

EDIFICAR FORMAS DE VIDA

WITTGENSTEIN Y SLOTERDIJK PARA LA INTERCULTURALIDAD

CARLA CARMONA

University of Seville. Philosopher and artist

<https://dx.doi.org/10.12795/astragalo.2017.i23.02>

Este texto responde a la amable invitación a participar en este proyecto de reflexión sobre la ciudad contemporánea y sus comportamientos elusivos. Parte de la discusión de los aspectos biológicos y culturales del concepto de forma de vida wittgensteiniano para reivindicar la descripción como un ejercicio de autoelevación en clave sloterdijkiana con vistas a la reavivación intercultural de nuestras ciudades. Finalmente, haciendo uso de Charles Taylor, se dan algunas claves para lograr una arquitectura que favorezca la interculturalidad.

1. FORMAS DE VIDA

Para hablar de formas de vida uno ha de retrotraerse a Ludwig Wittgenstein. Pero ese movimiento, al tiempo que determina, desdibuja, pues Wittgenstein no fue amigo de conceptos cerrados, sino de límites borrosos, y de ello da

fe el de forma de vida, que en ese sentido casa a la perfección con el resto de su aparato conceptual. Eso explica que, a pesar de ser una de las piedras angulares de su filosofía, el concepto de forma de vida todavía hoy de pie a debates candentes acerca de su significado y de su ámbito de aplicación¹.

La siguiente definición puede extraerse de la detallada presentación del concepto de forma de vida que nos ofrece Kjell S. Johannessen: una comprensión exhaustiva y abarcadora de toda la realidad compartida por los miembros de una comunidad lingüística en un

¹ Las diferentes interpretaciones del concepto y la vigencia del debate son puestas de manifiesto por la selección de artículos que componen el número especial de la *Nordic Wittgenstein Review* de octubre de 2015 con el título “Wittgenstein and Forms of life”, editado por Daniele Moyal-Sharrock y Piergiorgio Donatelli, que puede consultarse online:

<http://www.nordicwittgensteinreview.com/issue/view/NWR%20Special%20Issue%202015>

determinado momento histórico.² Por lo general, el concepto de forma de vida se hace pivotar en torno al lenguaje. Una forma de vida es una compleja red de significados, valores y actividades enmarcados en prácticas que nos sitúan en una determinada configuración de lo que nos rodea y de nosotros mismos. El lenguaje verbal ciertamente juega un papel importante en el sutil entramado, si bien tendemos a invertir el sentido de su relación con dicha trama. A veces nos lo imaginamos como si regulara individualmente cada práctica y dictase consenso en la coordinación de todas ellas. No obstante, aprendemos de Wittgenstein, quien no se cansaba de citar a Goethe, que la acción es lo originario, y que, como tal, es anterior al lenguaje.³ Por tanto, no es el lenguaje el que regula nuestras prácticas, sino estas las que le sirven de origen, de fundamento, y es en ellas donde, en última instancia, radica su significado, incluso su razón de ser.

Wittgenstein relacionó el concepto de forma de vida con formas más primitivas de comunicación que el lenguaje *per se*. Rechazó la idea de que el lenguaje es fruto del raciocinio⁴ y defendió que todo juego de lenguaje es extensión del comportamiento, concretamente de un comportamiento primitivo, incluso animal⁵. Para entender esto último el campo de la experiencia estética resulta particularmente ilustra-

tivo. Nuestras palabras son reacciones. Cuando paseamos por una ciudad a la que nos entregamos como turistas apasionados reaccionamos ante los edificios que nos vamos encontrando a nuestro paso⁶. Hay edificios que nos guían el ojo, otros que nos ofrecen cobijo. Están también los que nos hacen sonreír, o los que parecen tirarnos de las orejas con maldad. La arquitectura, que no la simple construcción, comunica, es un gesto⁷. Y ante esos gestos, a veces respondemos con otra sonrisa, o sentándonos en el asiento que se nos ofrece, y otras con un resplandeciente “impresionante”, o con un sonoro “¡qué horror!”. Lo normal es que tanto nuestro “impresionante” como nuestro “¡qué horror!” vayan acompañados de expresiones faciales y movimientos corporales que comuniquen incluso más que las palabras pronunciadas. De hecho, es frecuente que aunque nuestros interlocutores, si estamos, por ejemplo, en una gran ciudad, no logren oír lo que decimos, igualmente nos entiendan, que nuestros gestos les hagan comprender qué sentimos ante lo que vemos. De igual modo, nuestra expresión facial, así como nuestro tono de voz, puede diferenciar

