicar la noció de *l'altre generalitzat*, és a dir, aquesta abstracció que permet que cada subjecte es posi en el lloc dels altres al mateix temps que s'autodistancia d'ells, sense deixar, però, de posar-se ell mateix en la perspectiva de tots aquests altres.

Hem arribat al nucli central de la mundanitat, aquesta forma característica de viure en societat que la modernitat urbana inaugura. La mundanitat és aquesta llei moral universalitzable que es basa en la prudència que

ens recomana fer abstracció de la pròpia identitat a l'hora d'autodefinir-nos i actuar en tant que éssers de relacions. És això el que fa del mundà un ésser aferrat a la seva línia de fuga, algú que, com escrivia Blanchot (1971; trad. 1976), sofreix el terror de la identificació, un impostor crònic i generalitzat, un ésser sociable en tant que és capaç de dissimular constantment, exiliat de si mateix, sempre en situació crítica, a punt de ser descobert, adepte a un culte gairebé religiós per la relació per ella mateixa, addicte a una moral situacional, a tota hora indeterminada, basada en la posada entre parèntesis d'un mateix, que viu en un univers fet tot ell de lindars i marges, d'interval, i que tostemps practica alguna cosa a mig camí entre la reserva activa i la pura ocultació (cf. Joseph 2003).

Aliena i fins i tot contrària al que cada qual suposa que és la seva pròpia veritat fonamental, en la vida quotidiana a l'esfera pública s'hi entrecreuen interminablement éssers que reclamen que se'ls tingui en compte o se'ls ignoren, no en funció de qui realment són o creuen ser, sinó del que semblen o esperen semblar. Éssers que són màscares i que aspiren a ser considerats sols a partir del que fan i el que els succeeix. Aquesta negociació constant entre aparences fa dels actors de la vida pública una mena d'exhibicionistes relatius, l'objectiu dels quals és mostrar-se a tota hora a l'altura de les situacions per les quals travessen. La seva meta no és conèixer, ni comprendre, sinó resultar adequats, afirmar-se competents, saber-se el paper, convèncer els altres de la pertinença dels seus gestos, de les seves respostes i de les seves iniciatives. S'avalua, abans que res, la seva capacitat per adaptar-se a cada medi o d'intentar modificar-lo, usant per a això la manipulació de les impressions, l'astúcia, les mitges veritats i, per descomptat, les mentides i les ocultacions. Protegir aquesta informació —què som, què sabem, què pensem, què sentim— és el que ens permet, millor dit, ens obliga, a passar el temps callats respecte a això o respecte a allò, desviar converses i donar la raó a Harvey Sacks (1973) quan ens recordava que tots estem obligats a mentir, car la mentida acaba sent un element imprescindible i cabdal en qualsevol forma de coexistència, un dels elements que determinen la viabilitat mateixa de viure junts.

Tot plegat implica que les relacions humanes estan fetes d'una administració de la informació relativa a nosaltres mateixos que fa contraindicada una sinceritat plena. És impossible dir-ho tot. Una part sempre restarà opaca i romandrà en la reserva. Això és el que fa indispensable el concurs del secret com a estratègia social, part integral de totes les relacions socials, sobretot perquè se sap perfectament que aquestes relacions es trencarien o de ben segur es veurien afectades si allò que s'amaga s'arribés a saber. Vet aquí l'assumpte central del conegut assaig de Georg Simmel (1908; ed. 1988) en què advertia de la virtut estructuradora del secret, especialment en societats dotades d'un alt nivell de complexitat, en les quals la delimitació dels diferents cercles socials i llur organització interna fa indispensable l'acció protectora de l'ocultació mútua.

El secret, àdhuc la mentida i evidentment la insinceritat, esdevenen recursos indispensables amb vista a oferir una visió coherent de nosaltres mateixos, una visió que mai no es correspondrà amb una veritat subjectiva per definició inconnexa i fragmentària. Només podem merèixer el crèdit aliè en

la mesura que estiguem en condicions de mostrar-nos sols en part, amagant o dissimulant aquella informació sobre nosaltres que pogués resultar inconvenient o incompatible amb la imatge que volem o necessitem projectar a propòsit de la nostra personalitat o del nostre status. Aquesta part mútuament ignorada i no revelada de qui o què som —el que Simmel denomina la nostra propietat privada espiritual— és el que provoca la condició intrínsecament ambigua de les relacions personals, fetes amb ingredients variables de comunicació i reserva, de veritat i error, de claredat i foscor. Per tant, la utilització del secret constitueix una tècnica sense la qual seria impossible adaptar-se a cada ambient social.

