

El estudio fenomenológico de la arquitectura

¿Un enfoque para la otredad?

OCTAVIO LÓPEZ-MARTÍNEZ

Introducción

En la arquitectura, las ideas de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, surgidas de la fenomenología de Husserl, han servido para problematizar la *praxis* de la disciplina, desde el surgimiento del movimiento moderno; sin embargo, en la actualidad las reinterpretaciones son fragmentadas y sesgadas. Por otro lado, la fenomenología de Merleau-Ponty fue retomada, principalmente en los escritos de Frantz Fanon, para la definición y el entendimiento de la «otredad»: el/la no occidental, el colonizado o la colonizada, el y la inmigrante, entre otros y otras.

A más de un siglo de las formulaciones iniciales de Husserl, es valioso preguntarnos ¿aún es vigente la fenomenología para el estudio de la arquitectura? ¿Al retomar la fenomenología, reforzamos el pensamiento eurocentrista o colonialista? ¿Cómo podemos posicionarnos desde la otredad para estudiar la fenomenología de la arquitectura latinoamericana?

Fenomenologías y arquitectura

En años recientes el crítico de arquitectura Neil Leach publicó un artículo provocador titulado «Olvida a Heidegger» (Leach, 2000: 50-59), en el cual argumenta de manera

poco contundente la pérdida de vigencia de los postulados de este filósofo. El autor concluye que es irrelevante estudiar la arquitectura contemporánea desde la fenomenología heideggeriana. Antes de analizar los argumentos de esta crítica y retomar otras vertientes de la fenomenología, es preciso recordar la génesis de esta corriente, describiendo los postulados fundamentales. Así que dejaremos a Leach para más adelante.

Para imaginar el contexto intelectual a finales del siglo XIX, debemos empezar por reconocer que los grandes avances científicos y tecnológicos del momento generaron un ambiente de progreso en las potencias económicas y un pensamiento que veía cerca la resolución final de las necesidades humanas. Esta visión, basada en principios cuantitativos y tecnócratas, permeó diferentes disciplinas en tiempos ligeramente desfados. Con su llegada a las ciencias humanas surge el psicologismo y «la afirmación más radical del racionalismo [que] consiste en atribuir identidad al ser» (Ortega y Gasset, 2006: s.p.)

Husserl pensó que lo único inalterable para conocer es el cómo se dan los fenómenos a la conciencia. A estos fenómenos los llamó «vivencias», las cuales podrían ser: dudar, afirmar, ver, escuchar, recordar, etcétera. Partiendo del principio de que los seres «no son idénticos a sí mismos sino, por el contrario, mudables, contradictorios»

(Ortega y Gasset, 2006: s.p.), la preocupación principal de Husserl era un conocimiento válido y universal. De tal manera, procuró convertir la fenomenología en una ciencia estricta, diferenciada claramente del «psicologismo». En su obra más reconocida, *Investigaciones lógicas* (Husserl, 2006: s.p.), dedica gran parte a esclarecer esta distinción. Según Husserl, el error del «psicologismo» fue no distinguir correctamente entre el objeto de conocimiento y el acto de conocer. Él, por su parte, insistió «en la necesidad de distinguir entre el acto psíquico individual de pensar (lo que más tarde denominará *nóesis*) y el contenido objetivo del pensamiento (lo que recibirá el nombre de *nóema*)» (Escudero, 2016: 7). Haciendo un ejemplo de lo anterior, si decimos que «el techo de mi casa es plano», puedo afirmarlo al comparar diferentes casas, al recordar mi casa, si alguien me pregunta por el techo de mi casa, pero en estos actos, distintos cada uno, se mantiene una constante: el techo plano de mi casa. Entonces, la tarea central de Husserl era explicar la estructura de la donación, es decir la forma en que se dan los fenómenos a la conciencia. Para ejemplificar lo anterior, retomemos el resumen de Adrián Escudero (Escudero, 2016: 7) sobre la fenomenología de Husserl. Según el autor, las vivencias tienen una intencionalidad, la cual es una relación entre el «acto» intencional (por ejemplo, acto de imaginar) y el «contenido» intencional (por ejemplo, objeto imaginado). La donación puede ser directa o indirecta. La primera es a través de la percepción sensible de objetos físicos, aquellos con sustancia real; por ejemplo, una silla, una mesa, una casa. Por otro lado, la donación indirecta es a través de la representación de objetos ideales, como en este caso la vivencia de una acción justa, la libertad, la suma de dos más dos, entre otros. Esta idea se complejiza al integrar la dimensión del tiempo; por ejemplo, en la vivencia de escuchar una pieza musical.