² Kjell S. Johannessen, “Rule Following, Intransitive Understanding and Tacit Knowledge (An Investigation of the Wittgensteinian Concept of Practice as regards Tacit Knowing)”, *Daimon* 2 (1990): 168-169

³ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (OC), Oxford, Blackwell, 1969, §402.

⁴ OC, §475.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, §545.

⁶ Wittgenstein presentó la arquitectura como un gesto en diferentes ocasiones. Asimismo, dejó por escrito que, mientras paseaba por Dublín, experimentó que una serie de edificios se le aproximaban como gestos, y que ante eso, solo pudo responder con otro gesto, cf. Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein, Architect*, Londres, Thames & Hudson, 1994, p. 195. Sobre la relación entre arquitectura y gesto establecida por Wittgenstein, véase Carla Carmona, “Wittgenstein, el guiño del arquitecto y el espíritu de una civilización. Un acercamiento al interés de Wittgenstein por la arquitectura”, en Alberto Rubio (ed.), *Textos fundamentales de la estética arquitectónica*, Valencia, General de Ediciones de Arquitectura, 2015, pp. 36-49.

⁷ Ludwig Wittgenstein, MS 126 15r: 28.10.1942. (Wittgenstein Source: Bergen Facsimile Edition, ed. Alois Pichler en colaboración con H.W. Krüger, D.C.P. Smith, T.M. Bruvik, A. Lindebjerg y V. Olstad. Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Uni Digital.)

un “impresionante” de admiración de un “impresionante” de repulsión. Lo que sustentaría el lenguaje no sería la razón, sino el instinto, de nuevo lo animal⁸.

En esta clave es preciso situar la analogía establecida por Wittgenstein entre el ser humano y la ardilla: al igual que el pequeño mamífero roedor no necesita de una ley de inducción para saber que ha de recolectar y guardar alimentos para el invierno, el ser humano tampoco necesita de una ley para justificar sus acciones o sus predicciones⁹. Nuestro comportamiento no se debe a causas tan elevadas como creemos. Aunque el azar agite los hilos que nos mueven, buena parte de estos está tejida a base de instinto y práctica social.

Coincido con Danièle Moyal-Sharrock en que tiene cabida hablar de formas de vida animales. No obstante, no creo que la ecuación entre formas de vida animales y formas de vida no humanas sea adecuada. ¿Acaso no son las formas de vida de los hombres formas de vida animales? ¿Acaso no insiste Wittgenstein en que lo que le interesa es considerar al ser humano como un animal? Esa distinción, además, conduce la argumentación de Moyal-Sharrock a la proclamación de una forma de vida humana, digamos general, en oposición a formas de vida no humanas¹⁰. Pero eso es peligroso, veamos por qué.

Si de lo que se trata es de defender que se puede hablar de forma de vida allí donde no

hay lenguaje verbal, ¿no sería más conveniente diferenciar simplemente entre formas de vida lingüísticas y formas de vida no lingüísticas? Una vez hecho eso, es preciso insistir en lo que, valga la redundancia, da forma a una forma de vida. Una forma de vida responde a las condiciones naturales en las que existen los seres en cuestión: los gatos no crecen de los árboles y el mundo existe desde hace mucho, mucho tiempo¹¹. Esas condiciones naturales en las que existimos dan forma a nuestros sistemas de referencia: no esperamos que algún día los gatos broten de los árboles, como no cuestionamos, al menos mayoritariamente, que el mundo no floreciera ayer, hace un año o el siglo pasado. Una forma de vida también responde a la biología: al hecho de que nos alimentamos, o de que podemos reproducirnos. No menos importante es el papel que desempeña la cultura, determinada histórica y circunstancialmente, en particular entre los seres humanos, y es ahí donde entra en juego el lenguaje verbal.