Sembla difícil discutir que la nostra vinculació amb els altres funciona en bona mesura com una activitat hermenèutica, en el sentit que està orientada a conèixer, o com a mínim a ensumar, la part d'informació que els nostres interlocutors ens amaguen, el que no ens diuen quan ens parlen. Aquest desig de desvelar allò que els altres saben, tenen, fan, han fet, pensen, senten, volen i ens oculten, pot ser conseqüència de la convicció que tenim que aquesta informació que se'ns amaga és capaç de resultar estratègica amb vista a entendre el sentit últim i les intencions que orienten la relació de les persones amb les quals interaccionem. Tractem, doncs, d'allò que no es diu, del que és massa important per ser-nos comunicat de primer moment, d'allò que hem de fer un esforç d'escrutini per arribar a conèixer, del que ens obliga a fer una tasca d'investigació ininterrompuda sobre els nostres interlocutors.

És com si tots fóssim vaticinadors de l'altre, endevins d'allò que no declara ni declararia, intèrprets de les pistes que se'ns ofereix de l'insondable de la gent amb qui ens relacionem d'una manera més o menys duradora i de la qual sabem que mai no serà plenament sincera. És això el que fa de tots i cadascú de nosaltres intrigants constants, conspiradors que busquem obtenir dades dels altres que aquests altres no ens brinden, elements per a accedir a aquests nuclis de coneixement que ens permeten exercir un major control sobre ells. És tot allò que sabem que les persones davant les quals estem en cada moment de cap manera no ens confessarien, perquè ningú posa ni alhora ni completament totes les cartes sobre la taula. Les pràctiques tafaneres més normals, de les quals la vida quotidiana està farcida, són exemples ben comprensibles d'aquesta tendència que segurament tots experimentem a saber dels altres més del que ens expliquen o ens donen a conèixer. I no és menys cert que la situació també es produeix de manera inversa. Conscients com som d'aquesta inclinació d'intromissió, ens en protegem procurant que els altres no s'assabentin d'aquells aspectes de la nostra biografia personal que podrien ser considerats intolerables. La conseqüència és una tensió constant entre la necessitat de transparència i intel·ligibilitat i la no menys enèrgica d'amagar facetes que, si se sabessin, de segur que ens farien censurables.

Podríem aturar-nos a pensar què passaria si tothom hagués de ser sempre sincer, si no poguéssim mentir mai, ni dissimular, ni engalipar els altres amb les nostres excuses, ocultacions o coartades. Imaginem per un moment un món on tot el que sabem, pensem, planegem i desitgem fos immediatament i recíprocament accessible, on els nostres pensaments i les nostres intencions afloressin, que no poguéssim fingir, un món d'éssers completament

i permanentment francs. De fet, aquesta imaginària eventualitat —un món completament translúcid— seria un malson, perquè totes les relacions socials es desplomarien. Les nostres interaccions es despleguen en incessants moviments de pèndul entre el visible i l'invisible, traspassem constantment i en ambdues direccions la membrana que separa l'interior de l'exterior, posem de manifest la virtut estructuradora de la dialèctica entre secret i revelació, entre confiança i malfiança, entre certesa i incertesa, entre saber i no saber, amb totes les escales intermèdies que recullen el suposar, el sospitar, l'entreveure, i amb tots els personatges, escenaris i *attrezzo* del gran drama de les veritats ocultes o semivelades.

Vet aquí, doncs, que cadascú mostra tan sols una petita part d'ell mateix. No s'hi val oblidar que el concepte modern d'intimitat remet a aquest principi d'encapsulament dins d'un mateix on cadascú guarda el secret de qui és realment en la seva totalitat, aquesta totalitat de la qual els altres no poden, ni deuen, saber-ne més que una part. En conseqüència tots, en alguna mesura, fem de la discreció, de les mitges veritats, fins i tot dels enganys, un ús habitual per tal de mantenir certa informació reservada, que tractem únicament de desvelar d'una manera selectiva sols a aquells que ens interessa, o ens podem permetre que la coneguim totalment o parcialment. La insinceritat existeix perquè existeixen els altres i els altres de segur que no admetrien allò que sentim o pensem de debò a cada moment i en presència seva.

Això és el que deriva de la nostra pròpia naturalesa fragmentària, de personatges obligats a una impostura crònica, que representem papers sempre diferents que ens obliguen a tematitzar-nos —és a dir, reduir-nos a una imatge parcial i esbiaixada de nosaltres mateixos— en cada oportunitat i en funció d'aquesta oportunitat, darrere aquesta fita, que és l'única que ens importa, i que no és altra que la de ser reconeguts com a concertants per als i amb els altres. Hi ha una part de nosaltres que ens neguem a socialitzar, que no és convocada a intervenir en cadascuna de les interaccions en què ens anem veiem involucrats, en la mesura que descomponem la nostra personalitat i ensenyem només uns quants trets que, sempre organitzats d'una manera coherent i clara, ens permeten mostrar-nos com una ficció, una quimera, allò que mai no som ni serem en realitat: una sola cosa i de veritat.