Las propuestas de Husserl tuvieron una larga evolución durante la primera mitad del siglo xx, de la cual pueden identificarse distintos periodos complementarios de desarrollo de esta teoría. Cabe notar que Husserl no escribió directamente sobre arquitectura; sin embargo, filósofos que retoman su obra sí lo hacen. Heidegger es uno de los filósofos con más influencia en la arquitectura y sus ideas continúan circulando hasta hoy en la teorización de este campo del conocimiento. Sin embargo, sus aportaciones a la filosofía van mucho más allá que los tres ensayos relacionados a la arquitectura: 1) «la cosa»,

2) «construir, habitar, pensar» y 3) «poéticamente habita el hombre» (Heidegger, 1994). Sin la pretensión de mostrar aquí la totalidad de sus extensas aportaciones filosóficas, esbozaré la idea central de su propuesta y algunos de los conceptos que han migrado hacia esta disciplina. En su obra más importante, *Ser y tiempo* (Heidegger, 1998), el autor se apropia de la fenomenología y la utiliza para hacer un análisis de los diferentes modos de donación del «ser». Ésta fue escrita a sólo una década del fin de la Primera Guerra Mundial, en el país vencido; en un contexto de incertidumbre, crisis económica y con falta de expectativas. El gran impacto de la obra se refleja en que ésta ha sido interpretada desde muy distintas aproximaciones; por ejemplo, desde el «existencialismo» por Jean-Paul Sartre, desde la «teología» por Rudolf Bultmann, del «pragmatismo» por Hubert Dreyfus, y del «cuidado del sí» por Jesús Escudero (Escudero, 2016).

Heidegger se aleja de la postura fenomenológica de Husserl y orienta su fenomenología hacia una hermenéutica de la vida fáctica (Montiel, 2016: 201-231). En ésta, el «ser» es la condición de posibilidad de enunciar algo sobre algo; es decir, el horizonte de sentido previamente dado, que está a disposición y desde el cual se comprenden las cosas que hay dentro de este horizonte. La comprensión se basa en vivencias previas y en que pertenecemos a una sociedad. En el mundo de los entes (silla, mesa, entre otros) hay uno que tiene cierta comprensión del ser y este es el *dasein* (ser-ahí); cada uno de nosotros. En este último punto se ubica *Ser y tiempo* y a través de un enfoque fenomenológico se estudian los diferentes modos de donación del *dasein* (Escudero, 2016).

A diferencia de la filosofía moderna, de Descartes en adelante, el *dasein* no acude al binomio, o dualismo, del sujeto contrapuesto a un mundo. De tal manera, cada uno de nosotros somos *dasein* ya que tenemos cierto grado de comprensión de la realidad en la que estamos y vivimos. Desde este mundo en el que estamos, representamos las cosas. «Estar» no es sólo una ubicación espacial, sino un involucramiento con el mundo, el cual nos es familiar. Así, en el mundo circundante, no es un sujeto que manipula objetos, sino un *dasein* que se relaciona con «artefactos» (Parente, 2008: 75-93).

Sobre la relación entre la fenomenología de Heidegger y la arquitectura, Adam Sharr (2007) hace una revisión detallada de los ensayos más relevantes del tema, todos ellos escritos posteriormente a *Ser y tiempo*. En *La cosa*