Pero si la forma de vida es lo dado¹², aquello que fundamenta en última instancia todo lo que hacemos, el meollo donde hemos de buscar el significado, no ya de nuestras palabras o de nuestras acciones, sino de nuestros gestos más básicos de dolor, ¿tiene sentido prescindir de las diferencias culturales, y hablar de una forma de vida general, de la que participan todos los seres humanos? De ese error, quizá, participen nuestras ciudades, y sus arquitecturas.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, §689.

⁹ OC, §287.

¹⁰ Danièle Moyal-Sharrock, “Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living”, *Nordic Wittgenstein Review* [Online], (2015): 32. Web. 12 Nov. 2017.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Part II (Philosophy of Psychology – A Fragment), Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, §345.

2. LA CIUDAD ELUSIVA

Utilizaré la pregunta acerca de si existe una forma de vida humana general como punto de partida para enfocar el concepto de ciudad elusiva. Pero primero delimitaré qué entiendo por elusión. La tercera acepción de la *Real Academia de la Lengua* define el verbo “eludir” como “no tener en cuenta algo, por inadvertencia o intencionadamente”¹³. El imaginario colectivo que es la ciudad occidental nos invita a imaginar una forma de vida humana general que admite variaciones, y esa sombra homogénea se proyecta sobre la vida de sus habitantes, limando las diferencias que encuentra a su paso, hasta que estas pasan desapercibidas. Ahora bien, ¿esta elusión sucede por inadvertencia o es intencionada? Podría decirse que en parte se debe a las dinámicas de la propia ciudad. No obstante, sería ingenuo no identificar una dimensión política en dicho dinamismo. Son las minorías las que sufren en mayor medida el peso de la sombra colectiva, corriendo, incluso, el peligro de diluirse en ella. De este modo, también habría que tener en cuenta la primera y la segunda acepción de la *RAE*, “evitar con astucia una dificultad u obligación” y “esquivar el encuentro con alguien o algo”. Ese dinamismo es astuto, y su astucia consiste precisamente en no hacerse notar, en parecer natural, espontáneo, innato. Y lo que se elude es una obligación con respecto a la diversidad profunda, lo que se pone de manifiesto, en particular, en el tratamiento de los grupos minoritarios. Es un modo de soslayar, también, una dificultad, de rehuir un problema, puesto que hacerse cargo de la heterogeneidad, en concreto de la multiculturalidad, no es tarea fácil.

Mediante la proyección de esa forma de vida humana general la ciudad elude responsabilidades, se implantan valores que se espera se adopten como congénitos, se amparan determinados comportamientos y costumbres. Pero esa forma de vida general no es más que una ilusión, pues lo dado nunca puede ser impuesto. Por mucho que nos acerque la biología, no cabe hablar de una forma de vida humana. Lo biológico no existe sin la cultura. No comemos simplemente, sino que comemos esto y lo otro, y no aquello, en un determinado momento, rodeados de otras personas, con las que nos relacionamos en buena medida mediante parámetros establecidos por convención, en un lugar en particular, y un largo etcétera. En resumen, toda forma de vida está enraizada en una cultura y no puede prescindir de los detalles que hacen que esta se erija como tal desde su idiosincrasia.

No puedo evitar encontrar una semejanza entre hablar de una forma de vida humana y la forma general de la proposición del *Tractatus logico-philosophicus*¹⁴. La lógica que rige la vida, los microcosmos de prácticas sociales, plagados de valores y significados, que dan sentido a nuestros comportamientos, es muy distinta a la tractariana, e imponer desde fuera de ella una identidad artificial solo puede contribuir a cosas poco deseadas, como la segregación, la ignorancia, la incomprensión o el resentimiento. También me recuerda la idea de una forma de vida general a esos grandes inversores ontológicos que fueron los arquetipos platónicos. Pues la forma de vida general parece comportarse como un ideal que todas las formas de vida concretas, es decir, las reales, las existentes, habrían de satisfacer. La ciudad

