



# Sensohabitar la casa

## Una lectura fenomenológica trascendental



¿Qué es habitar la casa? Para responder a esta interrogante, esta investigación opta por un “punto de vista”, una mirada específica que permita mostrar el vínculo vivencial del ser humano con el habitar la casa y a la vez responder a la pregunta de qué es habitar la casa como fenómeno, es decir, que correlacione el sujeto con el objeto en el plano de las experiencias subjetivas y trascendentales. La mirada fenome-

lógica le permite a la autora profundizar en el fenómeno en sí y ahondar en las vivencias trascendentales del ego, esto desde el método y las pautas metódicas de la constitución de esencias formuladas por Edmund Husserl. Así, el trabajo responde a preguntas tales como: ¿Cuáles son los modos de habitar la casa? ¿Qué es sentir-se en casa o como en casa? ¿Desde dónde habitamos la casa?

# Sensohabitar la casa

Una lectura fenomenológica trascendental

COLECCIÓN GRADUADOS  
Serie Sociales y Humanidades

---

Núm. 10



Ma. Cristina Toro Zambrano

---

# Sensohabitar la casa

Una lectura fenomenológica trascendental

Universidad de Guadalajara

2024



Tesis aprobada para su publicación como tesis sobresaliente por la Junta Académica del Doctorado en Humanidades y financiada por el Programa para el Aseguramiento de la Calidad de los Posgrados (PROAC, 2024).

142.7

TOR

Toro Zambrano, Ma. Cristina.

Sensohabitar la casa: Una lectura fenomenológica trascendental / Ma. Cristina Toro Zambrano.

Primera edición, 2024.

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

ISBN: 978-607-581-315-8

Colección graduados

Serie Sociales y Humanidades, Núm. 7

1.- Fenomenología.

2.- Cosmología – Filosofía.

3.- Cosmogonía.

4.- Espacio – Filosofía.

5.- Pluralidad de mundos.

6.- Espacio – Aspectos sociales.

7.- Viviendas – Filosofía.

8.- Asentamientos humanos – Filosofía.

9.- Antropología urbana.

I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial

Primera edición, 2024

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

José Parres Arias 150

San José del Bajío

45132, Zapopan, Jalisco, México

ISBN Obra completa: 978-607-581-011-9

ISBN Volumen 10: 978-607-581-315-8

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>7</b>
<b>DEL ESPACIO AL HABITAR</b>	<b>15</b>
El concepto de espacio en la tradición filosófica	15
El habitar en sus etimologías	23
El concepto de habitar en la filosofía contemporánea	28
<b>LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA PARA ABORDAR EL HABITAR</b>	<b>39</b>
La idea de filosofía en Husserl	39
La función de la fenomenología trascendental husserliana	44
<b>EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE LA CONSTITUCIÓN DE LA COSA</b>	<b>53</b>
El movimiento de la descripción, epojé y primera reducción	57
El movimiento de la constitución	61
El movimiento de la verificación o legitimación de la esencia	63
<b>EL HABITAR LA CASA DESDE HUSSERL</b>	<b>65</b>
La idea de “suelo” y “sentido originario” en Husserl	66
El mundo entendido como casa	76
El mundo familiar y el mundo extraño. (Heimwelt-Fremdwelt)	80

<b>DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CASA EN SUS POSIBLES APARIENCIAS</b>	<b>85</b>
La casa-moderna, un habitar restrictivo	87
La casa-común, un habitar colectivo	103
La casa en el aire, un habitar utópico	113
La casa-caracol, un habitar encarnado	116
<b>SENSOHABITAR LA CASA</b>	<b>121</b>
El sentir-se en casa. La experiencia de habitar la casa a través de lo sensorial	121
El sentir-se reconocido. Visión y oído del habitar	128
El sentir-se a gusto. Olor y gusto del habitar	131
El sentir-se útil. El tacto del habitar	136
<b>SENSOHABITAR LA CASA EN EL LENGUAJE-OTRO</b>	<b>141</b>
El sensohabitar-otro	142
Sensohabitar la casa desde el náhuatl	147
Sensohabitar la casa desde el quechua	152
<b>A MODO DE CONCLUSIONES</b>	<b>159</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>165</b>

## INTRODUCCIÓN

El espacio y el lugar son conceptos relevantes en disciplinas como la arquitectura, el arte, la geografía y también, la sociología. En el caso de la historia de la filosofía, el espacio se ha abordado generalmente para explicar tres cuestiones: el problema físico de los cuerpos desde su materialidad, el problema metafísico de qué es y cómo está constituida la realidad y el problema epistemológico de cómo conoce el hombre. Por el contrario, han sido el tiempo y la temporalidad las categorías que más han tenido un desarrollo importante y continuo en la tradición filosófica, ya que son fundamentales para la comprensión de la historia, la constitución de la realidad, y particularmente necesarias para la constitución ontológica del ser. En esta última, el espacio y la espacialidad del ser parecen tener un lugar secundario más que protagónico. De allí que el fenomenólogo Otto Friedrich Bollnow en su libro *Mensch und Raum* (1963)<sup>1</sup> (*Hombre y espacio*) plantee que: “el problema del carácter espacial de la existencia humana, o... el del espacio concreto experimentado y vivido por el hombre, ha estado relegado al último plano” (1969, p. 21).

Así, el espacio vivencial de la experiencia humana es lo que propiamente designa el “habitar” y se puede ubicar más precisamente en la reflexión filosófica contemporánea de los siglos XX y XXI. En este periodo se encuentran textos y autores que abren un camino para realizar investigaciones sobre el habitar y muestran la relación latente entre vida y espacio vivido, habitado, trazando así una historia propia del concepto de *habitar* hasta la actualidad. Esta relación

---

<sup>1</sup> Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) fue un filósofo alemán, fundador de la antropología pedagógica y lector asiduo de la fenomenología y la hermenéutica filosófica. Aplicó el análisis fenomenológico a fenómenos fundamentales de la vida como el de la formación humana y reflexionó fenomenológicamente sobre el espacio en su libro *Mensch und Raum* (1963).

intrínseca entre la vida y el espacio que se experimenta también aparece de manera tácita en las formas etimológicas del *habitar*. Por esta razón, es de interés para esta investigación mencionar ese marco referencial y etimológico para ubicar el problema de “habitar la casa”, aquel espacio íntimo, cotidiano y a la vez fundamental y universal de la existencia humana. Así, en el primer capítulo titulado “Del espacio al habitar”, se desarrolla el concepto de *espacio* en un recorrido general en la tradición filosófica, se mencionan las etimologías de la palabra *habitar* y se presentan algunas ideas de lo que podría ser la historia del concepto *habitar* en algunos autores de la filosofía contemporánea para justificar la elección de la mirada fenomenológica trascendental para abordar el “habitar la casa.”

Esta investigación, tiene fija su mirada en el problema de *habitar la casa*. Y formula la pregunta filosófica que interpela al fenómeno mismo para ir al fundamento, a saber: ¿Qué es habitar la casa? Para responder a esta interrogante, se requiere elegir un “punto de vista”, una mirada específica que permita mostrar el vínculo vivencial del ser humano con el habitar la casa y a la vez responda qué es habitar la casa como fenómeno, es decir, que correlacione el sujeto con el objeto en el plano de las experiencias subjetivas y trascendentales. Por ello, esta pregunta se trata desde la fenomenología, específicamente la husserliana, ya que en ella se me permite profundizar en el fenómeno en sí y ahondar en las vivencias trascendentales del ego, esto desde el método y las pautas metódicas de la *constitución* de esencias formuladas por Edmund Husserl<sup>2</sup>. Desde allí, el problema general del “habitar la casa” me permite mostrar la relación directa entre la casa con la vivencia trascendental y constitutiva del ser humano que la habita.

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl fue un filósofo y matemático alemán que nació en 1859 y falleció en 1938. Es considerado el fundador de la corriente filosófica de la fenomenología, que buscaba describir la estructura y esencia de la experiencia consciente, desde una perspectiva puramente descriptiva y sin prejuicios. Husserl es conocido por su obra “Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica”, publicada en 1913, donde establece los fundamentos de la fenomenología como disciplina filosófica. También desarrolló la noción de la “epoché”, un método para suspender los juicios y prejuicios que pudieran interferir con la descripción pura de la experiencia. La obra de Husserl ha influido no solo en la filosofía, sino también en la psicología, la sociología y otras disciplinas que se dedican al estudio de la experiencia humana. Su legado ha sido objeto de muchas interpretaciones y traducciones, y su impacto en la filosofía y en la cultura en general sigue siendo muy relevante hoy en día.

Desde la tradición fenomenológica, el problema sobre el *habitar* en general tiene sus propios referentes, desde los más “clásicos” a los más actuales<sup>3</sup> y muchos de ellos se fundamentan en las ideas del padre de la fenomenología. Esto indica que la pregunta ¿qué es *habitar la casa*? y el problema de la experiencia humana de habitarla es pertinente tanto en la línea de la fenomenología como de las reflexiones humanísticas que se desarrollan en el marco histórico y vivencial de la post-pandemia, en donde la experiencia de volver a habitar la casa se convirtió en una experiencia personal y colectiva de vivir y permanecer en casa. El presente libro podría inscribirse en los estudios sobre una “fenomenología del habitar” y los estudios humanísticos actuales sobre el espacio de la casa que se empiezan a elaborar.

Hacer una investigación en fenomenología husserliana puede tener dos caminos: uno donde se profundiza en los problemas ya planteados por el mismo Husserl en sus distintas obras; y otro, donde se hace una investigación sobre una cosa del mundo desde el método y la mirada fenomenológica. En este caso, opto específicamente por el segundo camino: tomo la fenomenología trascendental de Husserl como horizonte teórico y metodológico para el tratamiento de mi pregunta. En cuanto al enfoque teórico, por un lado, la fenomenología me permite una aproximación epistemológica que va “a las cosas mismas”, al mundo vivido y experimentado por un Yo en mutua correlación. A través de estos lentes puedo ver la cosa llamada “casa” y al mundo vivido en ella, para profundizar en la esencia del habitar.

Además, veo en su postulado de pensar “sin teorías” el carácter libre que abre la posibilidad de hacer un trabajo propiamente filosófico que va a la raíz del fenómeno y que pone en cuestión incluso los prejuicios propios y ajenos, siendo fiel más al fenómeno y a la pregunta que a una autoridad teórica, ateniéndose a las descripciones y matices que la misma cosa me permite ver. La comprensión del pensamiento de Edmund Husserl entonces, la realizo, en este caso, a través de las traducciones e interpretaciones en español de algunos tex-

---

<sup>3</sup> Se puede mencionar aquí a Martín Heidegger y varios de sus textos donde se aborda el *habitar*, desde *Ser y tiempo* de 1927 hasta textos breves de 1946, 1951, 1976. También están: Merleau Ponty y su *Fenomenología de la percepción* (1945), Bernhard Waldenfels con sus artículos *La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl* (1992), *Lo propio y lo extraño* (1995) y *Habitar corporalmente el espacio* (2001). En la última década está el trabajo de Angélica Crespo en *ontología del habitar* a partir de las pautas heideggerianas sobre lo sencillo y el vínculo con las cosas (2015), Andrés Oswald en su trabajo sobre *El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar* (2018) y Hans Reinner Sepp con su *Fenomenología como Oikología* (2020). Varios de estos textos se mencionarán durante este libro.



tos del autor, a saber: *La relación del fenomenólogo con la historia de la fenomenología* (1917), *Origen de la geometría* (1934), *Sobre la tarea presente de la filosofía* (1934), *Territorium* (1928), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La tierra no se mueve* (1931), entre otros y que corresponden a textos donde se puede rastrear las pautas de método para realizar un trabajo propiamente fenomenológico.

En cuanto al método, Husserl plantea varios caminos para aproximarse al fenómeno, pero es en “el método de la constitución de la cosa real” donde el preguntarse por la casa como “cosa” me permite profundizar en lo que es habitar la casa, no sólo como una vivencia personal que parte de un yo, sino trascendental que involucra al yo, el mundo y las cosas. Responder a la pregunta implica, en este sentido, mostrar cómo se nos aparece en nuestra experiencia el habitar la casa, la forma en que la experimentamos; implica, por tanto, indagar en ella viendo, en sus múltiples posibilidades de ser, aquello que es invariable y en lo cual se profundiza para así hacer un ejercicio propiamente filosófico y teórico, así los problemas que surgen de esta excavación implican hacer, como afirma Husserl, una “indagación retrospectiva por el sentido más primigenio” (2019, p. 684/§366) y una “profundización en el sentido de los problemas y [obteniendo] los problemas de trabajo más determinados a partir de los determinados” (1989, p. 18).

Para tal objetivo, en el apartado: “La fenomenología Husserliana para abordar el habitar” se retomarán las pautas de este método consignadas en el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), específicamente en el capítulo sobre los “Grados de generalidad de la problemática de la teoría de la razón”, donde se desarrolla el problema de la *constitución fenomenológica*; y el texto *Crisis de las ciencias europeas* (1936). También se tendrán en cuenta otros textos, que desarrollan este método de la *constitución* en Husserl, que sirven como sustento metodológico para responder a la pregunta de qué es habitar la casa, cuya respuesta dará como resultado la constitución de una esencia del habitar la casa, que propongo sea el *sensohabitar*. Esto sin duda es una de las novedades de este trabajo, que no es una síntesis del pensamiento husserliano y su método sino la posibilidad de pensar y hacer filosofía más allá de los límites del autor.

Entonces, se trata de una investigación que aplica las pautas del método husserliano de la *constitución de la cosa* para abordar el habitar la casa, haciéndolo en tres movimientos: primero, el movimiento de la descripción de la casa como cosa en sus posibles apariencias, que se desarrolla en el capítulo V, “Descripción fenomenológica de la casa en sus posibles apariencias”; segundo, el movimiento de la *constitución* de una posible esencia o idea rectora, el *sensohabitar* que, a través de una variación eidética o variación de las posibilidades de esa idea, se

propone como la idea fundamental para comprender la experiencia humana de “estar y sentirse en” casa, que se desarrolla en el capítulo VI, titulado “Sensohabitar la casa”; tercero, el movimiento de la *constitución*, que consiste en la verificación y legitimación de la esencia *sensohabitar*, que es transferible a otras regiones, en este caso a la región de las lenguas amerindias náhuatl y quechua, donde se puede mostrar y comprobar que el *sensohabitar* es una constitución posible para comprender el sentido de habitar la casa y que está presente en el lenguaje. Este apartado se desarrolla en el capítulo final, titulado “Sensohabitar la casa en el lenguaje-otro”. No obstante, la aplicación de este método no es un trabajo acabado y definitivo: como toda reflexión fenomenológica, plantea la posibilidad abierta y pretende ser un aporte para otros trabajos futuros sobre la materia.

De manera más particular, en cada uno de los apartados de aplicación del método, se realizan descripciones y variaciones que buscan conceptualizar y fundamentar una idea propia apoyada en ejemplos humanísticos para responder a inquietudes en *primera persona*, es decir, es un trabajo que me ha interpelado en mi modo de habitar la casa, mi ser migrante, mi ser mujer, mi estar en Latinoamérica, mi “estar en casa” durante la pandemia, el “sentirme” como en casa; en última instancia, es también el resultado de una autorreflexión que ha sido el sustrato para inquietudes intelectuales que son llevadas a un plano filosófico y trascendental, como afirma la condigna fenomenológica de que “un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo” (Husserl, 1949, p. 382). De allí que los lectores de este trabajo se encontrarán con ejemplos que derivan de mi propia experiencia, y que están redactados en primera persona, y cuya invitación tácita es que sea contrastada con la del lector para dialogar intersubjetivamente sobre los modos en que habitamos ese lugar que llamamos “mi casa” o en el cual nos *sentimos* “en casa” o “como en casa”, ya que precisamente es en ese “*sentir-se*” donde se habita auténticamente.

Así pues, en el capítulo V presento la descripción de algunas variables de la casa y sus posibles apariencias las cuales he conceptualizado de la siguiente manera: la casa-moderna, aquella en la que vivimos en las ciudades y que muchas veces limita nuestras experiencias del habitar plenamente, volcándonos a un habitar-restrictivo que mina las posibilidades de libertad, de conexión con lo otro y con la ensoñación; la casa-común, que nos conecta con lo otro o los otros que están en nuestra esfera del habitar, con lo que se co-habita, y nos permite experimentar un habitar colectivo, donde se aumentan las posibilidades de una experiencia comunitaria de cara al otro; la casa en el aire, aquella casa ideal, soñada y anhelada que nos provee un habitar utópico y que es la causa de muchas de nuestras formas de sentirnos o no en casa; y, la casa-caracol, la cual

es primordial y absoluta, es aquella casa que está delimitada por nuestro cuerpo y que nos permite tener un habitar encarnado y conectado con lo concreto, el cuerpo es esa casa de la cual nunca nos vamos mientras tengamos vida. Aunque tengamos una casa arquitectónicamente diseñada, nuestro cuerpo cumple las funciones de ser techo, muro, puerta y ventanas. Propongo estas posibilidades y conceptualizaciones de la casa para revisar distintos modos en que se nos presenta el habitar, esto para dar paso a lo que hay en la esencia del habitar la casa.

Posteriormente, en el capítulo VI profundizo en la idea que, según propongo, sustenta el habitar la casa: el *sensohabitar*. Aquí se muestra que lo que está latente en las apariencias de la casa no es sólo el “estar” sino el “sentir-se” en o como en casa. Ya afirmaba Bollnow que “habitar quiere decir estar en casa” (1963) pero la experiencia de habitarla no es sólo un “estar” en tanto “permanecer”, sino un “sentir-se” en o como en casa. En el “sentir-se” está el habitar auténtico, el que nos sentimos, es decir, el que experimentemos con nuestros sentidos y con nuestro ser esa estancia en casa, nos permite formar parte de ella y acontecer en la esencia del habitar. Así, los modos de sentir-se en casa pueden ser: *sentir-se* reconocido a través de los sentidos de la visión y oído del habitar, *sentir-se* “a gusto” a través del olor y gusto del habitar y el *sentir-se* útil a través del tacto del habitar. Estos modos del *sentir-se* en o como en casa muestran que la esencia de la casa está en *sensohabitarla*, en un habitar a través de los sentidos.

Una manera de corroborar este *sensohabitar* es hacer la transferencia de este concepto a otras regiones como las lenguas amerindias náhuatl y quechua. En ellas encuentro matices que reflejan el *sensohabitar* presente en las palabras y significados. Ellas ejemplifican el modo de sentirse en casa y en el mundo desde la perspectiva precolombina. Desde el náhuatl, habitar está emparentado con la acción de “arreglar la casa”, la cual está relacionada con el habitar la casa-cósmica, especialmente con la tierra de aquí, el *Tlalticpac*, en donde se vive poniéndole “rostro y corazón” a las cosas y acciones cotidianas de la vida. Desde el quechua, por su parte, el habitar está relacionado con “los víveres para la alimentación” y con el “habitar graciosamente una casa”, lo cual involucra tanto los alimentos como el decorar la casa, que tiene el sentido de darle vida a la casa y tener frutos para la alimentación de quienes habitan en ella. Esto se relaciona con la cosmovisión andina del *sumakawsay* o el *buenvivir*, que está conectado con la vitalidad propia de la Pachamama, que nos da alimento y nos provee un bien-estar. En ambos ejemplos, el *sensohabitar* la casa está presente, y conecta lo más sencillo y cotidiano de sentirse en casa con el sentido general y sagrado de habitar el mundo.

Así, este trabajo cumple con el interés de abordar la experiencia de habitar la casa tratada filosóficamente y con la intencionalidad surgida en otros estudios

anteriores que he realizado sobre el espacio a nivel de licenciatura y maestría, a saber: sobre el espacio heterotópico en Michel Foucault y su realización en la obra literaria *Farabeuf* de Salvador Elizondo, y sobre el “lugar originario” en la fenomenología husserliana en la descripción de un ejemplar de la escultura precolombina de san Agustín Huila en Colombia. Es decir, este es un trabajo que continúa en la línea de vincular las ideas filosóficas sobre el espacio y el habitar desde autores contemporáneos en diálogo con objetos de las humanidades, la literatura, el arte, y en este caso con la arquitectura, manteniendo una mirada y un método filosófico, ya que concibo la filosofía como una herramienta teórica para pensar fenómenos que están en mi circunmundo, es decir, para hacer filosofía en español desde Latinoamérica.



*“The place is as requisite as the air we breathe,  
the ground on which we stand, the bodies  
we have. We are surrounded by places.  
We walk over and through them.  
We live in places, relate to others in them,  
die in them. Nothing we do is unplaced.”*

Edward S. Casey<sup>4</sup>, *The fate of place. A philosophical History.*

### El concepto de espacio en la tradición filosófica

El concepto de *espacio* ha tenido en la tradición filosófica una variedad de significados y aplicaciones conceptuales que no se sacia con la significación etimológica de su palabra y ha estado muchas veces menospreciado bajo el yugo del concepto del tiempo y la temporalidad, que ha sido protagonista en la historia de la filosofía continental, como bien afirma el filósofo fenomenólogo Otto Friedrich Bollnow en su libro *Hombre y el espacio*: “frente al tiempo, que concierne al hombre en su punto central más íntimo, el espacio parecía menos fecundo, por su apariencia de pertenecer únicamente a las inmediateces vitales externas del hombre” (1969, p. 22). De esto también nos advierte Enrique Dussel en su obra *Filosofía de la Liberación* (1977) cuando afirma que en la filosofía europea ha habido una preponderancia por la temporalidad ya que “ha privilegiado la fundamentalidad del futuro, el proyecto, el *Prinziphoffnung*. (principio de esperanza)”<sup>5</sup>

Si, por el contrario, nos abocamos a la espacialidad, la mirada frente al mundo, las cosas y lo que somos cambia, ya que aquella tiene que ver con la proximidad o la lejanía, con la estancia y la repetición, tiene que ver con la vida. Si empezamos por la palabra “espacio”, podemos decir que esta proviene de la raíz latina “*spatium*”, que quiere decir “campo para correr” o “extensión, distancia”,

---

<sup>4</sup> Edward S. Casey. *The fate of place. A philosophical History.* (1998) “El lugar es tan necesario como el aire que respiramos, / el suelo sobre el que estamos, los cuerpos que tenemos. / Estamos rodeados de lugares. / Caminamos sobre y a través de ellos. / Vivimos en lugares, nos relacionamos con otros en ellos, morimos en ellos. / Nada de lo que hacemos está fuera de lugar.” / Traducción propia.

<sup>5</sup> Dussel 2013, p. 44.



una distancia para correr, donde se dan las acciones es el lugar donde acontecen las acciones. No obstante, esta visión latina trae un sentido más unido a las acciones humanas, como el correr, el desplazarse en un campo.

En la antigüedad griega, el espacio estaba generalmente relacionado con los cuerpos, con el ente y sus multiplicidades, siendo el espacio *χώρα* (*khora*) su receptáculo. *Khora* en griego quiere decir: “espacio intermedio de tierra”, intervalo, emplazamiento, lugar, tener un puesto, posición (Vox,1997, p. 694). Pero también se usaba para hacer referencia a la tierra natal, a la patria, al suelo, al territorio, con especial referencia a la zona rural, es decir, al campo que se usaba para la agricultura: las parcelas, en oposición con la zona urbana de la *polis*<sup>6</sup>. Así, el espacio también tiene en su origen una connotación política y comunitaria.

La primera acepción de la palabra *espacio* es una de las maneras en que la filosofía antigua concibe el espacio donde están los cuerpos y las cosas, es decir, espacio como *φύσις* (*physis*), entendiendo por tal, la naturaleza. No obstante, el concepto de *physis* es mucha más amplio, como menciona Pierre Hadot en su texto “Velo de Isis”, la noción heraclítica de *physis* corresponde a aquella “naturaleza [que] ama esconderse”, (2015, p. 63) como aquel lugar que es a la vez naturaleza de los fenómenos y origen esencial del mundo, (p. 65) esta noción prevalece en las ideas estoicas de una *physis* con cualidades divinas, de allí que la misma naturaleza es considerada dios (p. 68). Así pues, el *espacio* entendido como *physis* en la filosofía griega de la antigüedad, tiene dos matices a considerar: el genérico del lugar de las cosas, los fenómenos, los seres, visibles y materiales de la naturaleza, y también, el lugar de lo divino y de la “mística ocultación” de las cosas, donde se halla el *arché* u principio originario de todo cuanto existe.

La segunda acepción de la palabra *khora* hace alusión a la vida política y religiosa de la *polis*, refiriéndose a la vida humana y al habitar en la ciudad. No obstante, en la historia de la filosofía continental pareciera que “el problema del carácter espacial de la existencia humana, o dicho en otras palabras más simples, el del espacio concreto experimentado y vivido por el hombre, ha estado relegado al último plano” (Bollnow,1969, p. 21) y, sin embargo, se encontrarán en el siguiente recorrido general por la concepción del espacio algunos puntos que se acercan o alejan de la relación del espacio con el habitar humano.

---

<sup>6</sup> En la historia *Mundo griego antiguo* de Françoise Ruzé y Marie- Claire Amouretti se especifica que: “Cora o Khora es el territorio de la ciudad-estado, por oposición al núcleo urbano en sí.” (1987, p. 63) Y también aclara más adelante que: “En los siglos IV y III, esas ciudades tendieron a ampliar su *khora* y a desarrollar su agricultura en un sentido conscientemente mercantil.” (p. 188)

En la filosofía antigua, el problema del espacio se desarrolló en el marco de la comprensión metafísica de qué es y cómo está constituida la realidad. En uno de los primeros postulados presocráticos en el *Poema sobre la Naturaleza*, Parménides menciona que el ser por oposición al ente es inmóvil y eterno, sin tiempo y sin espacio, suponiendo que el espacio estaría del lado de los entes de los cuales no es posible obtener ninguna verdad y más bien pertenecen al no-ser. De allí que para el fenomenólogo y teórico de la arquitectura Christian Norberg-Schulz: “Parmenides represented a transitory position when he maintained that space as such cannot be imagined and therefore is non-existent”<sup>7</sup> (1974, p. 9) y esto se explica en el fragmento 905 (28 a 23) de Parménides, donde se afirma que el universo es eterno, “...no engendrado, esférico y homogéneo, carente de espacio en sí mismo, inmóvil y limitado”. (Eggers y Juliá, 1981, p. 429).

Parménides no será el único que niega la existencia del espacio, también lo hará Zenón de Elea, su discípulo, quien argumenta según Aristóteles que: “Si todo lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así se seguirá hasta el infinito” (Fragmentos 64-65) (Gredos, 2014, p.44). Esto evidencia para el éléata que para ubicar el espacio hay que hacerlo en otro espacio y este en otro y así sucesivamente, de tal manera que no existe por sí mismo, pensar en él nos arroja a una contradicción lógica.

Platón, por su parte, menciona en el *Timeo*, diálogo en el que trata el problema del origen del universo y del cosmos, que existe un tercer género en el universo, además del cielo y la tierra, un género que abarca la totalidad, como un receptáculo absoluto, “un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento sin la ayuda de la percepción sensible...y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe” (Timeo 52b) (Platón, 1992, p. 204-205).

Para Platón existe un espacio eterno y básico en donde todos los cuerpos materiales e ideales, los elementos cambiantes como el agua, el fuego, la tierra, el aire, así como las formas geométricas, están por primera vez y gracias a él participan de ese lugar abstracto y mundo inteligible de las ideas necesario para tener un lugar en el mundo de la materialidad. Todo está dentro de ese *receptáculo*, es decir, que para Platón este espacio es la condición ideal para que se den los cuerpos.

---

<sup>7</sup> “Parménides presentó una posición transitoria, al afirmar que el espacio, como tal, no podía ser imaginado y, por tanto, no existía” Traducción propia.

No obstante, este espacio eterno o *receptáculo* no tiene en sí mismo un lugar, no está en un espacio material y sensible, tampoco está condicionado por las determinaciones tangibles del tiempo y lugares de la contingencia, así que tampoco tiene una locación extensa, pero está desde el origen de todo: “Space, then, is what must be there in the beginning, even before the act of creation occurs. In this respect, Plato only formalizes what we have found to be true in many previous accounts: the necessity of preexisting spaces (i.e., places, regions) for the occurrence of creation.”<sup>8</sup> (Cassey, 1998, p. 32)

Así pues, se podría hablar de un protoespacio o una región anterior y originaria de todos lugares existentes y de toda la realidad. Ese espacio surgiría por necesidad y daría las propiedades materiales e ideales a todo, sin depender de otro espacio que lo contenga, sin tener propiedad por sí mismo porque sería el espacio originario, como un útero de donde todo nace y fuera de él nada existe. Esta interpretación es mencionada también por Julia Kristeva en su texto *Au Commencement était l'amour*: “Platón —recordando a los atomistas— habló en el Timeo de una *chora*, receptáculo arcaico, móvil, inestable, anterior al Uno, al padre e incluso a la sílaba, designado metafóricamente como nutricio y maternal” (Kristeva, 1986, p. 18) Es decir que, con Platón, el espacio es la región generadora de las cosas y se presenta como el lugar del origen, la cuna o la casa de nacimiento de todas las cosas.

Distinta a las ideas platónicas, está la formulación de los atomistas, Leucipo, Demócrito e incluso Epicuro, para quienes la constitución material y plural del cosmos, la naturaleza, las cosas y todo cuanto hay, se explica a partir de la existencia de átomos y vacío. El espacio vendría siendo desde esta escuela materialista el escenario donde los cuerpos se dan, se despliegan, se juntan y se separan, se mueven en un espacio amplio que posibilita su existencia. Gracias a ese espacio, los cuerpos o átomos, bases indivisibles de la materialidad, pueden expandirse en todas las direcciones al infinito. Ese espacio es un espacio vacío *κενόν* (*kenon*) “Demócrito considera que la naturaleza de las cosas eternas está constituida por pequeñas sustancias infinitas en número; supone, además, que éstas se hallan en un espacio diferente de ellas, infinito en extensión. Para denominar a este espacio se vale de los términos «vacío», «nada» e «infinito», y a las sustancias las llama «algo», «sólido» y «ser.»” (Fragmento, 310) (Poratti, 1986, p. 190).

---

<sup>8</sup> “El espacio, entonces, es lo que debe estar allí al principio, incluso antes de que ocurra el acto de creación. A este respecto, Platón solo formaliza lo que hemos encontrado como cierto en muchos relatos anteriores: la necesidad de espacios preexistentes (es decir, lugares, regiones) para que ocurra la creación”. Traducción propia.

Esta idea seguirá en Epicuro, para quien todo está en movimiento, gracias al movimiento infinito de los átomos en el vacío, un espacio vacío que no tiene cualidades negativas, sino que constituye una realidad primigenia e importante que permite que se den los átomos los cuales sabemos que existen porque constituyen la cosas tangibles que percibimos con los sentidos, “Si el lugar y espacio que vacío llamamos / no existiera, en parte alguna podrían los cuerpos situados / ser, ni, en general, ir a dondequiera por rumbos diversos.” (Lucrecio, Libro I, 426-428) (2013, p. 14).

Contraria a esta visión atomista está la de Aristóteles, para quien el vacío no puede existir. En el libro IV de su *Física*, Aristóteles habla de *topos* (τόπος), el lugar. El *topos*, distinto del espacio como algo abierto y abstracto, es aquello que cada cosa propiamente dicha ocupa, donde se puede medir su volumen, longitud, magnitud y sus dimensiones. Las dimensiones del lugar serán las mismas de la cosa; de allí que lo que hay son cosas ocupando un lugar. Aristóteles parte de una premisa de que “lo que no existe no ocupa ningún lugar”, (208b) o sea que todo lo que existe tiene un lugar, todo espacio es un espacio ocupado por entes y el espacio solo llega hasta donde los cuerpos lo ocupan, por eso, *topos*, viene siendo “el límite del cuerpo continente” (211b) (Aristóteles, 1995, p. 237).

Ello coincide en sus reflexiones “Acerca del cielo” donde afirma que: “sólo el cuerpo, entre las magnitudes, es perfecto.” (268a) (Aristóteles, 1996, p. 43) ya que es cualidad de los seres de la Naturaleza y a la vez es principio de esos seres que están en movimiento. El lugar entonces es el límite de los cuerpos. La magnitud del espacio es determinada por la forma, cuerpo y magnitud de las cosas y los seres, pero el lugar en sí no es una cosa ni un ser, está separado de ellas. Esto se comprende cuando se dice que algo “está en” un lugar. Es decir, se aclara bajo el principio del continente-contenido: el cuerpo y las cosas viene siendo lo contenido; y el lugar, el continente. Así, los límites del continente están determinados por los límites de lo contenido, como el café que ocupa su lugar en la taza y está limitado por la taza.

Asimismo, esta idea explica el universo como un lugar de muchos lugares que son ocupados por cada cosa. La tierra está contenida en el agua, el agua está contenida en el aire, el aire está contenido en el éter, y el éter está contenido en el cielo. El espacio aristotélico —o más exactamente el *topos*— es entonces finito y ello explica la pura exterioridad del mundo físico no la relación humana con el espacio como hace notar Bollnow:

Aristóteles no considera siquiera un espacio homogéneo que se extiende al infinito, ya que los griegos enfocan el problema desde una posición diferente. Su primera pregunta es: ¿a dónde pertenece esto? Lo que significa que preguntan

por la estructura natural del espacio, en lo que todo tiene su lugar propio y adecuado. Y este lugar lo tiene por naturaleza y no por habérselo destinado el hombre. (1969, p. 37)

En el caso de la filosofía medieval, la noción de *espacio* estaba determinada por la visión religiosa y por la dualidad del espacio, uno divino y uno mundano. En la visión cristiana ese espacio fuera de la esfera terrestre está ocupado por Dios, quien no estaría entonces afectado por el tiempo y no ocuparía un lugar. El espacio, desde esta perspectiva es infinito y eterno como Dios, inmenso e ilimitado, un espacio creado por él mismo donde no hay tiempo y, por otro lado, un espacio finito, limitado, sujeto al tiempo humano, supeditado a la contingencia de la carne. Pero lo más importante es que San Agustín: "... it led to a fresh vision of what infinite space might be like were it to be identical with God-and God with it. It was a vision, befitting the Middle Ages, that was nothing short of «the divinization of space»"<sup>9</sup> (Cassey,1998, p. 114) Así, la existencia del espacio estaba determinada por una visión dual del mundo, uno terrenal distinto al divino.