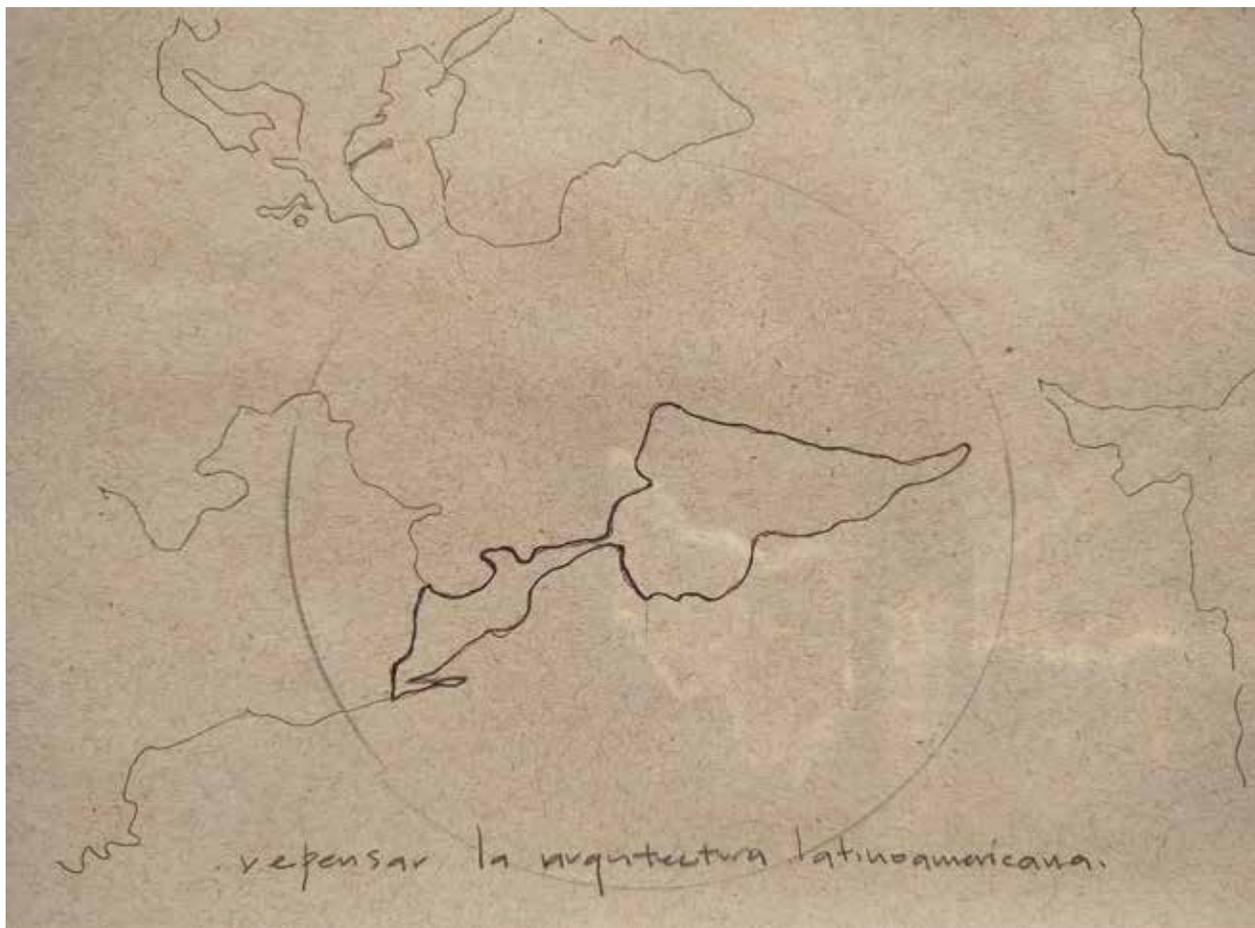


Ilustración: Octavio López Martínez.

(*Das Ding*), de 1950, el argumento principal gira en torno a la pérdida de la «cercanía» y se aborda a través de diferenciar los «objetos» de las «cosas». Así, las cosas, a diferencia de los objetos, tienen un valor físico e intelectual, del día a día, en la cotidianidad. De tal manera, éstas se relacionan con la «cuaternidad»¹ y, por lo tanto, nos dan cercanía en un mundo en el que paradójicamente, ésta se pierde mientras que al mismo tiempo se disminuyen los tiempos de los viajes y de la comunicación.

El texto «Construir, habitar, pensar», expuesto como conferencia en 1951, analiza directamente la arquitectura y fue presentado a un público relacionado con la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial. El tema central es el concepto de «habitar» y es emprendido desde la fenomenología del ser. De tal manera, la relación entre ser

y arquitectura es el «habitar». Al hacer un análisis etimológico del alemán antiguo se argumenta que el construir es resultado del habitar y éste del construir, tal como se aprecia en el único origen lingüístico de ambas palabras. Al aclarar la diferencia entre morar, albergar y habitar se pone en duda el habitar en la vivienda moderna, ya que ésta, a diferencia de la vivienda tradicional, es construida por entes desvinculados a los moradores. Más adelante, al buscar la esencia del habitar, se expone: «El rasgo fundamental del habitar es cuidar» (Heidegger, 1994b: 129), lo cual puede asociarse con la interpretación «del cuidado de sí» de Escudero (2016).

Finalmente, siguiendo a Sharr, en el ensayo titulado «Poéticamente habita el hombre», analiza cómo el ser se orienta y le da sentido a sí mismo a través de habitar su entorno y mediante las respuestas emocionales que recibe de éste. Un concepto central en su argumento es el «medir poético», el cual se hace a través del cuerpo,

¹ En distintos escritos Heidegger habla de la cuaternidad como la relación con cuatro elementos: tierra, cielo, los divinos y los mortales.

mediante el cual se habita un edificio. De igual manera, en este ensayo el autor desarrolla el concepto *autenticidad*, esta es una de sus deficiencias: Heidegger «[...] categoriza el construir y habitar como bueno o malo de acuerdo a si coincide o no con su concepción de poesía y hacer poesía» (Sharr, 2007: 88). Sobre esto último, Sharr cita críticas muy acertadas, principalmente cuestionando ¿quién es la autoridad que define lo poético?

Regresando con Leach —a quien mencionamos al principio de este apartado—, en su texto «Olvida a Heidegger», el autor elabora una crítica sobre el ensayo «La cuestión de la técnica». La argumentación principal de Leach es que el sentido de «alienación», que le producen al ser humano los cambios y las cosas nuevas, se disipa con el tiempo, incluso sobre las formas tecnológicas novedosas. Esta afirmación difiere claramente con las propuestas de Heidegger vistas hasta aquí. Leach interpreta lo siguiente sobre la opinión del filósofo sobre la tecnología «en lugar de brindar apertura a la humanidad, constituye resistencia o retos a lo humano que bloquean nuestro acceso a la verdad» (Leach, 2000: 51). La crítica continúa acusando la aproximación de Heidegger como amenazante ya que olvida la subjetividad humana y carece de conceptos importantes como la «apropiación».

No debemos olvidar que Heidegger es un personaje con una biografía oscura y que sus escritos denotan una actitud conservadora, de resistencia a la «modernidad» y una romantización del provincialismo, que dan lugar a todo tipo de interpretaciones negativas (Rothman, 2014); sin embargo, el artículo de Leach que, si bien logra llamar la atención por su título, sólo hace una revisión superficial de Heidegger, ya que el argumento se genera desde la lectura parcial del filósofo. Opuesto a la visión de Leach, otros arquitectos han tomado inspiración de Heidegger, haciendo alusión a sus escritos como un gesto positivo.