¹³ <http://dle.rae.es/?id=EYvnKaM>

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.

elusiva no deja otra posibilidad de existencia a otra forma de vida, es decir, a la(s) forma(s) de vida concreta(s), que la del bárbaro. En la antigua Grecia el bárbaro era el extranjero, quien, no hablando ni griego ni latín, solo era capaz de un baluceo incomprensible. En la misma línea se hallan la antropología y la etnología tradicionales, con su atribución del término barbarie a las sociedades “primitivas”.

Por el contrario, es preciso aprender a ver diferencias en aquello que llamamos casa, en lo que nos rodea más inmediatamente. Para ello también puede sernos muy útil la filosofía madura de Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* enseñan a ver diferencias, sirviéndose de ejemplos, contraejemplos, metáforas, preguntas retóricas y muchas otras herramientas. No hay algo en común a todo lo que llamamos juego. Eso es precisamente lo que aprendemos si observamos atentamente todas esas cosas complejas que reciben esa denominación. Entre ellas no hay más que parecidos de familia, y algunos mucho más estrechos que otros. Pero incluso el primer Wittgenstein insistía en la necesidad de despertar a lo ordinario, invitaba al asombro para lograr ver allí donde no vemos nada. Lo cotidiano parece adormilarnos, nos deja como anestesiados: allí donde no se espera ver nada no se ve nada. Por eso es conveniente hacer el ejercicio de ver el mundo como por primera vez, y maravillarse ante su existencia, sentimiento que está detrás de aquello que Wittgenstein denominó “lo místico”¹⁵. Detrás de “lo místico” del primer Wittgenstein hay una forma de ver *como*. También hemos de maravillarnos ante la existencia de nuestro vecino, y verlo *como* por primera vez, no como una ficha

¹⁵ *Tractatus*, 6.44.

más en la ciudad, sustituible, sino por aquello que lo hace singular, por su cultura, sea la nuestra u otra diferente. Pero sobre esto volveremos en el siguiente apartado.

La ciudad elude mientras todo funciona, cuando las cosas van bien, es decir, cuando no hay conflicto. En cuanto existen conflictos, y se busca su solución, parece que la elusión deja de tener cabida. Este enunciado general puede ilustrar el choque de formas de vida que pone de manifiesto el occidentalismo¹⁶ que en las últimas décadas ha desembocado en ataques a diferentes ciudades occidentales, como París, Nueva York, Londres, Barcelona o Madrid. No se debe pasar por alto el que una de las manifestaciones del occidentalismo sea precisamente la guerra abierta contra la ciudad occidental. De alguna forma, la ciudad, con sus elusiones internas, sirve como metáfora de elusiones de otro rango, que sobrepasan las fronteras nacionales.

3. LA DESCRIPCIÓN Y EL EJERCICIO COMO ANTÍDOTOS

Pero regresemos a la idea de que hemos de ver a aquellos que nos rodean como por primera vez. Continuamente nos vemos entrando y saliendo de edificios, de bloques de pisos de viviendas, de oficinas, iglesias o centros de salud. Nos cruzamos con nuestros conciudadanos como fantasmas. Pero ¿qué pasa entremedio? Una clave para averiguarlo quizá radique en describir los hábitos de nuestros vecinos, y de los que un poco más allá habitan la ciudad como noso-

¹⁶ Por occidentalismo entiendo el concepto que Ian Buruma y Avishai Margalit desarrollan en *Occidentalismo: Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península, 2005.