Por ejemplo, en la "Ciudad de Dios" o *De civitate Dei contra paganos*, un libro apologético de San Agustín, se describe, por ejemplo, esa dualidad en la ciudad. Por un lado, la ciudad espiritual de Dios, y por el otro, la ciudad pagana y bárbara terrenal. La primera hace alusión a la vida cristiana y la segunda a una vida decadente y sumergida en el pecado: "dos ciudades, es decir, dos sociedades, una en los buenos, otra en los malos, y ambas compuestas no solo de ángeles sino también de seres humanos". (Agustín, 1964, p. 169) Muestran unas cualidades morales unidas o separadas de la divinidad.

No obstante, ambas ciudades no se distinguen en el mundo mundano, sólo se diferencian en lo moral y lo espiritual, y a pesar de que San Agustín desdeña varias veces la ciudad terrenal y lo propiamente humano, la condición humana, contraria a la ciudad de los ángeles y los santos, es importante entender que la idea de una ciudad tiene que ver con la vida misma de los hombres, con sus ideales, pero también con sus "pecados", sus vicios y con la vida propiamente humana, que es a la vez dual, con una naturaleza divina y otra mundana.

El espacio que se vive desde esta perspectiva medieval es un *espacio interior divinizado* que corresponde con la idea de un universo divino en un espacio atemporal. En esta perspectiva antropológica se habita la ciudad de Dios o la

---

<sup>9</sup> "...condujo a una nueva visión de cómo sería el espacio infinito si fuera idéntico a Dios, y Dios con él. Era una visión, acorde con la Edad Media, que era nada menos que «la divinización del espacio»". Traducción propia.

ciudad pagana, ese habitar interior se configura gracias a la decisión de vivir o no de una manera cristiana. El espacio desde esta concepción está en un plano inmaterial y espiritual. Se vive de cierto modo, de acuerdo con las acciones moralmente cercanas o alejadas de Dios. Esta idea se destaca en la medida en que se distingue de la concepción griega del espacio: en vez de ser un espacio físico constitutivo de los cuerpos y de la naturaleza, este es un espacio que corresponde con las cualidades de dios, tanto en el mundo exterior como en el interior del hombre.

Ahora bien, esta mirada del espacio medieval es trastocada en el pensamiento moderno por el racionalismo cartesiano. Con Descartes el espacio hace parte de la reflexión sobre la materialidad de la naturaleza, de la cual el *ego* puede percibir como realidad *extensiva* dado que comparte la misma dimensión de la extensión, es también *res extensa* (sustancia material) además de ser *res cogitans* (Sustancia pensante). El espacio sería, por un lado, tangible y comparte cualidades tridimensionales con la cosa física: profundidad, longitud, anchura, es decir, que el espacio es material, está lleno de materia y la materia es la extensión pura. Por otro lado, justamente esa extensión es la que se percibe con el tacto, ya que, según menciona Descartes en la Segunda Meditación de *Meditaciones metafísicas*, el cuerpo es:

Todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que pueda moverse de distintos modos, no por sí mismo sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe”. (1977, p. 25)

Sin embargo, es claro que, para Descartes, aquello que se cree obtener de los sentidos es mera ficción, es decir, de la extensión no se obtiene un conocimiento certero, como él mismo afirmará en su segunda meditación: “Todas las cosas que veo son falsas... pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu”. (1977, p. 23) En contraste, es más bien el *ego cogitans* el que posibilita tales certezas, es el yo que piensa y no la *res extensa* la que da conocimiento verdadero. Por ello, el espacio, propio de la extensión, es negado y no tendrá relevancia en este racionalismo.

Si se compara esta noción cartesiana del espacio con la noción empirista de Locke, no hay muchas diferencias: en ambos el espacio hace parte del mundo de la experiencia sensible. Excepto que, con Locke, la experiencia sensible sí tiene un lugar predominante en la obtención de conocimiento. Y con respecto



al espacio el autor inglés hará una distinción importante entre espacio y lugar, o mejor, entre espacio y sitio (*site*) “Place came to be considered a mere ‘modification’ of space (in Locke’s revealing term)—a modification that aptly can be called ‘site’<sup>10</sup>. (Cassey,1998, Preface)

Immanuel Kant, considerado el pensador que resuelve varias tensiones entre el racionalismo y el empirismo, formula una idea del espacio en la primera parte de la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* que —según afirma Cassey— será “la era del temporocentrismo” dominante en los siguientes doscientos años<sup>11</sup>: El espacio es una forma pura de la sensibilidad, es una intuición pura a priori de la experiencia del sujeto que permite representar los fenómenos siendo condición necesaria para conocerlos (Cf. §1, 2) ( 2009, pp. 71-73). Esto quiere decir que el espacio no es de naturaleza empírica, no está en la extensión de la realidad ni es una “propiedad de las cosas”, sino que está en la intuición subjetiva. El espacio y el tiempo serán cualidades de la razón humana que actúan como condiciones a priori para que las cosas existan ante nuestros ojos o que se nos den en la sensibilidad, ya que como dice Kant: “solo desde el punto de vista de un ser humano podemos hablar de espacio, de entes extensos.” (§3, 2009, p. 77)

En este sentido, todos los fenómenos, es decir, aquellos que nos afectan en la sensación, son percibidos como representaciones gracias a la capacidad humana de la sensibilidad. A esas representaciones del fenómeno Kant las llama “intuiciones” y entre ellas hay unas que llegan a la razón antes de toda experiencia sensible, es decir a priori y por tanto son “intuiciones puras” (§1, 2009, p. 71) Ellas son el espacio y el tiempo, “dos puras formas de la intuición sensible” (§1, 2009, p. 72). Por esto, todos los fenómenos que se nos dan en la realidad empírica realmente han pasado antes por la realidad nouménica o por la “idealidad trascendental”. Esto explica según Kant por qué se puede “obtener principios de los objetos antes de toda experiencia” posible.

Resumiendo, el espacio fue comprendido —por lo menos hasta la época de la filosofía moderna—, o bien como una categoría epistemológica para resolver

---

<sup>10</sup> “El lugar viene a ser considerado una mera modificación del espacio. (el término revelado por Locke) una modificación que justamente puede ser llamado sitio.” Traducción propia.

<sup>11</sup>“Place, reduced to locations between which movements of physical bodies occur, vanished from view almost, altogether in the era of temporocentrism (ie., a belief in the hegemony of time) that has dominated the last two hundred years of philosophy in the wake of Hegel, Marx, Kierkegaard, Darwin, Bergson, and William James.” (Cassey, 1998, preface)

el problema de cómo conoce el ser humano o cómo se percibe el mundo sensible, o bien, como una cualidad de la realidad ideal o tangible. Es claro que el tiempo seguiría siendo la categoría más relevante de la historia de la filosofía y que el espacio estaba relegado o supeditado a ese concepto. Sin embargo, de los autores mencionados Platón y San Agustín serán excepciones en cuanto a que su idea del espacio se acerca a las reflexiones contemporáneas sobre el habitar. Por un lado, la idea platónica de *chora* constituye una región constituyente del mundo supraterráneo que hace las veces de cuna de todas las cosas o casa del mundo ideal y originario. Por el otro, la idea agustiniana del mundo pagano y mundano interior donde el espacio hace parte de la experiencia del cristiano como habitante de uno de estos mundos morales.

Así pues, se precisa mostrar que la noción de espacio y a la noción de habitar constituyen dos formas de entender la realidad: la primera servirá para el mundo físico y/o epistemológico y la segunda estará orientada a explicar la relación entre el espacio y la vivencia humana, ese espacio íntimo del ser humano donde se funda ontológicamente el estar en el mundo, como se desarrollará posteriormente en algunos autores del siglo XX y XXI. Para entender esa relación se requiere volver a la etimología de la palabra *habitar*, que nos arroja a su comprensión histórica pero también a su propio ser, entendiendo por etimología aquella disciplina que nos provee de una genealogía de las palabras con una carga de significado y con lo que es en esencia, indicándonos una intencionalidad de comprensión.

Siguiendo a Nietzsche y a Heidegger valoro la importancia de la etimología de las palabras, por ser lo “que-está-adelante-”, lo que nos dice “de modo inmediato junto a la cosa que-está-delante misma” (Heidegger, 1960, p. 25). Es decir, valoramos que el lenguaje no es solo una “forma exclusiva (de) correspondencia palabra-significado-cosa, sino como palabra-origen-significado-cosa, pero pensando esta correspondencia hacia la desocultación del ser.” (Flórez, 2005, p. 113) Así, es indispensable ir al origen de la palabra *habitar*, un origen que nos permita comprender algunos de sus elementos constitutivos, y que para los hispanohablantes tiene una herencia latina, y también, para los latinoamericanos, una herencia amerindia que enriquece el significado y sentido para entender el habitar, nuestro habitar.

## El habitar en sus etimologías

Habitar, distinto a las nociones de espacio en general y a las concepciones previas que se han mencionado en algunos autores de la historia de la filosofía antigua, medieval y moderna, tiene una dimensión humana y existencial vincu-

lada con la casa y ese espacio privado, doméstico y con la estancia humana en distintas lenguas. Como definición actual, habitar es “vivir habitualmente en un lugar determinado” o simplemente vivir o morar como afirma la Real Academia de la Lengua española, pero revisando su etimología se pueden encontrar varios matices pero que tienen en común un modo de referirse a la experiencia de “estar en casa”.

Habitar en español tiene su origen latino en la palabra *habitare*. *Habitare* tiene el infijo –it– que añade un aspecto iterativo o de repetición a la raíz del verbo *habere* de allí la idea hábito o de habituarse. Por su parte, el verbo *habere* que para el español es cercano a tener, y *habitare* que indica que se tiene algo de manera continua, como dirá el Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana *habere o habitum*: “es poseer, ocupar, estar en posesión de una cosa, pero sin necesidad de tenerla en las manos, necesidad o circunstancia que indica el verbo tener” (Corominas, 1987, p. 292) En este caso, deducimos que el habitar vendría a significar un tener lugar de manera frecuente. Esta idea de frecuentar, o mejor, de demorar se encuentra en la palabra *morar*, que en su etimología se relaciona con *mora*, que significa tiempo o pausa. Frente a esta acepción, Jacques Derrida menciona que el verbo *demuere* (demora en francés), viene significando algo más que morar, es un retrasarse, propio de un estar en la morada, en la casa, en ella nos refugiamos, a ella nos arraigamos y también en ella nos alienamos, nos perdemos y tenemos instantes de muerte. Habitar en tanto demorarse es a la vez, morar y morir. (1998)

Si ahondamos en la raíz de *habere* (haber-tener) se encuentra que proviene de la raíz indoeuropea *ghabh*, que se relaciona con tomar o agarrar; si reconstruimos el significado, habitar es entonces en su raíz más remota un “tomar” un lugar de manera continua. Este sentido originario que se encuentra en el habitar y que denota posesión o tenencia fue usado en el sentido jurídico y el derecho en muchas acepciones, y se refería especialmente al tener específicamente propiedades, títulos, casas, que en expresiones del español medieval se encuentran. Por ejemplo: “unas casas quantas aviamos en Villa Nueva”<sup>12</sup>. Desde esta significación el que habita es el que posee o toma un lugar reiteradamente. Sin embargo,

Se puede observar que en la palabra *habere* no está implícita la palabra “vivir” o *vivere*, *advivere* o *vivus*. En esta palabra *Advivere* tiene la idea de continuidad y de vivir con, convivir. *Vivus*, por su parte, tiene la connotación de vivir y se relaciona avivar, viviente, vivo o con vida. Y *vivere* se empezó a usar, según Co-

---

<sup>12</sup> Ejemplo tomado del diccionario panhispánico de dudas. <https://www.rae.es/dpf/haber>

rominas hacia el siglo XVI, para denotar los víveres del cual deriva la palabra *viande* en francés y que significa alimento. De esta misma raíz se derivó la palabra vivienda, que vendría siendo las “cosas en que o de que se ha de vivir”. (Corominas, 1987, p. 609) No obstante, uno de los usos que se hacía de *habitare* sí contiene el sentido de vivir. Por ejemplo, en algunas frases de Cicerón: “*habitare in domo alterius*” / vivir en la casa de otro/ o en “*Iste habitare laxe et magnifice voluit*” /este quiso vivir de manera relajada y lujosa. (Nizoli, 1576, p. 638) Es precisamente esta acepción de la palabra *habitare* que está relacionado con el vivir habitualmente en un lugar.

Este verbo en latín también es la raíz de la palabra *habitar* en otros idiomas como en el francés *habiter* o en italiano *abitare*, en donde se conserva esta idea. Por ejemplo, una célebre cita de Jean- Jacques Rousseau dice que: “Le pays des chimères est, en ce monde, le seul digne d’être *habité*.”<sup>13</sup> es decir, que habitar tiene una relación directa con el *habitus* con el hacer algo de manera frecuentemente, con tener sencillamente un hábito, con algo que se repite como se puede ver también, en la frase de Ciorán donde la lengua es lo que se habita: “On n’habite pas un pays, on habite une langue. Une patrie, c’est cela et rien d’autre.”<sup>14</sup>

Para el caso del inglés las palabras para habitar *To live*, *inhabit* o *dwell* estan emparentada directamente con la lengua germana y el inglés medieval *libban*, *lifian*, que significa vivir (*live*) o abandonar (*leave*). En esta primera forma, habitar tiene la connotación de vivir, siendo ese el uso más común, y se entiende en la frase: “I want to *live* my life, not record it.”<sup>15</sup> de Jackie Kennedy.

*Inhabit*, otra palabra del inglés proviene del latín *inhabitare*, que a su vez viene de *habere*, *habitare* con la partícula *in*. Será desde 1800 cuando la palabra *inhabit* empiece a ser utilizada con el significado que designa vivir ocupando un lugar en el espacio en sentido general, habitándolo, como se ve en esta frase de Ralph Waldo Emerson “Five great enemies of peace *inhabit* us: avarice, ambition, envy, anger and pride.” Por su parte, *Dwell*, otra palabra, se refiere al residir, morar, permanecer o estar en casa, como lo muestra la célebre frase del escritor inglés Joseph Addison: “Mysterious love, uncertain treasure, hast thou more of pain or

---

<sup>13</sup> Frase que se encuentra en el libro: “Les rêveries du promeneur solitaire” (1777) y que traduce: “El país de las quimeras es, en este mundo, la única en la que vale la pena vivir.” Traducción propia.

<sup>14</sup> Célebre frase de Rousseau que se encuentra en su libro: “Aveux et anathèmes” (1987) “No habitamos un país, habitamos una lengua. Una patria, es eso, nada más”. Traducción propia.

<sup>15</sup> “Quiero vivir mi vida, no recordarla.” Traducción propia.

pleasure! Endless torments dwell about thee: Yet who would live and live without thee.”<sup>16</sup>

En alemán, también hay varias palabras para designar *habitar* con ciertos matices. Por un lado, está *leben*, que comparte con el inglés la raíz *libban*: vivir, existir, estar vivo, estar con vida en contraposición de la muerte; *wohnen*, el más común, es el que designa habitar, tener domicilio, estar alojado, residir en una casa; y *Hausen*, vivir, malvivir, causar estragos, devastar o vivir en malas condiciones, pero que también designa el lugar de procedencia de una persona. Esta última acepción contiene la palabra *haus*, casa cuyo uso tiene gran riqueza, ya que puede designar una vivienda, un edificio, una dinastía o una descendencia. Un ejemplo de uso de la segunda y tercera acepción está en la conocida cita del filósofo alemán Martin Heidegger: “Die Sprache ist das *Haus* des Seins. In ihrer Behausung *wohnt* der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser *Behausung*.”<sup>17</sup>

Como se pudo observar en los anteriores ejemplos, habitar está asociado etimológicamente al vivir en general, pero más precisamente al residir en una casa, el “estar en” casa, tener una casa o domicilio de manera frecuente. Este segundo sentido de “estar en casa” se encuentra también en otras lenguas y enriquece el significado de habitar. Por ejemplo, en el ensayo filosófico: *La resistencia Íntima* (2015) del filósofo español Josep María Esquirol se dedica un apartado a lo que él llama la “metafísica de la casa” y menciona que: *La palabra hebrea bavith y la palabra árabe bait significan ‘abrigo’ y ‘casa’ en ambas está contenida el sentido del refugio, de cobijo y amparo. De allí que, para los hebreos, la palabra bait también designa familia o casa familiar, un hogar. Y por su parte la palabra lagur o ladur (habitar) vendría a significar la acción de quedarse en un sitio, “quedarse a morar” y, también es la palabra para nombrar al verso, como una unidad métrica poética. Bait, entonces no es solo estar en familia y quedarse a morar entre sus cuencas esconde poesía.*

Revisando en lenguas que tienen una morfología aglutinante como el náhuatl, quechua y el suajili, se puede evidenciar esa relación del habitar con el vivir y especialmente con el estar en la casa. En el náhuatl por su parte, *chantia* (habitar) está relacionado con *chanti*, vivir, anidar, residir y a su vez está emparentado con la palabra *kichantia*, que significa “construir o arreglar la casa”,

---

<sup>16</sup> “¡Misterioso amor, incierto tesoro, tienes más dolor que placer! Tormentos interminables moran a tu alrededor: Sin embargo, ¿quién viviría y viviría sin ti?”. Traducción propia.

<sup>17</sup> Martín Heidegger, afirma en *Carta sobre el humanismo* que “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardines de esa morada” (2016, p. 16)

según menciona el *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN). Es decir, habitar no es solo vivir sino más precisamente el construir materialmente la casa y/o arreglar esa casa en el sentido de acomodar las cosas.

En el quechua pasa algo similar. *Kawsay*, habitar, es un verbo que también se usa para designar el vivir, existir para la vida y la existencia, y está el verbo *tiyakuy*, que designa el sentido de tener residencia permanente, que se entiende como un posarse en, un sentarse en, un morar en. Es decir, estar en casa tiene que ver con una acción de permanencia en un lugar, como el acto corporal de sentarse en un banco o lo que hacen los pájaros al posarse en un árbol.

Siguiendo este último sentido, hay una coincidencia con el caso del suajili. La palabra africana *kaa* es el verbo para decir vivir, y *kukaa* “vivir en” significa tener estancia o quedarse aquí, sentarse, estar sentado, morar, quedarse, permanecer, que se usa especialmente en la frase *kukaa karibú*, “quedarse cerca”, o solo *karibú*, que se usa a modo de saludo para decirle a alguien “¡adelante!” a la hora de entrar en la casa.

Como se puede observar, el habitar desde sus etimologías y en distintos idiomas tiene una clara referencia a dos aspectos: al vivir en general de la existencia humana y al morar en una casa, un nido, que involucra la disposición física de permanecer en un lugar construido o dispuesto entre cosas. Contrario a la idea de tiempo y movimiento que implica desplazamiento y cambio, el habitar tiene que ver con un tener el cuerpo dentro de una casa, para sentarse, dormir, arreglar, posarse, adentrarse en él, frecuentar, tener, permanecer. Así pues, la palabra habitar encierra en sí la naturaleza existencial de la condición humana del vivir y de hacerlo “en” un lugar que guarde su estancia.

Esta idea se puede corroborar también en la forma cotidiana de referirnos en español al lugar que habitamos. No decimos “yo habito mi casa”, pero decimos: “vivo aquí o ahí”. En una conversación ordinaria se puede preguntar: “¿dónde vives?” y se responde que se vive en una locación específica, en cierta ciudad, en un sector de la ciudad, en un barrio, en una cuadra conocida o en una casa o apartamento. La respuesta puede incluir hasta descripciones de lugares alejados a la residencia o a cualidades de la vivienda: “Vivo en un apartamentico en el centro de la ciudad” o “en una casa con jardín a las afueras de la ciudad”. La pregunta por el dónde se vive muchas veces responde a la formulación por el cómo se vive, y suele ir acompañada de valoraciones como “bien”, “regular”, “sencillo”, “cómodo”.

Con esta clarificación etimológica en distintas lenguas se comprende que el habitar está relacionado estrechamente con el vivir y con la existencia que transcurre en la casa. Así, el habitar está relacionado en su sentido más cercano con el estar en casa y con una dimensión humana y vivencial del ser humano que



acontece en casa. Este sentido se podrá ver desarrollado en algunos postulados de la filosofía contemporánea, en donde se halla el nacimiento y desarrollo epistemológico y filosófico del habitar, el cual tiene una historia importante que complementa lo propuesto en otras disciplinas como la teoría arquitectónica, la geografía o la sociología.

## El concepto de habitar en la filosofía contemporánea

La cuestión del habitar y la relación entre el ser humano y el lugar se puede ubicar temporalmente en autores de la filosofía del siglo XX y XXI en algunos textos que sobresalen por esta relación entre vida y habitar, implícita —como se mostró— en el lenguaje, y que conforman diversas formas de reflexionar filosóficamente sobre el habitar. Así pues, sólo mencionaré algunos postulados sobre el habitar en autores de la filosofía contemporánea.

Se podría afirmar que es con el filósofo alemán Martin Heidegger con quien se conceptualiza el habitar. El habitar (*Wohnen*) en el pensamiento heideggeriano no es un concepto rector en su filosofía como lo es el tiempo y la temporalidad, sin embargo, se puede rastrear en distintos textos que el habitar hace referencia a tres sentidos que proponemos para su análisis: la cualidad ontológica que constituye al *dasein*, la capacidad humana de construir y cuidar el mundo como parte de sí mismo y el acto poético fundamentado en el lenguaje, ya que es el lenguaje lo que en todo momento estamos habitando.

El *habitar*, en la primera acepción, es una cualidad de la experiencia ontológica humana, donde el espacio es concebido desde la condición existencial y no desde la visión fiscalista que concibe el espacio como algo meramente físico. Esta cualidad ontológica del habitar, Heidegger la desarrolla desde la constitución esencial del ser humano, es decir, del *dasein*, “estar-en-el-mundo”. El *dasein* permite acceder a toda la realidad ontológica del mundo y a sí mismo, de tal manera que está en la mundanidad del mundo, no por fuera de él, ni como una cosa adicional, sino compartiendo un mundo circundante, un mundo de la existencia propiamente humana, un mundo de la vida (*lebenswelt*).

Ese *dasein*, al estar *en* el mundo, tiene una cualidad temporal y espacial. En la cualidad de la temporalidad el *dasein* “está arrojado” (*geworfen sein*) al mundo como un ente para la muerte, un ente finito, y en la cualidad de la espacialidad del *dasein*, es un modo existencial de su propio ser, no es un objeto que ocupa un espacio sino un ente que está siendo en “su lugar propio” (Heidegger, §22, 2018, p. 123) o lugares propios que lo convocan, lo llaman o lo hacen “comparecen” (§23, p. 125) en el mundo de la vida. Lo que quiere decir es que la espacialidad es algo que nos define y constituye, somos seres espaciales porque

existimos humanamente en el mundo. De allí que “el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio” (§24, p. 131). El espacio está en el lugar que abre el “estar- en- el -mundo” porque ese “estar en el mundo es espacial” (§24, p. 131).

Por ello pregunta Heidegger: “¿qué quiere decir “estar-en?” A lo que responde: “«estar en» mienta una estructura del ser del *dasein* y es un existencial.” (§12, 2018, p. 75) y ese “en” del “*estar en el mundo*” es el que hace referencia al *habitar*. Así, el ente que “está-en” el mundo es el propio yo que está siendo en el mundo. Al decir “yo soy” (*ich bin*) “quiere decir otra vez, “habito” (§12, p. 76), el que yo exista significa que habito en. Por tanto, habitar el mundo es lo mismo que decir que somos.

Así, el mundo abre espacio para nosotros, y a la inversa, nosotros cabemos y abrimos el espacio en el mundo. Si ahondamos en esta correlación se comprende que “ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa habitar.” Esto se afirma en la conferencia: “Construir, habitar, pensar”<sup>18</sup> (1951). Allí aparece el segundo sentido de *habitar* donde Heidegger afirma que construir es en esencia *habitar* (2015a, p. 13). El ser humano de diversas épocas se ha abrigado, cobijado, existido en y entre construcciones. Esas construcciones abren, fundan y crean lugares para disponer las cosas y la existencia del ser humano, han sido esencialmente el espacio para la experiencia vital y humana.

Pueden existir muchos sitios para ocupar el espacio y poner cosas, pero toda construcción es un lugar para que el *dasein* habite y que se abre solo por el *dasein*. El *dasein* es quien aviva las cosas, los templos, las escuelas, las viviendas y lo hace al habitar habitualmente en y a través de ellos, porque están en “la región de nuestro habitar” y “esta región va más allá de esas construcciones.” Por ello, como afirma el autor: “no habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido, en la medida en que habitamos” (2015a, p. 19).

En vez de referirnos al espacio ocupado de una cosa, cuando hablamos desde el habitar, nos referimos a los lugares que se abren a la existencia humana,

---

<sup>18</sup> Conferencia leída en el coloquio de Darmstadt-Alemania en 1951, en el marco de un encuentro con arquitectos, filósofos, ingenieros e intelectuales, que pensaban en la reconstrucción de una Alemania destruida por la II Guerra Mundial después de 1945. Sobre esta conferencia que pronuncia Heidegger, el filósofo español José Ortega y Gasset, quien también asistió, dijo al respecto que “...cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan”.

“no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior, no existen los hombres y además el espacio”. Hay humanos habitando el mundo, habitando casas, entrando y saliendo de edificios, recorriendo y transitando calles, subiendo y bajando escaleras o elevadores, sentándose en el parque, orando en las iglesias, jugando en el coliseo, esperando en la esquina, caminando o corriendo por la acera, riendo y comiendo o bebiendo un vino o un café. Todas las acciones humanas acontecen en un lugar de obra humana para el hombre mismo.

*Habitar*, además de ser un construir, es cuidar. Este es el rasgo fundamental del habitar. Cuando habitamos cuidamos las cosas y nos ocupamos de nosotros mismos y de los otros, los atendemos. El “cuidado (*sorge*) encarna el modo en que el *dasein* se relaciona con el mundo” (Escudero, 2009, p. 156): por una parte, hay un cuidado de los entes (*besorgen*) de las cosas que se da al “ocuparse” de ellos, y también un cuidado de los otros, que se da en la “solicitud” (*fursorge*) para tratar a los otros con quienes comparto mi mundo. Entonces, ¿qué se cuida en el habitar? Se cuida la armonía que hay entre las esferas esenciales que constituyen los “lugares propios” del mundo, bien sea una comunidad, el lenguaje, una patria, etc.

Lo que se cuida es lo que crece sobre la tierra y se preserva del daño o del peligro que cae de arriba o de lo circundante. Podría decirse que cuidar la tierra, cuidar el cielo, a los dioses y a los mortales es cuidar lo sagrado y es a su vez habitar auténticamente. Se cuida lo que originariamente está arriba, abajo, a un lado y al otro. Heidegger menciona esos puntos cardinales de los mundos en una cuadratura; la tierra y el cielo, los divinos y los mortales, que llamó *cuaternidad*: “los mortales habitan en el modo como cuida la cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habitan es, así, cuádruple”. Esta cuadratura es una unidad originaria, es decir, lo que une al ser con las construcciones de una manera esencial y desde el comienzo, desde la raíz. Cuando se habitan los lugares, esos que se han dispuesto materialmente en construcciones para el hombre y desde el ser del hombre, realmente se cuida el fundamento del suelo, del sentido y todo lo que hace parte de la vida de los pobladores que habitan esos lugares.

Heidegger encuentra finalmente, como el tercer sentido del habitar, que, así como la esencia del habitar es el construir, el construir también está en la esencia del poetizar. Por ello, en el fundamento de todo habitar está el poetizar, y viceversa, en la esencia de la poesía está el habitar. Es en el acto de poetizar donde el hombre es traído al habitar porque es en lo poético donde reposa. Esta relación entre poetizar y habitar la encuentra el autor precisamente en la cualidad que ambos comparten: el *construir*. “La consecuencia esencial del habitar es el construir, pero el fundamento es el poetizar” y “Poetizar... es el construir

primigenio” (2015a, p. 89), “poetizar es el propio dejar habitar” (p. 78). Así pues, el *habitar*, desde esta perspectiva, debe ser poético.

Lo que se construye en la *poiesis* es la palabra, de allí que una raíz más profunda y esencial del construir está en el lenguaje. La famosa frase de Heidegger, “el lenguaje del ser es la casa” o “el lenguaje es la casa del ser”, nos muestra que lo que propiamente habita el hombre es el lenguaje. En la “Carta sobre el humanismo” (1946) Heidegger dirá en que el ofrecimiento del pensar al *dasein* se da en el lenguaje; es decir, el lugar donde tienen cita el ser del ser humano, su esencia y el pensar es en el lenguaje: “este ofrecimiento consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser; en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.” (§313, 2016, p. 16) El lugar donde está esa esencia del ser humano, de lo más hondo y fundamental, es el lenguaje; en él el pensar se expulsa, el pensar de la realidad esencial de las cosas y de la existencia humana, su estado más sagrado y primero, auténtica y única se dan en el lenguaje. (2016, p. 133)

Desde la perspectiva heideggeriana, el hombre habita originariamente en el lenguaje<sup>19</sup>. Así como se construyen viviendas, templos, edificios, ciudades, se construyen con el lenguaje versos, estrofas, sonetos, odas. Ambas son obras humanas, son constructos, se refieren al modo en que habitamos el mundo, como una dimensión vívidamente humana, ambos son edificaciones, la una a través de materiales tangibles, la otra con materiales lingüísticos, pero juntos hablan de la misma experiencia originaria, las vivencias humanas. En las dos formas de construcción, el hombre *habita* y habita porque construye con sus manos, “lo construido y las construcciones, no son solo los edificios, sino que toda obra de mano obtenida mediante funciones del hombre.” (2015a, p. 80), y una de esas funciones es el lenguaje y lo que construye con palabras.

Cuando el lenguaje cumple con su apertura y posibilidad, le da morada y habitación a la esencia del ser humano, porque también la cualidad humana es apertura, su *ex-sistencia* va hacia lo exterior. Estamos de alguna manera llamados a habitar el lenguaje, inevitablemente, porque es en esa casa donde podemos ser libremente: “Sólo por ese habitar tiene el lenguaje a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre.” (§324, 2016, p. 31).

---

<sup>19</sup> Se trata de un lenguaje que deja hablar a las cosas y al ser, por ello para el autor es necesario “liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar...” (Heidegger, §314, 2016, p. 17)

Aquí se está refiriendo fundamental y originariamente a la esencia del hombre como mortal pero también como imagen de la divinidad, lo que le permite vivir como si no tuviera una medida, como si no tuviera fin. De allí depende entonces cuán verdaderamente *habita* el hombre sobre la tierra, si lo hace desde este *poetizar* o no. Como afirmará el autor: “El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano. Pero el hombre es capaz de poetizar en casa solo según la medida de cómo su esencia le es propia aquello que prefiere al hombre y por ello necesita su esencia. Según la medida de esa apropiación, el poetizar es propia o impropia” (2015, p. 90) Las reflexiones heideggerianas serán muy relevantes para otros pensadores de teoría arquitectónica y para análisis filosófico sobre el habitar<sup>20</sup>.

Desde otro enfoque, está el abordaje que realiza Michel Foucault al analizar la constitución de los espacios arquitectónicos del poder desde una historia crítica del pensamiento<sup>21</sup>. El problema del espacio habitado —para el autor— se origina en la época moderna, pero es palpable en la época contemporánea, de allí que, en su texto, “Los espacios diferentes” de 1967 (*Des espaces autres*) afirme que: “La época actual (contemporánea) sería más bien quizá la época del espacio” (Foucault, 1999, p. 431). En las epistemes y los dominios de poder vigente se ha regularizado y dividido el espacio y con él, formado subjetividades que han “aprendido” a comportarse dentro de las ciudades.

Disciplinas como el urbanismo, la arquitectura, la geografía política, la topología, la geología, que nacieron en el s. XIX, crearon una economía del espacio para la distribución de las urbes socialmente constituidas, obedeciendo a una estrategia de hábitat urbana, donde el espacio debe ser útil y debe garantizar la fácil distribución mercantil de sus poderes específicos (Albano, 2005, p. 68) Así, tanto el espacio, como todos los aspectos más cotidianos del sujeto se clasifican según taxonomías y datos (Foucault, 2007, p. 337) formando de esta manera su propia singularidad.

La *singularidad* del sujeto, su subjetividad, se construye a partir de la configuración espacial. En el espacio se encuentran todas las relaciones, las series, los elementos constitutivos de la singularidad. De allí que la singularidad es espacializada. Se refiere al todo de la estructura, y el espacio se refiere a las configura-

---

<sup>20</sup> Un ejemplo de esta influencia teórica es el filósofo Gastón Bachelard, quien profundiza en el análisis poético del habitar en su conocida obra *La poética del espacio* (*La poétique de l'espace* de 1957), importante para reflexiones literarias y fenomenológicas sobre la poetización del espacio.