Frampton (1983: 16-30) toma entendimiento de los «no lugares» (*placelessness*) y las posibilidades de habitar estos espacios a través de la lectura de «Construir, habitar, pensar» y en particular a través del concepto de «límite» (*boundary*) que se desarrolla ahí. Por otro lado, Peter Zumthor, sin hacer referencia explícita a la fenomenología, cita los escritos de Heidegger, así como los de Merleau-Ponty, buscando dar una profundidad filosófica a la manera en que desarrolla su obra, centrada en la experiencia emocional del espacio, en la cual la creación

de una atmósfera es el eje rector del proyecto (Sharr, 2007). Steven Holl por su parte, en el libro *Cuestiones de percepción* (Holl, 2011) emplea explícitamente el concepto de «fenomenología» e incluso propone el de «zonas fenoménicas»; sin embargo, sus definiciones son débiles y confusas, dando la impresión de que fenomenología es sinónimo de «experiencia sensorial». De tal manera, la interpretación del arquitecto evoca la antigua crítica que hacía Husserl al psicologismo.

Como se ha mencionado, Merleau-Ponty también ha sido influencia expresa de varios renombrados arquitectos, principalmente para aquellos más orientados en la experiencia sensorial. Si bien este filósofo nunca escribió sobre arquitectura, sus ideas tienen implicaciones claras sobre la experiencia del espacio construido; por lo tanto, es importante mencionar aquí sus aportes, sobre todo los que se distinguen de las propuestas antes mencionadas.

El punto de partida de Merleau-Ponty es la «primacía de la percepción», la idea de que nuestra experiencia y comprensión del mundo se da a través de la percepción corporal, lo cual es fundamental ya que como seres humanos somos entidades corpóreas (Hale, 2017). Su obra principal, *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1962), se divide en tres apartados, el primero es sobre «el cuerpo», el segundo analiza «el mundo como es percibido» y el tercero el «ser para sí mismo y ser en el mundo». El escrito describe la experiencia cotidiana que resulta de las interacciones en curso del cerebro, el cuerpo y el mundo; el cuerpo actúa como pivote vital entre el mundo interior del individuo y el mundo exterior de las fuerzas sociales y culturales. En este sentido, el desarrollo de este filósofo hace una gran diferencia con la propuesta de Heidegger que ignoró el cuerpo físico, lo cual causó fuertes críticas en su momento por parte de filósofos existencialistas (Aho, 2005: 1-23).

Desde el concepto de la «reversibilidad», Merleau-Ponty propone que, como seres corpóreos, podemos percibir el mundo por el hecho de también ser perceptibles nosotros mismos. Es decir, podemos entender el mundo como conformado por objetos materiales en el espacio, debido a que tenemos la experiencia propia de ocupar el espacio a causa de nuestra corporeidad. En relación con esto, Hale propone que Merleau-Ponty debe ser visto como un pensador «proto-posthumanista», quien creía que, en una definición fluida del ser,