tros. Describamos lo que vemos. Observemos en qué consisten sus costumbres, notemos los detalles que caracterizan el comportamiento ajeno. Miremos, tomemos nota. Habría que retomar esos ejercicios que se nos pedían en clase de lengua durante la educación primaria. Nuestras ciudades probablemente serían otras si estuviéramos versados en el arte de la descripción. Reparemos, por ejemplo, en el vendedor chino del pequeño comercio, tienda a la que por extensión, descuidadamente, también llamamos “chino”, de la esquina de nuestra manzana. En el chino de mi esquina, por lo general, encuentro a la madre de familia, o a la hija mayor, a menudo acompañada por su hermana pequeña, que controla todo lo que acontece en la tienda al tiempo que hace los deberes del colegio. Abren los domingos. Nunca me las he encontrado en otra parte de la ciudad, ni siquiera en las cafeterías de los alrededores, tomando una cerveza, un vaso de leche o un café. Advirtamos a los vendedores de pañuelos de papel que hallamos en los semáforos, en los que apenas reparamos, a no ser que no logremos *eludir* el semáforo en rojo. En los peores días de calor todavía logran sonreír, ya sean las diez de la mañana o las siete de la tarde, incluso gastan bromas, y la primera palabra que nos dirigen suele ser “amigo”. Percatémonos de que la mujer rumana que a menudo encontramos sentada en la puerta del supermercado o de la panadería, a la espera de una moneda, se mantiene tan fiel como le es posible a la vestimenta de su país, y que su sonrisa deja entrever una serie de dientes de oro. Son patrones que se repiten, no nos los tomemos como excentricidades individuales. Caigamos en la cuenta de que son manifestaciones de formas de vida concretas.

No nos acomodemos en la explicación. ¿Acomodarse? Sí. Una explicación, de alguna manera, pone punto final al ejercicio de observación. Expresiones del tipo “los chinos son así y así”, simplonas por definición, nos sacan de la cadena inagotable de descripciones en la que nos veríamos envueltos de otro modo. Wittgenstein prevenía del peligro de caer en explicaciones del tipo “esto es solo esto”¹⁷. Además de ser reduccionistas, eliminan el aspecto de extrañeza de lo que nos rodea, hacen que ya no nos pique el gusanillo de la curiosidad. Por el contrario, Wittgenstein invitaba a la práctica de la representación perspicua, lúcida, o visión sinóptica, es decir, la comprensión que consiste en “ver conexiones”¹⁸. No seríamos justos si achacásemos el que un desconocido se dirija a nosotros con la palabra “amigo” exclusivamente a que quiera ganarse nuestra confianza con rapidez. Esa explicación dejará muchas cosas en el tintero. Habría que actuar prácticamente al revés, estableciendo todas las conexiones posibles a partir de lo que vemos. Por ejemplo, observar que la palabra “amigo” no se pronuncia sin más, sino que va incorporada a una sonrisa, y a un comportamiento corporal, por lo general, desenfadado, espontáneo, incluso sincero. También podemos relacionar este caso con nuestras experiencias pasadas, con las veces en las que hemos estado en esa situación, al otro lado de la ventanilla del coche, tanto cuando le hemos dado unas monedas a nuestro interlocutor, ya fuera a cambio de los pañuelos de papel o de

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, compilado de notas de Yorick Smythies, Rush Rhees y James Taylor, Oxford, Basil Blackwell, 1983, III, 22.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 66-8, y Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §122.

la mera sonrisa, como cuando no se las hemos dado, fuera por la razón que fuera, en concreto, con la reacción en cada caso de nuestro conciudadano. Incluso podemos comparar esa manera de llamarnos “amigo” con el modo en que lo hace un camarero al dirigirse a nosotros desde el otro lado de la barra de un bar, y esforzarnos por dilucidar en qué se asemejan y en qué se diferencian. Y así podríamos continuar con tantas otras cosas, hasta llegar a representárnoslo de la manera más completa posible.

Es cierto que el ritmo de nuestras ciudades no invita a detenerse en gestos que terminan pasando desapercibidos en el entramado de lo cotidiano. Pero precisamente por esa razón deberíamos esforzarnos más y ejercitarnos con ahínco, hasta llegar a ser tan exhaustivos como nos sea posible en cada situación, y cuando nos resulte imposible, ser conscientes de que se trata de una limitación circunstancial por nuestra parte, y repetirnos cuantas veces sea necesario que las cosas no son tan simples como parecen a primera vista.