Referències bibliogràfiques

- BLANCHOT, Maurice. «El terror a la identificación». A: *La risa de los dioses*. Traducció del francès de Javier A. Doval. Edició original *Le rire des dieux* (1971). Madrid: Taurus, 1976, p. 185-192.
- BOUVERESSE, Jacques. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. París: Minuit, 1987.
- CUARTANGO, Román. «Wittgenstein: La filosofía en escorzo». *La Ortiga* [en línia] (Santander: Proyecto Cultural la Ortiga), núm. 28 (abril 2001), p. 115-162. <https://www.academia.edu/33908414/Wittgenstein_la_filosof%C3%ADa_en_escorzo> [Consulta 4 juliol 2021].

- DEWAR, Sofia *et al.* «Finsta: Creating “Fake” Spaces for Authentic Performance», conferència: «Extended Abstracts of the 2019 CHI Conference». Berkeley: Berkeley School of Information (2019). DOI: 10.1145/3290607.3313033.
- DURKHEIM, Émile. *Sociología y filosofía*. Traducció del francès de José María Bolaño. Edició original: *Sociologie et philosophie* (1924). Granada: Comares. 2006.
- FABBRI, Paolo. «Todos somos agentes dobles». A: *Tácticas de los signos*. Traducció de l'italià d'Alfredo Báez. Edició original: «Nous sommes tous des agents doubles» (1988). Barcelona: Gedisa, 2001, p. 101-119.
- GARCIA LANDA, José Ángel. «Somos teatreros: El sujeto, la interacción dialéctica y la estrategia de la representación según Goffman», *SSRN* (31 mayo 2012). DOI: 10.2139/ssrn.2070508 (maig 2012). DOI: 10.2139/ssrn.2070508.
- GOFFMAN, Erving. *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior* (1967). Nova York: Pantheon, 1987.
- GOFFMAN, Erving. «El orden de la interacción». A: *Los momentos y sus hombres*. Traducció de l'anglès de Luis Botella. Edició original: «The Interaction Order» (1983). Barcelona: Paidós, 1991, p. 169-205.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Traducció de l'anglès de Hildegard B. Torres i Flora Setaro. Edició original: *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956). Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- HÉCTOR, Bienvenido; COSTAN, Bruna. «Goffman y los videojuegos: Una aproximación sociológica desde la perspectiva dramaturgica a los dispositivos videolúdicos». *Revista Española de Sociología*, núm. 28(2) (2019), p. 289-304. DOI: <<http://dx.doi.org/10.22325/fes/res.2018.74>>.
- JOSEPH, Isaac. «La notion du public: Simmel, l'ecologie urbaine et Goffman». A: Daniel Cefaï; Dominique Pasquier (eds.). *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*. París: PUF, 2003, p. 329-346.
- MAZZONE, Leonard. «A theatrical conception of power». *European Journal of Political Theory*, (Londres: Sage Publications) (1 juliol 2020). DOI: 010.1177/1474885120922778.
- MEAD, George H. *Espíritu, persona y sociedad*. Traducció de l'anglès de Florial Mazía. Edició original: *Mean, self and society* (1934). Barcelona: Paidós, 1990.
- OGIEN, Albert. «La décomposition du sujet». A: Robert Castel et al., *Le parler frais d'Erving Goffman*. París: Minuit, 1988, p. 154-180.
- SACKS, Harvey. «Tout le monde doit mentir», *Communications* (núm. 20). Traduït de l'anglès: «Everyone has to lie» (1968). París: Le Seuil, 1973, p. 696-735.
- SIMMEL, Georg. «El secret i la societat secreta». A: *Sociología II*. Traducció de l'alemany de Joan Leita. Edició original: *Sociologie* (1908). Barcelona: Edicions 62/ Diputació de Barcelona, 1988, p. 7-65.
- THOMAS, William Isaac. «La definición de la situación». Traduït de l'anglès per Eva Aladros Edició original: «The Definition of situation» (1923). *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación* [en línia] (Madrid: Universidad Complutense de Madrid), núm. 10 (2005), p. 27-32. <<https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0505110027A>> [Consulta 5 juliol 2021].
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *De la certesa*, Traducció de l'alemany de Josep Lluís Prades i Vicenç Raga. Edició original: *Über Gewißheit* (1951). Barcelona: Edicions 62/ La Caixa, 1983.
- WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Traduït de l'alemany per José Luis Arántegui. Edició original: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno* (1985). Madrid: Virus, 1993.