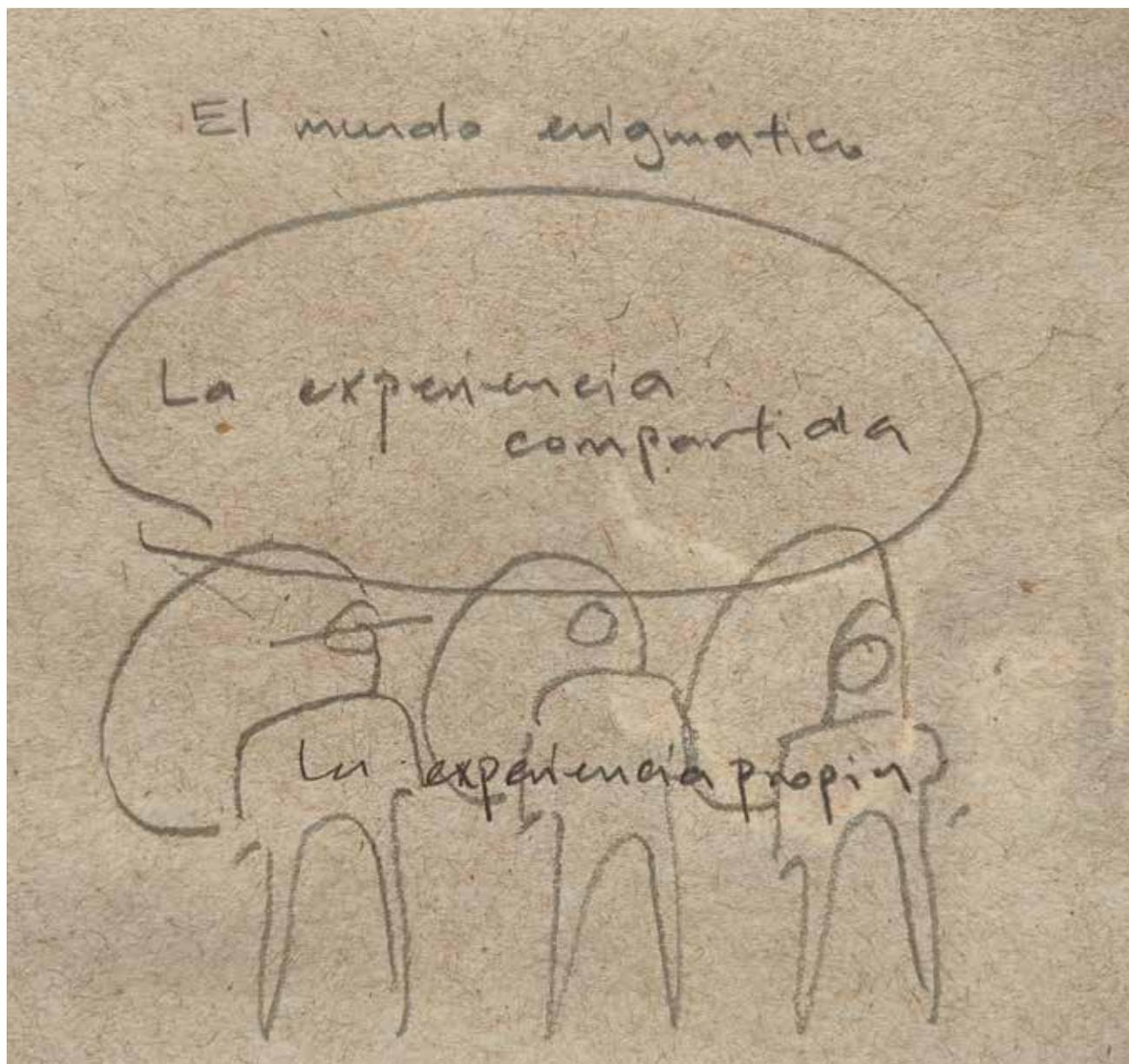


Ilustración: Octavio López Martínez.

el cual es dependiente e inseparable de su entorno natural y cultural:

Entonces la forma en que nos relacionamos con las cosas del mundo ya no es como un intelecto puro tratando de sobreponerse a un objeto o espacio que se encuentra frente a él. Más bien, esta relación es ambigua, entre seres que son a la vez corpóreos (*embodied*) y limitados y un mundo enigmático al cual vislumbramos (de hecho, que rondamos incesantemente), pero sólo desde pun-

tos de vista que ocultan tanto como revelan, un mundo en el que cada objeto muestra el rostro humano que adquiere en una mirada humana (Hale, 2017: 49).

Un punto valioso y distintivo de este pensador es su relación con otras disciplinas, sobre las cuales retoma nociones y conceptos que enriquecen sus argumentos, denotando una filosofía actualizada y abierta a reflexionar con y sobre la ciencia. Incluso, podemos argumentar que estas primeras aportaciones se encuentran en la

frontera entre la filosofía, la psicología, la biología y la ecología humanas. Por ejemplo, un concepto utilizado por el filósofo, proveniente de la biología, es el «*umwelt*», el cual

«marca la diferencia entre el mundo tal como existe en sí mismo y como el mundo de un ser vivo. Es una realidad intermedia entre el mundo tal como existe para un observador absoluto y un dominio puramente subjetivo. Es el aspecto del mundo en sí mismo al que se dirige el animal, que existe para el comportamiento de un animal» (Merleau-Ponty, 2003).

Es revelador encontrar el reconocimiento del ser humano como ser biológico: un animal con una anatomía y una *psique* individual en un entorno material, pero que también es un animal social. En este sentido, todos desarrollamos esquemas corporales a medida que aprendemos a interactuar con el mundo que nos rodea, el cual está estructurado colectivamente por las personas que han existido antes que nosotros; de tal modo, el lenguaje toma una relevancia central dentro de esta visión (Restrepo, 2012: 164-181).

Posterior a estas primeras nociones, el trabajo de Merleau-Ponty fue extenso e intelectualmente inquieto, por lo que podemos considerarlo como el punto de encuentro entre la fenomenología y otras formas de pensamiento. Schmidt (Schmidt, 1983: 295-308) expone que el trabajo del filósofo retomó ideas principalmente de las propuestas de Husserl y de Marx y, en menor medida, de aportes de la lingüística estructural y el psicoanálisis lacaniano. De igual manera, proponemos que su trabajo evoca una ética conservacionista al asumir la interdependencia entre la vida humana y su ambiente circundante.

Regresando a las aportaciones para la arquitectura es preciso retomar aquí el escrito de Hale, quien hace una revisión y una interpretación muy ilustrativa. Por un lado, afirma el autor, el pensamiento de Merleau-Ponty puede aplicarse a los ejercicios o vivencias de proyectar y construir. Por ejemplo, en la acción de dibujar, la forma del mundo se abre al cambio, se flexibiliza. Es decir, la realidad pierde rigidez y permite que las cosas se reconfiguren. En este proceso «[...] los primeros dibujos tentativos se basan en nuestro vocabulario personal [...] luego, una vez dibujado, podemos retroceder e inspec-

cionar y permitir que la imagen «nos enseñe nuestro pensamiento», como dijo Merleau-Ponty del lenguaje (Hale, 2017: 104).