Para entrenarnos en el arte de la representación lúcida la segunda ética de Peter Sloterdijk podría sernos de gran ayuda. Me refiero a las directrices a la búsqueda de la auto-superación que caracterizan *Has de cambiar tu vida*¹⁹, obra que esboza una ética que poco tiene que ver con la burlona que se desprendía de *Crítica de la razón cínica*²⁰, amiga del quinismo de Diógenes, tan pasiva como individualista, enemiga, por tanto, de cualquier proyecto por el bienestar común. El giro ético del último Sloterdijk, por el contrario, responde al imperativo

ineludible de la supervivencia en común. Esa es la clave también de su concepto de antropotecnica. Después de todo, detrás de sus polémicas y acaloradas apuestas por la ingeniería genética hay una moral de la autoelevación, donde el ser humano es presentado como el ejercitante por definición, pues, incluso para mantenerse, ha de entrenarse ininterrumpidamente. ¿Qué es lo que nos fuerza a cambiar de vida? En el año 2009, cuando se publicó la obra, la respuesta que dio Sloterdijk fue la crisis (económica) global. En la actualidad, no obstante, cuando estamos saliendo en parte de esa crisis, encontramos que el imperativo sigue siendo igual de poderoso, pues la supervivencia solo puede lograrse en común, pero la barrera principal no es económica, sino de valores. Ya el objetivo no ha de ser solo una economía globalmente sostenible, sino una moral global sostenible, o, mejor, no nos olvidemos de Wittgenstein, habría que lograr morales, sistemas de coordenadas de valores, globalmente sostenibles, en plural.

El mismo afán autosuperador está detrás de la no menos controvertida propuesta sloterdijkiana de renovación del sistema fiscal, que considera esencial para la reavivación ética de la democracia. No puede ser que los políticos solo tengan en consideración al ciudadano cuando llegan las elecciones y toca pagar impuestos, que en ambos casos el ciudadano tenga un papel absolutamente pasivo, o que en el segundo, para mayor escarnio, sea tratado como un deudor. De la moral de la deuda a la ética de la generosidad donante. Pues bien, ese paso que Sloterdijk quiere que demos, necesita de otros pasos similares, que sucedan al mismo tiempo, porque para que nuestras democracias se reaviven éticamente es necesario que reconozcamos la diferencia, y en ese sentido, que nos ejercite-

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012.

²⁰ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.

mos como descriptores, y no solo como generosos donantes. Hay que ampliar el abanico de ejercicios espirituales sloterdijkianos.

4. HACIA UNA ARQUITECTURA INTERCULTURAL

Cabe señalar que no me refiero a la arquitectura que generalmente se asocia a lo multicultural. El término a menudo se usa para denominar determinados centros que han de acoger diferentes formas culturales, como, por ejemplo, diversas formas artísticas, o la reunión de actividades varias, como comerciales, recreativas o culturales, por ejemplo, combinando en un mismo edificio una biblioteca, una piscina y un supermercado. También se emplea en relación a construcciones que reúnen valores tradicionales y contemporáneos, como es el caso de la Agbaria House en Haifa, Israel, del estudio de arquitectura de Ron Fleisher Architects, que combina la arquitectura tradicional palestina y la islámica con el modernismo. Tampoco me refiero a la que Richard England ha procurado a Malta, esforzándose por mantener el cruce de épocas y civilizaciones que caracteriza el país.

En “Reglas para construir en las montañas”, Adolf Loos llamaba la atención sobre la importancia de construir de acuerdo a unas condiciones de vida²¹. En mitad de la montaña austriaca los tejados han de diseñarse de tal manera que protejan de la lluvia y la nieve. Nuestras arquitecturas también habrían de responder a los aspectos biológicos y culturales del concepto de forma de vida. En esa clave habría que leer la lucha de Loos contra la ornamenta-