<sup>21</sup> Así se le llama el propio autor a su proyecto filosófico. En *Foucault por sí mismo* de 1985 firmado bajo el seudónimo Maurice Florence.

ciones en la que esa singularidad habita. Así, los espacios que habitan los sujetos singulares hacen parte de la relación con el mundo, con las formas efectivas de discursos específicos, reglas, saberes que se articulan bajo un sólo *dominio* de poder que los enlaza, son espacios que reproduce la relación sistemática de una *episteme*. Habitar esos lugares del poder producen y reproduce el saber público, privado, laboral o cultural en la cotidianidad, como si fuera una experiencia esencial para el sujeto. El sujeto que habita esos espacios es determinado por las normas internas, por los discursos y por las cosas que se hallan en él, de tal manera que cambia sus comportamientos, su manera de pensar y ser.

De los espacios que analiza Foucault se podrían explicar en dos tipos: unos son espacios normalizados bajo esas *epistemes* de poder como las instituciones psiquiátricas, educativas, militares que reproducen el esquema de la prisión y del panóptico desarrollado en “Vigilar y castigar” de 1975 (*Surveiller et Punir: Naissance de la prison*) y en “El nacimiento de la clínica” (*Naissance de la clinique*) de 1963. Otros, son espacios que escapan al poder como emplazamientos<sup>22</sup> de ruptura a la estructura de poder y que son conceptualizados como las u-topías y las heterotopías.<sup>23</sup>

Las utopías “son los emplazamientos sin lugar real... son espacios fundamental y esencialmente irreales” (1999, p. 434), son lugares que están más allá de todos los lugares existentes en el mundo material, *son lugares sin lugar* (p. 435), ya que proporcionan la esperanza o confort artificial frente a los lugares físicos que dependen de relaciones sistémicas. Así, las utopías instauran una lejanía anhelada que invita al abandono de sí mismo, invita al viaje cuyo rumbo promete condiciones de existencia diferentes a las del mundo real, la máxima felicidad, la belleza, el sin tiempo y la sublimación de todas las cosas reales, son emplazamientos que posibilitan lo inexistente.

Así, lugares como el cielo, el sueño, el paraíso, el jardín de las delicias, la Arcadia añorada, neutralizan la realidad incrementando todos los anhelos y las posibilidades de acercarse a ese otro lugar al cual no hay acceso en el mundo habitual. De algún modo u otro, toda sociedad en todo tiempo se ha creado emplazamientos utópicos y se ha creado un nuevo orden aunque sea en la lejanía,

---

<sup>22</sup> El emplazamiento en Foucault es la “relación” que hace posible al espacio y se define por “las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente es posible describirlos como series, árboles, cuadrículas y que ordenan y distribuyen el espacio.” (Espacios diferentes, 1999, p. 432)

<sup>23</sup> Para ampliar este concepto de heterotopías se puede remitir a la tesis de mi autoría. Toro Z. Ma. Cristina “La heterotopía en Michel Foucault como concepto estético”. 2008 o el artículo “El concepto de heterotopía en Michel Foucault” 2018.

y con elementos extraordinarios, con acciones imposibles de realizar, ciegos encontrando la tierra de la visión, morada de Dios y muertos bendecidos; árboles, frutos y animales sagrados, paraíso con serpientes que caminan y hablan, espejos que se cruzan y cartas de póker y conejos que bailan y cantan, o simplemente singularidades que habitan la memoria: recuerdos.

Por su parte, las heterotopías son emplazamientos efectivos o utopías materializadas. Las heterotopías están por fuera de todos los lugares localizables, no pertenecen al conjunto de los demás espacios físicos y son inclasificables porque su configuración escapa a espacios de poder, saberes hegemónicos, discursos organizados, son lugares que se dan por sí solos, valiéndose de lugares estructurados que son transgredidos. De allí que las heterotopías se forman con relaciones fracturadas de un sistema, por ello interrelacionan elementos que dentro de él sería imposible conectar, crean puentes entre una estructura y otra; haciendo que sus relaciones constitutivas varíen, cambien y se contradigan. La heterotopía tiene lugar precisamente en el límite que ha excluido cualquier sistema o estructura regular, pero tiene la especialidad de que toma relaciones y elementos del sistema del cual fue excluido. En este sentido se habla de un habitar el espacio desde la exclusión.

Las heterotopías pertenecen por fuera de todos los lugares y se convierten en lugar impunes dentro del mundo material, es decir, son topológicamente localizables, pero muestran de modo diferente las configuraciones de un dominio o episteme, que constituyen posibilidades de ser, de habitar el mundo, de hablar sobre el mundo. Se podría afirmar que hay lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución de la sociedad, que son una especie de contra-emplazamiento, de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de la cultura, están a la vez representados, impugnados e invertidos, “son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resultan localizables, son absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellos reflejan y de los que hablan, llamaré a estos lugares, en oposición a las utopías, heterotopías.” (Foucault, 1999 p. 435)

Para Foucault, una heterotopía propiamente variable es el cementerio, cuya historia hizo que este espacio fuera cambiando y ha perdido importancia. El cementerio es un espacio propio de la cultura occidental, ha existido siempre, pero ha tenido muchas transformaciones. Hasta el final del siglo XVIII, el cementerio estaba situado en el corazón de la ciudad, al lado de la iglesia. (1999, p. 437). En este lugar, la muerte se individualiza en el estilo iconográfico de cada tumba, con grandes estatuas, mausoleos, criptas con estatuas de mármol que decoraban su sepulcro.



Desde este postulado crítico, entonces el habitar del sujeto en la sociedad moderna es, o bien, determinado y reproductor de un poder, o bien, es un habitar discontinuo y que se actualiza según los emplazamientos en los que se ubique. En el caso de habitar utopías y heterotopías tiene la posibilidad de estar entre relaciones infinitas. En dicha relación hay una actualidad móvil, es decir, los lugares que habita no permanecen, van dejando de ser para mostrar lo que eran y a la vez lo que podrían ser en otro tiempo; un lugar que a su vez hace que el sujeto que lo habita vaya cambiando, es decir, que a la vez se actualice espacialmente.<sup>24</sup>

Para mencionar otro enfoque contemporáneo del tratamiento del habitar, se puede mencionar a Iván Illich, el historiador, teólogo, filósofo, educador y crítico anarquista<sup>25</sup>, quien en su discurso *El arte de habitar* de 1985 pronunciado ante el Royal Institute of British Architects (1984), aborda este concepto desde una perspectiva anarquista donde el habitar humano debe ser libre y dejar una huella humana, ya que “el arte de habitar es una actividad que sobrepasa el alcance del arquitecto” (p. 465). La relación entre el habitar y el vivir libre solo existía en el “espacio vernáculo de la morada”, en tiempos arcaicos donde el “habitar era permanecer en sus propias huellas”, donde la cotidianidad misma escribía y trazaba los espacios y acomoda el habitar libre del humano, que al pasar deja sus huellas. Muy contrario al entorno inhabitable de la sociedad actual, que para el autor es un simple “alojado que vive en un mundo fabricado” (p. 466), que puede verse en las residencias que parecen casilleros de humanos.

El estar alojado para Illich es un “signo de indigencia” que no tiene que ver con el “espacio vernáculo de la morada” sino con habitar una cárcel, de allí que,

---

<sup>24</sup> Otro ejemplo de una aproximación crítica del habitar moderno y del espacio social, pero desde una perspectiva marxista, está en la obra de Henri Lefebvre, la producción del espacio (*La production de l'espace*) de 1974 donde se analizan los espacios producidos por el capital.

También puede revisarse “Mil mesetas” (1980) de Gilles Deleuze y Félix Guattari específicamente el apartado: “El ritornello” donde se habla de los “marcadores rítmicos” que realizan algunas aves para marcar su territorio, el cual consiste en voltear el reverso de algunas hojas para que su reverso contraste sobre el suelo del bosque, a esto se le conoce también como el modo de una naturaleza dinámica que permite comprender la territorialidad.

<sup>25</sup> Según la biografía que hace Patricia Lynn, en su tesis doctoral “An intellectual biography of Ivan Illich Inman”, “Ivan Illich is a historian, theologian, philosopher, educator, and social critic. Within his many roles, he appears to be a man of contradiction. Ordained into the Roman Catholic priesthood, he questions all institutionalized religion.”



para él, el ser humano desde el siglo XVIII ha sido un *homo castrensis* (hombre acantonado), un ser que vive en un cuartel, encarcelado, ya que no tiene la libertad de hacer su propia morada y de vivir libre y plenamente en comunidad. Desde esta perspectiva habitamos en casilleros estándar para tener una vida estándar, no se vive en un lugar para permanecer sino en un lugar para consumir, porque habitar se convirtió en un “bien de consumo”.

El mundo en el que habitamos es cada vez más inhabitable, y “que nuestro mundo se haya vuelto inhabitable es una consecuencia manifiesta de la destrucción de los ámbitos de comunidad” (p. 468) Para Illich, La comunidad es la que permite dejar huella, costumbres. La vivienda no es una isla, la casa es parte de una calle y de lo que acontece en esa calle. Hay en estos lazos comunitarios el sentido de un habitar que permanece. Un verdadero habitar implica tener un “techo común” y libre donde se tenga “derecho a la autoconstrucción y el derecho de propiedad sobre una parcela de tierra y bajo el techo que uno mismo se dio” (p. 472) En vez de garajes humanos, tener el “derecho de una comunidad a construirse e instalarse según sus capacidades y talentos” (p. 472). La cultura, entonces, será un enfoque relevante para los estudios del habitar.<sup>26</sup>

En el siglo XXI, se puede mencionar otros tratamientos del problema del espacio habitado. Por ejemplo, se encuentra a Peter Sloterdijk y su obra *Esferas I* de 2003 donde plantea una ontología orientada hacia un vitalismo esférico y una geometría interior, dando una reflexión central al habitar humano dentro de esas esferas. También está la filósofa norteamericana Judith Butler, quien desarrolla el concepto “livable world” (habitar el mundo) en su obra *Deshacer el género (Undoing Gender)* de 2004 donde se revisa la inhabitabilidad de la vida desde la opción del género y los cuerpos. O el trabajo del filósofo español Feliz Duque, quien en su texto *Habitar la tierra: medio ambiente, humanismo, ciudad* de 2008 hace una crítica a los modos en que las sociedades postindustriales han modificado la idea de habitar y por tanto la manera de habitar las ciudades.

Y no menos importantes se puede mencionar otros textos más recientes a esta investigación, como el ensayo filosófico del español Josep María Esquivel “La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad” (2015) y el ensayo del historiador francés Jean-Marc Besse titulado *Habitar* (2019) (*Habiter*). En el primero se aborda la relevancia de lo *íntimo* y de la *proximidad* que se da en la casa y en el ayuntarse con otros en la cotidianidad y en la sencillez de la vida

---

<sup>26</sup> Michel De Certeau, por ejemplo, analizará el habitar desde una filosofía de la cultura para problematizar la vida cotidiana, en sus obras *la invención de lo cotidiano* (1980) y *la invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar. (1980-1990)* escrito este último en coautoría con la historiadora francesa Luce Giard y Pierre Mayol.

y el segundo, trata el concepto del habitar en el marco de la crisis ecológica y ambiental del planeta, cuya urgencia demanda un habitar en la tierra en armonía con el entorno, recuperando así el sentido de volver a habitar plenamente y de hacer una geografía humana “No es todavía un mundo habitado. Para serlo, sería necesario que los objetos escaparan a su consumo inmediato, que salieran del ciclo producción/destrucción, que fueran, en lugar de consumidos «utilizados y habitados»”. En síntesis, el tema del habitar es un problema en la reflexión filosófica actual y vigente.

En conclusión, el problema del espacio en la filosofía se desarrolló en el marco de la física y la metafísica, de qué es y cómo está constituida la realidad y desde el problema epistemológico de cómo conoce el hombre. No obstante, la relación directa que tiene el espacio con la experiencia humana, como se evidenció con las etimologías, está referido más estrictamente a la palabra *habitar*. Este último concepto tiene una historia reciente en la filosofía contemporánea y continúa siendo relevante para investigaciones de distintas áreas del conocimiento y de la filosofía en particular.



## LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA PARA ABORDAR EL HABITAR

*Para Husserl la filosofía es, simultáneamente,  
una idea, una actitud y una tarea.*

Daniel Herrera Restrepo.<sup>27</sup>

Como se mostró en el apartado anterior, existe un vínculo esencial entre el ser humano y el habitar o espacio de la vida que se halla explícito en la etimología de habitar y en abordajes variados de la filosofía contemporánea que involucran la vida y el “estar en”. Sobre esa base, el interés y propuesta de este trabajo es hacer la pregunta filosófica “¿Qué es habitar?”, pero desde una mirada fenomenológica. Con ella es posible profundizar en la vivencia humana de habitar en sí y en la correlación profunda entre este habitar y las cosas del mundo de la vida, el ser mismo, la cultura y la historia. Para ello, aclararé en este capítulo qué se entiende por fenomenología específicamente desde la idea del quehacer filosófico de Edmund Husserl, la función de la fenomenología trascendental husserliana y su método de la constitución de la cosa. Estos presupuestos serán necesarios para teorizar sobre el *habitar la casa* desde una mirada fenomenológica, ya que, como se verá, es la casa el lugar originario del habitar.

### La idea de filosofía en Husserl

Husserl entiende por filosofía una idea originaria y una ciencia universal que aparece en la Antigüedad, y de la cual se desprende la historia de una “ciencia primera” humana y trascendental, una *Philosophia perennis* o *Filosofía Primera*<sup>28</sup>. Al preguntarse por la esencia de la filosofía, qué es, vuelve retrospectivamente al origen griego donde reconoce que la filosofía accede a los fundamentos o

---

<sup>27</sup> Daniel Herrera Restrepo (1930-2017) fue profesor y filósofo colombiano, investigador en la línea de la fenomenología.

<sup>28</sup> Término mencionado por Edmund Husserl en *Filosofía primera*. Lección 1. (pp. 15-17). Y también en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. “la fenomenología tiene por esencia que aspirar a ser la filosofía primera...” (2013, p. 146).

primeros principios del ser pensante, del mundo y de lo que humanamente hay en él en cuanto totalidad a través del *eidós* y lo inteligible. Con esta retrospectiva, Husserl busca recuperar esa idea originaria instaurando así una historia de la filosofía, como la historia de la idea originaria de la filosofía que sería también para él la historia de la génesis de su fenomenología trascendental desde la cual se debería revisar la historia tradicional de la filosofía, es decir, revisar la constitución de la filosofía a partir de su fenomenología trascendental.

Tal pretensión se puede explicar con la distinción conceptual de historia entendida en dos sentidos como *histoire* y como *Geschichte*<sup>29</sup>: Como *Geschichte* la historia es “una dimensión de la vida intencional del hombre, constituida por el sujeto trascendental de la experiencia y expresiva de uno de los sentidos principales de la vida espiritual del hombre, la universalidad,” como nos lo aclara la filósofa chilena Carla Cordua (2006). Esto indica que la historia comprende la vida pensada y reflexiva del ser humano que está en un mundo de experiencias. De ese *suelo* común que llamamos historia surgen ideas que aportan a la constitución de nuestra propia experiencia, la cual es a su vez una experiencia compartida del ser humano en tanto ser universal más allá de hechos y contingencias pasajeras y momentáneas.

Esta historia que comprende la vida espiritual compartida del ser humano se distingue de la historiografía (*histoire*), que está sujeta, por su parte, a la temporalidad y a la facticidad del mundo de la cultura y que nos lleva a pensar en las historias plurales, por ejemplo, en las historias de las filosofías a veces inconexas que hacen ver a la filosofía como una multiplicidad de hechos. Por el contrario, la historia (*Geschichte*) que profundiza en lo esencial, los fundamentos y los *a priori* es la historia propiamente fenomenológica. Hablar de la historia de las ideas es hablar de la historia de la filosofía entendida como fenomenología.

Hablar de filosofía en Husserl es hablar de fenomenología, una ciencia de carácter apodíctico<sup>30</sup> cuya necesidad no la hace depender de otras ciencias ni filosofías anteriores o momentáneas. Esto se expone de manera más amplia en el último texto de Husserl de 1935: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*

---

<sup>29</sup> Los términos en alemán que usa Husserl es *Histoire* y *Geschichte*, que se traducen en español como historia, pero que en la distinción del sentido que les da el autor corresponden —siguiendo la lectura de Cordua— a *historiografía* e *historia*, respectivamente. *Histoire* designa la historia del mundo de la cultura y la *Geschichte* se refiere a la historia trascendental y científica de la humanidad, relacionada con la vida intencional del hombre. (Cordua, 2006)

<sup>30</sup> Esto nos lo hace saber Malvine Husserl en su carta: “Esbozo de una semblanza de Edmund Husserl”.

*trascendental*, donde el autor revisa esta idea de la historia de la filosofía a la luz de una crisis de la verdad, de la filosofía y de la humanidad que se ha apegado al objetivismo, a los hechos, sin incorporar la importancia de la *subjetividad* y del *mundo de la vida* en el conocimiento pre-científico y científico.

Siguiendo a Cordua, “Husserl rechaza la historiografía fáctica de la filosofía como incapaz de informar adecuadamente y servir de inspiración a la filosofía fenomenológica comprometida con lo esencial, lo originario, lo fundamental” (2006). El desarrollo de la historia de la filosofía no es cronológico sino depende de aquellas ideas y autores que han contribuido a un desarrollo y progreso de la racionalidad humana con fines últimos, sin depender de otras ciencias, ni filosofías anteriores o momentáneas, sino profundizando en “el sentido de los problemas y obtener los problemas de trabajo más determinados a partir de los determinados”, abriendo el camino “hacia el ahí dentro” de las cosas, “consagrarnos a ellas mismas, teorizarlas a ellas mismas” haciendo propiamente una “ciencia a partir del estudio de las cosas mismas” (Hua XXV, 373) como declara en “La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía” de 1917<sup>31</sup>. En este caso, el problema de qué es *habitar la casa* debe ser tomado en sí mismo, ahondando en la cosa llamada casa mostrando el camino que lleva a su origen o raíz, teorizando qué significa habitarla.

La fenomenología para Husserl tiene el estatus de *filosofía primera*. No está dentro de las filosofías secundarias, sino como aquella que trata los problemas más originarios. Y esto implica un retroceder a la *primitiva idea de la filosofía*, un volver a la pregunta por el comienzo, un retropreguntar por el principio de algo, como lo afirma en Ideas I<sup>32</sup>: “La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de esta, la ciencia que parte de fundamentos últimos” (1962, p. 372). Toda investigación propiamente filosófica se pregunta entonces por el qué, esencia o fundamento de una cosa, de la cosa en sí. Es por lo que este trabajo pregunta: ¿qué es habitar la casa? ¿Cuál es su origen? ¿Cuál es su esencia? Se pretende ir a su fundamento o un posible *suelo* en el que descansa.

Los problemas de la fenomenología surgen de ella misma de un modo intencionado y procede como una “ciencia radical” que va a la raíz de los problemas siguiendo el método ajustado a los problemas y las cosas (Hua XXV/ 61). Si la filosofía es una ciencia, tiene como tal unos fundamentos y un método propio para sus interrogantes y la fenomenología también, como dice Husserl en “Filo-

---

<sup>31</sup> Traducción que hace Antonio Ziri6n (1989) *Actualidad de Husserl*, M6xico: UNAM-Alianza.

<sup>32</sup> En adelante se mencionar6 el texto *Ideas relativas a una fenomenol6gía pura y una filosofía fenomenol6gica* como Ideas I o (I.I.).

sofía Primera”: “Ha sido mi empeño dar a la fenomenología la forma de desarrollo exigida por la idea de la filosofía primera, o sea, la forma de una filosofía de los comienzos que se conforma a sí misma en la más radical autoconciencia filosófica y en la más absoluta necesidad metódica.” (1998, p. 18) Por ello, la pregunta por el habitar que, si bien ha sido abordada por otros métodos, implica un abordaje metodológico de carácter fenomenológico, que quiere decir, partir del habitar en sí y problematizar desde este punto central los problemas que se le deriven, no intenta partir de una teoría del habitar la casa para explicarla, sino de asumir la pregunta de qué es, para responder partiendo de la cosa misma llamada casa.

Los problemas de la filosofía o de la fenomenología son problemas sobre los principios y estos descansan primero en la máxima délfica: “conócete a ti mismo”. De allí que la pregunta por el habitar la casa implica la pregunta por el “yo habito”, por esa mi casa, el habitar solo es posible verlo desde la concepción humana de los que habitamos un lugar y que implica interrogarse: ¿qué es lo que habito?, ¿Cómo habito ese lugar? ¿A qué llamo mi casa? ¿Es auténtico ese habitar? Pareciera que, desde la fenomenología, las esencias no han podido separarse de la filosofía y la filosofía del hombre desde sus orígenes. (Toro, 2014) Por ello, los problemas son connaturales a su nacimiento y están ligados a la pregunta filosófica: ¿quién soy?

La preeminencia de la subjetividad está obviada, aunque muchas veces olvidada en el proceso de conocimiento filosófico, pero constituye un “autoconocimiento universal” (Husserl, 2009, p. 39). Hacer una *filosofía seria* desde esta perspectiva es realizar una reflexión profunda donde “un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo” (1999, p. 382) y comprende no sólo al sujeto de carne y hueso particular sino a un sujeto que tiene experiencia con el mundo circundante, que a su vez está dentro de una humanidad, y que pertenece a un mundo común e *intersubjetivo* que corresponde a un horizonte de lo humano.<sup>33</sup> En esa *subjetividad* el mundo se hace mundo científico, un mundo de conocimiento. O sea, preguntarse por qué es habitar implica un yo que habita y un nosotros que habitamos.

Afirmar que la filosofía parte de los fundamentos no es nada nuevo, lo nuevo o el “comenzar de nuevo” de la fenomenología es ir a problemas originarios y universales desde un conocimiento del sí mismo que lo implica (en sentido

---

<sup>33</sup> Sobre el tema de la *filosofía primera* profundicé en la tesis de maestría titulada: “Descripción fenomenológica de un ejemplar escultórico de san agustín-Huila” (2014.) Cap. I. El método fenomenológico para hacer reflexión filosófica latinoamericana y su apartado: “La difícil tarea de decir ¿Qué es fenomenología?”.

cartesiano, desde el Yo) profundizando en esos problemas, es decir, caminando hacia *las cosas mismas*, las esencias, que reside en el ser humano que se interroga a sí mismo y que realiza “*un autoexamen radical*” como ejercicio fenomenológico. Un autoexamen, en este caso, sobre nuestro habitar en el mundo, sobre los modos en que habitamos o no. Así, toda validez de este conocimiento descansa en la experiencia humana del habitar, en la subjetividad de la cual parte el proceso de conocimiento del mundo.

Hay así una precedencia del mundo antes de cualquier sistematización del fenómeno, y ese fenómeno se da gracias a que hay un mundo de la vida el cual a su vez está dado por una subjetividad que lo vivencia y lo reflexiona. Siguiendo esta pauta, como nos aclara Cordua: “Sólo un retropreguntar radical por la subjetividad, y, precisamente, por la subjetividad que, en último término, erige toda valía del mundo y establece los modos precientíficos y científicos con su contenido, despejará las confusiones y enmendará los errores fundamentales” (Cordua, VS, pp. 68-69).

Pudiera pensarse que se trata de una filosofía solipsista y hermética que se queda en los límites del yo, y que el reflexionar sobre “mi habitar” es solo un relato personal, pero, todo lo contrario, se trata de una filosofía *trascendental* de un problema trascendental. Esto quiere decir que se traspasa una determinación espacial, corporal y vital de quien reflexiona sobre el habitar, porque todos compartimos esa vivencia de habitar la casa, habitamos universalmente. Esa vivencia está entroncada en una conciencia temporal con otros y en un espacio en el que nuestra vida transita, como variante de un proceso común a un todo. Todos como humanos tenemos un sentido de ese mismo mundo que nos rodea y eso implica que el habitar la casa es también una experiencia comunitaria.

Concluyendo este apartado, se puede afirmar que la idea de filosofía en Husserl o la fenomenología entendida como *Filosofía primera* va al origen de algo, va a *las cosas en sí* del mundo, un mundo vivido y experimentado por un Yo y que hace que el mundo sea mundo al preguntarse por su *subjetividad*, una subjetividad de carácter *trascendental*. Esta filosofía es entonces “...ciencia universal del mundo, en el doble sentido de ciencia de los universales del mundo y de ciencia de lo que hay de universal en el mundo.” O más exactamente una “teoría del mundo de la vida”, como expresaría Antonio Ziri6n (1987). Esta pretensi6n final que tiene la fenomenologí a implica un método fenomenológico que permite fundamentar la vida subjetiva, trascendental, intersubjetiva, cultural e histórica humana (San Martín, 2015). Ahondar en el “*habitar la casa*” es un intento por teorizar ese aspecto de la vida humana, es entonces un ejercicio fenomenológico trascendental. Abordar este problema filosófico desde esta perspectiva



implica también enmarcarlo en una reflexión de la cultura y de la historia, ya que la función de esta filosofía o fenomenología también lo exige.

## La función de la fenomenología trascendental husserliana

Hablar de la función de la fenomenología es determinar el uso principal y el propósito más relevante del quehacer fenomenológico, su tarea. Esta aclaración me permite dilucidar el para qué preguntar por el habitar la casa, su implicación. La función de esta filosofía puede variar y matizarse según la visión que se tenga de la fenomenología de Edmund Husserl, de acuerdo con las ideas y problemas de los textos, la cronología de sus obras o biografía del autor, los años en que se ha ido publicando y traducido su obra (aún en la actualidad), los momentos en que trabajó en las Universidad de Halle, Gotinga y Friburgo<sup>34</sup>. Esto es relevante, ya que la mirada de los intérpretes afecta la concepción, uso teórico y aplicación de la fenomenología en las investigaciones fenomenológicas.

Esto aplica también para los fenomenólogos en la historia de la filosofía como para los y las filósofas que tomaron algunas ideas de Husserl y reconocieron su influencia<sup>35</sup>, ya que como dirá la famosa fase de Ricoeur en su texto *Sur la phénoménologie*: “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas”. (1953, p. 836) De acuerdo con esas “herejías” se ha formado también la tradición fenomenológica que se constituye desde y más allá de su fundador, Husserl, de allí que no menos importantes son las interpretaciones de los lectores y traductores de Husserl en español, que es el interés de este trabajo resaltar.

Según como se conciba la fenomenología husserliana, tendrá una función o tarea que cumplir. En general, la fenomenología husserliana se ha comprendido bien sea desde su método fenomenológico de la reducción, desde la analítica de la conciencia interna del tiempo, o bien, desde la idea de la constitución del mundo de la vida, y es este último el camino que decide tomarse en este trabajo. Por ejemplo, el fenomenólogo colombiano Daniel Herrera afirmaba en una entrevista 1986<sup>36</sup> que si se lee a Husserl con la mirada de Eugen Fink

---

<sup>34</sup> Esta es, por ejemplo, la lectura que propone el fenomenólogo español Javier San Martín (2015) en su libro: *la nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* que trata sobre el pensamiento de Husserl, a partir de estos tres momentos y de manera retrospectiva o teleológica desde el texto de *Crisis de las ciencias europeas hacia Ideas I*.

<sup>35</sup> Entre los que se puede mencionar Martín Heidegger, Merleau Ponty, Edith Stein.

<sup>36</sup> Entrevista titulada: “Daniel Herrera o la fenomenología como filosofía de la ambigüedad” por Roberto J. Salazar Ramos.

se lo podría rechazar fácilmente por su “intelectualismo e idealismo”, ya que desde esta perspectiva la fenomenología es “una analítica de la conciencia” y la intencionalidad un “fruto” del “ego trascendental”: en cambio si se lo lee a partir de su “obra inédita”<sup>37</sup>, la fenomenología aparecerá como una “filosofía de la paradoja”, de “la ambigüedad” y de mayor interés. (1986, p. 15)

Para este autor, la fenomenología tiene por tarea la “elaboración sistemática de este *a priori* de correlación” entre el mundo y el hombre, “lo que implica que yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre.” (2010, p. 250) Toda investigación fenomenológica perseguirá entonces mostrar dicha correlación para configurar sistemáticamente cómo se da, es decir, mostrar su *constitución*. A esta visión nos acogemos, haciendo una lectura retrospectiva de Husserl desde los planteamientos dados en su texto-testamento *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1954), cuyo propósito fenomenológico es el de mostrar cómo es posible la *constitución del mundo para una auténtica humanidad* a través de un método que no excluya la subjetividad, la objetividad y el mundo de la vida, donde las ciencias, que para Husserl están en crisis, no sean “meras ciencia de hechos [que] hacen meros seres de hechos” (Husserl, 2008c, p. 50), sino ciencias que incluyan la correlación que hay en “la subjetividad objetiva como parte del mundo constituido y la subjetividad trascendental como constitutiva del mundo” y que respondan a las preguntas de la existencia humana, su sentido y lo que exige su mundo circundante, siguiendo el estudio preliminar de la fenomenóloga Julia Iribarne.

En este caso, lo que interesa *constituir* es el “habitar la casa”, aclarando cómo se da ese habitar del ser humano que implica un mundo que es habitado y un sujeto que habita y una casa que es el lugar que habita el ser humano en diversos modos que se correlacionan con su propia existencia. Así, el *habitar* se halla entroncado entre el mundo y la subjetividad en mutua correlación. Pero esta correlación puede parecer una “paradoja”. Las “paradojas” a las que se refiere Herrera son las que menciona Husserl, y que implican la *correlación* existente entre el mundo, el sujeto, el objeto y las “ambigüedades” que aparentemente puede generar la comprensión fenomenológica del *mundo*, de *sujeto* y de *objeto*, ya que “es una realidad situada espacial e históricamente; pero simultáneamente se experimenta así mismo como un yo que se refiere al mundo mediante actividades subjetivas. Por consiguiente, desde esta perspectiva, la relación hombre-mundo

---

<sup>37</sup> En ese entonces, los textos: *La idea de la fenomenología* (1911) y *Crisis de las ciencias europeas* (1936) no habían sido publicadas y Daniel Herrera escribe sus reflexiones con base en la lectura que hace de ellos en alemán.

es anterior a la manera en que puedan pensarse ambos, uno con independencia del otro.”. (Herrera, 2010, p. 250)

El *mundo* como objeto de conocimiento es un terreno, un suelo (*Boden*) en tanto singular, que está en correlación con el sujeto a quien se dona como predado. El mundo se nos da antes de cualquier percepción intencional que tengamos de él, antes de que haya contenidos significantes o fenómenos del mundo, así que funge como contenedor de las cosas y las vivencias y se nos presenta como una unidad y realidad inmediata que vemos en *actitud natural*, visible y desinteresadamente, es decir en su *patencia*.

Este modo de darse del *mundo* al *sujeto* forma un campo fenomenológico de vivencias y objetos de conocimiento que son considerados *fenómenos*. Así que el objeto hace parte del mundo y por ello está en correlación necesaria con el sujeto que lo apercibe y le da contenidos intencionales. Un objeto no es objetivo sino también subjetivo, ya que el objeto se da a la *conciencia intencional* de quien lo percibe, y que lo hace primero como si fuera un objeto de la realidad exterior, pero constituyéndose también como parte de su propia subjetividad. Si pensamos en la casa, esta hace parte del mundo y nos acercamos a ella como un fenómeno que también implica al ser humano que la percibe de tal o cual manera y que lo hace no solo como un modo de su percepción sobre una casa exterior, como un objeto cualquiera, sino como parte del conocimiento de sí mismo, es decir, que lo que percibe es su casa y más profundamente su propio ser.

Si el *mundo* no es mero mundo objetivo, sino que es “mundo circundante de la vida cotidiana” (Ziri6n, 2017), es sobre ese suelo del *mundo de la vida* (*lebenswelt*) de donde parten y a los que se refieren todos los problemas que nos inquietan cient6fica y te6ricamente. Es en el marco de ese suelo llamado *lebenswelt* donde se halla la pregunta por el habitar, ya que es un mundo que est6 a nuestro alrededor, arriba, abajo, a un lado y al otro y es lo m6s pr6ximo y cercano con lo que habitualmente estamos aun sin hacer una reflexi6n cient6fica de 6l. Tambi6n es un “mundo circundante intuitivo” (Husserl, 2008c, p. 163) para todas nuestras indagaciones cient6ficas y trascendentales, mundo es “uno, mundo de la experiencia general, en el que tambi6n Einstein y todo investigador se sabe como ser humano” (p. 167). El mundo donde se inscribe el habitar est6 enmarcado en un tiempo, en una historia que involucra unas subjetividades que vivencian ese habitar en modos particulares.

As6 pues, el mundo es para nosotros una realidad espacio-temporal *objetiva* que llamamos: “nuestro mundo circundante existente para todos, al cual nosotros mismos pertenecemos” (Ideas I. §29, 2013, p. 139), pero por ser nosotros humanos quienes evidenciamos y tenemos vivencias en ese mundo es adem6s el

mundo común de nuestra “co-humanidad.” (2008, p. 163) Pensar el habitar de un ser humano es hablar también del habitar común de la humanidad. De allí que la fenomenología no tiene una función meramente teórica sino también espiritual que trasciende lo subjetivo y se alza hacia la historia de la humanidad intersubjetiva.

El *sujeto* también tiene, así como el *mundo* y el *objeto*, su propia “paradoja”. Es sujeto y objeto del mundo. Existe, por tanto, “la paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo” (Crisis §53, 2008). Es a quien el mundo se le da y a la vez es un objeto que está en el mundo y que se da a mí como fenómeno. Así “todo lo objetivo se transforma en subjetivo” (2008, p. 219), ese mundo y sus objetos se vuelven “fenómenos trascendentales” de tal manera que lo que percibimos, imaginamos o pensamos de ellos, son modos de darse de nuestra subjetividad. Dicha correlación entre sujeto y mundo-objetos es experimentada por cada *Yo* que se refiere al mundo mediante actividades subjetivas. Preguntarnos por el habitar la casa, primero, nos conduce a recordar nuestra propia casa y el modo en que cada uno la habitamos, pero esta experiencia subjetiva nos lleva a reflexionar que no solo yo habito una casa, sino que otras subjetividades habitan sus casas y es una experiencia de la humanidad.