De tal manera, los procesos creativos se basan en conocimientos existentes y experiencias previas. Sin embargo, no hay un control directo y total del resultado, lo cual Hale describe con la «sorpresa de la acción» que, citando a Bruno Latour, dice «[...] incluso si el científico parece construir "hechos", nunca tiene el control total de su medio» (Hale, 2017: 109). Esta misma combinación de restricciones y oportunidades, siguiendo a Hale, es evidente tanto en el ámbito digital, donde las posibilidades particulares que ofrecen los diferentes paquetes de *software* también pueden tener un efecto distinto en el resultado; así como también se manifiesta en el proceso de repetición y cambio de los prototipos de la construcción tradicional, a través de prueba y error.

En el momento de la construcción también es relevante la «corporeidad» (*embodiment*) de los materiales, ya que esto afecta el resultado y es parte de la «sorpresa de la acción». «Esa corporeidad los pone más allá de nuestro control total y, al mismo tiempo, garantiza que nos sorprendamos continuamente con lo que producen» (Hale, 2017: 109). De tal manera, la corporeidad siempre representa algún tipo de resistencia. En este punto, Hale retoma a Frampton y da una vuelta de tuerca a su interpretación, exponiendo que nuestra materialidad corporal es también la que nos ayuda a resistir la imposición del poder político: «En lugar de simplemente animarnos a fetichizar materiales caros y detalles elaborados, Merleau-Ponty nos invita a considerar la materialidad inherente de todas nuestras herramientas y técnicas y cómo esta materialidad sirve para protegernos de las imposiciones arbitrarias del control de arriba a abajo» (Hale, 2017: 114).

Otredad, arquitectura y fenomenología

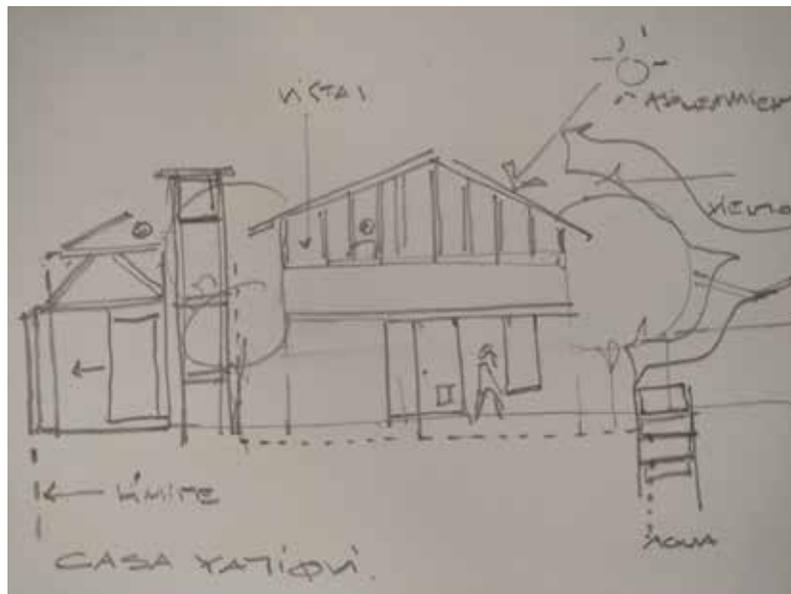
Si consideramos que todas las teorías antes mencionadas surgen en un contexto europeo y que las referencias escritas sobre arquitectura –que evocan la adscripción a la fenomenología– hacen referencia a autores del norte global principalmente, tenemos que detenernos para revisar la utilidad y limitaciones de esta corriente filosófica para el estudio de la arquitectura latinoamericana. En este punto, considero importante revisar la noción de la «otredad».

Empezando con la definición de diccionario, el término «otra» u «otro» es lo «dicho una persona o de una cosa: Distinta de aquella de la que se habla» (RAE, 2014: 50). Partiendo de ahí, la conceptualización se hace desde las ciencias sociales, en donde lo «otro» evoca «[...] una idea opuesta a la identidad y se refiere, o se intenta referir, a aquello que es "otro" frente a la idea de ser considerado algo. El otro, considerado siempre como algo diferente, alude a otro individuo más que a uno mismo [...]» (Fandiño, 2014: 50), si bien desde esta definición la otredad podría ser bidireccional, en su aplicación general lo «otro» es lo desfavorecido. Entonces al hablar de la «otredad», o «alteridad» en palabras de Enrique Dussel (1998), es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro, lo que tiene como consecuencia el reconocimiento del otro como otro diferente a sí mismo, a través del encuentro cara-a-cara con el otro, el oprimido, el pobre; es decir, alguien que se escapa del poder del sujeto y que responde más bien a una experiencia y una temporalidad que no le pertenecen al sí mismo.

Sin abrir los grandes debates en torno a este concepto, que por cuestión de espacio no podemos abordar, es importante señalar puntualmente que partiendo de alguna variedad de esta noción se han elaborado grandes desarrollos teóricos, como el «orientalismo» y el «latinoamericanismo» (Mendieta, 2006: 67-83), los cuales dan lugar al pensamiento «poscolonial», en cuyas discusiones se desborda el simple dualismo del «yo» y lo «otro» (Oto, 2016: 249-273).