ción y su enfoque de la funcionalidad. ¿Cómo vivimos?, preguntaba retóricamente. Pues construyamos de acuerdo a nuestra manera de vivir. ¿Cómo nos sentamos? ¿Cuándo? ¿Para qué lo hacemos? De maneras variadas, y a diversas horas del día, durante extensiones de tiempo diferentes, según la actividad de la que se trate, como almorzar o cenar, reunirse por trabajo o descansar. ¿Tiene sentido, entonces, que emperifollemos nuestros asientos hasta tener que modificar nuestra manera de sentarnos en ellos, o la cantidad de tiempo que lo hacemos? Quizá Loos pretendiese precisamente atender a la dimensión histórico-cultural del concepto cuando en la Viena de 1908, acicalada hasta la saciedad con la reconstrucción de la Ringstrasse, a base de las técnicas de ornamentación de los estilos antiguos más dispares, defendía que aquello que caracterizaba al hombre moderno era la ausencia de ornamentación.

Habría que procurar que nuestras ciudades no proyecten sobre quienes las habitan una forma de vida humana general, sino que, por el contrario, supieran amparar en el continuo de lo que nos rodea las diferencias, los detalles por los que unas formas de vida se distinguen de otras. ¿Cómo puede la ciudad encauzarse en la dirección de la multiculturalidad? Esforzándose por ofrecer un lugar a la especificidad cultural de nuestro vecino, como garantizando templos a todas las religiones. El breve ensayo, ya clásico, de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*²², no ha perdido, en absoluto, vigencia. No parece que las minorías hayan igualado a estados y federaciones, como de manera utópica se aventuraba

²¹ Adolf Loos, “Regeln für den, der in den Bergen baut”, *Der Brenner* 4, 1 (1913): 40-1.

²² Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, FCE, México, 1993.

a afirmar Kisho Kurokawa con su filosofía de la simbiosis hace un par de décadas²³. Qué sensatas y necesarias son todavía estas palabras de Taylor:

“Es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable– casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar.”²⁴

Taylor planteó el reconocimiento como una necesidad humana vital. Pero ¿y si las dinámicas de nuestras ciudades dificultan ese reconocimiento? Si aplicamos sus ideas al ámbito de la arquitectura, podríamos concluir que una manera esencial de reconocimiento de una forma de vida es concederle lugares dignos en nuestras ciudades. Habría que fomentar una arquitectura procuradora de lugares para las diferentes formas de vida que cohabitan la ciudad, y construir así para el reconocimiento transfronterizo.

Mi propuesta toma posición en el debate entre multiculturalismo e interculturalidad. No basta con construir para poner de relieve

la existencia de diferentes formas de vida. Ese tipo de aceptación puede ser pasiva, e incluso desembocar en la segregación, precisamente por el énfasis puesto en la especificidad cultural. La idea a rechazar sería la siguiente: ya que somos diferentes, ya que pertenecemos a grupos culturales diferentes, es mejor que cada uno vaya por su lado, así no habrá posibilidad de conflicto. Esa separación probablemente conduzca a la desigualdad, pues será la manifestación cultural minoritaria la que quedará aislada. Por el contrario, la arquitectura de nuestras ciudades debería favorecer el diálogo y la interacción activa entre dichas manifestaciones culturales, procurando de ese modo el intercambio cultural, el conocimiento de otros sistemas de valores y la comprensión de la cosmovisión ajena. Esto ha de hacerse atendiendo tanto a las diferencias como a las similitudes entre las diferentes formas de vida. Incluso para comprender las diferencias, hemos de partir de aquello que tenemos en común con el otro, solo así conseguiremos poder relacionarnos con lo que le singulariza sin que esa especificidad levante un muro insalvable entre nosotros.

Para conseguir una arquitectura intercultural y no quedarse en el estadio meramente multicultural, no creo que se deba pasar por el abandono de la identidad cultural que nos es característica. En ese sentido, difiero de Ana María Guasch, de su acercamiento de lo intercultural a lo transcultural, con vistas a alejar el primer término de lo multicultural²⁵. Es cierto que la aceptada cohabitación de diferentes grupos culturales bajo el mismo marco de ciudadanía no es suficiente, pero la solución no radica

23 Kisho Kurokawa, *Intercultural Architecture: The Philosophy of Symbiosis*, Londres, Academy Editions, 1994, p. 10.

24 Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, p. 106.