Esta aparente paradoja hace que Herrera se pregunte: “¿Cómo puedo yo — hombre de carne y hueso— decir que soy el sujeto de un mundo que para mí sólo es fenómeno en mi conciencia, y al mismo tiempo decir que los demás y el mundo son tan concretos como lo soy yo?” (1986, p. 17). Lo que está de fondo en estos dos momentos es un “cambio de actitud” o de mirada que va de la mano del método de la *epoché* necesario para profundizar en nuestros problemas. La *subjetividad trascendental* es, como se ha mencionado, “fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, que en cuanto no relativa a otra instancia justificante, bien puede llamarse absoluta”, como afirma el fenomenólogo argentino Mario Antonio Presas en su estudio preliminar a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl (1931) en español (1986). Esta subjetividad no surge de la nada, proviene “desde la subjetividad mundanal” y está en la propia *actitud natural*, la que se tiene en la cotidianidad de la vida sin reflexión, pero que gracias a un “cambio de actitud” asciende hacia una *actitud reflexiva*, que luego se convierte en una *actitud trascendental*.

El sujeto, o mejor, la *subjetividad* es para Husserl la que fundamenta la filosofía desde Descartes y sus *Meditaciones cartesianas* son un “prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar una filosofía” (2018 p. 5). Es decir, que esta subjetividad va ligada a un camino metodológico que permite pasar de un nivel a otro, de una acti-

tud a otra. Ese es el camino de la reducción eidética, en donde los objetos del mundo se reducen a su *eidós* o esencia. No obstante, anterior a la efectuación de la *epojé* del objeto está el mundo y su *constitución*. Así, si hablamos de habitar la casa, el camino metodológico nos indica que nos adentramos no solo en el *eidós* de la casa, qué es, sino también en las profundidades del ser humano más precisamente su *constitución* originaria. De allí que objeto, sujeto y mundo no son entidades puras y separadas una de las otras, sino que están correlacionadas e implicadas en el proceso de *constitución* y sentido de nuestros problemas, cosas, vivencias y mundos.

Por su parte, el filósofo español Octavi Fullat I Genís menciona que precisamente “la empresa de la fenomenología no es otra cosa que mostrar cómo se constituye el mundo de los objetos.” (2016, p. 30) Es decir, que no tiene como función ser una mera descripción de los fenómenos o solo una descripción eidética de los objetos del mundo, no es mera “ciencia esencial puramente descriptiva” (1962, p. 148, §65) como se afirma en la primera parte de *Ideas I*, sino más radicalmente tiene como finalidad “la constitución del mundo de la vida” como afirmará el autor en *Crisis*. La *constitución* (*konstituieren*) ha de ser entendida no como creación sino como un hacer ver o mostrar la “objetividad” de las vivencias (*erlebnisse*) humanas, o más precisamente una subjetividad trascendental en el campo del mundo de la vida, de los mundos de la cotidianidad, es decir, donde el mundo con sus objetos se tornan fenómenos vividos por el sujeto que es capaz de hacer una reflexión profunda y “radical” de ese mundo vital y de fundamentar todo pensar yendo a la raíz de las cosas, a su esencia y cumpliendo así con la consigna de “ir a las cosas mismas”.

Husserl, en *Investigaciones Lógicas* (1999, p. 218, Hua XIX/1), menciona que lo que “queremos [es] retroceder a las «cosas mismas»” pero estas “cosas mismas” no son los objetos objetivados, no son los hechos empíricos, son más exactamente *vivencias*. Así, la fenomenología que va hacia ellas lo que realiza es una “crítica radical de la vida”<sup>38</sup> (Hua VIII, 152, 19) o una “teoría del mundo de la vida.” Se trata de una “ciencia como reflexión racional y radical sobre el mundo y la experiencia humana” (1985, p. 373), cuyo abordaje no lo hacen otras disciplinas científicas, sino que es propio de la filosofía y las ciencias humanas, que cada investigador, expedicionario, *principiante* o *co-principiante* realiza partiendo desde sí mismo.

Esto tiene dos implicaciones: primero, un pensar “sin teorías”, llevando a cabo ese principio metodológico que reza: “nada de ciencias mediante renacimiento sino ciencia a partir de las cosas mismas” (Hua, XXV, 1977, p. 18);

---

<sup>38</sup> Nos referimos a *Filosofía Primera*. Parte II. Teoría de la reducción fenomenológica.

y segundo, entender las vivencias como un acto *intencional* de sentido, como afirma Fullat: “encaminarse hacia las cosas es apuntar a los actos por los cuales ponemos los objetos mundanales y los ponemos con la intencionalidad de la conciencia, la cual descubre la esfera de lo intencionado” (Fullat, 2016, p. 33)

Aquí coincidimos con la lectura del mexicano Ángel Xolocotzi Yáñez, quien le da un valor preponderante y epistemológico a este llamado a retroceder “a las cosas mismas” de la fenomenología husserliana, el cual “significaría tender a la evidencia, es decir, estar guiados por el paso de lo mentado a lo evidente.” (2009, p. 134) que implica la adecuación entre lo dado a la intuición y lo mentado y especialmente entre “la intención y su cumplimiento”, entre el acto intencional y el objeto, que se halla en la intuición, cuyo punto de partida es la *actitud natural*, necesaria para toda ciencia que busca fundamentos y de la fenomenología en particular. Este método ajustado a la cosa misma consiste en tomar los fenómenos y entrar en sus problemas para “verlos y releerlos, sobre todo, [porque] de sus oscuridades afluirán para nosotros, porque podemos separar motivos y capas, miles de incitaciones, aun ahí donde no podemos aprender de ellos, donde no podemos tomar teoría de ellos.” (Husserl, 1977, p. 18)

En ese sentido, hablar de la función de la fenomenología es también hablar de una tarea, una actitud y un método, como dirá Herrera: “Fenomenología designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (2017, p. 33) No hay, pues, *fenomenología trascendental* sin una *subjetividad trascendental* que profundice en los fenómenos.

Por ello es necesario vivir y experimentar naturalmente —cosa que todos hacemos: habitar sin más— para pasar a un vivir y a un experimentar reflexivo, algo que empieza hacer el investigador. ¿Qué es habitar? ¿Qué habitamos realmente? ¿Cómo habitamos? ¿Qué es habitar la casa? Todo es una cuestión de cambio de actitud. Se pasa de una *actitud natural* a una *actitud reflexiva* y posteriormente a una *actitud fenomenológica*. Y en esas nuevas modalidades, el ver se agudiza, el campo de percepción sobre los fenómenos se amplía y en lo profundo la esencia empieza a parecer sutilmente más clara, cada vez más clara, para ser aprehendida en su sentido más genuino. Es, en todo caso, tomar el “conocimiento del sentido y la especie de los problemas genuinos y de las genuinas soluciones.” (Hus. XXV/ Husserl, 1977, p. 17)

Esas genuinas soluciones tienen como horizonte de sentido la idea de que “la filosofía busca llevar a la humanidad a una profunda autorreflexión” de su auténtico y verdadero sentido de vida. Es decir, que su función no es solamente teórica también es trascendental, intersubjetiva, es autorreflexiva, comunitaria e histórica. El proceder fenomenológico orienta al ser humano a “marcar

metas de desarrollo atendiendo al orden moral del mundo” (San Martín, 2015, p. 148). Por tanto, la función de la fenomenología deriva en una praxis, en una filosofía de la cultura que, enmarcada en una filosofía de la historia, pretende la renovación bajo las posibilidades de lo que se quiere ser, de llevar una vida humana en trascendencia.

La tarea de la fenomenología trascendental husserliana es profundizar en los fenómenos del mundo de la vida para hacer teoría de ellos. Esto indica que la fenomenología se aproxima al mundo entendido como *lebenswelt*, mundo de la vida (mundo vital) del cual se hace ciencia, teorías y principios prácticos, un mundo que tiene unas “estructuras universales” y que está delimitado por la historia, la cultura, etc. en la que el objeto no es mero objeto concreto sino fenómeno a la conciencia intencional del sujeto en donde se muestra en su esencia, y el sujeto no es solo un sujeto en “actitud natural” que está ahí en el mundo, sino que es también es un sujeto que en “actitud reflexiva” se lo conoce trascendental e intersubjetivamente. (Husserl, 2008c, p. 220)

Es así como la fenomenología tiene dos funciones: una teórica y una práctica. La primera se refiere a un quehacer propiamente filosófico que profundiza en la *constitución* esencial de los fenómenos del mundo de la vida, de los asuntos humanos, que requiere una actitud intelectual particular, la de “principiante” porque va a los principios de tales inquietudes, es lo que Lester Embree denomina el “análisis reflexivo” de la fenomenología para abordar nuestras propias inquietudes, vivencia y cosas del mundo circundante. (Embree, 2009, p. 166) Y la segunda se refiere a la responsabilidad de ese quehacer filosófico y reflexivo que se tiene con el ser humano histórico, presente y comunitario, cuya “necesidad [está en] dejar que la razón personal-individual alcance su actualización como comunitariamente personal, y también lo inverso” (Husserl, 2008c, p. 305), que llevaría a pensar —como lo hace el filósofo colombiano Guillermo Hoyos— en “La intencionalidad como responsabilidad”<sup>39</sup>, donde el análisis sobre la teleología de la conciencia intencional coincide con la teleología de la historia.

La fenomenología, entonces, tiene un proyecto de humanidad que va desde la reflexión sobre la experiencia inmediata del mundo hasta la experiencia comunitaria como una reflexión teleológica del ser humano que involucra el mundo en donde se halla toda reflexión, un mundo vital de experiencias, y en el marco de ese mundo situado es donde surgen los problemas, que es a su vez un mundo compartido por otros y es el horizonte de todo filosofar o de todo

---

<sup>39</sup> Se trata de un aporte colombiano a la comprensión de la fenomenología entendida como responsabilidad. Guillermo Hoyos (1973) *Intentionalität als Verantwortung*, Martinus Nijhoff editorial, Köln.



quehacer fenomenológico que exige una meditación y una dirección: “una meditación histórica retrospectiva... es en realidad la más profunda de las meditaciones sobre sí mismo con el fin de comprender la propia dirección en la que verdaderamente queremos ir quienes somos en cuanto seres históricos.” y una “meditación sobre sí sirve a la decisión y ella será, en este caso, naturalmente, la de continuar con la tarea propia...que el presente nos ha encomendado comunitariamente” (Cordua, 2006, p. 156). Es también un proyecto cultural.

Así, la reflexión sobre la *vivencia* de “habitar la casa” no solo se postula como una analítica individual, sino que tiene una pretensión de universalidad, de una vivencia compartida que en el presente y en la historia varias subjetividades han experimentado. La vivencia de “habitar la casa” es quizá de las más fenomenológicas porque pretende ahondar en el estar-en el mundo, en la historia, en el presente, un yo que está en correlación con la comunidad y la subjetividad trascendental. La fenomenología podría considerarse entonces como una *oikología*, como lo interpreta y postula Hans Rainer Sepp: “La fenomenología, tal como se ha desarrollado en el siglo XX, puede ser considerada como una protoforma de la oikología, y ella misma puede ser interpretada oikológicamente, es decir que la oikología tiene que cuestionar lo lógico como una forma extrema del comportamiento consigo mismo y con todo lo demás.” (2020, p. 31) Así, la fenomenología implica un mirarse hacia dentro y un “estar-dentro”<sup>40</sup> como afirma Sepp y es precisamente lo que se profundiza con el análisis fenomenológico y filosófico como tal el ir al origen de una vivencia. No obstante, en este trabajo nos centraremos en el uso del método fenomenológico para ahondar en esa cosa llamada casa y en la vivencia fenomenológica de habitar la casa.

---

<sup>40</sup> Hans Reiner-Sepp afirma en su artículo “Fenomenología como oikología” que: “Al referirse a la casa como la expresión del lugar del comportamiento consigo mismo, el análisis oikológico comienza, a decir verdad, con un estar-dentro.” (Sepp, 2020, p. 28)





## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE LA CONSTITUCIÓN DE LA COSA

Hablar del método fenomenológico nos aboca a cómo tratar una cosa o una vivencia fenomenológicamente. El método de la fenomenología husserliana se ha utilizado en la filosofía y también en otras disciplinas como herramienta para abordar distintas correlaciones entre sujetos, objetos y mundo circundante, es decir, es el método el que permite que una investigación sea considerada fenomenológica o con enfoque fenomenológico el cual profundiza en las vivencias humanas concretas tomándolas como problemas de un trabajo científico y riguroso.

El filósofo y maestro colombiano Ángel María Sopó<sup>41</sup> hizo la siguiente traducción de lo que para Husserl significaría método: “Método significa: hacer dirigido a meta de un intuitivo modo inteligible adecuado para guiar hasta la meta. Deberíamos decir mejor: hacer dirigido a meta que, con sus mojones de estos trabajos, representa el camino que sigue el hacedor que sigue haciendo”<sup>42</sup>, lo que indica que el método fenomenológico tiene una clara relación con el hacer-ver, y cuyo hacer está direccionado a una meta que es la “cosa misma”.

La fenomenología busca “formular los problemas filosóficos, diferenciarlos y delimitarlos mediante el trabajo teórico, en tal medida que llega a problemas de trabajo que ofrezcan una seria perspectiva de solución real” (Husserl, 1977, p. 17-18). Así que el método es la herramienta teórica para sistematizar esos problemas. Siguiendo en este sentido a Embree, la fenomenología “no debería ser un fin en sí misma. En lugar de ello, debería facilitar investigaciones fenomenológicas. En las “investigaciones” [fenomenológicas] no interpretamos textos, sino que buscamos el conocimiento de las cosas...” (2003, p. 33). De allí que cualquier cosa que involucre la experiencia, sensible, real o posible con el

---

<sup>41</sup> Filósofo colombiano, Doctor en educación y Profesor de la Universidad Santo Tomás, Bogotá-Colombia. Especialista en hermenéutica filosófica.

<sup>42</sup> La traducción que se toma hace parte de un texto escrito por el Dr. Sopó para el seminario privado de fenomenología en el que participé y que trató sobre el texto de Helmut Plessner “Con Husserl en Gotinga”. La cita que se referencia es Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, Den Haag. Martinus Nijhoff, 1962, 236n.

mundo y que pretenda mostrar y ahondar en ello, pueda ser abordada fenomenológicamente.

En el mismo Husserl se pueden encontrar formulaciones variables del método fenomenológico y se podría mencionar: el método de las “descripción de esencias”, el de la “reducción fenomenológica” y el de “la constitución de esencias”. Este último, es considerado la finalidad fundamental de la fenomenología, constituir esencias, mostrar el modo de su constitución en un mundo posible de conocimiento y el modo de constitución en la conciencia intencional del sujeto que las percibe y las reflexiona y que es la evidencia o contenido esencial de lo que pueda ser una cosa en sí misma, su *a priori*. Así lo afirma Husserl: “no accidentalmente se me escapó repetidas veces la expresión esencia y esencial, que equivale a un concepto determinado de lo *a priori* aclarado por vez primera por la fenomenología.” (2009, p. 28)

El problema de la constitución de la esencia, de una cosa o de una vivencia es la constitución de una idea. Esta es una posible determinación invariable de la cosa, es una idea rectora que soporta y fundamenta lo que es la cosa en su multiplicidad, es decir, se trata de constituir un concepto que muestre la cosa en sí. Cuando se llega a tal esencia de una cosa lo que realmente se está constituyendo es el *a priori* de toda experiencia. Lo *a priori* de mi constitución esencial, es decir, mi verdadera posibilidad de existencia invariable dentro de sus variables, multiplicidades y elementos específicos de mis vivencias. La fenomenología entonces es ante todo una filosofía de *lo A Priori*. Investigar un “*a priori*” equivale a decir, investigar un origen de mi mundo (Cf. Husserl, 1962, §49), es realizar una *fenomenología genética* de la vida.

Volviendo, ¿qué es *constituir*? *Constituir* no es construir, ni configurar, ni crear, es aclarar o “revelar” la cosa. Para Daniel Herrera, “la fenomenología no es construcción sino revelación. Constituir significa poner en claro la estructura de los diversos modos de conciencia que van a determinar los diversos modos de hacerse presente la realidad y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido” (Daniel Herrera, p. 18). *Constituir* nos conduce hacia el origen y a la unidad de la cosa o vivencia con la intención de determinar un sentido de ella. Este sentido presupone la correlación sujeto y objeto, o subjetividad y cosa en sí, en el horizonte del mundo. Esto nos lleva a pensar el problema de la *dación* del fenómeno en un mundo, que pasa a ser un problema de la *constitución* del fenómeno en la conciencia de quien investiga, siendo un fenómeno de mi mundo.

Es importante comprender aquí que la cosa no se “conoce” como un acto separado entre el sujeto y objeto, sino que se me da. Hay una *dación* de la vivencia en mi conciencia intencional. *Habitar la casa* no es algo que conozco científicamente, sino que es una vivencia que se me ofrece, de cierta manera está

dispuesta ahí para mí y para quien ha experimentado el “estar en casa” y para quien se detiene a ver reflexivamente esta experiencia. Partiendo de este darse de la vivencia, o mejor, cuando “me percató de mi vivencia” como algo que se me está dando se inicia el proceso de constitución de la esencia de esa vivencia, cuyo caminar se dirige al origen de ella.

En tal sentido se entiende por qué Daniel Herrera considera a la constitución una “revelación”: en la revelación hay algo que se desoculta, un sentido que parecía escondido y que se muestra ante mi vista, ahí, claramente. El *constituir* entendido así, sería el proceso de mostración del ver reflexivamente una *vivencia*:

Ver en la reflexión cómo la realidad se me hace presente en el torrente de mis vivencias y cómo mis vivencias en la variedad de sus formas —percibir, imaginar, recordar, amar o desear— constituyen una manera determinada de Yo hacerme presente a la realidad y una manera determinada de hacérseme presente la realidad. (Herrera, 1986, p. 30)

Esta *vivencia* que es tan natural se me revela en momentos específicos donde mi yo está en una actitud reflexiva, en el instante en que mi visión está atenta al mundo y a mí mismo.

Por su parte, Roman Ingarden<sup>43</sup> en su texto “El problema de la constitución y el sentido de la relación constitutiva en Husserl” aclara que el concepto de *constitución* se refiere “a la cosa real” y a las formas lógicas. En el caso de este trabajo, se tomará el concepto de la constitución para dilucidar la constitución de la cosa real llamada “casa”. Al *constituir*, lo que se hace es estructurar la realidad objetiva de esa cosa, determinando intencionalmente el sentido del objeto a través de su diversidad de apariencias, de los modos en que se nos aparece y a través de su devenir.

Podría afirmarse con Ingarden que la constitución es una serie ordenada de los momentos en los que se nos aparece una cosa, de sus apariencias diversas, variables e infinitas que se pueden agrupar en unidades de sentido. Esas unidades son captadas intuitivamente, pero pueden ser analizadas gracias a una descripción eidética. Con dicha descripción, se pretende “despojar de todo mis-

---

<sup>43</sup> Roman Wiltold Ingarden (1893-1970) fue un filósofo polaco y alumno de Edmund Husserl. Es reconocido por usar el método de la fenomenología para tratar la obra de arte literaria, la música, la arquitectura, el cine, su comprensión y su recepción, es considerado por ello también un teórico de la literatura y fundador de la estética de la recepción.

terio” a la cosa que se me aparece como no descubierta. Así, la constitución vendría siendo ese camino de “descubrimiento” como dirá Ingarden: “parece tratarse simplemente de descubrir las diversas apariencias que pertenecen a la estructura general de cosa, de cada cosa real... ese descubrimiento se hace con la descripción” (1958, p. 216). El método de la *constitución*, entonces, ordena la cosa a través de sus momentos de aparición, según las series de apariencias que surgen con la descripción de esta para descubrir la cosa en sí.

Desde estas dos interpretaciones, *constituir* puede entenderse o bien, como “revelación”, o bien, como “descubrimiento” de la cosa en sí o de una vivencia en sí. En ambas comprensiones está el acto de “sacar a la luz”, que se asemeja con la vieja idea del quehacer filosófico que busca la *aletheia*. Una comprensión alternativa —que propongo— sería entender la constitución como “emanación”<sup>44</sup>, aquello que brota desde adentro o desde las profundidades de la cosa. Este acto de emergencia de la cosa involucra una gradación por la cual la cosa se da sentido y logra mostrarse plenamente.

La *constitución* implica un movimiento gradual de emergencia del sentido de las cosas, su intención es el de mostrarse y darse a la *mirada* del sujeto de cierta manera. El sentido de la cosa surge por niveles o “esferas eidéticas”, como les llama Husserl en *Ideas I*: “el camino sistemático va de la generalidad superior a la inferior, aun cuando el análisis que las rastrea esté enlazado con algo particular.” (2013, p. 442/§146) Es decir, es un recorrido que va desde lo más superficial a lo más profundo de la cosa. Este proceder supone para el sujeto caminar de una actitud natural a una más reflexiva y de ésta a una más trascendental, implica ir de las “apariencias”<sup>45</sup> múltiples de la cosa hacia una idea de la cosa. Se trata de un proceder teórico, sistemático y progresivo que se desenvuelve o transcurre en unidades o “regiones” de experiencias vividas para llegar a una esencia y que ofrece un “hilo conductor” (2013, p. 448/§149), un “progreso concordante” (2013, p. 450/§149) en cada unidad y entre las otras, dando sentido a la vivencia en sí y enriqueciendo su determinación. La constitución así es un análisis estructurado del proceso de “exteriorización”, como nos lo aclara Oswald:

---

<sup>44</sup> Emanamiento (*προεῖναι, ἀπορρεῖν*) puede entenderse desde su etimología griega como desbordamiento.

<sup>45</sup> Ha de entenderse acá las apariencias como constitutivas de la conciencia como “objetos inmanentes” (Ingarden, 1968). Es decir que las apariencias se forman y transforman por los actos de conciencia del yo, provistas de significantes.

La fenomenología, por tanto, consiste en una descripción de esta experiencia irrefleja, que sin caer en el realismo de la actitud natural debe dar con las estructuras esenciales que hacen posible la manifestación del mundo. El regreso crítico a la experiencia muestra que no hay allí ni sensaciones ni síntesis y, más importante aún, que sujeto y mundo son las dos proto-fuentes de la constitución. La constitución del mundo puede ser caracterizada como un proceso, estructurado según niveles, de progresiva «exteriorización» de la inmanencia. (Osswald, 2014, p. 109)

Por consiguiente, el *emanamiento* de la esencia de la cosa-casa o su *constitución* requiere de tres movimientos: a) el movimiento de la descripción de la cosa real en general, la *epojé* y la reducción eidética; b) el movimiento de la constitución de una esencia o idea que emana del proceso anterior de descripción y reducción, que se pone a prueba como condición de posibilidad y de la cual se realiza una segunda reducción trascendental que profundiza en esa idea y en su posibilidad; c) el movimiento de la verificación o legitimación de esa idea o de la retención que se mostró de las unidades de experiencia vividas que puedan ser “comprobadas” en un campo de experiencia. Abordemos cada uno de ellos.

### **El movimiento de la descripción, *epojé* y primera reducción**

Como se ha mencionado, la cosa se desenvuelve a través de la mirada que va al detalle de su constitución. Es alrededor de la cosa que nos movemos y la miramos. En ese movernos con la cosa se vislumbra el método, así que “nadie puede regalarnos el método; sólo podemos obtenerlo mediante la profundización, en el sentido de los problemas, y obtener los problemas de trabajo más determinados a partir de los determinados.” (Husserl, 1989, p. 18). El desarrollo de este movimiento es flexible, pero pueden mencionarse algunos rasgos generales para su aproximación.

En este primer movimiento del método se encuentran las primeras impresiones que vemos de la cosa, y la vemos en una actitud primaria, juzgando y dirigiéndonos sobre los estados de las cosas (2013, p. 446/§148). Para el caso que nos compete, la cosa llamada “casa” se encuentra en la esfera de la experiencia y es una cosa singular y real, es decir, es “algo individual” que tiene unas evidencias de tipo material y se muestra como un objeto percibido en sus dimensiones, formas y percepciones sensibles. De allí que esta cosa-casa se nos da primero desde lo no-racional o desde sus “presentaciones intuitivas”, que son en sí válidas como primeras evidencias y acercamiento a la cosa.

Este primer movimiento del método se desarrolla a través de la descripción de la cosa real y de una especie de tipología general que hacemos de ella. Esta descripción surge de lo que me es dado en la experiencia sensorial y las primeras evidencias que dicen algo de la cosa. De alguna manera ya hay un sacar a la luz que se nos da “en persona” y donde algo “emana” de ella, por lo menos en apariencia y como afirma Husserl: “toda aparición de cosa alberga necesariamente en sí un estrato que llamamos esquema cosa; es la figura espacialmente llena con cualidades sensibles” (p. 454).

En esta fase del “método descriptivo” está presente la correlación entre el modo en que se muestra la cosa y la experiencia de un yo que la experimenta a un nivel primario, sensorial y natural. En este momento la cosa se nos muestra de una manera libre, con una variedad que parte de las cosas más próximas de la materialidad. Es por ello que nos aproximamos a la cosa-casa de una manera natural “como espíritus libres, con interés puramente teórico” (Husserl, 1989, p. 17) porque se halla en nuestra región de experiencia y arrojará las primeras representaciones de la cosa.

La descripción será un recurso que acompañe a todo el método, ya que con ella se avanza en el detalle de esa experiencia que nos permita captar un *eidós*, esencia o unidad que funcione como evidencia de la *vivencia*, como dirá Husserl: “por ejemplo, llevo a cabo un análisis de tipo experiencia sensible, de cosa espacial; avanzo sistemáticamente en la consideración constitutiva...” (2009, p. 28). Por esta razón es necesario que en esta fase se desglose minuciosamente todas las relaciones con esa cosa tomando siempre *un ejemplar singular* para desde allí empezar a realizar la descripción fenomenológica. En esta investigación el ejemplar que más adelante se describe es la casa, mi casa.

Como componente de este primer movimiento del método aparece la *epojé*, herencia cartesiana o más estrictamente pirrónica que consiste en dudar y en poner en cuestión lo que pensamos de lo cosa que vemos. La *epojé* en estos términos fenomenológicos es parte también de una actitud que debe tener el/la investigadora y que aplica a la cosa para realizar una suspensión del juicio y de su validez. En este momento se *pone entre paréntesis* lo encontrado en la variación arrojada en la descripción inicial.

El término *epojé* (ἐποχή) proviene del griego *epojeo* que puede significar “tenerse”, “contenerse”, retenerse o abstenerse, y suele comprenderse como “suspensión”. Al respecto Javier San Martín menciona que es “una palabra que se puede usar como que contiene y retiene. Para Husserl en concreto *epojé* es «echarse para atrás» para mirar” (1986, p. 28). Estar en *epojé* es tomar distancia de la cosa investigada e involucra una actitud crítica abstencionista de todo juicio apresurado para poder mirar en profundidad.

Practicar la *epojé* es entonces prescindir de juicios provenientes de la *doxa* o de las convicciones del hábito o de la tradición que dictan cómo mirar y los significados que debemos tener de la cosa, es decir, que con la *epojé* nos inhibimos de cualquier toma de postura judicativa respecto a la realidad objetiva. (San Martín, 1986 p. 148) Así, lo que se pone en cuestión o “entre paréntesis” es la tesis general de la actitud natural que nos dicta que el mundo que vemos es real y que lo que creemos ver es la esencia tal cual de la cosa.

Para el pirronismo esta *epojé* conducía a la imperturbabilidad del ánimo, a un estado de *ataraxia*, pero en el método fenomenológico de Husserl ella nos asegura de alguna manera una desconexión con la *doxa* y nos conecta con la subjetividad (San Martín, 1986, p. 187) es como si existiera una *renuncia a la ingenuidad* de creer que la cosa que veo es tal cual y sin más, prefiriendo en cambio la pregunta y la duda que interrogan y abren el fenómeno para que se me presente claramente. Es así como este componente del método es también una actitud para profundizar en la reflexión filosófica, ya que “la nueva fenomenología ha de contar, pues, con un básico estado de ánimo escéptico.” (Husserl, 1949, p. 146).

Gracias a este componente de la *epojé*<sup>46</sup> se da la *reducción eidética*, casi de manera imperceptible, la una le da paso a la otra. Sin *epojé* no hay *reducción*. “La *epojé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí.” (Husserl, 1979, p. 69) Esto quiere decir que en la *reducción* la mirada se torna sobre el yo que percibe y conoce la cosa como parte de sí y no sobre la cosa como externa a él. El centro de la reflexión ya no está en la exterioridad de la cosa sino en la *conciencia intencional*. De tal manera que se ejecuta un desplazamiento de los hechos contingentes, particulares y empíricos de la cosa como propiedades objetivas hacia las posibles propiedades necesarias, universales y *cogitantes* de mi cosa y que se evidencian desde una *intencionalidad* del Yo.

La *intencionalidad* es lo que le sucede a la conciencia del yo al ponerle cierta *disposición* a la cosa que percibe y que aprehende como *eidós*. “Todos los objetos de conocimiento fenomenológico están ahí en disposición de ser percibidos” (Husserl, 1949, p. 153 /§67), pero es la conciencia la que por *intencionalidad* los

---

<sup>46</sup> Resaltó que *epojé* en Husserl es un componente, ya que me baso en la traducción que hace Ricardo Mendoza-Canales, del texto en alemán «Die Epoché ist doch nicht selbst schon eine Methode, sie ist bestenfalls Bestandteil einer Methode»] (Hua XXIV, p. 193) “La *epojé* no es, pues, por sí sola un método, sino, en el mejor de los casos, un componente del método” (Mendoza- Canales, 2018, p. 123)



toma o los deja, para asirlos intelectivamente de una manera más general. Así, vemos que en la *reducción* se da radicalmente la correlación profunda entre la cosa y la subjetividad, y es precisamente allí donde se da el conocimiento de la cosa que ahora es tomado como un *fenómeno*, porque pertenece a la conciencia y es donde se da un carácter reflexivo que profundiza en sus características eidéticas o téticas.

Para ilustrar la función de la *reducción eidética*, podría proponerse dos comprensiones de lo que hace la reducción: como el barequeo o como la destilación de la cosa. Si se concibe como extracción de un *eidós*, podría asemejarse al proceso que se ejecuta en la minería y la extracción del oro con el método de la batea o “barequeo”,<sup>47</sup> que implica ir depurando y separando los elementos que se recogen del arroyo o río, limpiando y “lavando el oro” en cada movimiento circular, desprendiendo del mineral su grava, su arena y las posibles rocas adheridas a él, que en un inicio no permiten obtener ni ver el oro. Si se le piensa como un proceso de destilación que va de los elementos más impuros a los más puros, la reducción implicaría una separación de componentes aparentes de la cosa para la obtención de un resultado más puro de su esencia. Así, de las primeras representaciones sensibles de la cosa, se depuran sus variaciones para darles un sentido intencionalmente ordenado en unidades noemáticas del fenómeno.

En este primer momento del método, la cosa que me parecía bien conocida se me aparece como desconocida. Y lo que veía como una cosa completa y real es solo un “escorzo” imperfecto de su esencia. Esto tiene sentido porque lo que es visible siempre se da como una parte de la cosa, no son visibles las cosas mismas *per se*, sino que las percibimos sólo a través de meros *matices*. (Husserl, 1994, p. 96) A través de la *reducción*, la cosa, ahora fenómeno, aparece intencionalmente a través de unidades significativas que se orientan más a una idea de la cosa y no solo a sus apariencias.

Desde este momento, el yo y el fenómeno comparten una misma constitución en el flujo de la conciencia gracias a la *intencionalidad* de la subjetividad que se dirige al fenómeno. Si preguntamos “¿qué es lo que se reduce?”, se respondería que se reduce la cosa a un fenómeno y en tanto fenómeno se ubica en correlación con la subjetividad trascendental. ¿Qué se obtiene de la reducción?

---

<sup>47</sup> La técnica del barequeo o mazamorreo de oro, es una práctica ancestral precolombina para la extracción del mineral en zonas auríferas. En el caso colombiano el barequeo persiste y en casi su mayoría es practicado por afrodescendientes, indígenas que viven esas zonas en condiciones de pobreza y que son explotados para llevar a cabo esta labor. Esta práctica constituye un patrimonio cultural inmaterial, a pesar de la incómoda relación y efectos sociales que conlleva.

Se obtiene la ideación y ordenación de los posibles sentidos o variantes del fenómeno o *variación eidética*.

Podría decirse que desde el momento de la descripción empírica de la cosa ya empieza a constituirse la cosa misma. Este proceso puede entenderse en niveles: en el primer nivel de la descripción se obtienen variaciones sensibles y materiales de la cosa. En el segundo nivel, con la *epojé* y la reducción se prescriben series más claras y concordantes del fenómeno que no aparecían en el primero, y como resultado se dará un tercer nivel que emane de lo común o lo idéntico que se puede evidenciar de esas series anteriores, es decir lo más esencial del fenómeno y que se aclarará en el segundo movimiento del método que es la constitución de lo esencial.

En resumen, este primer movimiento del método investigativo no se da de una manera directa, sino primero a través de la descripción sistemática de la cosa, el cómo se nos muestra en su multiplicidad y variantes materiales; segundo, poniendo “entre paréntesis” esas “apariencias” iniciales, es decir, efectuando la *epojé* y dudando de esas variantes; y tercero, aplicando una primera *reducción eidética* de donde emanan ideas, sentidos o unidades que son captadas como características eidéticas del ahora fenómeno.