Como suele pasar con ciertos conceptos, en el *avant garde* de la arquitectura, la noción de la «otredad» se ha desvirtuado, atendiendo más al sentido de «pensar fuera de la caja»; como señala McLeod, haciendo referencia a la «nueva arquitectura que es de alguna manera totalmente otra» (McLeod, 2007: 82), simplemente suponiendo que lo diferente es mejor, sin cuestionarse ¿por qué? o ¿para qué?, en esa noción la «otredad» significa mejorar el *statu quo*. Un ejemplo de la «otredad» banalizada es la corriente «deconstructivista» en la arquitectura. Sin embargo, es importante reconocer que desde la academia ha surgido una reflexión poscolonialista que problematiza la otredad con más profundidad, principalmente proponiendo hacer una relectura de la historia de la arquitectura (Lara, 2021: 1-14).

Por otro lado, y aunque pareciera contradictorio, el enfoque fenomenológico también ha abonado en el enten-



croquis: Octavio López Martínez.

dimiento de «la otredad». Por ejemplo, sobre la obra de Frantz Fanon, la cual está ligada al entendimiento de los múltiples efectos que genera el colonialismo occidental, aquel que no sólo está dispuesto como un orden gubernamental y geopolítico, sino instalado con una variedad de dispositivos, Gandarilla (2021: 23-59) defiende que se trata de una fenomenología de lo colonial, como una versión alternativa a las ontologías de Occidente que, a diferencia de problematizar la técnica, como Heidegger, problematiza lo colonial; el lugar donde se da el no-ser. Para Fanon, la corporeidad, la materialidad del ser, evocando a Merleau-Ponty, es la instancia donde comparece el hecho colonial.

En un contexto más actual, en una investigación que plantea el reconocimiento de la agencia de mujeres asiáticoamericanas, Lee (2016: 56-73) muestra cómo el traslado de enfoques y conceptos provenientes de la fenomenología pueden fortalecer y complementar los estudios de corte poscolonial. En particular, el trabajo de Lee analiza el concepto de «ambivalencia» desarrollado por Bhabha y el concepto de «ambigüedad» elaborado por Merleau-Ponty.

Conclusión

A lo largo del texto pudimos apreciar que muchas veces, en la teorización de la arquitectura, la fenomenología se

reduce a alguno de sus conceptos o ideas, mostrando una versión fragmentada y difusa con potencial banalizador. Retomando el primer cuestionamiento planteado en la introducción, defiende que la fenomenología mantiene vigencia para el estudio de la arquitectura; sin embargo, es necesario continuar la revisión aquí bosquejada. Desde la arquitectura podría seguirse el ejemplo de los estudios poscoloniales, desde donde se sigue retomando la fenomenología como método de análisis, así como conceptos elaborados desde ahí para complejizar y fortalecer sus interpretaciones de la realidad.

El segundo cuestionamiento presentado, ¿al retomar la fenomenología reforzamos el pensamiento eurocentrista o colonialista?, no tiene una respuesta dicotómica. Como se ha planteado, el reconocimiento de la «otredad» (sea la colonizada, la dominada, la excluida) no parte de una metodología establecida, sino de una forma de problematizar la realidad y en nuestro caso el conocimiento. Por su parte la fenomenología surge como un método de análisis, el cual desarrolla Husserl, como se muestra en las primeras líneas del texto. Desde mi análisis, el método en sí no representa un instrumento para el control del conocimiento; por el contrario, su génesis plantea también un rompimiento con la ciencia moderna y, desde algunas perspectivas, incluso comparte principios emancipatorios con la poscolonialidad (Uzoma, 2021). Si invalidáramos la fenomenología por su origen europeo, invalidaríamos también la arquitectura y la filosofía. Es necesario pensar en que los aportes pueden ser bidireccionales.

Aquí es importante aclarar dos puntos, por un lado, en las apropiaciones de la fenomenología, ésta es reorientada. Por otro lado, debemos distinguir entre la idea central, o el aporte filosófico y las ideas secundarias, ya que estas últimas en muchos casos solamente son acompañantes de las ideas centrales, es decir que su utilidad es sólo contextual y no literal. Estas dos reflexiones pueden ejemplificarse fácilmente con la apropiación que Heidegger hace de la fenomenología de Husserl. Este último plantea «ir a las cosas mismas» y su propuesta fenomenológica se orienta hacia la reflexión. Heidegger, en su apropiación, plantea «ir al ser mismo» y su posición fenomenológica se proyecta hacia la hermenéutica (Montiel, 2016). Para el segundo punto retomemos el «habitar» de Heidegger, el cual si es interpretado literalmente nos diría que muchos de no-

sotros no habitamos, por vivir en espacios genéricos, creados desde un pensamiento tecnócrata; lo cual nos dice que la realidad sobrepasa sus postulados y que en ellos olvidó la capacidad humana de reinventarse y apropiarse del cambio (citando ahora a Leach a mi favor). No obstante, si defendemos la idea general y nos olvidamos un momento de la romantización del pasado, podemos aceptar que Heidegger tenía un punto valioso en criticar los cambios abruptos de la sociedad, lo cual toma especial relevancia ante los problemas ambientales actuales.