25 Ana María Guasch, “Lo intercultural entre lo local y lo global”, *Actual Divulgación: Revista de la Dirección de Cultura y Extensión* 71 (2010): 46-47.

en superar las diferencias culturales mediante la promoción de la subjetividad individual. La antigua dicotomía identidad-diferencia que Guasch desea dejar atrás apelando a la potenciación de las subjetividades, bien podría enfocarse desde la dimensión dialógica de la identidad humana.

Volvemos a Taylor: nuestra identidad no es algo que brote de nuestro interior, sino que se construye a partir de la interacción y el diálogo con los otros²⁶. Y esto sucede tanto a nivel personal, incluso íntimo, como a nivel de pueblo. Taylor, haciendo uso de Herder, nos recuerda que los pueblos también han de ser fieles a sí mismos, a aquello que los caracteriza. En este sentido, cabe recordar que ser fiel a mi originalidad es también ser fiel a mi cultura, pues parte de mi singularidad se debe precisamente a esta última, aunque yo la actualice de un modo que es exclusivamente mío. Es más, cabría esperar que mi modo de actualizarla esté en el abanico de posibilidades abierto por mi propio horizonte cultural, de tal modo que si perteneciera a otra cultura puede que esa posibilidad ni siquiera se me plantease como tal, puesto que el movimiento que es posible en mi juego cultural probablemente no fuera una jugada posible en ese otro hipotético juego cultural. Mi modo de ser fiel a mí mismo, de ser fiel a mi originalidad, implica la fidelidad a mi cultura.

La idea de Guasch de que todos somos exóticos²⁷ tiene su encanto, pero pensar que aquello que nos hace exóticos a todos y cada uno de nosotros sea nuestra idiosincrasia individual peca de reduccionismo. Es cierto que en

parte nuestro exotismo se debe a nuestra especificidad como individuos, pero de igual modo en parte esa exotividad nuestra es consecuencia de nuestra idiosincrasia cultural, que de algún modo posibilita la anterior. No creo que tratar de hallar la universalidad compartida en la subjetividad, como propone Guasch²⁸, haya dado suficientes frutos. Después de todo, si algo ha potenciado la modernidad es el valor de la subjetividad, en particular en las ciudades occidentales, y ya está visto que la segregación y la falta de interacción entre culturas es la moneda de cambio en buena parte de las sociedades contemporáneas, como es el caso de la española. Quizá la mejor forma de universalidad compartida sea el horizonte de la comprensión abierta a la diferencia, tanto individual como cultural.

Entonces ¿cómo construir para la interculturalidad? Habría que concebir edificios capaces de recoger formas de vida diferentes, pero sin la pretensión de fundirlas, de limar sus diferencias, sino de favorecer el diálogo, herramienta imprescindible para la feliz convivencia en común. Podríamos aprender de los lugares en los que en mayor o menor medida ya se consigue. Por ejemplo, cada vez más aeropuertos cuentan con capillas multi-confesionales. No obstante, lo que mejor puede instruirnos es el espacio público de acceso abierto. Piensen en mercados, parques infantiles, plazas, parques o ramblas como paradigma de la interacción de formas de vida diversas. Una medida podría ser impulsar la creación de nuevos espacios públicos y favorecer el buen mantenimiento de los ya existentes, de manera que se garantice que todos los grupos sociales tienen acceso a ellos y los pueden disfrutar en pie de igualdad. No ha-

²⁶ Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, pp. 51-2.

²⁷ Guasch, "Lo intercultural entre lo local y lo global", p. 47.

²⁸ *Ibid.*, 47.

bría que construir templos para cada forma de vida, sino templos, particularmente profanos, para ser habitados por todas ellas, espacios para la convivencia, la reflexión y el intercambio intercultural, pero, al contrario de lo que sucede

en la Raum der Stille de la Puerta de Brandeburgo o en la Meditation Room de las Naciones Unidas, donde se hablase, se discutiera y se debatiese mucho. Pero esa tarea le corresponde al arquitecto.