## El movimiento de la constitución

Del movimiento anterior resultan unas unidades de sentido del fenómeno. La captación de esos sentidos o unidades determinantes e intencionales del fenómeno forman niveles o estratos que son parte de la constitución del fenómeno. En este segundo movimiento del método se organizan esas unidades generales según series que se toman como hilos-conductores o como hilos intencionales del fenómeno. Esta ordenación está referida a un centro, este será el “es” que se postulará como idea general y esencial de la cosa. En otras palabras, estas “unidades superiores” se captan con respecto a la idea del fenómeno y se presentan como formaciones sintéticas que sustentan una tesis.

Según afirma Dieter Lohmar<sup>48</sup> en su artículo “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, “el método eidético, pretende no limitarse a hechos empíricos-contingentes, sino esclarecer relaciones aprióricas, o sea, necesarias, que se aplican a todo caso futuro y

---

<sup>48</sup> Dieter Lohmar es un filósofo alemán, especialista en fenomenología y filosofía trascendental, además fue director del Archivo de Husserl en Lovaina hasta el año 2021. Ha escrito varios textos y artículos especializados y se han traducido al español algunos de ellos.

en general posible de un determinado fenómeno de la conciencia” (2007, p. 10) Para Husserl, el método fenomenológico debe mostrar cómo de una cosa empírica, objetiva, fáctica y singular se pueden obtener conocimientos apriorísticos, trascendentales y generales. De allí que es necesario “recoger...aquello que permanece y que debe también permanecer idéntico en todos los posibles casos singulares de su objeto de descripción.” (p. 11)

Así pues, el centro del que se hablaba vendría siendo ese *eidós* general e idéntico que permanece como una posibilidad de sentido, si se quiere, de la cosa. En este movimiento de la constitución se considera tal *eidós* a través de niveles o “unidades superiores” para dilucidar o poner en juego la validez de las aprehensiones o representaciones que de él surjan. Así, se mostrarán los nexos esenciales entre unas y otras aprehensiones, sus despliegues y sus relaciones, de tal manera que se captará la esencia a mayor profundidad, ya que de este desarrollo “tiene que emerger qué es lo que está en la conciencia fenomenológica pura representada en la idea de cosa real” (Husserl, 2013, p. 456).

Para ello se requiere ejecutar una *segunda reducción eidética* de esas “unidades superiores” o de esos hilos-conductores. En este caso no se “pone entre paréntesis” la objetividad o la existencia de la cosa, como en la primera reducción, sino que se pone en *epojé* la confianza del yo en la validez y existencia de las aprehensiones manifiestas en el contenido de esas unidades, como dice Ingarden: “se pone en movimiento” esos hilos, esas diversidades de sentido, rotando dichas perspectivas donde se cumplen o no las cualidades necesarias con respecto a esa unificación de sentido, o que tienden más adecuadamente a la cosa. En otras palabras, de esta segunda *epojé* y reducción surge una toma de postura, una “decisión responsable” donde se opta por una significación distintiva y esencial de la cosa. Esta condición de posibilidad implica, según Ingarden, atraer hacia sí, decidirse por esa posibilidad y mostrar que esa posibilidad es intelectualmente cognoscible.

Es por ello por lo que, en este movimiento del método, nos preguntamos, siguiendo a Ingarden: “¿qué condiciones deben ser cumplidas por los contenidos o menciones intencionales para que se pueda llegar al ser-dado de los objetos, a partir de la estructura de sentido supuesta?” (1968, p. 220). En otras palabras, en este movimiento se *clarifica y se evidencia* “la condición necesaria de posibilidad” de ese centro o esencia que es postulada como verdadera y los contenidos que soportan tal idea.

Es decir, que en esta fase se aclara el *eidós* que se obtuvo y se exhiben las menciones o sentidos trascendentales. “La aclaración fenomenológica... hace comprensible el qué y el porqué de algo, su registro, sus leyes esenciales y sus multiplicidades constituyentes” (Husserl, 2013, p. 464) y es aquí, en la constitu-

ción, donde se muestra su despliegue según esas unidades superiores de sentido sobre la idea-centro, o sobre esa “unidad intencional”.

Según Ingarden, hacer una segunda *reducción* o *reducción de las aprehensiones* nos lleva a niveles más profundos de constitución, trascendiendo cada vez más los datos que la fundan. Con el objetivo de llegar a ese elemento constituyente que sale de las variantes eidéticas más profundas y que pueden converger y explicar los datos iniciales de las percepciones sensibles presentes en la descripción inicial, podríamos efectuar varias reducciones en este momento del método, volver a él varias veces, ya que el despliegue de la esencia puede ser más amplio y las posibilidades de acuerdo con la esencia postulada abren aprehensiones que quizá no se cumplan, es decir, que no pueda verificarse su validez. Esta sería una puesta de una constitución originaria infinita.

### El movimiento de la verificación o legitimación de la esencia

En el último movimiento del método, el de la verificación o legitimación del producto al que se llegó, se pone a prueba la esencia constituida en la fase anterior, se verifica su sentido, su pertinencia y correspondencia con el todo el proceso anterior y con otros problemas, se devela si tal esencia constituida tiene la posibilidad de ser la determinación más precisa, hay una corroboración de la tesis obtenida (Husserl, 2013, p. 457), y también se reconoce o no la pertinencia del sentido encontrado de la cosa, mostrando que su posibilidad es “transferible a otras regiones” (2013, p. 458) de otros objetos o con la cual se puede dar otro *entretrejimiento* con otros sujetos. Esto implica que dicha constitución de la cosa pueda ser *intersubjetiva* y que esté “referida a una abierta pluralidad de sujetos que se hallan en relación de inteligencia mutua” (p. 437) para ver su legitimación.

En este movimiento del método nos preguntamos, siguiendo a Ingarden: ¿cómo debe desplegarse según su esencia todo el proceso de constitución? (1968, p. 224). Hay en este momento final una mostración de la esencia como necesaria dentro de una constitución del tiempo y de experiencias vividas por otros, es decir, en esta fase que puede ser muy amplia se puede constatar el devenir de la conciencia y la actualización de esa esencia postulada.

Es importante mencionar que es posible que en esta fase de legitimación del *eidós* se presenten evidencias inadecuadas de la cosa, ya que el *eidós* que se postuló como posibilidad siempre puede ser actualizada en el flujo del tiempo, en el presente y de acuerdo con la infinitud de las experiencias que se puede tener de la cosa. De allí que cualquier postulación no es definitiva sino una posibilidad. En esta legitimación pretende mostrar la constitución de la cosa como

constitución originaria, es decir, como productora intencional de la experiencia vivida con la cosa, o solo ya a nivel subjetivo, sino intersubjetivo y en el ámbito más amplio de la historia y la cultura, como una experiencia común. Como afirma Husserl:

Queda planteada eidéticamente la pregunta por el mundo como mundo de la experiencia, la pregunta por aquel Apriori que se ha de construir intuitivamente y que es «condición de posibilidad» para que, como quiera que transcurra la constitución del mundo —a partir de mí, pero en contacto con los otros que se descubren a partir de mí y con otras humanidades y sus mundos—, en el contacto progresivo universal, un único y mismo mundo siempre pueda ponerse de manifiesto, deba ponerse de manifiesto. (Hus. XXXIX/57, p. 21-27)<sup>49</sup>

En conclusión, la casa como cosa real es: lo que es en sí, sus partes y la experiencia que conlleva para el sujeto la relación con esa cosa-casa. Ahondar en tal correlación de la cosa requiere ser nombrada o enunciada de alguna manera, es decir, re requiere postular una idea que fundamente un sentido de la cosa y de la cual pueda mostrarse el cómo de su “cumplimiento”. Para comenzar la aplicación de este método fenomenológico de la constitución de la cosa-casa, empecemos con algunas ideas generales que se pueden encontrar en la fenomenología de Husserl con respecto al habitar.

---

<sup>49</sup> Tomo XXXIX [57, 21-27] de la husserliana. Traducción, Doctor. Ángel María Sopó.

“Es posible que para el hombre futuro  
la tierra entera represente lo que fue para el primitivo la casa:  
el lugar de donde se parte y a donde se vuelve:  
lo primeramente referencial y en ultimidad, amparador”

Victor D’Ors<sup>50</sup>

Como se ha afirmado previamente, la fenomenología trascendental es ante todo una práctica que consiste en adoptar la misma actitud y método de Husserl que supone analizar y describir nuestras propias experiencias intencionales y profundizar en ese “encuentro” con algo que constituye el *mundo circundante*. Así, el hacer fenomenología incluye un modo de ver y aproximarse a las cosas más cotidianas, para percibirlas, pensarlas, pero también valorarlas y quererlas.

La elección de los problemas de dicha investigación puede parecer arbitraria, pero descansa en un *suelo* de intuiciones teóricas. El problema que se persigue en este caso es la casa, aquel ejemplar central para comprender el habitar. Para enmarcar este problema y mostrar su pertinencia fenomenológica tomaré algunas ideas adicionales al método que dan una dirección importante y que ameritan ser ampliadas desde Husserl y más allá de él. El camino intencional de esta indagación va hacia lo *originario*, de la casa. Y lo *originario* como plantea Husserl en “El origen de la geometría”, es ir al origen, es “la indagación retrospectiva por el sentido más primigenio”, que implica mostrar el “cuando un día llegó a ser y desde entonces siguió teniendo como tradición, el que aún tiene para nosotros y cuya elaboración viva prosigue.” (p. 684)

En este caso, no es la geometría la que indagaremos, sino el habitar la casa, cuyo ejemplar debe seguir como dice Husserl en “la relación de fenomenología con la historia de la filosofía” ese camino que “se obtiene mediante la profundización en el sentido de los problemas” (1989, p. 18). Siguiendo esta pauta, la pregunta por el ¿qué es una casa? involucra hacer coincidir distintas variables

---

<sup>50</sup> Víctor D’Ors, arquitecto y urbanista español, escribe estas líneas en el prólogo a la traducción en español de la obra *Mensch und Raum* (Hombre y espacio) de Otto Friedrich Bollnow.

como: ¿cómo se nos da la casa? ¿Cómo se nos aparece la casa?<sup>51</sup> ¿Cuál es el sentido de una casa? ¿Qué es aquello que le da sentido a una casa, a esa primera “cuna” de la que habla Bachelard? ¿Qué tiene de diferente habitar la casa, dado que también habitamos calles, plazas, ciudades, templos, permanecemos y transitamos en o entre ellas? Pero también preguntarse por la pregunta de qué es la casa involucra caminar hacia el fundamento de esa pregunta. El por qué la casa, el por qué indagar en su esencia.

### La idea de “suelo” y “sentido originario” en Husserl

La casa está en un lugar. Cuando se piensa en una casa se piensa en una construcción delineada física y materialmente, no necesariamente pensamos en la casa en la que ahora estamos, quizá es solo una representación ficcional cuya función es la de ser habitada. Así, nos la representamos mental o imaginariamente como un dibujo primario e infantil de un cuadrado que marca las paredes, con un triángulo encima a modo de un techo, y unas dos ventanas al lado de una puerta central. En esa casa vivimos. Sabemos que sirve para ser habitada. En ese dibujo, la casa descansa sobre una línea, pero físicamente descansa sobre un suelo.

El *suelo* puede ser el techo de un departamento debajo del nuestro o puede ser el suelo alisado de un conjunto residencial, o simple el espacio despejado y firme que se abrió en medio de un campo. Es decir, que el *suelo* no está dado de suyo, sino que se hace o se prepara para la construcción. Cabe preguntar si es en el *suelo* en donde se halla el *sentido originario* de la casa, si podría hablarse de un *lugar originario* o si tal sentido ha permanecido en el tiempo, repitiéndose y actualizándose hasta hoy. Para ahondar en ello, tomaré ejemplos desde la arquitectura y unas aclaraciones que hace Husserl frente al *suelo* y el *sentido originario*.

Las bases arquitectónicas de toda construcción descansan sobre un *terreno firme*, como lo indicaba Vitruvio<sup>52</sup>, quien se preguntó por el *origen* de las primeras construcciones humanas, el cómo habrían sido y qué materiales usaron las comunidades primitivas en últimas, un interés por el arché de las edificaciones humanas. En el segundo libro de *Los diez libros sobre arquitectura* trata de explicar

---

<sup>51</sup> Siguiendo la pauta metodológica de la fenomenología que menciona Martín Heidegger en el §7 de *Ser y Tiempo*, “la fenomenología no caracteriza el qué de los objetos de investigación filosófica, sino el cómo de esta” 2018, así también la actitud fenomenológica que busca describir fenómenos y “comprender qué es aquello que se muestra y cómo se muestra” como afirma Arles y Walton en 2013.

<sup>52</sup> Arquitecto, ingeniero y escritor romano (27 d.c.).

las razones por las cuales se pudieron *originar*<sup>53</sup> y pone de relieve cuatro elementos importantes que permitieron ser la base de esas primeras construcciones, a saber: el fuego, el lenguaje, el manejo de la herramienta y la imitación de la naturaleza.

Vitruvio relata que, en los primeros tiempos, cuando el hombre era salvaje y vivía en cuevas o en la selva y se cuidaba de las condiciones externas del clima, pero al descubrir el fuego pudo proveerse de más comodidad y permitió la agrupación humana que generó la necesidad de comunicación a través de señas y sonidos para llegar a acuerdos frente a las necesidades, dando origen a un lenguaje<sup>54</sup>. Como producto de la comunicación y la observación e imitación de la naturaleza<sup>55</sup>, el hombre con la manipulación de objetos construyó y ha construido sus propias casas con sus propias manos y de manera colectiva<sup>56</sup>.

Las *cabañas primitivas* que imaginó Vitruvio se dieron como un acto natural. Según él, lo primero que construyeron los seres humanos fueron paredes,

---

<sup>53</sup> Precisamente en el segundo capítulo del segundo libro Vitruvio menciona a Tales de Mileto, el primer filósofo griego, a Heráclito de Éfeso, a Demócrito y Epicuro, y habla del “*Arché* o principio de las cosas” de estos filósofos, para fundamentar su opinión de que así como los atomistas demuestran que todas las cosas son conjunto de átomos y todo se origina a partir de ellos como la consistencia y la solidez, “en mi opinión, conviene poner de manifiesto la diversidad y diferencias de sus de sus usos, las propiedades que éstas poseen en las edificaciones, para que, una vez conocidas quienes piensen construir no cometan ningún error, sino que dispongan de los recursos adecuados y apropiados para sus construcciones”. (2018, p. 101).

<sup>54</sup> A este respecto dice Vitruvio: “como emitían sonidos muy confusos e incomprensibles, fijaron unos términos provocados por su trato cotidiano. Con el fin de actuar lo mejor posible, comenzaron a hablar entre ellos designando con nombres los distintos objetos más útiles y, por casualidad, surgieron las primeras conversaciones.” (2018, p. 95)

<sup>55</sup> Dice Vitruvio, “y así, unos construyeron techumbres con follaje, ...otros excavaron cuevas al pie de la montaña, e incluso otros, fijándose en los nidos construidos por las golondrinas, imitándolos, prepararon habitáculos donde guarecerse, con barro y con ranuras. Al observar unos las chozas de otros y al ir aportando diversas novedades, cada vez iban construyendo mejor sus chozas o cabañas.” (2018, p. 95)

<sup>56</sup> En marzo de 2020 se conoció el hallazgo realizado por arqueólogos en rusia de Kostenki 11, un yacimiento de estructura circular elaborada con huesos de mamut, en donde se han encontrado herramientas, utensilios y hoyos para quemar madera a manera de fogones que indican ocupación humana de hace más de 25.000 años en un ambiente que posiblemente tuvo temperaturas por debajo de 24 grados. [https://historia.national-geographic.com.es/a/hallan-refugio-prehistorico-realizado-huesos-60-mamuts\\_15177](https://historia.national-geographic.com.es/a/hallan-refugio-prehistorico-realizado-huesos-60-mamuts_15177)



bien fuera con ramas entretrejidas con barro, dispuestas de manera vertical, o con tierra arcillosa seca unida con maderos. Lo segundo que hicieron fue el techo, para protegerse del clima, desde techos de paja hasta techos más sólidos y duraderos. No obstante, no consideró otras casas que siguieron ancladas a la naturaleza “salvaje” y que no cumplen con los requisitos arquitectónicos de una construcción que debía tener “firmitas, utilitas, venustas”<sup>57</sup>.

Sin embargo, algunas construcciones no cumplían, ni cumplen con esa pretensión estética, más bien con su utilidad y optimización de recursos y materiales a la mano para adaptarse a un medio y a un clima como lo hacen las construcciones vernáculas<sup>58</sup>. Un ejemplo de ella sería las casas-cuevas donde viven algunas familias de los indígenas rarámuri en la parte norte de la sierra tarahumara en México<sup>59</sup>. En ellas el *suelo*, las paredes y el techo es la cueva misma, su firmeza no se construye, sino que está dada por la montaña. La montaña es el *suelo* firme y la cueva es la casa, cuyo elemento adicional sería quizá una puerta.

También podría pensarse en las casas a las orillas de ríos o del mar, como las casas-flotantes de Río Sucio, en la parte norte del departamento del Chocó en el pacífico colombiano<sup>60</sup>, cuyas casas se sostienen suspendidas y levantadas sobre palos o pilotes de madera anclados a las orillas del río Atrato previendo su crecimiento o posible inundación, o las casas que se construyen artesanalmente en la periferia de las ciudades, casi siempre en zonas de alto riesgo geográfico

---

<sup>57</sup> Firmeza, utilidad y belleza.

<sup>58</sup> La arquitectura vernácula se estudia dentro de la etnoarquitectura y constituye el modo natural y tradicional en que las comunidades han producido su propio hábitat. Forma parte de un proceso continuo, que incluye cambios necesarios y una continua adaptación como respuesta a los requerimientos sociales y ambientales. A la vez de que “es la expresión fundamental de la identidad de una comunidad, de sus relaciones con el territorio y al mismo tiempo, la expresión de la diversidad cultural del mundo” así como también se basa en un conocimiento empírico de la construcción que se ha heredado por generaciones en una cultura. Arboleda, G. 2006. ¿Qué es la arquitectura vernácula? (Definición larga). Berkeley, CA. <http://www.etnoarquitectura.com/web/articulos/articulo/06V29-02arts/>

<sup>59</sup> Tarahumara es el nombre despectivo para referirse a la cultura rarámuri. Esta sierra queda ubicada en la Sierra Madre Occidental de México.

<sup>60</sup> A este tipo de construcciones se le conoce como “palafíticas” o “palafitos”. En este caso de las casas de chocó, son viviendas propias de zonas rurales apartadas de los centros urbanos y con una población vulnerable y pobre que no posee en muchas ocasiones servicios públicos y cuyas construcciones son hechas por la misma comunidad. Luis Javier Cantillo Ramírez (2018) Viviendas flotantes municipio rio sucio-chocó”.

cerca de barrancas, en deslizaderos, a orillas de ríos o laderas de montañas, casas construidas por una familia, una comunidad que a veces realiza un relleno artesanal para darle un poco de firmeza a los inestables terrenos y cuyas condiciones de precariedad muestran unas casas sin sistemas modernos de acueducto y servicios públicos.

Con otra conceptualización a la de Vitruvio, el teórico alemán de arquitectura Gottfried Semper, menciona cuatro elementos fundamentales que toda construcción y toda casa debe tener a saber: el suelo, el contorno, el techo y el hogar<sup>61</sup>. Entendiendo por *suelo* el basamento, terraplén o montículo sobre el que se alza la construcción y el hogar o “firepoint”<sup>62</sup> la esencia de toda construcción. Recuerdo ahora los montículos<sup>63</sup> del antiguo pueblo escultor<sup>64</sup> de donde se erigían piedras talladas, esculturas monumentales y tumbas pre-colombianas, que evidencian unas construcciones y un lugar propio para los muertos. Esos montículos hacían posible la casa de muertos, residencia eterna de dioses o reyes. Sobre él se alzan dos piedras paralelas con una laja encima a veces custodiada por dos esculturas antropomorfas o zoomorfas como antesala de un camino que finaliza con una tumba.

En todas las casas, sean “chozas” primitivas, las casas prehispánicas o las casas modernas, hay unas características mínimas que se repiten en la historia: suelo, paredes y techo, partes básicas de un resguardo que solemos llamar materialmente hablando casa, un lugar hermético cubierto por los lados y por arriba que sirve en primera instancia para refugiarnos. Dichas cualidades están presentes en los iglús o casas de nieve en el Ártico<sup>65</sup>, rancherías en el desierto<sup>66</sup>,

---

<sup>61</sup> “The roof, the enclosure, the mound, and Fireplace.” En: “The four elements of architecture” 1851.

<sup>62</sup> Semper dice al respecto que del hogar es: “It’s the first and most important, the moral elements of architecture” y el “sacred focus” de la arquitectura (1989, p. 102)

<sup>63</sup> El montículo, siguiendo el diccionario de arquitectura: “un pequeño cerro que se encuentra rodeado de un foso, y coronado por una empalizada y una torre.”

<sup>64</sup> Me refiero al pueblo escultor de san Agustín Huila, al sur de Colombia, registro de una de las evidencias arqueológicas más antiguas de Colombia.

<sup>65</sup> Los iglús suelen ser refugios provisionales para cazadores que son elaborados con la misma nieve en zonas heladas donde habitan indígenas inuit o conocidos como esquimales.

<sup>66</sup> Estoy haciendo referencia específicamente a las rancherías wayuu, que son las casas que se encuentran en los asentamientos rurales de los indígenas ubicados en la península desértica de la Guajira, Colombia. Estas casas por lo general están agrupadas con otras casas y se utilizan para distintas funciones, pero están agrupadas. Una casa sirve como

casas de madera en el campo, casas de concreto, cartón o lata en las ciudades, casas que se improvisan debajo de un puente y en las carpas de campaña de los migrantes en la frontera. Sin embargo, de todas estas formas de hacer una casa o refugio, la más exitosa o por lo menos la que más permanece en el tiempo es la que se edifica en un “terreno firme” sobre el cual se “levanta la obra” como afirma Vitruvio, es justamente el *suelo* el que determina que una casa permanezca.

Antes de edificar una estructura para que sea habitada, se requiere escoger el suelo sobre el que se va a construir. No se construye en lugar cualquiera, se precisa valorar las condiciones del suelo, sus componentes geográficos, topológicos, también su estatus legal y económico, su valor histórico y —si se quiere— su ubicación geopolítica. Esto es algo que saben bien los urbanistas a la hora de distinguir entre el terreno público y las parcelas que se destinan geométrica y milimétricamente para la construcción privada en las ciudades modernas, pero también lo saben los okupas o los grupos que se asientan en las plazas a modo de protesta.

Volvamos a Vitruvio, quien está escribiendo para el Cesar emperador Augusto. El famoso arquitecto insiste en el libro I que es importante considerar el lugar donde estará el templo de cada dios, ya que esto posee un vínculo con el comportamiento de los ciudadanos y la protección de la ciudad, así:

Los templos para Júpiter, Juno y Minerva eríjanse en un lugar elevado, donde pueda observarse la mayor parte de la ciudad... [para] los dioses Apolo y Baco, junto al teatro; [para] Venus, vulcano y Marte, se han de levantar fuera de las murallas para que los placeres de Venus no sean practicados en la ciudad ni por los jóvenes ni por las madres de familia... y dado que la deidad de Marte está consagrada guerra de las murallas, no surgirá entre los ciudadanos ninguna discusión o divergencia con uso de armas, sino que se mantendrá protegida la ciudad de la guerra. A La diosa Ceres se la venerará en un lugar fuera de la ciudad, y solamente deben acercarse a su templo para realizar sacrificios, pues es un lugar que debe guardarse escrupulosa y honestamente, con buenas costumbres. (p. 89)

La elección del suelo está relacionada con el sentido sagrado y simbólico que comparte un pueblo. Y así como la ubicación de los altares y los edificios de gobierno responden a una razón dentro de las ciudades, las casas se ubican

---

habitación para el descanso, otra para la vida social (la enramada), otra para la cocina, otra para los animales (el corral). Estas viviendas están hechas de ramas secas, varas y troncos, tierra seca, yotojolo (corazón del cactus) y hojas de palma.

también con respecto a esa totalidad, que funcionan como centros alrededor de los cuales las casas tienen su propio significado, su propio lugar y nombre.<sup>67</sup>

Si miramos *retrospectivamente* y vamos profundizando en lo esencial, como indica la pauta metodológica de la fenomenología, antes de que cualquier urbanista diseñara nuestras ciudades, el ser humano ha tenido el cuidado de elegir con precisión y con intención un suelo para fundar un pueblo y establecerse de manera permanente en un lugar construyendo sus propias casas y edificaciones para habitarlas y darle sentido a su existencia individual y colectiva en el tiempo y el espacio, es decir, en la historia. Ese *suelo*, lugar originario o primigenio, está cargado de sentido y significación y es el fundamento de las construcciones.

Así, la idea de “suelo” o “suelo firme” de una casa varía según las condiciones del terreno o condiciones geográficas y económicas de los habitantes, pero también depende de una cultura, su tradición. El diseño de las ciudades, sus templos, sus calles y los edificios públicos ya que el sentido de cada construcción se vincula con el sentido humano y social de una comunidad. Ese *terreno firme* daría sentido a la casa, el suelo firme no estaría en una firmeza física y material, sino inmaterial. Es decir, descansa en un sentido trascendental.

Entonces, el *suelo* se presenta como el fundamento de las construcciones y de las colectividades, es lo *originario*. El suelo inmaterial de las edificaciones se alza sobre: las relaciones humanas, la lengua, las necesidades y los sueños comunes. Es decir, que el suelo de toda construcción descansa en experiencias humanas, humanamente vinculantes, colectivas, que relacionan al ser humano con el mundo, con su *estar* presentes en el mundo, en un espacio, en un tiempo, trazando y dibujando fronteras, dejando huella. Un mundo cuyos límites materialmente son también los límites de los ideales colectivos, que llenan de sentido ese espacio construido.

Esta indagación por el *suelo* descansa en el *sentido originario* de la casa que aún no hemos vislumbrado. ¿Qué significa sentido originario? ¿Todas las casas tienen ese lugar originario? Ese *lugar originario* que tendrá un sentido con el que se ha edificado una casa como acción y producto humano es el que se ha consolidado como una *realización exitosa* en el tiempo. Husserl, al preguntarse por el “origen de la geometría”, mencionaba que “tuvo que tener un comienzo

---

<sup>67</sup> Otro ejemplo es el tabernáculo de moisés, EXODO 25: 8-40ss, una tienda para adorar a Jehová, una tienda móvil que pudieran levantar a cualquier lugar que se mudaran el pueblo de Israel, este campamento era el centro, las casas y demás tiendas móviles se alzaban alrededor del tabernáculo. <https://www.jw.org/es/biblioteca/libros/historias-biblicas/3/tabernaculo/>

histórico y este sentido mismo tuvo que tener un origen en el obrar: al inicio como proyecto, y luego como realización exitosa...”. (2019, p. 685)

Así como el *sentido originario* de la geometría tuvo un comienzo histórico donde se inauguró un sentido primigenio, también sucede con el origen de la casa, por lo cual es necesario pensar, más que en la primera casa construida, en el sentido que se instituyó desde entonces y que nos hace comprender el habitar una casa en sentido pleno hasta nuestros actuales y futuros días.

La casa en sí misma es una *realización exitosa*, ya que seguimos viviendo en casas y seguirán construyéndose para habitar en ellas sea en la Tierra, en la Luna o en Marte<sup>68</sup>. Por ello, es tan importante escoger el *suelo* apropiado para la edificación, ahí será donde se funda una construcción, una comunidad y un sentido. El suelo en el que se funda el *sentido originario* tendrá sus formas físico-materiales, trascendentales y especialmente sus correlaciones o *entrelazamientos*<sup>69</sup> vivenciales que permanecen en el tiempo y en la tradición de una comunidad humana.

Para entender este *entrelazamiento*, se puede mencionar a Aristóteles, quien afirma en su ética: “La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad” (1985, p. 345, 1162<sup>a</sup>/15) o sea, es en esa relación de amistad entre las parejas en donde descansa el sentido de tener un lugar propio, una casa. Y la casa es anterior a la ciudad y por ende anterior a ser ciudadano. Lo natural del ser humano, en tanto *bíos*, es desplegar su modo de vida en un ámbito ético-cósmico anterior al político, es decir, busca vivir en casa en amistad con otros.

Esto tiene sentido cuando recordamos el significado de la palabra griega para casa o residencia, “*oikos*” (οἶκος), que también es la etimología para hablar

---

<sup>68</sup> Un ejemplo de este construir la casa en un futuro es MASHA. En mayo de 2019 la empresa AI SpaceFactory ganó el concurso de la NASA por el diseño en 3D del prototipo experimental de una casa para Marte llamada MASHA que utilizaría recursos *in situ*, es decir, materiales de Marte. Este diseño de arquitectura espacial se adaptaría a la gravedad marciana que proteja a los habitantes de la radiación solar por fuera y por dentro, se adaptaría a la presión atmosférica, gravedad y temperaturas terrestres. <https://www.aispacefactory.com/marsha>

<sup>69</sup> Tomo este sentido que hace Derrida de *entrelazamiento* para traducir la palabra *Verflechtung* que usa Husserl para referirse a aquello que está en el origen entre el mundo, la historia y el lenguaje. (Apreciación que hace Antonio Ziri6n Quijano en la presentación del texto: la cuesti6n del origen de la geometría como problema hist6rico-intencional) (Husserl, 2019 p. 679).

de *Oikonomia*, economía familiar y lo opuesto de la *polis*. En su *Política*, Aristóteles menciona que el *oikos* es también una “comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas” (1985, 1252b, 12-4), necesidades no solo afectivas sino económicas, para suplir el alimento de todos los miembros del *oikos*.

Ese co-pertenecer a un mismo suelo-mundo, es lo que hace que llamemos a un lugar: “nuestra patria”, “nuestra tierra” o “nuestra casa”. El *Oikos*, la casa, es ese lugar que según Aristóteles “es anterior y más necesaria que la ciudad” en ella, surgen de manera natural los individuos de la polis pero también ella misma es una pequeña sociedad en sí misma, de allí que la palabra *Oikos* en griego haga alusión a la casa y a la patria, pero también sea la misma palabra para hablar de vivienda, habitación, cuarto, sala comedor, templo, jaula, nido, residencia, bienes, propiedad, hacienda, fortuna, familia, linaje, servidumbre, criados.

Es importante subrayar que las construcciones que se alzan sobre un *suelo* es un suelo común, en un lugar común y requieren de una lengua común, con aspiraciones comunes, que permitan que cada pueblo tenga un nombre, nombre con el que será recordado, no solo como humanos en sentido universal, sino como pertenecientes a una región, a un pueblo y a una tradición particular. En este sentido, la casa también se construye sobre ese suelo común, así como había construcciones de los pueblos nativos originarios que tenían una lengua y una religión común.

Por ello, pensar en el *origen* de la casa, su esencia constitutiva, como es nuestro caso, sería apelar a la “indagación retrospectiva por el sentido más primigenio” (2019, p. 684/§366), preguntarnos por *le sens plus originnaire*<sup>70</sup>, cuyas particularidades le dan ese nombre y que, a pesar de existir muchos ejemplares, en distintas formas y atributos materiales, en lugares, tiempos y culturas disími-

---

<sup>70</sup> En la versión citada se usa el término “sentido más primigenio”, sin embargo, en la versión francesa traducida e introducida por Jacques Derrida, de este mismo texto de Husserl se usa el término “le sens le plus originnaire” o “sentido más originario” que prefiero mantener durante mi escrito: “notre préoccupation doit aller plutot vers une question en retour sur le sens le plus originnaire selon lequel la geometric est né un jour < et, > des lors, est restée présente comme tradition millénaire, le reste encore pour nous et se tient dans le vif d’une élaboration incessante” (Husserl, 1962, p. 175/§366). En la versión española del mismo texto: “En lugar de eso, nuestra preocupación debe más bien orientarse hacia una pregunta retrospectiva acerca del sentido más originario de acuerdo con el cual la geometría nació un día, desde entonces, ha estado presente como tradición milenaria, sigue estando para nosotros y se mantiene viva en una incesante elaboración (1962, p. 164-165/§366).

les, conserva de manera invariable el sentido de ser una casa. Este sentido que se conserva se puede evidenciar en la historia de su desarrollo, el cómo llegó a tener el sentido de “casa” y que sigue teniendo dado que su origen se actualiza cada vez que habitamos una casa o que podemos decir: me “siento en casa” o “como en casa”<sup>71</sup>, porque conserva “su” *sentido originario*.

Lo *originario* sería aquella idea que está en la raíz o base de cualquier percepción o conocimiento del mundo y que en su propio desarrollo histórico y *genético* funciona como el hilo de un collar de perlas preciosas que las mantiene unidas a cada una de ellas, como diría Flaubert: “ce ne son pas les perles qui font le collier, c’est le fil” (no son las perlas las que hacen el collar, es el hilo) El hilo es precisamente ese *sentido originario* que da origen a un sentido, es comienzo y es continuidad de sentido, que se construye a través de los ejemplares y que es también su finalidad.

Lo que interesa no es, por tanto, indagar sobre la primera casa humana que se construyó en sí o la primera perla del collar, sino el sentido que sustenta ese lugar que percibimos como casa, es decir, la experiencia que como humanos tenemos de la casa, de “nuestra casa”, de “estar en casa” o de “sentirnos como en casa” y puede hablarse de esa experiencia humana universal a pesar de ser una experiencia íntima y subjetiva, pero que se preserva en una larga tradición que conectan empáticamente otras experiencias de la casa y la de nosotros.

Este *sentido originario* de la casa que mostraremos en este libro podrá considerarse como una *realización exitosa* en el tiempo y que pervive como tradición y que nos hace saber de un modo natural qué es “estar en casa”, qué no, qué es “sentirse en casa” y qué no, cuál es una casa habitable y cuál no. Tal sentido, como afirma Husserl, “sólo puede estar fundado sobre lo que aquí podemos llamar historia interna y, como tal sobre el fundamento del Apriori histórico universal” (p. 386, §54).