El tercer cuestionamiento planteado fue el siguiente: ¿Cómo podemos posicionarnos desde la otredad para estudiar la fenomenología de la arquitectura latinoamericana? En el entendido de que las dicotomías son solamente un apoyo analítico inicial para posteriormente analizar la complejidad, iniciamos reconociendo que la producción arquitectónica en la América Latina ha sido un patrimonio negado, ocultado históricamente por la hegemonía europea y estadounidense. Por lo tanto, podemos reconocerla como una arquitectura «otra» que integra procesos y realidades que desbordan los límites fijados por la arquitectura «eurogénica». Ahí, en esa otredad, residen las arquitecturas vernáculas, populares, autoproducidas y aquellas pensadas desde nuestros territorios.

Finalmente, más valioso que dar respuestas, es plantear nuevos cuestionamientos desde la fenomenología de la «otredad», de tal manera, concluimos con lo siguiente: ¿cómo se da el habitar en la «arquitectura negada»? ¿Cómo se percibe la tradición constructiva desde los grupos de poder económico y político? ¿Cómo se vive la transformación de la arquitectura latinoamericana desde la corporeidad del ser?

Bibliografía

- Aho, Kevin A.
2005 «The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikon Seminars», *Body & Society* 11, núm. 2 pp. 1-23.
- Cuartas Restrepo, Juan M.
2012 «Merleau-Ponty: "Carne y ser del lenguaje"», *EIDOS*, núm. 16, pp. 164-81.

- Dussel, Enrique.
1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 2ª ed., Madrid, Editorial Trotta.
- Escudero, Jesús A.
2016 *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Barcelona, Herder.
2019 «Introducción», *La idea de la fenomenología*, Titivillus.
- Ettinger, Catherine R.
2017 *La arquitectura mexicana desde afuera: Episodios en la reconstrucción de un imaginario*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Fandiño Barros, Yolanda
2014 «La otredad y la discriminación de géneros» *Advocatus*, núm. 23, pp. 49-57.
- Frampton, Kenneth
1983 «Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance», *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (ed.), Port Townsend, Bay Press, pp. 16-30.
- Gandarilla Salgado, José
2021 «Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon», *Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*, Gerardo Patricio Tovar (ed.), Qhayqasqa, pp. 23-59.
- Hale, Jonathan
2017 *Merleau-Ponty for Architects*. Nueva York, Routledge.
- Heidegger, Martin
1994 *Conferencia y Artículos*, Barcelona, Odós.
1994 «Construir, habitar, pensar», *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, pp. 127-42.
1998 *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Holl, Steven
2011 *Cuestiones de percepción. Fenomenología de la arquitectura*. GG *Mínima*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Husserl, E.
2006 *Investigaciones Lógicas 1*, Madrid, Alianza.
- Lara, Fernando
2021 «El otro del otro: Cómo las historias canónicas de la arquitectura borraron las Américas», *Anales del IAA*, 51, núm. 1, pp. 1-14.
- Leach, Neil
2000 «Forget Heidegger», *Scroope*, núm. 12, pp. 50-59.
- Lee, Emily S.
2016 «Postcolonial Ambivalence and Phenomenological Ambiguity: Towards Recognizing Asian American Women's Agency», *Critical Philosophy of Race 4*, núm. 1, pp. 56-73.
- McLeod, Mary
2007 «Everyday and 'Other' Spaces», *Gender Space Architecture. An Interdisciplinary Introduction*, Jane Rendell, Barbara Penner y Iain Borden (eds.), Nueva York, Routledge. pp. 182-202.
- Mendieta, Eduardo
2006 «Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo» *Tabula Rasa*, núm. 5, pp. 67-83. <https://doi.org/10.1215/00141801-2011-2742>.
- Merleau-Ponty, Maurice
2003 *Nature: Course Notes from the Collège de France*, Trans. Vallier, R. Evanston: Northwestern University Press.
1962 *Phenomenology of Perception*, Trans. Smith, C. *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Montiel, Abelardo
2016 «Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica», *Revista científica internacional*, núm. III, pp. 201-31.
- Ortega y Gasset, J.
2006 «Lo nuevo de la fenomenología», *Investigaciones lógicas 1*, Madrid, Alianza.
- Oto, Alejandro de
2016 «Modulaciones poscoloniales y conocimiento. Notas», *Revista intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, núm. 17 pp. 249-73.
- Parente, Diego
2008 «La concepción Heideggeriana del artefacto en *Grundbergriffe Der Metaphysik*», *Signos filosóficos*, núm. X, pp. 75-93.
- Real Academia Española
2014 *Diccionario de La Lengua Española*, 23ª edición. <https://dle.rae.es/>
- Rothman, Joshua
2014 «Is Heidegger Contaminated by Nazism». *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/books/page-turner/is-heidegger-contaminated-by-nazism>.
- Schmidt, James
1983 «Maurice Merleau-Ponty: Politics, Phenomenology, and Ontology», *Human Studies*, núm. 6, pp. 295-308.
- Sharr, Adam
2007 *Heidegger for Architects*, Nueva York, Routledge.
- Uzoma Umezurike, Gideon
2021 «The Intersection of Existential Phenomenology and Decolonial Transculturality», *Coloniality of Knowledge in Africa: Essays in Honour of Professor Damian Opata*, Chukwu Romanus Nwoma, Dina Yerima-Avazi y Onyeka Odoh (eds.) Abic Books & Equip.