Así pues, si vemos en una y otra casa ese sentido postulado en la constitución de la cosa-casa nos damos cuenta de que es una realización histórica, una “continuidad del pasado en el presente”, podríamos afirmar que tal sentido de la casa se ha construido, incluyendo sus multiplicidades, como una estructura interna universal e indeterminada compartida por toda experiencia humana

---

<sup>71</sup> Estas acepciones de la experiencia de la casa: estar en casa, sentirse en casa, como en casa o no-estar-en casa, son tratadas por el filósofo argentino Andrés Osswald en su artículo. “El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis” (2018), este autor trabaja recientemente la experiencia del habitar doméstico desde una perspectiva fenomenológica y en este trabajo se profundiza en la idea de “sentirse en casa” en capítulo V.



en general, es decir, el *sentido originario* de la casa es un pasado compartido, una tradición de la cual participamos todos cada vez que habitamos auténtica y plenamente una casa y que es ya un modo del vivir humano a través de una fabricación igualmente humana.

Esa constitución de *sentido originario* se remite a un problema histórico, a un mundo que está unido necesariamente a una tradición, a una “posibilidad histórica de una tradición auténticamente originaria” (Husserl, 2019, p. 696/§376). El origen, desde esta perspectiva, se refiere a las “fuentes de sentido de todo aquello que viene luego” (2019, p. 696/§376) y se ha desarrollado en una temporalidad particular. Este proceso de constitución debe ser analizado genéticamente, es decir, partiendo de su presente hacia su origen, yendo hacia su gen en forma retrospectiva.

Tomando este concepto de lo *originario* es que me planteo ahora la idea de “el lugar originario” para comprender la cosa-casa, y que funciona como horizonte y que sirva como herramienta para comprender el habitar la casa o toda construcción, en ese lugar originario. Se realiza una indagación retrospectiva de sentido del habitar, desde sus primeros sentidos, que han sido reactivados en el desarrollo de todo habitar, y que desde distintos sentidos ha permanecido para nosotros como la forma originaria de todo habitar un lugar. Esos lugares *originarios* del habitar tienen así, una tradición, y esa tradición se fija en el sentido como marca por la actividad humana, es decir, como evidencia fáctica. Solo hay tradición cuando hay acciones y obras materiales que se establecen como duraderas. Cada “*lugar originario*” entonces remite a varios sentidos desde una tradición históricamente constituida, que solo es posible evidenciar a través de los mismos lugares.

Se puede comprender que los espacios arquitectónicos construidos por el ser humano se han originado o se han edificado como proyecto de algo que se ha realizado exitosamente como triunfo de un sentido, en este caso el de la casa. Ese *sentido originario* de la casa humana habrá sentado las bases para comprender un habitar pleno, y se habrá dado como una “conexión empática” del horizonte abierto de nuestra “co-humanidad, contándose siempre a sí mismo, la humanidad en general. En la que se sabe viviendo” (Husserl, 2019, p. 688/§369), es decir, un sentido que todos compartimos, y lo sentimos como nuestro, por empatía humana y por eso es que podemos comprenderlo porque se nos presenta como una co-realización de una comunidad humana.

Es a partir de esa concreción de la vivencia con el espacio de su casa, que el ser humano construye su propia imagen del mundo, su *imago mundo* como menciona Christian Norberg-Schulz en su “fenomenología de la arquitectura”. Pero esa imagen también puede ser ficcionada, poetizada, donde se significa o



se dan valores a los que constituyen esa experiencia humana de habitar la casa y de estar en casa, de buscar la casa. De allí que la casa descansa en un sentido trascendente que se actualiza cada vez en su habituabilidad, en la reiteración de su *sentido originario* y que puede corroborar en la historia en el mundo. Esa correalización está también en el habitar la casa, la cual es necesario mostrar su *sentido originario*.

## El mundo entendido como casa

Entonces, ¿cuál es el lugar originario para construir la casa? el *suelo* sobre el que se construye la casa y toda edificación originaria es el mundo (*Welt*). *Mundo* entendido desde su acepción fenomenológica, que es sin duda “el ámbito del ser”, el lugar *originario* donde acontecen los fenómenos. Todo lo real se reúne en la unidad *mundo* que percibimos naturalmente como el yo individual que somos y como los yoes intersubjetivos que lo compartimos. Ese mundo es nuestra casa en donde invariablemente estamos o donde nuestra existencia ha sido “arrojada” como afirmaba Heidegger.

El *mundo* es el “horizonte total de las investigaciones posibles” dice Edmund Husserl en el §1 de Ideas I (2013, p. 89), y lo es porque en él acontecen todas las posibilidades que el ser humano puede conocer y experimentar intuitivamente: “World means the widest conceivable context for all human intending, not just the limits of the physical universe or totality, but also the limits of what is meaningful, the limits of temporality, possibility, and so on”<sup>72</sup> (Moran y Cohen, 2012, p. 342)

Si la casa se construye sobre ese mundo, o mejor, sobre todas las posibles experiencias, actos, sueños humanos posibles, entonces la casa es también el lugar donde somos como humanos, es decir, el mundo mismo es la casa del ser humano y a la inversa, la casa es el mundo del ser humano. En ella somos seres-en-el-mundo, como dice Heidegger, o situados en el mundo (*être-au-monde*), como afirma Merleau-Ponty. Esa casa que se construye en ese suelo-mundo es parte de nuestra constitución ontológica y corporal del nuestro estar. Esa casa-mundo que nos constituye se nos da como lo más natural de nuestra existencia, aparece como una experiencia simple e inmediata tanto individual como colectivamente.

Esto implica que el mundo-suelo sobre el que se ha dado mi historia también es el mundo-suelo de nuestra historia. Es la historia de los hijos de Noé, o la

---

<sup>72</sup> “Mundo significa el contexto más amplio concebido para todos los propósitos humanos, no solo los límites del universo físico o la totalidad, sino también los límites de lo que tiene sentido, de los límites de la temporalidad, posibilidad, etc.” Traducción propia.

historia de los romanos o la historia de los colonizadores. Ese mundo-suelo se ha *constituido* por esas *representaciones del mundo* que tiene cada individuo y cuya visión individual se modifica por la contribución que otros dan a esa mi *representación del mundo*, lo cual ocurre también a la inversa, lo que los otros se han representado como mundo se alimenta también con la visión que yo tengo de ese mundo. Hay así una inter-correlación entre la subjetividad, la intersubjetividad y la constitución del mundo. El mundo entonces sería una constitución histórica intersubjetiva y trascendental. Husserl lo dice en estas palabras: “La historia de la humanidad es correlativamente historia de las *representaciones del mundo* de esta humanidad en sus diferentes modos subjetivos y sociales” (Hus. XXXIX, 2008, p. 499) (Walton, 2010, p. 207).

Que este *mundo* se presenta como *suelo* es porque precisamente nos comprendernos como co-perteneciendo a una totalidad, a un suelo común intersubjetivo, es lo que hace posible que nos sintamos parte de una unidad. El mundo-suelo es el que permite que el ser humano en tanto individuo pueda afirmar su propia identidad, permitiéndole completar su “soy” o “pertenezco” o “vengo de”, bien sea un lugar geográfico, una nacionalidad, una lengua, una cultura, una raza, un estrato social, una profesión, una religión, etc. y también lo hace sentirse parte de un grupo humano mayor a sí mismo. Diríamos con Husserl: “La unidad abarcadora de una tradición en la que un suelo de mundo (*Weltboden*) común es el suelo vinculante” (Hus, XXXIX, 2008, p. 340) (Walton, 2010, p. 207).

El *mundo* visto desde la actitud reflexiva, es decir, como objeto mentado, no es ya solo *mundo circundante* de la vida cotidiana, sino que es propiamente mundo de la vida o *Lebenswelt*<sup>73</sup>. Ese mundo de nuestras experiencias vitales que contienen todos nuestros fenómenos visibles e invisibles, intencionales, interesados y desinteresados, es el mundo ya no pre-dado sino dado, del cual tenemos conciencia, sobre el que reflexionamos y sobre el que actuamos intencionalmente, donde nos conocemos y reconocemos como co-pertenecientes a él, es ese mundo al que le damos sentido y al darle sentido también le damos sentido

---

<sup>73</sup> Según los expertos en las lecturas que salieron en 2008 de la llamada husserliana XXXIX Husserl explicita este concepto de *lebenswelt* que desarrolló en su obra “Crisis de las ciencias europeas”. El autor ya mencionaba él desde 1916 a 1937 antes de la noción heideggeriana de *Lebenswelt* en *Ser y tiempo* de 1927. Este concepto será muy importante para otros autores de la tradición fenomenológica (Merleau-Ponty, Patočka y Waldenfels, entre otros), hermenéutica (Gadamer, Ricoeur) y de la teoría sociológica (Schutz, Habermas).

a nuestro presente, pasado y futuro como yo y como yo es intersubjetivos, esto es, como seres históricos.

Ahondando en la conceptualización de *mundo*, ¿qué es lo que permite que nos identifiquemos con ese mundo-suelo, ese mundo concreto y no otro? O mejor ¿cómo es que le damos validez a este mi o nuestro mundo entorno y no a otros? Si bien es claro que aceptamos este mundo pre-dado naturalmente, incluso reflexivamente lo apercibimos y le damos contenido a las cosas con cierta tonalidad afectiva, con cierta intención o por simple hábito. ¿Por qué preferimos esas tonalidades y esas habitualidades? ¿Qué es lo que está a la raíz de esta representación de mundo que es distinto de otras?

Para dar respuesta a esto es importante permanecer en lo que se conoce como *la fenomenología estática*, es decir, aquella que en vez de preocuparse por la temporalidad y la genética de cómo se llega a ser, se enfoca en la constitución de las *objetividades del mundo*, intentando describir cuáles son esas estructuras de validez en las que la subjetividad, mi yo, y cada uno construye mundo, un mundo de la experiencia posible. Al respecto dice Husserl:

El problema de una concepción completa del mundo, del clarificarse completo del mundo como mundo de la experiencia posible, es equivalente al problema de la universalidad de la fundamentación de la validez. Esto es una fenomenología estática. Analizo ontológicamente el sentido de ser “mundo” y correlativamente me pregunto acerca de las certezas de ser y, con ello, acerca de los modos de darse. (Hua XV, p. 616). (De los Reyes Melero, 2013, p. 47) <sup>74</sup>

Esa experiencia de mi “mundo” es única, pero se distingue de otras *representaciones del mundo*, de otras culturas, en otros territorios, con otras realidades que a su vez ven su “mundo” como si fuera el único. A esto Husserl le llama “el horizonte de la totalidad “mundo”, que por cierto no es otra cosa que totalidad, integridad de las realidades” (Husserl, 2008b, p. 67) <sup>75</sup>. Aunque haya un mun-

---

<sup>74</sup> El texto original de esta cita no tiene traducción al español: Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935, (fenomenología de la intersubjetividad) se hace referencia específicamente al manuscrito (Nr. 35) titulado Statische und genetische Phänomenologie. Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere. Escrito en 1933. La traducción es realizada directamente del alemán por el doctor Ignacio De los Reyes Melero (2013) de quien tomo la traducción al español.

<sup>75</sup> Las traducciones que cito de la Husserliana XXXIX, son las hechas por Roberto Walton (2008) en su texto: “Edmund Husserl, El mundo de la vida. Explicitaciones del mundo

do universalmente dado como condición ontológica pre-dada hay también un modo de él cuya forma concreta se presenta distinta en cada caso, es lo que se conoce como múltiples *mundo entorno*. Está el mundo como el escenario fijo del teatro humano, que a su vez presenta varios mundos en escena que se concretizan con cada obra, con su escenografía, su música, sus personajes, sus libretos, un teatro del que también somos personajes, directores, actores y espectadores, del que a veces somos protagonistas o ayudantes de utilería, como en las obras de Brecht. El mundo “está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO” (Husserl, 2013, p. 137, §27)

Esas cosas pre-dadas colectivamente como suelo-mundo para construir la casa podrían comprenderse como “el mundo circundante de la vida cotidiana” del que habla Edmund Husserl (Zirión, 2017). El que sea circundante quiere decir que está a nuestro alrededor, arriba, abajo, a un lado y al otro, y es lo más próximo y cercano con lo que habitualmente estamos aun sin hacer una reflexión científica de él, justamente es ese mundo con sus cosas, con las que nos relacionamos pre-filosóficamente. El *mundo* es entonces pre-dado, se da con antelación, antes de cualquier percepción intencional que tengamos de él. Antes de que haya contenidos significantes del mundo, el mundo ya es mundo, porque funge como contenedor de las cosas y las vivencias, y se nos presenta como una unidad y realidad inmediata que vemos, visible y desinteresadamente, es decir, en su *patencia*.

Esto es relevante para entender que todas las experiencias y vivencias que tengamos de la casa no son iguales porque el mundo se nos da en formas concretas y diversas, es decir, en contornos específicos. De allí que las experiencias serán diferentes porque también los contenidos del mundo, sus fenómenos, están en el marco de esa forma del mundo-concreto para mí, a pesar de ser también el mundo circundante para todos. El mundo visto desde esta singularidad se presenta como “suelo” (*Boden*) “*pre-delineado*”, pre-dibujado y coloreado por una lengua, cultura, tradición, por un pasado que ha hecho que ese mundo que creemos que es mi mundo, mi pasado, mi tradición, mi cultura, sea también el mundo para otros que, como yo mismo percibo, siento y doy significado.

Al respecto menciona Husserl en §29 de Ideas I que:

---

predado y su constitución. Textos del legado (1916-1937)” quien lee directamente la obra de Husserl en alemán, Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Rochus Sowa.

Todo lo que rige para mí mismo, rige también, como lo sé, para todos los demás hombres que encuentro ahí adelante en mi mundo circundante...Pese a todo, nos entendemos con los congéneres y ponemos en común una realidad espacio-temporal *objetiva*, como NUESTRO MUNDO CIRCUNDANTE EXISTENTE PARA TODOS, AL CUAL NOSOTROS MISMOS PERTENCEMOS. (2013, p. 139)

Husserl ahonda entonces en la descripción del *mundo* para mostrar cómo es que el mundo está constituido por ciertas certezas que tiene el yo cuando afirma que ve el mundo, percibe un mundo, cuando se siente dentro de un mundo. Al respecto, el autor aclara que esas posibles certezas tienen su base en la existencia de un mundo propio y un mundo impropio. Esto es, hay un mundo que asumimos como conocido y otro que asumimos como un mundo desconocido. Así, si tomamos el mundo como casa, habrá un mundo que se nos haga familiar y otro que se nos haga extraño.

### El mundo familiar y el mundo extraño. (Heimwelt-Fremdwelt)

El mundo primeramente y en general se nos presenta como “mundo-hogar” (*Heimwelt o Homeworld*)<sup>76</sup> En contraposición a un mundo-extraño (*Fremdwelt*) el mundo-hogar, es el mundo al cual nos habituamos, el que concebimos con un orden propio, es al que le damos sentido, en donde los objetos me significan y me son familiares. Es el mundo que me *motiva*. Decir que el mundo nos motiva quiere decir en términos fenomenológicos que nos afecta, “el sujeto se comporta hacia el objeto y el objeto estimula, motiva al sujeto”, ya que es en ese mundo propio donde el yo incide intencionalmente, esa motivación es “the fundamental lawfulness of spiritual life”<sup>77</sup>, y precisamente por ser “el yo siempre sujeto de intencionalidades” (Husserl, 2005, p. 266) es que el mundo se constituye, como un mundo al que presto atención activa, al que juzgo, distingo, comparo, valoro, deseo, del que me fastidio, en el que se proyectan mis frustraciones, es decir, es el mundo en donde el yo tiene una “toma de posición” (cf. Ideas II, Husserl 2005, p. 261).

El mundo-hogar o familiar viene siendo el *mundo de la vida* que normalizamos, es el mundo donde formamos convicciones y certezas, donde se efectúan

---

<sup>76</sup> *Heimwelt* es el término original en alemán y *homeworld* en las traducciones que se han hecho del mismo término en inglés, en el caso del español, se han usado los términos: mundo-propio, mundo-hogar o mundo hogareño.

<sup>77</sup> “Ley fundamental de la vida espiritual” (Husserl, 1997, p. 263 § 54 ss.) Vida espiritual se refiere a la vida del sujeto que intencionalmente actúa en el mundo y con los objetos.

mis experiencias vitales, donde se ha formado mi historia de vida y donde el yo actúa espontáneamente. Ese mundo-hogar es familiar porque en él he formado un hábito de ser y estar en el mundo y es familiar porque es habitual estar y vivir en él. Justamente en ese mundo la recurrencia de los hábitos a los que llamamos *habitualidades* se convierte en el sedimento de la motivación de la subjetividad, lo que motiva el actuar intencional y toda experiencia posible en el mundo tanto actual como futura. Cuando hay “toma de posición” en el mundo, estas son “adoptadas por el yo frente a un objeto externo, la habitualidad consiste en una especie de historia singular o estilo que influye en las tomas de posición actuales” (Conde, 2010, p. 209) (Cf. Hua XI, p. 360)

Esta historia personal o individual que se construye en el mundo-hogar a través de las *habitualidades* constituye un pasado particular, nuestra propia historia de vida y es ella la que formará lo que podría llamarse un yo personal que ha conocido el mundo como un mundo confiable y sin conflicto. Así, habrá muchos mundos-hogar personales. Sin embargo, esas *habitualidades* no pertenecen exclusivamente a la historia personal del yo, no son sólo hábitos subjetivos aislados, sino que al estar a la base como estrato o humus de esta tierra que llamamos mundo-hogar, también son *habitualidades* intersubjetivas, colectivas y compartidas en tradiciones y costumbres, que de manera conjunta conforman elementos de una cultura y de la historia de los pueblos. Dirá Husserl: “the world is always meaningful within a historical and intersubjective horizon. Our world is not only linked to our own experiences and remembers, but it bears in its core the stamp of the others”<sup>78</sup> (Hus. XXXIX, p. 17) (Moran, Cohen, 2012, p. 147)

El mundo-hogar afecta mis motivaciones. Es también el mundo cultural que motiva a otros que comparten este mi-mundo que, activa o pasivamente, validamos y afirmamos como nuestro mundo propio. Este mundo-hogar, propio y colectivo, se distingue de otros por ser conocido por todos los que estamos próximos y fuera de él; lo demás es un mundo anormal, distinto y extraño. Esto implica, que muchas de mis experiencias y de mi historia de vida sean y hayan sido de alguna manera tipificadas por esos modos del mundo-hogar, por la cultura, la lengua, las costumbres, la tradición, las determinaciones sociales, etc., ya que están insertos en el mundo del cual me y nos constituye colectivamente. “El presente de la vida de un sujeto está de alguna manera preconfigurado por la tradición histórico-cultural” (Hus. XXXIX, p. 340) (Walton, 2010, p. 207)

---

<sup>78</sup> “El mundo siempre tiene sentido dentro de un horizonte histórico e intersubjetivo. Nuestro mundo no solo está vinculado a nuestras propias experiencias y recuerdos, lleva en su núcleo el sello de los demás”. Traducción propia.

Para dar un ejemplo, se pueden mencionar las civilizaciones antiguas y sus construcciones. En la medida en que su origen se produjo autónomamente sin influencia de otro, como lo menciona León Portilla en el prólogo a Filosofía Náhuatl: “fuera del viejo mundo, es decir, de Europa, Asia y África, en lo que hoy es México... surgió hacia el II milenio otro foco civilizatorio originario. El caso de los pueblos andinos... puede tenerse como otra civilización originaria en el continente americano”. (1997) Cada pueblo, cada civilización ha tenido su propio modo particular de habitar y concebir su mundo, sus cosas, sus relaciones. Es su propio sentido y su propio darse a sí mismo lo que le concede tal autonomía a ese su mundo.

Los mundos-hogares de distintas culturas transcurren normalmente para quienes son parte de ellos, sin ninguna anormalidad y se desarrollan históricamente casi sin tocarse. Sin embargo, cuando hay un encuentro con esos otros mundos-hogares hay un conflicto entre mundos, en donde uno es extraño para el otro. Así, el mundo-extraño es el que no es mi hogar, ni me hace sentir en casa, viene a ser más claramente el mundo que pertenece a otra cultura distinta de la mía, el que no me pertenece, del cual no soy parte, el que no ha compartido mi historia y del cual se puede sentir amenazado dada su propia extrañeza en contraste con mi propio mundo. Esto está presente, por ejemplo, en el choque intercultural que se da en el encuentro de culturas, en las invasiones, en las colonizaciones o con las migraciones. Allí, las normas sociales, morales, costumbres, las valoraciones estéticas, las significaciones de los fenómenos entran en contraste y choque con las reglas que gobiernan mi mundo-hogar.

No obstante, también hay un choque entre mi propio mundo-hogar y otros mundo-hogares dentro del mundo cultural histórico común. Es decir, que el mundo-extraño no es solo lo que está fuera del mundo cultural al que pertenecemos, sino que también es parte constitutiva de todo mundo en general, y por el cual se constituye y sienta los muros nuestro propio mundo-hogar cultural. También hay una extrañeza de otros mundos que, a pesar de compartir un mismo territorio, una misma lengua, una misma historia, han construido su propia historia personal a través de distinciones particulares que se les han dado, como su construcción vital e individual, bien sean diferencias económicas, sociales o religiosas, etc.

A este respecto, Husserl señala que el mundo-extraño no es posible comprenderlo en su propia extrañeza, no puedo vivir en mí la cultura del mundo extraño como si fuera mi mundo propio, no es posible asir ese mundo extraño en mi experiencia natural ni lo que es en sí. De allí que, así como tenemos una experiencia de “sentirnos en casa”, en ese mundo-hogar, tenemos la experiencia de no sentirnos en casa, una experiencia de extrañeza. Solo podemos



comprender y darle sentido a ese otro mundo haciendo una correspondencia o semejanza con mi propio mundo o a través de rasgos generales que toda cultura puede tener. Ese mundo-extraño entonces se nos muestra como un mundo por descubrir, un mundo en distintos grados de extrañeza.

Esto se ve más claramente, por ejemplo, en el conflicto entre mundos de la vida que se presentan con los migrantes, entre un extranjero o foráneo que se encuentra en un mundo-extraño, no se siente en casa, o mejor, en un mundo que no es su mundo-hogar en contraste con unos nativos que estando en su mundo-hogar y familiar y cómodo se ven amenazados por ese otro mundo-extraño que llega. Siguiendo esta pauta husserliana, tanto el extranjero como el nativo no se comprenderán entera y totalmente en un primer momento, pero pueden intersubjetiva e interculturalmente comprenderse en esa extrañeza como un elemento común donde hay un descubrirse mutuo en la comparación de semejanzas que se pueden encontrar en el mundo-propio y empatizando en la experiencia de la extrañeza como una experiencia ya experimentada.

Hay una extrañeza que puede estar en los límites de la normalidad, es decir, donde se puede entender la otra lengua, los rituales, las cosmovisiones de otro mundo como lo que son, mundos extranjeros, mundos culturales extraños y ajenos. Pero también hay una “extrañeza anárquica”, la que viene de la violencia y nos genera miedo e inseguridad, el *eros* que es intrigante como diría Freud y la muerte que puede generar angustia, desconcierto o asombro, siguiendo a Heidegger.

No obstante, hay grados de extrañeza, como analiza Wandelfels lo extraño para mí es como el otro cuerpo que no soy, lo extraño que está en otro sitio o lugar y pertenece a lo ajeno y lo extraño que es insólito o desconocido. Lo extraño con nosotros mismos o la extrañeza con el otro que es distinto a mí, tiene que ver con la extrañeza de la heterogeneidad o lo no-familiar. (Cf. 1998/99) Hay mundos-extraños que nos son menos extraños que otros y que a la vez estamos más dispuestos o menos dispuestos a descubrir. Esto también está presente a nivel de mundos-hogares culturales: hay una extrañeza relativa y otra absoluta, mundos que nos son menos extraños que otros. Podría decirse con Levinas que lo extraño tiene su lugar, es un *non-lieu*, es un no-lugar, no solo es otro, sino que es lo todavía no conocido.

Es por ello que la “topología de lo extraño” advierte una experiencia de no-sentirse-en casa, puede encontrarse en la singularidad o diferenciación de otros órdenes distintos a los ya familiares y que nos muestra otro sentido, creándonos una grieta en nuestro mundo vital conocido, como los excesos de violencia polí-



tica o los abusos de poder contra los ciudadanos desarmados<sup>79</sup>, las innovaciones científicas o artísticas, las cuales se nos pueden mostrar como extrañas o sospechosas<sup>80</sup>, las perturbaciones, heridas, dolores y traumas de otros que no comprendemos (como los trastornos psicológicos y psicosociales) o lo no dicho por los otros que genera incompreensión (como los currículos ocultos o prejuicios sociales, raciales y de clase).

Es decir, que el mundo-hogar habitual y propio, ese mundo de la vida que nos constituye nuestras experiencias vitales y nos constituye como sujetos individuales y nos constituye intersubjetivamente, también tiene su correspondiente mundo-extraño, donde excluimos a esos otros mundos para asegurarnos el sentirnos en casa. En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl habla de esa experiencia del mundo extraño diciendo justamente que se trata de una “constitución orientada”; es decir, para formar nuestro propio mundo-hogar se determina qué es una experiencia desconocida en contraste con las experiencias conocidas y adquiridas como normales. De allí que el mundo-extraño será en la medida de lo que hemos clasificado individual y colectivamente como lo desconocido en virtud de lo conocido. El marco general de la constitución del mundo implica la experiencia de lo hogareño y la experiencia de la extrañeza. En el mundo de nuestra vida, individual y cultural tenemos experiencias de estar y no estar en casa, de sentirnos en ella y de sentirnos ajenos a ella.

Esto explica cómo para construir nuestro mundo-hogar y sentirnos plenos muchas veces esperamos personal y culturalmente que el otro del mundo-extraño se comporte igual que nos comportamos en nuestro propio mundo, algo que es imposible, ya que a la vez somos extraños para los otros, no podemos constitutivamente ser otro, ontológicamente no somos lo otro, buscamos sentirnos sí mismos y estar en lo propio, aunque tengamos extrañamientos, y experiencia de lo otro, de no estar en casa, ya que incluso como diría Freud en su texto sobre lo “siniestro”: “el yo no es el amo en su propia casa” (Freud, 1992, p. 135), porque también somos extraños para nosotros mismos. Ahora pasemos a nuestra propia descripción y constitución de la casa aplicando el método, partiendo no del mundo como casa sino de la casa como mundo y profundizando en la cosa misma desde una mirada fenomenológica.

---

<sup>79</sup> Recuérdese los abusos de la fuerza públicas contra los manifestantes en Colombia en mayo-junio 2021 o las capturas ilegales ciudadanos en Guadalajara por parte de aparentes agentes estatales en sus propias casas que luego aparecen muertos.

<sup>80</sup> Piénsese en lo que generaron en varios sectores de la sociedad sobre las vacunas del Covid-19 que modifican el ARN para combatir el virus o que posiblemente insertaban un chip.

## DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CASA EN SUS POSIBLES APARIENCIAS

*La casa es un espejo.*  
Esther Cohen (1987, p. 67)<sup>81</sup>

Para Husserl hacer una “filosofía seria” implica realizar una reflexión profunda donde “un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo” (Husserl). De allí que sea *la casa* el ejemplar cotidiano y cosa real que quisiera tomar desde mi mirada y mi yo que ha experimentado esa “objetividad” para profundizar en ella fenomenológicamente hablando para *constituirla*. De tal manera que en este capítulo aplicaremos el primer movimiento del método fenomenológico, a saber: la descripción, la *epoché* y primera reducción de cada apariencia de la casa. Estas apariencias que se postulan son las siguiente: la casa-caracol, la casa-común, la casa-moderna y la casa en el aire. En todas ellas están implícitos los movimientos del método.

Para empezar, traigo a la mente esa “mi” casa, la que está en la memoria, en la nostalgia o en el ideal, ya que, como indica Husserl en *Experiencia y juicio*, es necesario “auto-experimentar”, lo que significa “tener uno mismo las cosas vistas”, así que se requiere de una “auto-visión” en la que “aparece lo común” (1980, p. 385) Así pues, ¿dónde se encuentra esa casa? ¿Está quizás en el campo o en la ciudad? ¿Está sobre una calle asfaltada, de piedras, en la esquina de una plaza, en un pueblo, o está en una montaña, un valle, un río o a orillas del mar? ¿Sobre qué está construida esta casa? ¿Qué recuerdos trae a la memoria?

Pareciera que cuando pensamos en esa nuestra casa se diluye entre lo real y lo imaginario, y sin embargo la consideramos un lugar propio, un lugar con el que nos identificamos y decimos “mi casa está ahí”. Ese lugar es o ha sido el escenario físico de una identidad en construcción. La casa entonces es también es eso que soy yo, yo misma soy mi casa, es mi cuerpo, el que llevo conmigo, como el caracol que lleva sobre sí su techo y su guarida. La primera casa es una casa-caracol, es nuestro cuerpo.

---

<sup>81</sup> Esther Cohen, escritora e investigadora mexicana.

No obstante, esa casa por lo general está inmersa en un entorno, aquella atmósfera o paisaje que se ve tras las ventanas, y desde la puerta de esa casa, donde también se entremezcla con las experiencias que se vivieron allí, en esa casa-mundo; involucra a los padres, abuelas, hermanos, amigos, vecinos, conocidos. El juego o el miedo, las *onces*<sup>82</sup> en la casa de la vecina, la fiesta de cumpleaños, la navidad y la fiesta decembrina en el barrio. Así, la casa constituye entonces la convivencia, donde acontece eso que es común. La casa que funciona como una maloca<sup>83</sup>, una casa que es una casa-común, que pertenece a una colectividad.

Esa casa que alguna vez llamamos hogar también está determinada por una espacialidad y una materialidad que pertenece a su vez a una red de construcciones o a un entorno que la limitan y la hacen ser de cierta manera. De allí que la casa no está en un lugar sin lugar, no es sólo una casa que viene a la memoria como sacada de la imaginación; trae consigo detalles que se encuentran físicamente por fuera de la casa: el parque, la calle, el barrio, la tienda de víveres, la panadería, la carnicería, la dulcería, la papelería más cercana, aquel colegio o aquella iglesia del sector que hacen de la casa un mundo-entorno, y por supuesto, a un grupo de personas presentes en la comunidad.

Esta mi casa —aquella de la memoria— también es una casa de dos pisos, con una puerta principal, dos ventanas delanteras (una arriba y otra abajo) y otras dos ventanas internas que dan a un patio. Tiene una sala, un comedor, una cocina, un patio amplio, un baño y dos habitaciones espaciales en el segundo piso. Todos son espacios delimitados por muros o columnas para determinar su función. Esta es una casa que pertenece a un conjunto de casas donde una pared parece ser la misma que la del vecino. Vista desde lo alto, también parece compartir el mismo techo. Estas casas alineadas sobre una misma cuadra hacen parte de manzanas que sólo se separan por andadores o por algunos parques en sus esquinas y que constituyen en su conjunto un barrio de clase media y trabajadora dentro de una ciudad urbana y capital de un país. Descrita así, parece cumplir con la idea de Peter Gössel<sup>84</sup> cuando afirma que “Todos tenemos un hogar definido arquitectónicamente” (Taschen, 2016, p. 7) bien sea en apartamentos estrechos o amplios, o en casa de dos o tres pisos, en la ciudad o en el campo.

La casa incluye también esos sonidos que se paseaban por ella, la temperatura que hacía más cálido el “estar” en la sala leyendo con el sol matutino entrando

---

<sup>82</sup> En Colombia, las *onces* son la comida ligera que se toma al final de la tarde, generalmente con algo dulce.

<sup>83</sup> En Colombia, la maloca es el nombre que recibe las casas comunitarias de algunos pueblos indígenas amazónicos y la cual tiene múltiples usos, domésticos, rituales y políticos.

<sup>84</sup> Historiador del arte, experto en historia de la arquitectura.

por sus ventanas o que hacían de la habitación el mejor lugar en el segundo piso tras las horas de las noches frías. Es la casa que soñamos, la de la imaginación, es la casa amplia o pequeña, la casa en la playa, la casa en la montaña, la casa en el bosque o es el penthouse con hermoso *skyland* de una ciudad aún no conocida. Esa es la casa-soñada, aquella que está en el aire, que es más bien una utopía y que se confunde con lo inalcanzable.

Pero abriendo los ojos de esa ensoñación, la realidad parece mostrarnos casas de escasos metros cuadrados, oscuras, amontonadas, espacios donde no hay una experiencia comunitaria, donde los huéspedes viven por períodos cortos y transitorios, sin tiempo de dejar una huella, casas de alquiler, casas diseñadas para ser habitadas por un día, por una semana o quizá por un par de meses, casas que restringen la experiencia de estar en casa: una casa-moderna.

Ahondemos, pues, en esas posibles aprehensiones de la casa y al tipo de habitar que nos muestran: la casa moderna, como un habitar-restrictivo, la casa-común, como un habitar un habitar colectivo, la casa en el aire, como un habitar utópico y la casa-caracol, como un habitar encarnado.

### La casa-moderna, un habitar restrictivo

Si nos ubicamos temporalmente en el siglo XX, podríamos preguntarnos por nuestra forma actual de habitar. Nuestras casas parecen cada vez más estrechas y llenas de cosas. En muchas de ellas los reducidos espacios nos lanzan de una pared a otra o nos hace partícipes de la vida de los de al lado. Somos muchos habitando en pocos metros cuadrados y sin embargo no nos hemos visto a los ojos o evitamos conocernos. Parecemos viviendo en una gran colmena donde todos salen y regresan a la misma hora, donde desde lejos sólo se ven sombras en las pequeñas ventanas que se prenden y se apagan.

Esto tiene sentido porque, arquitectónicamente hablando, el panorama de las ciudades y el diseño urbanístico de las viviendas tuvo desde finales del siglo XIX cambios que determinaron la manera en que habitamos la casa, una casa-moderna, que define el habitar propio de los habitantes modernos de las ciudades inmersos en un entorno de modernización. Al respecto, Michel Foucault, afirma en su texto *Les espaces autres* que “la época actual sería más bien quizá la época del espacio” (1999, p. 431) en la época moderna y actual nos invita entonces a preguntarnos por ¿qué significa habitar la casa moderna? ¿Cómo habitamos nuestra casa?

Desde la sociología y teoría arquitectónica se han realizado distintos análisis sobre la forma en que las ciudades modernas de Occidente han construido y edificado sus espacios para habitar en ellas, ya que la manera de habitar los es-

pacios ha cambiado con el tiempo y varía dependiendo de lo que en cada época se comprenda por ser humano, por ideal de sociedad y por los valores hegemónicos que en cada tiempo se persiguen. Podría decirse que esos valores modernos del habitar descansan en el racionalismo, el funcionalismo, el progreso, la segmentación espacial, la economía espacial, la proliferación de espacios fuera de casa que sustituyen los internos, la acumulación del capital y el consumo.

Estos elementos ideológicos de la sociedad moderna se reflejan de algún modo en las estructuras y diseño arquitectónicos de los espacios tanto comerciales como residenciales, dando lugar a construcciones compactas, sólidas, compartimentadas, que conquistan las alturas, estructuras de acero, grises, rectangulares, con múltiples ventanas y multifuncionales, creando ciudadelas dentro de las ciudades o dentro de un mismo edificio. Ya que la arquitectura, si bien tiene posee la cualidad creativa, libre de toda ideología hegemónica, también ha sido el instrumento para darles forma a esos valores que en cada tiempo se van imponiendo.

Al respecto, Foucault menciona que el espacio moderno —o mejor, el emplazamiento moderno<sup>85</sup>— es el que predominó en la vida práctica, social y cotidiana de las nacientes ciudades. Sus relaciones públicas, culturales, privadas, laborales y comerciales implican arquitecturas cuyos espacios físicos eran definitivos en la formación del sujeto moderno. Estos espacios que sobreviven aún codifican el mundo actual a través de sus monumentos y son espacios que no han sido desacralizados porque ejercen prácticas específicas en la vida del ciudadano moderno. Habitar dichos lugares reproducía y reproduce en la cotidianidad el saber público, privado, laboral o cultural en el que se está inmerso, como si fuera una experiencia esencial para el sujeto, un sujeto que habita espacios y es determinado por las normas internas, por los discursos, por las cosas que se hallan en ese espacio.

La función tanto de los materiales de la construcción como del diseño genera cierto impacto y determinación en la experiencia de los sujetos que en ellas habitan, influyendo en sus prácticas y modos de relacionarse con las cosas y los demás. Es decir, que hay un sentir el espacio de la ciudad y de sus casas, cuyas estructuras, colores fríos y hermetismo fijan la manera de vivir en las ciudades

---

<sup>85</sup> La cita completa dice: “Y acaso también nuestra vida está aún dominada por cierto número de oposiciones, que no sean tocadas, ...oposiciones que admitimos como si estuvieran dadas: por ejemplo, entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, del ocio y el espacio del trabajo; todas estas oposiciones están animadas todavía por una sorda sacralización” (Foucault, 1999, p. 433).

modernas, aquellas similares a la que vio y percibió el poeta español Federico García Lorca y de las cuales decía en una entrevista de 1933: “Ejército de ventanas, donde ni una sola persona tiene tiempo de mirar una nube o dialogar con una de las delicadas brisas que tercamente envía el mar, sin tener jamás respuesta... ¡Pero hay que salir a la ciudad! Hay que vencerla...”.

Cada ciudad tiene sus propias formas de desarrollo, de planeación y urbanización. Sin embargo, hubo una tendencia que imperó en la ciudad moderna, una manera de habitar la casa que respondía a un modelo económico y a unas necesidades de una vida industrial. En ese habitar, el tiempo es productivo, literalmente tiene un valor y un costo, hay pagos por horas trabajadas y pago para el consumo de un espacio. Así, el tiempo en casa empezó a disminuir y el tiempo en las fábricas y empresas aumentaba, al igual que el tiempo en el transporte, en el desplazamiento y en el embotellamiento. Se llevaba la vida y temporalidad en un espacio en movimiento y fragmentario, donde somos “asesinados por el cielo”, como describe Lorca en *Poeta en Nueva York*:

Asesinado por el cielo,  
Entre las formas que van hacia la sierpe  
Y las formas que buscan el cristal,  
Dejaré crecer mis cabellos.  
Con el árbol de muñones que no canta  
Y el niño con el blanco rostro de huevo.  
Con los animalitos de cabeza rota  
Y el agua harapienta de los pies secos.  
Con todo lo que tiene cansancio sordomudo]  
Y mariposa ahogada en el tintero.  
Tropezando con mi rostro distinto de cada día.  
¡Asesinado por el cielo!<sup>86</sup>  
(García Lorca, 1910)

El cielo que se percibe en los centros financieros de las ciudades modernas está lleno de edificios altos que tapan el sol y que con sus vitrinas y ventanas de cristal “asesinan” el cielo y “asesinan” al transeúnte que camina la ciudad y ve ese cielo desde abajo, como si se le cayera encima una estructura compacta y sólida. Una ciudad sordomuda, donde: “No duerme nadie por el cielo. Nadie, nadie. / No duerme nadie. / Pero si alguien cierra los ojos, / ¡azotadlo, hijos míos, azotadlo!” (García Lorca, 1910) La arquitectura de esta Nueva York del siglo XX

---

<sup>86</sup> Del poema “Vuelta de paseo” de 1910, en *Poeta en Nueva York*.

apabulla al poeta con sus estructuras mientras éste camina en medio de un urbanismo racional, cuadrado, de alturas, muy distinto a “la huerta de San Vicente”, su casa-finca<sup>87</sup> en Granada-España, donde nacieron muchas de sus obras<sup>88</sup>, aquella de entrada arbolada, con antejardín, una puerta central verde y cinco ventanas también “verdes que te quiero verde”, y balcones en la parte superior.

A diferencia de las habitaciones en las que estuvo Lorca en Nueva York, su casa, la de sus padres, posee azulejos coloridos en el suelo y cuenta con varias habitaciones, una de ellas para disponer el piano que solía tocar Lorca para darle sonido a sus coplas previamente escritas o para escuchar a su hermana quien tocaba mejor. La habitación del poeta, con una cama sencilla, un escritorio y una silla, iluminada por el sol de la ventana-puerta de su balcón, unas mecedoras para estar en la sala de estar, una sala para permanecer, otras tantas sillas de mimbre para simplemente “estar” en el solar o en el patio interior. Es decir, una casa donde el tiempo parece detenerse.

Por su parte, las residencias en esa Nueva York moderna que vio el poeta distan mucho de su casa en Granada, tienen la forma de rascacielos. Si bien Nueva York no escapó a la arquitectura colonial británica<sup>89</sup> y aún se conservan barrios residenciales con casa al estilo victoriano<sup>90</sup>, los edificios se alzaban cada vez más altos especialmente en el Midtown desde 1900. Ahí se había tomado el modelo industrial de una Europa central que seguía los valores de la producción industrial en el diseño del espacio tanto laboral<sup>91</sup> como residencial, especialmente relacionados con la construcción de edificios rectangulares, cuyas características principales eran la simpleza y la escasez en los ornamentos, de tal manera que el paisaje urbano se veía con edificios de cubiertas planas, fachadas lisas con las vigas metálicas expuestas. El acero y el concreto empezaron a ser los materiales sólidos para la durabilidad de las estructuras y la optimización del espacio hori-

---

<sup>87</sup> La Casa-Museo de Federico García Lorca, también conocida como “Huerta de San Vicente”, es una casa (<http://www.huertadesanvicente.com/>) retratada en la película *Mudanza*.

<sup>88</sup> En esa casa Lorca vivió por 10 años y en ella nacieron: *Romancero Gitano* (1928), *Bodas de Sangre* (1932), *Yerma* (1934), *La Casa de Bernarda Alba* (1936).

<sup>89</sup> Como la Capilla de San Pablo, en Manhattan.

<sup>90</sup> Ditmas Park.

<sup>91</sup> Walter Gropius en 1913 afirmaba que en una fábrica moderna los trabajadores “trabajarán con más alegría colaborando en la creación de grandes valores comunes cuando, transformados por el artista, sus centros de trabajo respondan al sentimiento de belleza innato e introduzcan un soplo de vida en la monotonía del trabajo mecánico” (Taschen, 2016 p. 6).

zontal en su verticalidad, haciendo que las ciudades crecieran hacia arriba más que hacia las laderas, influenciado por la escuela de la Bauhaus. “Arquitectura extrahumana y ritmo furioso, geometría y angustia.” Sin embargo, no hay alegría, pese al ritmo. Hombre y máquina viven la esclavitud del momento. Las aristas suben al cielo sin voluntad de nube ni voluntad de gloria. Nada más poético y terrible que la lucha de los rascacielos con el cielo que los cubre.

En contraste, la casa donde nacieron por primera vez las obras del poeta y la última casa que habitó antes de ser detenido y asesinado es una casa en donde su tiempo de vida transcurrió: comió, durmió, compartió, escribió; entre muebles, cuadros, un escritorio, un gramófono donde escuchó música, un piano, un solar, unos árboles, su hermana, ya que el habitar está vinculado con las *sensaciones* que nos producen los objetos<sup>92</sup> y el prójimo, con la vida fijada en el recuerdo de haber sido vivida. Unas *sensaciones* que se vuelven memoria, fantasía, misterio, nostalgia, ensueño, poesía. Porque, como diría Hölderlin, al final de uno de sus poemas: “Pero el mar quita / y da memoria. / Y el amor también fija ojos atentos. / Pero lo que perdura lo fundan los poetas”<sup>93</sup>. Por ello, lo que funda ese *habitar sensorial* que perdura es la experiencia sensorial con los objetos y el lugar, con nuestras cosas y nuestra casa, sobre las cuales hablamos, recordamos y creamos.

Esa descripción de la casa de Lorca parece más una casa por fuera de la ciudad moderna, parece más bien una versión romántica de los *chalés* suizos o casas de campo, o más exactamente lo que era una casa de veraneo para pasar una corta temporada. Muy distinto a las casas de la ciudad productiva de casas realistas y funcionales, donde lo que rige es la “secularización” de la que hablaba Walter Benjamin (1892-1940) al exponer los efectos de ese proceso de secularización y desencantamiento del mundo que ya estaba presente en el París del siglo XIX, pero que aún en el siglo XXI están presentes no sólo en Europa sino en los lugares donde ha llegado el capitalismo: una vida con nuevo capital, una vida con nuevas ciudades, una vida moderna con nuevas formas de ser vivida, la llamada modernidad que cambió la experiencia cotidiana y las expresiones culturales. De allí que Benjamin diga en su *Libro de los Pasajes*: “No se trata de exponer la génesis de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura” (2005, p. 462). La expresión de la economía capitalista y de esos síntomas culturales y sociales que describe el filósofo sobre París estaban en la arquitectura

---

<sup>92</sup> La descripción que realizo, la hago teniendo en cuenta las impresiones que me dejó el documental que hizo el cineasta de Pere Portobella Mudanza, realizada en la casa-museo.

<sup>93</sup> Hölderlin, F., Poemas, traducción e introducción de José María Valverde, Barcelona, 1991, pp. 149-152.



de esta Nueva York de 1900 que experimentó el poeta español y que se puede representar en la Pintura 1, de George Wesley bellows.

Sin duda, este estilo moderno y esos síntomas de la modernidad nos son familiares en Latinoamérica, aún en el siglo XXI: esos edificios estilizados donde hemos vivido o que hemos visitado, espacios organizados geoméricamente. Ese racionalismo moderno de la arquitectura soluciona las condiciones de sobrepoblación que abrumaba a los centros industriales y a las capitales de los países, a la vez que construía edificios habitacionales, optimizando el espacio al hacerlo crecer hacia arriba, respondiendo a necesidades de su momento y vigentes en la actualidad; una idea vanguardista y resolutive arquitectónicamente para el caos urbano y las multitudes de los centros industriales y las lógicas de comercio que se impusieron. Estas nuevas casas en forma de edificios donde viven varias familias, estos apartamentos tienen su inspiración en las ideas del arquitecto francés Charles-Édouard Jeanneret-Gris Le Corbusiere, cuyo ejemplo dejó su firma en otros arquitectos que diseñaron las ciudades modernas latinoamericanas, a saber: Rogelio Salmons en Bogotá, Oscar Niemeyer en Brasilia o Mario Pani Darqui en México.

En el caso de Latinoamérica, la arquitectura ha tenido una clara influencia del estilo moderno internacional y el de la escuela de Chicago. Aunque en un periodo de 1930 a 1960 tuvo apropiaciones e hibridajes particulares, regionales y elementos nacionalistas, como es el caso de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México, en ciudad de México, con murales del artista Juan O´Gorman (1952), cuyo sincretismo entre la arquitectura de estilo internacionalista y los símbolos históricos (prehispánicos, coloniales, o relativos a la revolución mexicana) es lo que algunos llamaron arquitectura neotradicional.

Lo que caracteriza al estilo internacional es un distanciamiento entre el entorno y la construcción. “El punto más fuerte del Estilo Internacional era ofrecer soluciones de diseño sin importar el sitio o el clima, el mismo edificio se podía construir por todo el mundo” (p. 176). Es importante tener en cuenta que es a partir de la Modernidad y especialmente con el estilo internacional que se deja de buscar una integración con el lugar. Posteriormente, cuando se hable del Hotel Bonaventura veremos cómo se lleva al extremo este distanciamiento en la arquitectura posmoderna. Regresando al tema del estilo internacional en Latinoamérica, es importante hablar de la construcción de las diversas ciudades universitarias en Latinoamérica, ya que su construcción se vio relacionada con la imagen progresista y fuertemente ligada a los mitos nacionalistas. En Caracas, México, Bogotá, Guatemala, La Habana y Panamá fue que se construyeron ciudades universitarias.

Todas ellas eran estructuras importantes para responder a problemas sociales que provenían del modelo económico que había modificado los modos de vida, creando vidas aceleradas, reflejo de la sociedad de la producción que no descansa, como las abejas en sus colmenas que quieren producir más miel, como dirá el historiador de arte, Juan Antonio Ramírez en su libro *La metáfora de la colmena*: “Esa idea del progreso ilimitado e irreversible de las especies, que se extiende a los objetos manufacturados, debió quedar fuertemente grabada en la mente de Le Corbusier, el cual la aplicó al mundo de las máquinas y a la arquitectura propiamente dicha” (1998, p. 129). Los paisajes de las casas empezaron a cambiar, pasaron de ser lugares espaciosos con baños alejados a ser colmenas, compartimentos unitarios y compactos dentro del cual las abejas descansarían en la noche y saldrían a trabajar todo el día. “Sin quererlo, o quizá no tanto, Le Corbusier nos diseñó un hombre moderno que debía encajar en esa máquina de habitar que debía ser para él la casa, y en esa máquina del habitar colectivo, cabría decir, que era la misma ciudad” (Pinilla, s.a, p. 27).

La idea de que una casa pudiera tener dos o más plantas, las llamadas *unités d’habitation*<sup>94</sup>, se ajustaba como un buen traje a esa nueva vida productiva y en movimiento que no requería casas inmensas solas durante el día y ocupadas en su lecho nocturno; se requería un modelo más funcional que supiera, exclusivamente, las actividades caseras en tiempos precisos. De allí que en estas nuevas unidades habitacionales haya una habitación, una sala-comedor, un baño, un estudio, una cocina. Así como se raciona el espacio interior de la casa, se raciona el tiempo, la comida y por lo mismo las *sensioexperiencias*<sup>95</sup> con las cosas y la casa de estos trabajadores ciudadanos, solitarios, que conduce a una experiencia del habitar impersonal propio de esa condición de modernidad de la que hablaba Benjamin, en la que “la percepción sensorial ha sido fuertemente restringida

---

<sup>94</sup> Esta idea estaba ya en el proyecto *Dom-ino* ideado por Le Corbusier en 1914, pensada para reconstruir las ciudades destruidas de la posguerra por la Primera Guerra Mundial. Así, en dicha estructura, sólo faltaría según sus palabras “instalar una vivienda en el interior de estas otras” (Le Corbusier, *Ouvre complète* vol. 1 1910-1929, p. 23), como dos casas en un solo espacio. Le Corbusier pensaba precisamente en esas casa-estudio, en optimizar los espacios interiores imaginando una mesa para el estudio, el espacio para una habitación. Le Corbusier, al parecer inspirado en la forma de un convento, tuvo la idea de complejos habitacionales, pero también en el fondo bajo la metáfora de una colmena, ya que sus inmuebles-ciudad o *lotissements fermés à alvéoles*, eran pequeños cubículos donde podían habitar varias familias.

<sup>95</sup> Esta categoría la desarrollaré más ampliamente en el siguiente capítulo, el IV.

por —y subordinada a— las funciones de una conciencia individualista, racionalizada y pragmática” (Molano, 2014, p. 175).

Las vidas aceleradas y ciudades multitudinarias se convierten más en colmenas, y sus huéspedes son como abejas con roles fijos que están constantemente trabajando para construir a la vez esa colmena de la cual nunca salen. Dicha secularización produce en la experiencia del estar en casa un desencantamiento del mundo, un lugar transitorio y un lugar frío que es expresión de la economía (capitalista) en la cultura individualista, racionalista y pragmática, pilares de la Escuela de Chicago. Así, las casas parecen reducirse así a dormitorios, donde se limitan otras experiencias del estar en casa: cocinas compartimentadas, un solo baño, un inexistente espacio social que alberga más de tres personas y una barra en la cocina, llamada americana, que sustituye el espacio del comedor donde se comparte la comida.

Son casas de concreto con vigas de acero, casas similares a cajones de un joyero o cajas de cerillos, pequeños habitáculos donde caben muchas cosas, casas que a lo lejos se ven con múltiples ventanas y cabezas que se asoman de vez en cuando a través de cortinas, casas de una sola puerta principal y en su interior muchas puertas que dividen personas y familias dentro de los conjuntos residenciales, edificios de muchas casas en una sola estructura donde pareciera que las personas co-viven en comunidad, pero realmente distanciadas unas de las otras. Esta manera de habitar en las ciudades, como hoy la concebimos, le debe mucho al modelo económico y a la Escuela de Chicago<sup>96</sup>, aquella política para optimizar el capital, así como se optimiza el terreno, una política para ganar más y pagar menos para que vivan más personas en menos espacio.

De allí los rascacielos, los edificios, los apartamentos, espacios menos ornamentados en su exterior, con menos espacios en el interior, más pequeños en lo que compete al número y dimensiones de las habitaciones, cocina y baño, pero con áreas comunes y exteriores compartidas más amplias para fines determinados: como el parque, el salón de eventos, la recepción, los pasillos, escaleras, el parqueadero. Dependiendo del valor económico del conjunto, se encuentra la variedad de espacios “comunes”, canchas de tenis, salón de juegos, *spas*, piscinas, gimnasios, es decir que se le resta espacio a la casa interior y se multiplican los espacios por fuera de ella pero aparentemente, como parte de un mismo espacio que es el conjunto residencial comunal, en los que se pueden tener experiencias humanas si —y sólo si— se paga una mensualidad o cuota adicio-

---

<sup>96</sup> La Escuela de Chicago, donde se formaron algunos de los arquitectos famosos que diseñaron el paisaje arquitectónico en Latinoamérica moderna, ha influido en las políticas económicas neoliberales que educaron a los gobernantes y que van de la mano.

nal por el uso y consumo de esos espacios “comunes” y de esparcimiento, con ascensores que enmudecen y niegan la posibilidad del heroísmo, como diría Bachelard: “los ascensores destruyen el heroísmos de la escalera, gracias a ellos vivir en las alturas pierde su mérito” (2000, p. 45).

Friedric Jameson<sup>97</sup>, en sus ensayos sobre el postmodernismo, también se detiene a reflexionar sobre los elevadores y las escaleras mecánicas y el papel que juegan en las construcciones contemporáneas, símbolos del movimiento, una nueva forma de moverse que sustituye el andar del ser humano que transita: “Aquí el paseo narrativo ha sido subrayado, simbolizado, cosificado y sustituido por una máquina que transporta, y que se convierte en el significante alegórico del antiguo deambular” (1991, p. 65). Y entre ascensores y edificios nos desplazamos en un mundo que ya nos es familiar y hace parte de nuestro paisaje urbano.

Husserl ya anotaba que el mundo de la vida tiene un mundo propio y un mundo impropio, y existen muchos y variados modos del mundo propio como los hay del mundo extraño o impropio. La casa se nos aparece ya sea como un lugar propio o impropio: habitable o inhabitable. Puede ser un lugar familiar o un lugar extraño; la palabra latina *hostis* refleja esta ambivalencia, pues significaba tanto “huésped” como “enemigo”. De esta descripción surgen preguntas: ¿acaso cobija la casa moderna o es hostil y nos niega un habitar pleno? ¿Es la casa-moderna un inhabitar que niega toda posibilidad de estar en ella? ¿O más bien podría llamarse a ese modo un *habitar-restrictivo*?

Así como tenemos una experiencia del habitar la casa, como estar y sentirse en un lugar que nos es propio, conocido y entrañable también, tenemos una experiencia del no estar en casa dentro de una casa o el no “sentirnos en casa” mientras estamos dentro de unos muros con techo, es decir, estar en lo extraño como si fuera un lugar ajeno, lejano, en el que nos sentimos ausentes, un lugar en el que nos sentimos como no-pertenecientes. En este sentido, una misma casa puede ser habitable y a veces inhabitable. Como experiencia del estar en casa, podemos estar dentro de nuestras casas, pero no sentirnos como en casa, ese “como en” hace referencia a ese sentirse cobijados, co-perteneciendo. Pero también, si el estar en casa nos produce miedo, y nos afecta, como por ejemplo cuando hay una casa en donde se vive la experiencia de la violencia, la casa ya no es un lugar que cuide sino un lugar peligroso; en ese sentido, el estar en esa casa extraña es más bien un inhabitar. Por *inhabitar* puede comprenderse justamente

---

<sup>97</sup> Crítico y teórico literario estadounidense. El texto que se referencia es *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1934).

esa experiencia inquietante y extraña que tenemos de la casa, es decir, un modo en que se nos da la casa.

¿Cómo se nos muestra lo extraño de esa experiencia? Esa es la pregunta que se hace Wandelfels<sup>98</sup> en su *fenomenología de lo extraño*. Lo extraño se nos muestra indudablemente en la experiencia de mi yo con respecto al otro o a lo otro, bien sea en “modo de miedo o de asombro”, como cuando algo nos asombra, nos sorprende y nos toma por sorpresa porque nos es extraño, no habitual; bien sea como algo que nos da miedo, nos produce malestar y es inquietante porque nos es extraño, no-familiar. Lo extraño no aparece, como bien señala el autor, como un estadio subjetivo sino más bien como *pathos*, como una afección, algo que se nos aproxima y nos afecta, a veces sin preverlo, de repente y azarosamente.

Waldelfest muestra, en un breve recorrido por la historia de la filosofía, cómo es que lo extraño no ha tenido una reflexión suficiente, ya que se le ha querido suprimir o superar<sup>99</sup>. Aristóteles plantea que todo el cosmos es como una casa, un *oikos*: todos tenemos un lugar en esa Cosmópolis, esa ciudad cósmica. Así, lo extraño o la extrañeza a la que se refiere es un no estar dentro de ese cosmos, estar en ningún lugar. Esto se repite en la filosofía medieval: lo extraño se presenta como *privatio veri et boni*, privación de lo verdadero y de lo bueno. En la Edad Moderna, con Descartes, lo extraño está justamente en el mundo, ya que el yo es el punto cero o centro de todo pensar el mundo, el cual aparece como sospechoso. Será con el romanticismo alemán y con Nietzsche, y especialmente con la fenomenología y la hermenéutica donde se empieza a plantear la preocupación por pensar lo extraño. De allí que, en vez de preguntarse “qué es lo extraño”, se plantea la pregunta por cómo se muestra lo extraño.

En ese sentido habitar en lo extraño es una experiencia de un habitar no pleno, que puede, por un lado, ser la experiencia física de estar en un lugar, en una casa, en un territorio conocido, en un país con una lengua común, pero donde se experimenta la extrañeza de no pertenecer ahí mismo, sintiéndose ajeno y distante al estar en casa, pero sin sentirse en casa. Por otro lado, está la extrañeza radical, esa experiencia donde efectivamente no hay ni siquiera ese lugar común, donde no hay una casa para estar, donde la casa es un lugar peligroso, violento o donde sencillamente no se tiene casa. Los *homeless* o “habitantes de

---

<sup>98</sup> Bernhard Waldenfels es un filósofo alemán contemporáneo, nacido en 1934, considerado actualmente uno de los pensadores más importantes de la fenomenología. Los temas centrales de su trabajo son los estudios fenomenológicos de la experiencia, la extrañeza o la alteridad y la corporalidad.

<sup>99</sup> Véase Waldenfels, Bernhard. (1998/99).

calle” son precisamente aquellos que viven sin tener una casa o hacienda de la calle, de un rincón en el parque o debajo del puente, su lugar cálido.

Pero si pensamos en el caso de los departamentos en conjuntos residenciales que parecen más “casas-cerillo”, ¿no se elimina también allí parte de la experiencia vital del habitar? En estas casas-cerillos pareciera que no hay tiempo ni espacio suficiente para habitar y transcurrir en ellos. Cocina, baño, sala y comedor se disminuyen en dimensiones y se multiplican los espacios por fuera de la casa, que se presentan como áreas “comunes”: canchas de tenis, salón de juegos, *spas*, piscinas, gimnasios, cines, salas de juntas, salón de eventos, minisúper, tiendas, cajeros electrónicos. Ciudades dentro de ciudades, ciudadelas.

Este paisaje de la ciudad moderna, influenciada también por llamado el estilo internacionalista, hizo que las casas empezaran a cambiar internamente también, junto con los cambios de paradigmas de la ciudad. El comedor de la casa empezó a ser sustituido por el café de la esquina, por el restaurante cercano a la oficina o por la esquina donde se conseguía una comida rápida. La sala de estar y para recibir visitas fue sustituida por la sala de conferencias o simplemente eliminada de la rutina diaria, donde no había espacio de socialización más que los fines de semana o en la noche, en algún bar o discotecas. Los baños y el lugar del cuidado personal fueron sustituidos por los salones de belleza, hoy por los llamados *spas*. O también es posible ver la pluralidad de los lugares: el mismo café es un lugar de trabajar, de estudio, es un comedor y una sala para socializar, simultáneamente.

El paisaje constituye una atmósfera en medio de la cual está inmersos los individuos y la comunidad, pero también es el ánimo de un lugar. En alemán la palabra *Stimmung* es a la vez atmósfera, pero también humor, armonía de un lugar y a la vez estado del alma, como lo hace ver Leo Spitzer<sup>100</sup> cuando afirmaba: “El paisaje es un estado del alma” (2008, p. 16). Así, el paisaje en el que está la casa moderna corresponde al alma de la vida moderna, aquella que se satura en actividades y necesidades del ciudadano moderno, ciudadano y trabajador, una vida que requiere de múltiples espacios para simultáneamente existir y completar sus tareas. Estos lugares se habitan, en tanto que son espacio y en tanto que en ellos acontece la temporalidad humana, lugares para las acciones cotidianas, que en este caso están mediados por el consumo. Estos lugares están cómodamente dispuestos, incluso mejor que los de la casa, con bellas tazas de café al gusto, con la vista perfectas, con sillas de diseñador, decorados con fotografías

---

<sup>100</sup> Leo Spitzer (1887-1960) fue un hispanista austriaco relevante para los análisis lingüísticos y filológicos, especialmente de las lenguas románicas.

y cuadros temáticos que están abiertos a un público dispuesto a pagar por estar en ellos.

Hay entonces una mediación del uso del espacio por el dinero. ¿Cuántos lugares gratuitos hay para habitar en las ciudades modernas? El tiempo para la estancia gratuita parece no estar permitido. Es decir, los lugares posiblemente habitables están disponibles para el que posee los medios de comprar su estancia en ellos. Así como se dio la división del trabajo, del salario, también se dio la división de los espacios que se convirtieron en servicios y productos vendibles, no son derechos civiles ni mucho menos humanos. También pasa lo mismo con las casas: la casa es un lugar que se alquila para vivir, es un bien ajeno hasta el pago total de un crédito, es una casa prestada por un familiar, es la casa de otros que nos hospeda, o es una hipoteca para pagar las deudas. Tener una casa propia para vivir es cosa de pocos y el no tenerla puede derivar en conflictos, como muestra un estudio etnográfico sobre los conflictos en entornos familiares y escolares en donde encontraron que una de las variables que contribuyen al conflicto tiene que ver con que “las familias que habitan una casa prestada o compartida, viven con los padres o hermanos para evitar pagar renta, enfrentan dinámicas familiares más complejas, hay más tensiones y conflictos derivados de la convivencia cotidiana” (2016, p. 181).

Entonces, habitar una casa en el mundo moderno tiene un costo, un valor. Podría decirse, con Bauman, que es propio de una sociedad líquida, que son lugares líquidos, es un habitar sin solidez, presenciamos unos lugares y casas *inhabitables*. Lo *inhabitable* de este modelo de la casa moderna fue algo que no percibió Heidegger al dar su conferencia “habitar, construir, pensar” en Darmstadt, una ciudad destruida en ese entonces (1951) por la Segunda Guerra Mundial, una ciudad en ruinas, in-habitable, donde no era posible el habitar mismo y auténtico, es decir, donde se ha negado un habitar pleno. Podría afirmarse que una casa es inhabitable en una primera acepción cuando material y arquitectónicamente hablando no hay casa. Segundo, cuando se ha negado al ser humano la posibilidad de tener *experiencias* vitales, existenciales y significativas en ese lugar. Tercero, cuando, como consecuencia de lo anterior, no se pueda hallar un sentido al propio ser y a las experiencia cotidianas y ontológicas, que proyecten el ser mismo en otros lenguajes y en la memoria y de la cual todo ser humano pueda gozar ilimitadamente.

Si profundizamos, una casa es in-habitable cuando imposibilita el hospedaje y cuando no es hospitalaria, ya que una “casa no hospitalaria, no es una casa”



como dijo Josep María Esquirol (2015, p. 46)<sup>101</sup>. Es decir, que es inhabitable porque no cobija al otro con familiaridad, con solidaridad, como parte de una comunidad. En el caso de Darmstadt, había en la posguerra una necesidad de tener una casa, una vivienda, porque lo que ocurrió fue, como lo hace notar el filósofo y hermeneuta español Arturo Leyte en su ensayo *Lo inhabitable*:

la reutilización de los antiguos campos de concentración y exterminio, vueltos ciudades improvisadas para el albergue de millones de desplazados que incluso allí reclusos morían sin remedio, carentes de alimento, medicinas y de un simple techo para cobijarse. Aquellos prisioneros y desplazados jamás recuperarán ya de por vida sus lugares natales, como si aquellos campos de prisión y muerte se hubieran vuelto el modelo del nuevo urbanismo que esperaba a los seres humanos, y aunque en los campos de concentración se durmiera, se trabajara, se comiera, como actividades humanas, no hospedaban, eran campos-cárceles (2010, p. 77).

La construcción de la casa nos dice algo sobre ese sentido que a veces es impuesto por los muros, el límite y el concreto. En Latinoamérica, también hay ruinas por huracanes y otras guerras, casas deshabitadas, abandonadas por la violencia, incineradas, casas fantasmas, campos de refugiados, de migrantes, habitantes de calle sin techo que usan el espacio debajo del puente como casa o campos improvisados de techos de plástico, y como dice la canción *Casas de cartón*, en la periferia, en la montaña, en la comuna o al lado del ferrocarril. De allí que muchas de las casas de la modernidad que se han hecho para el habitar humano también han derivado en casas para el inhabitar humano.

Es claro que el sentido de habitar la casa tiene una determinación material, pero no se reduce a ella: el que sea habitable no sólo está en su viabilidad física. El habitar pleno no se da sólo por el mero hecho de fabricar una casa, ya que implica una relación más profunda y libre entre el ser humano y las cosas, el entorno, los otros, que le hace sentirse cómodo y perteneciente. Hay casas donde esta relación es transgredida. Hay casas bien diseñadas y espaciosas que son lugares violentos donde se niega la posibilidad de la existencia: aunque se tenga el techo, la comida y una cama, el estar en ellas no es tener cobijo sino estar en confinamiento en una pérdida de libertad. Durante la pandemia, por ejemplo, el número de mujeres y niños violentados en casa aumentó, y su casa

---

<sup>101</sup> Filósofo español. La cita se encuentra en su libro “La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad”.



se convirtió en un lugar no seguro durante el confinamiento <sup>102</sup>. En estas casas no puede surgir experiencia alguna vinculada con la libertad. No sólo se trata entonces de qué tan grande o chica sea una casa para ser habitable; pueden ser pequeñas casas de interés social, o pueden estar apiñadas como las favelas, pero las experiencias que acontecen dentro de sus muros determinarán si son habitables o no.

Hay otras casas que funcionan como cárceles, casa-cárceles dentro de las mismas ciudades, donde se tiene a mujeres esclavizadas sexualmente, donde se asesina, se destruye, se viola, también existen casas de tortura. Pienso ahora en la llamada “Casa del pique” o “la cárcel del Bronx” en una zona roja en el centro de Bogotá. En la primera descuartizan personas, y en la segunda secuestran y torturan en medio de un ambiente de drogas, microtráfico, delincuencia y pobreza. En dichas casas oscuras, de muebles rotos, paredes sucias, cuartos pequeños con rejas, colchones malolientes, no hay cabida para la experiencia plena del habitar. A pesar de tratarse de “casas” en su sentido arquitectónico, no cumplen con su función de ser habitables, pues son lugares donde se destruye la capacidad humana de la libertad, el acto libre y espontáneo de co-habitar, que implica un compartir.

En *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk menciona que en la actualidad hay espacios que no permiten un habitar pleno ya que hay algo humanamente que impide que se desarrolle lo humano: “La humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también —y con explicitud creciente— que el hombre representa para el hombre la máxima violencia” (2006, p. 71). Así como hay casas que hospedan, también hay casas que violentan y ambas son casas humanas. Hay casas que responden a unas reglas de la libertad, pero otras a la “domesticación”, casi “como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático” (2006, p. 80).

A pesar de que existan estas casas inhabitables en la modernidad, hay algo también humano que se cuele y deja huella, como un grito de libertad o de denuncia en medio de la dominación y la violencia. Siempre hay marcas en las paredes, en los objetos, en las palabras escritas o escondrijos de estas casas que son testimonio de una estancia o de un “aquí estuve” o un “aquí sucedió”. Y esto ya parece estar por fuera de una temporalidad solo moderna. Si han existido casas cárceles o casas destruidas, casas inhabitables han estado en distintos tiempos. Pero hay testimonios y marcas en los muros que hablan de esa persistencia

---

<sup>102</sup> Según ONU Mujeres (2021), cerca de una de cada dos mujeres informó que ella o una conocida suya experimentaron alguna forma de violencia desde que empezó la pandemia.

del humano por habitar un lugar incluso en aquellos en donde se ha negado un habitar pleno que hemos identificado hasta ahora con el uso de la libertad.

Cabe revisar la historia, por ejemplo, para recordar las “décimas”, palabras de agradecimiento escritas por Don Miguel Hidalgo y Costilla, a sus carceleros<sup>103</sup>, escritas con carbón y en las paredes del calabozo donde se encontraba cautivo, una práctica que en la historia de las cárceles ha existido, especialmente de aquellos presos que van a ser fusilados. Pero en el caso de las antiguas casas romanas se realizaban escrituras y mensajes políticos, amorosos, humorísticos. Por ejemplo, frases como: “Gneo Alleo estuvo aquí”, una inscripción en carboncillo que se encontró en una casa de la antigua Pompeya, en donde al parecer dejar mensajes en las paredes seguramente fueron bastante habituales en las grandes ciudades, como afirma la historiadora Ana Mayorgas, “testimonio más completo que tenemos es el de Pompeya” (2018). Pero también hay marcas en las casas abandonadas que luego son tomadas por los “okupas” o por habitantes de calle, en donde se deja una marca como signo de que allí se estuvo.

También sucede con las casas de tránsito, aquellas habitadas intermitentemente por viajeros que dejan alguna frase o algún nombre para que otros que lleguen allí sepan que alguien también durmió en esa cama y estuvo en ese cuarto. En ese sentido hay, en toda casa que pueda considerarse inhabitable, algo de habitable; así en vez de ser consideradas inhabitables, responden más a un *habitar-restrictivo*.

Así, un modo de habitar la casa podría denominarse un *habitar-restrictivo*, cuya sensación se asemeja a la retratada por Cortázar en el cuento *Casa tomada*, donde luego de que Irene y su hermano viven en un espacio amplio de la casa de los abuelos, parte de su casa es tomada y se sienten arrinconados. Lo llamo así para dar cuenta de que el espacio arquitectónico reduce las posibilidades de experiencias que el ser humano puede tener, en número y espacio, dado que dichas posibilidades se hallan por fuera de la casa y mediadas por el consumo, e internamente esta casa-cerillo podría funcionar como un hotel de descanso mas no como una casa que se habita en plenitud, ya que se limitan las posibi-

---

<sup>103</sup> Palabras dedicadas a Melchor Guasp y a Miguel Ortega, el cabo de las milicias urbanas: “Ortega tu crianza fina / tu índole y estilo amable / siempre te harán apreciable / aun con gente peregrina; / tiene protección divina / la piedad que has ejercido / con un pobre desvalido / que mañana va a morir / y no puede retribuir / ningún favor recibido. //Melchor tu buen corazón / ha adunado con pericia / lo que pide la justicia /y exige la compasión. / Das consuelo al desvalido / en cuanto te es permitido, / partes el postre con él; / y agradecido Miguel / te da las gracias vencido. / Miguel Hidalgo y Costilla / Chiª 29 de 1811.” (Casa Chihuahua, 2019).

lidades de conectarse con los objetos y tener en ella experiencias ontológicas significativas donde el ser humano se sienta parte de su propio entorno, cuyos objetos se auto-refieren al ser humano que allí vive, pero donde persiste aún en alguna esquina o en algún objeto la persistencia de la habitabilidad humana.

A pesar de las restricciones, hay una necesidad de sentirse seguro en un lugar. Al respecto podría citar a Sloterdijk, quien a su vez retoma a Nietzsche, quien pone en palabras del Zaratustra lo que ve en la ciudad luego de su larga estancia solitaria y aislada.

Pues él (Zaratustra) quería enterarse de lo que entre tanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o pequeño. Y una vez vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo:

¿Qué significan esas casas? ¡Verdaderamente, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma!... Esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí varones? Y Zaratustra se quedó parado y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «Todo se ha vuelto más pequeño!». Por todas partes veo portales más bajos: quien es de mi especie, seguramente todavía puede pasar por ellas, pero ¡tiene que agacharse!... Yo camino a través de este pueblo y mantengo los ojos abiertos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños: pero esto se debe a su doctrina de la felicidad y de la virtud... Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos... Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena. Abrazar modestamente una pequeña felicidad: ¡a eso lo llaman «resignación»!...

Lo que más quieren es, en el fondo, simplemente una cosa: que nadie les haga daño... Virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre (Citado en Sloterdijk, 2006, pp. 61-62).

Otro ejemplo de ese *habitar-restrictivo* está en la forma de las casas que se rentan por plataformas cuando se viaja<sup>104</sup>, como simulacro de vivir y habitar una casa de familia en la ciudad que visitamos. Estas casas de tránsito tienen cuadros, muebles menos homogéneos e impersonales que los hoteles, pero no son objetos que pertenezcan ni refieran a quien se queda en ellos. En este sentido esas casas se habitan de modo incompleto; vivir ahí es más bien simular que se habita en ellas como si habitáramos en ese pueblo o ciudad. En una especie de simulacro. En ellas se efectúan experiencias que simulan el “estar como en” una casa,

---

<sup>104</sup> Plataformas como Airbnb o Booking.

sin estarlo verdaderamente. Nos hospedamos en casas aparentemente familiares, físicamente casas que alguna vez fueron familiares pero que son realmente modificadas para funcionar a modo de un hotel y sin embargo dan la sensación de estar hospedados en un ambiente local.

Este *habitar-restrictivo* también se experimenta en el migrante, quien está en un proceso de esta experiencia del habitar fuera de su casa natal, que no es fácil de explicar ni de comprender. En ella se entrecruzan experiencias que a primera vista pueden parecer contradictorias, cuando en realidad están profundamente integradas unas con otras. Hay así, una lejanía y ruptura con lo propio, una extrañeza que de alguna manera los determina, el migrante intenta apropiarse de otros códigos lingüísticos, quizá de otra lengua distinta a su lengua natal, y, sin embargo, sigue sintiéndose diferente y extraño en ese lugar.

Su habitar en ese sentido está restringido también cuando vuelve a su casa natal: ya no se siente igual, lo propio ahora parece extraño, y la casa que habita como si fuera propia seguirá siendo la otra. Esto es palpable en:

la expresión de sus ideas con otro ritmo y textura, con otro “color”, que no concuerda en muchos aspectos con las formas del otro. La confrontación de lo propio con lo ajeno llega hasta el ámbito del cuerpo, ya que incluso miramos y caminamos como extraños (Rocha de la Torre, 2009, p. 666).

Para concluir este apartado, podría afirmarse que la casa moderna nos provee un *habitar-restrictivo*, limita nuestras experiencias, coarta la libertad, y, sin embargo, algo permanece en estas casas para que sean habitables. Ese algo no está en sus dimensiones arquitectónicas sino en la experiencia de acercarnos y apropiarnos de esos muros, de las cosas, de la lengua y de cómo las sentimos como parte de nosotros mismos.

### **La casa-común, un habitar colectivo**

La casa en la que pensamos no es un lugar vacío sino con objetos y con personas. Pensamos en una familia, aquellos con los que se comparte techo y comida, aquellas junto a las cuales se duerme. En esa casa tienen cabida otros seres, incluso alguna mascota o alguna planta con las que también se convive. Diríamos que la casa es ese lugar que se vive como lugar propio, pero al que se pertenece junto con otros. Es decir, nuestra casa es una casa-común. Es nuestra primera y pequeña sociedad, el lugar donde se fundan y se conocen todas las normas de convivencia o donde también se aprende a distinguir reglas ilógicas que hay que cumplir, es decir, es el lugar donde se aprende un *ethos*. En fin, la casa-común es

un lugar para el encuentro, el recogimiento, la proximidad, la permanencia y la pertenencia a un clan, a un linaje, a un apellido o a una historia común.

La casa es entonces un lugar colectivo, una casa comunal como la maloca<sup>105</sup> colombiana, aquella que remite a un mismo útero, una misma casa materna de la que todos provenimos y a la cual volvemos cada vez para darle sentido a nuestra existencia social y trascendental. Una construcción colectiva y una labor manual de un pueblo que habla una misma lengua, y en donde no sólo tienen cabida las actividades de los vivos sino el descanso de los muertos<sup>106</sup>. Para los indígenas amazónicos en Colombia, la maloca no sólo es el nombre de su casa, es un lugar común que se construye por toda una comunidad, donde se albergan varias familias que pertenecen al mismo poblado. Estas casas de construcción vernácula continúan haciendo uso de troncos de madera que sirven de vigas para alzar muros en una base circular, y un techo cónico de paja de palma, materiales que se proveen de la misma selva calurosa y húmeda de su entorno y que son testimonio de una práctica arquitectónica del pasado en el presente.

En el interior de la maloca, el espacio abierto y circular que se forma es al mismo tiempo la cocina, el comedor, la habitación, el lugar de reunión y el cementerio. Por su parte, el fuego del hogar religa a las familias a la hora de comer, de allí que cocinar es la función vital de la maloca: “Dicen que una maloca sin humo no está viva o está destinada a morir, pues el humo es la materialización difusa del quehacer diario: una maloca sin humo es una maloca en desuso” (Arias Merchán, VVAA, 2016 p. 118). A la vez la maloca constituye un lugar dentro de la selva, su paisaje es la selva y está en relación con ella, es a ella a la que se le pide permiso para construir, porque “la selva tiene vida, tiene fuerza y tiene poder, se interpreta como un espacio sagrado” (Arias Merchán, VVAA, 2016, p. 119), pero también es la que provee de plantas medicinales, es la que ofrece alimento y es también la que posee poderes sobrenaturales.

---

<sup>105</sup> La maloca es una construcción circular, con techo de paja, sin ventanas y con sólo un espacio abierto que hace la función de puerta; es una construcción vernácula y original de los indígenas de la Amazonía colombiana.

<sup>106</sup> En algunas malocas es común enterrar a los muertos que allí vivieron. Por ello, dentro de las malocas hay lugares vacíos que no deben ser ocupados con cosas y mucho menos para poner el “chinchorro” o hamaca para dormir, porque es un lugar ya ocupado por el muerto. En algunas ocasiones las malocas son desalojadas porque no queda espacio para los vivos.

En medio de ella se dispone un lugar de encuentro, una “gran casa comunal”<sup>107</sup> o “casa sagrada hecha para todos”<sup>108</sup> como lo establece el sentido de su palabra. Una casa-común que sirve como vivienda, espacio ceremonial y en ocasiones, sitio funerario y escuela. Un lugar de reunión donde se discuten los asuntos relevantes para la comunidad indígena, donde se hacen los rituales religiosos más importantes y donde se transmiten los saberes ancestrales de los más ancianos. En ella se realizan las discusiones sociales que son dirigidas por un taita, maloquero<sup>109</sup> o un jefe de la comunidad. La maloca también es el lugar del conocimiento, el cual se da a través del ritual de la coca, del “mambeo”<sup>110</sup>, es decir, del masticado de mambe, polvo que sale al moler y tostar las hojas de coca, y que se mezcla con ambil para dar comienzo al diálogo, las reflexiones diarias, las conversaciones, la transmisión de “la palabra”<sup>111</sup> y la toma de decisiones en

---

<sup>107</sup> Es el término para definir la palabra *maloca*. Cf. Banco de la República de Colombia y el museo etnológico.

<sup>108</sup> Así la denomina el taita Cayetano, mayor de una maloca de los indígenas uitotos, etnia que se ubica entre la selva Caquetá y Putumayo al suroriente de Colombia, en frontera con Perú.

<sup>109</sup> “Las malocas son habitadas por núcleos familiares extensos, compuestos por el maloquero, su esposa e hijos, los abuelos, los ayudantes del maloquero y los aprendices de maloqueros con su respectiva familia. El maloquero o dueño de maloca, es quien denota la mayor autoridad, es guía de la comunidad, conocedor del ecosistema, de la memoria, tradiciones y relaciones de su pueblo. A través del mambeo, el uso del ambil y el compartir de la palabra con la comunidad u otros maloqueros. El maloquero es capaz de visionar el devenir colectivo y las acciones para su guía y bienestar. La autoridad del maloquero no se hereda del maestro, sino que se gana a través del continuo aprendizaje y es proporcional a sus conocimientos” (Arias Merchán, 2016, p. 100).

<sup>110</sup> “Mambear” es masticar mambe, que es un polvo que sale al moler y tostar las hojas de coca, y que, al mezclarlas con ambil genera una pasta que se mantiene en boca durante los procesos de la “palabra”. Esta práctica del mambeo la usan los indígenas del Amazonas, Vaupés y Putumayo en Colombia, para iniciar las conversaciones y discusiones sociales en la maloca, que son dirigidas por un taita, o un jefe de la comunidad.

<sup>111</sup> Cuando se habla de “la palabra” se hace referencia al conocimiento, historia y sabiduría sobre los asuntos más relevantes de la vida tanto cotidiana como trascendental, la memoria de la comunidad y las enseñanzas de los ancestros. Esta práctica es dirigida por los “mayores” de la comunidad, se hace por lo general cada día y participan los hombres que se sientan en los “pensadores” (bancos bajos) organizados de manera circular alrededor del fuego. Véase. Arias Merchán. VVAA. (2016) p. 120.

los asuntos políticos, sociales y morales de la comunidad. De allí que la maloca no tiene sólo una función doméstica sino también política.

Esta sencilla construcción circular, de hoja de palma seca y madera, hace las veces de casa-madre, que como una especie de vientre alberga a sus hijos, los cuida y los educa. Por ello, la maloca tiene un sentido profundamente femenino: es origen, útero, creadora de un cosmos y constructora de comunidad<sup>112</sup>. La maloca, entendida así, es una casa multifuncional; en ella acontece lo cultural, lo social, lo político y lo religioso, pero también lo más cotidiano y privado de la vida de sus habitantes. Esto tiene sentido cuando, por ejemplo, para los indígenas del Vaupés se “relacionan de manera muy significativa el territorio y la maloca” (Peña Márquez, 2011, p. 42), ya que no es sólo un lugar para resguardarse, sino que representa un habitar general que involucra pensamiento, tradición, cultura, vida social y economía. La maloca es la representación del cosmos, en ella cabe el mundo.<sup>113</sup>

De manera similar a la maloca colombiana funciona la casa maya<sup>114</sup>. Los mayas de Yucatán usan para estas casas el huano, zacate y bejucos y piedras y tierra, como materiales primordiales de construcción; tienen un basamento generalmente semirectangular<sup>115</sup>, muros de barro sin ventanas y una o dos entradas. No obstante, dentro de ellas, hay un solar (especie de patio interior). En ambos casos, la técnica de la construcción hace parte de la memoria ancestral aprendida generacionalmente y son construcciones colectivas. Ambas abren el espacio de la selva, y buscan soluciones ante el clima caluroso y húmedo de sus regiones, pero también con ellas le dan cabida a la vida de una población, o la misma familia, es decir, a la vida en comunidad. No hay acá una necesidad por dividir

---

<sup>112</sup> “El cosmos y el cuerpo de la mujer son una representación de origen que se vuelve a crear y se reconstituye en la construcción de la maloca.” (Peña Márquez, 2011)

<sup>113</sup> “La estructura de la maloca es concebida como un microcosmos, su espacio arquitectural es una reproducción del mundo indígena; la maloca sincretiza y reproduce el orden cosmogónico y, como tal, constituye el lugar en que se recrean los actos originarios narrados en la mitología y expresados por recitativos, los cantos y la danza en la actividad ritual y ceremonial” (Peña Márquez, 2011)

<sup>114</sup> La casa maya se hace de madera, techo de palma, materiales perecederos, sin ventanas y con una entrada y cuya base era rectangular, pero con cubiertas semicirculares. En la actualidad, usan fachadas de casas de concreto pero que son precedidas por los mismos recintos ancestrales que aún perduran y son utilizadas.

<sup>115</sup> Hay casas mayas más elípticas, rectangulares con puntas redondeadas, otras completamente rectangulares, otras ochavadas.

arquitectónicamente los espacios funcionales de la casa sino por unir orgánicamente los asuntos de vida inmaterial.

Por su parte, la casa maya es construida como regalo de los padres y familiares a los hijos que van formando su propia familia (López Morales, 1987, p. 83); es decir, que ya está implícito en la construcción de la casa un lugar familiar que se ubica cerca de la comunidad a la que pertenece. De allí que las casas no son unipersonales, pertenecen a todos los integrantes de la familia que allí vive y de la comunidad que la construyó, creando así lazos de identidad y de solidaridad.

El espacio exterior concentraba la mayoría de las actividades sociales y el espacio interior de la casa es exclusivamente para dormir y resguardar cosas, a veces para cocinar. Cerca de cada casa se ubican otras unidades domésticas, la mayoría dispuestas alrededor de un patio donde los habitantes se reúnen, trabajan o donde se encuentran “cultivos, cría de animales de traspatio e inclusive constituye una reserva de espacio para cualquiera de esos usos” (Imta, 1988, p. 35). Es el llamado “solar maya”, donde también se halla el tradicional *ka'anché*<sup>116</sup>, un huerto casero que se hace dentro de un tronco. El solar es de uso comunitario, hoy usado también a manera de vestíbulo (Sánchez Suárez, 2006) Las casas que estaban más alejadas del centro cívico-religioso contaban con un espacio en el que podían cultivar. No obstante,

a la llegada de los españoles a la península de Yucatán, la grandeza de esas ciudades había quedado oculta bajo la vegetación de la selva; la mayoría de las poblaciones mayas en el siglo XVI se distribuía en toda la península en pequeñas entidades, llamadas en maya Kúuchkabal... Fue en esas pequeñas provincias en donde la arquitectura habitacional de los mayas conservó su técnica y forma (Sánchez Suárez, 2006, p. 81).

Es decir que, si vemos la maloca, en todas las formas de su habitar, está presente el pasado de ese habitar, en su construcción y en su construcción histórica, pero está presente el pasado, como una “continuidad del pasado en el presente”. Es una casa históricamente construida con sus multiplicidades desde el presente y para el presente, pero en sus multiplicidades determinadas está la estructura interna universal e indeterminada, con condiciones particulares, pero en relación con una estructura esencialmente general; ese es el sentido originario al que hacemos referencia, y es lo que Husserl llama el *a priori*.

El pasado propio y extraño que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a esta

---

<sup>116</sup> En estos *ka'anché* se cultivan cilantro, chaya, chile, plantas medicinales entre otras.



como su origen y como su tradición. En este sentido, una tradición requiere sin duda un horizonte histórico, pero lo que no es verdad es que estos horizontes, es que se desplazan a una situación histórica actual. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”.

Tanto la maloca como la casa maya cumplen con la esencia del habitar colectivo, donde se cuida la memoria, el tiempo, no sólo en su forma de construcción, dimensiones y uso de materiales, sino especialmente en el sentido de que expresa una manera singular de comprender un modo del ser y del estar amerindio. En ambas casas convergen las funciones de la vida pública y de la vida privada, de lo contingente y de lo trascendente. El sentido del habitar la casa desde esta perspectiva parece, descansa en lo que hay de común con otros, en “la palabra” de la maloca y en las actividades que acontecen en el “solar” maya, donde se presencia lo comunitario, el lugar común que instauro un centro para fundamentar el orden de su vida sobre un territorio determinado que les fue dado por sus antepasados.

Como diría el poeta español Miguel Hernández, en su poema *Era un hoyo no muy hondo*: “mi casa es una ciudad / con la puerta a la aurora, / otra más grande a la tarde / y a la noche, inmensa, otra/” (Hernández, 1976, p. 81). Ambas casas, albergan de algún modo lo que sería para los griegos el ágora, el lugar de los asuntos públicos, pero integrados arquitectónica y culturalmente en el ámbito privado y cotidiano; funcionan como ciudades. En ambas, vemos cómo está contenido el mundo, siguiendo el *Canto* que escribe en la cárcel Miguel Hernández: “la casa un palomar / y la cama un jazminero. / Las puertas de par en par / y en el fondo el mundo entero” (1976, p. 122).

Este sentido también se encuentra en la base de la fundación de varias ciudades. La fecha, la ubicación geográfica, los personajes importantes que hicieron presencia por primera vez en ese lugar y los acontecimientos que tuvieron lugar en ese sitio o los hechos que llevaron a ese establecimiento, son un testimonio. Aun si no existe por escrito tal acta de fundación, en su lugar habrá un relato mítico o popular que ratifique cómo ese lugar fue por primera vez habitado o “conquistado”. En cualquier caso, la declaración de la fundación de ese lugar es un mensaje claro que equivale a “ahora es nuestro, es nuestra casa y será la casa de nuestra descendencia”. En esa declaración está el acto de la posesión de un territorio que sólo tiene validez en la presencia de una población y en la “palabra” que lo sustenta, y es lo significativo para la existencia humana que habitará allí.

El antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino analiza en su texto *El mundo mágico* (1948) el mito de los alquipa, población de nómadas y cazadores australianos, donde

se discute la “angustia territorial” que inquieta a las poblaciones nómadas de cazadores y recolectores australianos cuando los acecha el temor de perder la referencia con su territorio natal, en el cual reposan sus antepasados. La angustia de la lejanía de su país y de su centro, simbolizado por el palo totémico, es controlada por los ritos de asentamiento que renuevan el sentimiento de sentirse en casa, en particular mediante la ceremonia que consiste en plantar el palo en cada nueva morada: con esta ceremonia los alquipa repiten el acto de fundación cumplido en los orígenes (Giglia, 2012, p. 11).

La ritualización de la fundación de un lugar parece ser un rasgo importante para la casa-común. Podría ser una piedra, un palo enterrado, una espada, una bandera, una asta, una cruz, una hoguera; en todos los casos, es un símbolo donde se da el habitar y por ende la construcción del habitar. Esos símbolos se construyen con elementos inmateriales, espirituales o divinos, ritualizando el acto mismo de la posesión material de un territorio. De ese lugar que parece extraño, diferente, inhóspito y caótico, se hace un lugar ordenado, cercano y conocido, que a través del signo se presenta ahora como el lugar propio.

Todo acto ritual, entonces, demanda un signo; en este caso, un objeto material que cubierto por magia evoca un sentido significativo para un colectivo. Por ejemplo, la primera piedra es signo de una edificación que dice “aquí se construirá”. La piedra, el ladrillo o una pared de ramas tejidas, por sí mismas no lo dicen, son meros materiales básicos de una construcción, pero el signo que puede recubrirlos es lo que marca como propio el nuevo lugar. El acto de la fundación va acompañado de ese objeto material mágico que se vuelve signo que identifica al individuo o un pueblo con el espacio y es mediante él que toma posesión absoluta del lugar, dando origen a un mundo, su mundo, su centro, un sentirse en casa o como en casa. Ese objeto se vuelve la firma de pertenencia a ese lugar y sobre el cual se construirá un habitar pleno, como signo de la presencia del ser en la tierra, en esa tierra.

Lo que aporta el acto ritual a la fundación de un lugar es el sentido de permanecer: darle sentido al lugar y a las construcciones donde se habitará y se permanecerá, un lugar para una estancia prolongada. En todos estos actos hay algo de místico, sacro, un elemento material e inmaterial que instauro y funda ese primer lugar, o como si fuera el primero; es decir, que contiene la esencia del sentido del habitar que representa a un pueblo o a un individuo y que acer-

ca las cosas a su propio ser. Esa cercanía hace posible que ese lugar sea el lugar originario.

Ese lugar que se instaure como cercano y propio en el ritual con las cosas y el lugar puede repetirse infinitas veces, mientras los elementos esenciales conserven el sentido del lugar originario, como afirma De Martino en su ejemplo del palo enterrado: “con ello se quita al lugar nuevo su angustiante historicidad, su riesgoso carácter caótico y se lo convierte en una repetición del mismo lugar absoluto, del centro, en el cual una vez, que es la vez por excelencia, el mundo fue garantizado” (2004, pp. 30-32). La construcción de la casa está en relación con la repetición del ritual que remite a un origen y a una historia.

En varias de las comunidades mayas actuales, por ejemplo, hay un cenote o un pozo en su plaza central alrededor del cual se hacía el asentamiento de los mayas del periodo clásico y que constituye el punto cinco además de los otros cuatro puntos cardinales de la concepción del espacio maya, que representan a su vez las cuatro deidades o *bacab* que sostiene el universo<sup>117</sup>. Cerca de este centro por lo general hay una ceiba<sup>118</sup> que funciona como un elemento simbólico que une las entrañas del inframundo (Xilbalbá) con los cielos. Permitiendo que subsista esta conexión con el origen.

En el caso de la maloca indígena de la selva amazónica colombiana, se restablece el sentido originario de la fundación, historia y conservación de toda una etnia a través ritual de “la palabra”. Este ritual se efectúa cada vez que se mambea la hoja de coca, planta sagrada, y se realiza colectivamente para iniciar una conversación, discusión, sanación o decisión comunitaria<sup>119</sup>. Con este mambeo se llaman a los espíritus de los antepasados para agradecerle, reconocerlos en el acto ceremonial, en donde “de forma pausada se sientan a hablar y a escuchar

---

<sup>117</sup> *Bacab* puede significar *rociador de agua*, o *abrededor de la colmena*, o *rodeando el mundo*. La definición del pueblo maya empleada para este término fue *Cargadores del año*. Sus nombres *Hobnil* (Sur), *Cantzicnal* (Este), *Zac-cimi* (Norte) y *Hosan-ek* (Oeste).

<sup>118</sup> “En el seno de las plazas centrales como Ek Balam, Sucopo o Hunukú, se encuentra una ceiba cuya presencia se relaciona con esta concepción”.

<sup>119</sup> También se suelen hacer mambeos en nombre de alguna persona, como parte del ritual funerario o para sanar un territorio en donde hubo violencia y derramamiento injusto de sangre. Al respecto se puede revisar la nota periodística titulada: “Mambear para sanar el territorio” donde se relata cómo sigue siendo una práctica común que incluso ha servido para la sanación de territorios violentados por el conflicto armado. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/mambear-para-sanar-el-territorio-article/>

al otro” en un círculo o “sentado de la palabra” que permite conectarse con el espíritu de la tierra y con el entendimiento necesario para decir lo más sabio.

Lo que hace la casa-común es repetir, bajo el esquema del ritual para la conservación, el sentido que origina la relación entre los seres, el paisaje, la tradición. Sentido que permite el reconocimiento de lo lejano, extraño y lo otro como lo cercano, conocido y propio. El lugar originario se instaure no sólo como el primero sino como lo fundamental, lo que contiene en esencia el sentido del habitar, las razones que implican imaginación. Todo ritual en esencia está ligado con la imaginación y la creencia de que los objetos tienen un poder inmaterial que trasciende la materia. Es de esta manera que el hombre construye su habitar como una imagen del mundo, *imago mundi*, imagen que hará realidad en las construcciones.

De allí que las construcciones se hagan a semejanza de esa imagen del mundo que encierra el sentido de totalidad del ser, bien sea como un reflejo de las estrellas y los astros en la tierra como en la ciudad de Teotihuacán, ubicando la Pirámide de la Luna en alineación con ella, así como la Pirámide del Sol con la salida del sol al oriente; es decir, la ubicación espacial en concordancia con el *sentido originario* acerca las cosas y hace mundo, lo vuelve familiar. Algunos pensadores y arquitectos del siglo XVII y XVIII, como Claude Perrault (1673)<sup>120</sup> o Marc-Antoine Laugier (1753)<sup>121</sup>, estaban interesados en pensar e imaginar cómo habría sido la primera casa hecha por el hombre: “la cabane rustique” o “La casa de Adán”, pero también ellas eran esfuerzos imaginativos para dar sentido al origen de la casa, lo cual no las hace distintas de “las ciudades invisibles” de Italo Calvino, cuyos edificios, casas, calles son ensoñaciones. Esas ficciones crean también las historias fantásticas de las fundaciones, como Rómulo y Remo para la fundación de Roma que Tito Libio narró. En todos los casos hay algo de mítico, imaginario, pero también algo de sacralidad que se concretiza con un objeto-signo material que cobra relevancia, con un elemento ritual que instaure y funda ese suelo-común.

Es decir, en la medida en que se repite el ritual, se rehace o restablece el sentido originario; hay una reiteración de la estructura primera que dio origen al sentido de totalidad de un pueblo que tiene presencia en la casa-común. De

---

<sup>120</sup> Famoso arquitecto francés que realizó la construcción del observatorio de París, El Castillo Sceaux, entre otras mansiones, e hizo la traducción al francés de los diez libros de arquitectura de Vitruvio.

<sup>121</sup> Teórico de la Arquitectura de origen francés, que escribió el *Ensayo sobre la arquitectura* en 1753, donde reflexiona sobre la cabaña primitiva y formuló leyes y principios de la arquitectura.

allí que el lugar originario, en este caso la casa originaria, no es necesariamente la primera que se construye arquitectónicamente hablando; es la fundación del sentir colectivo que se repite bajo el esquema del ritual conservando lo esencial. En el habitar de la casa-común se restablece entonces la experiencia del convivir, vivir junto con y para otros. Es un estar-con la selva, con la familia, con la etnia, con la tradición y con lo trascendente. Es un “echar raíces” para permanecer en el mundo.

Este estar-con otros para permanecer y pertenecer a una comunidad resuena en la idea de “echar raíces” que menciona la filósofa francesa Simone Weil<sup>122</sup> precisamente como aquella cualidad del alma humana que participa en una colectividad, una “participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos aspectos del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, inducida automáticamente por el lugar el nacimiento, la profesión, el entorno” (2014, p. 49). Más allá de esta idea, hablamos de un estar en el mundo que se hace mundo gracias a la colectividad, la cual instauro un orden, unas relaciones materiales e inmateriales, sociales, económicas pero mutua armonía con lo espiritual, dotando de sentido la casa, las acciones cotidianas y los trabajos de la vida, que no son sólo acciones individuales y singulares, sino relevantes para el bien común.

En la casa-común hay un habitar colectivo que instauro un mundo. Mundo entendido como entorno, paisaje, ambiente pero también como un cosmos organizado. No es solo una “hermana con la cual compartimos la existencia”, como afirma el papa francisco en su *Laudato Si*.<sup>123</sup> Es, en efecto, nuestro planeta, el paisaje, el entorno, pero es más que eso. En este sentido cabe la palabra en alemán *Umwelt*, que en su significación más inmediata quiere decir “medioambiente” o entorno, un lugar, como afirma el biólogo Jakob von Uexkull donde las especies habitan. Es una gran “habitación para nuestra especie” pero también constituye desde la filosofía fenomenológica un “mundo de la vida”, que abarca las vivencias trascendentales subjetivas e intersubjetivas. En el caso de la casa-común, el mundo constituye el sentido histórico de la vida colectiva.

---

<sup>122</sup> Simone Weil (1909-1943), filósofa y activista francesa. Cabe anotar que la reflexión que realiza Weil se relaciona con la condición obrera y lo problemático que es para los trabajadores tener un arraigo, dadas las condiciones laborales y la configuración de los Estados, específicamente europeos. Es decir, la forma de aproximación a la idea de arraigo y desarraigo es desde una perspectiva política con matices místico-religiosos.

<sup>123</sup> Para el papa Francisco precisamente menciona que la Naturaleza es nuestra casa común.

## La casa en el aire, un habitar utópico

El recuerdo de nuestra casa de infancia se tiñe de memoria e imaginación frente al pasado. La casa que relatamos entremezcla vivencias con percepciones subjetivas quizá no compartidas por otros integrantes de la casa. Hay una atmósfera y ciertas tonalidades que parecen “recuerdos”, pero son más un producto de la imaginación que de la realidad, son la ficcionalización de lo vivido. La imaginación nos permite configurar nuestras vivencias pasadas, y también, al unirse con el anhelo nos proyecta hacia el futuro, configurando así un ideal: la casa soñada. Aquella casa que está en la ensoñación es la que se desea habitar algún día y aún no existe. Es la que aún no se construye porque no tiene lugar, es decir, es una casa utópica.

Claramente, la casa de nuestros sueños no es en la que hoy vivimos, es otra. Tampoco es la casa de nuestros padres, ni la casa en la que nacimos. No es ninguna casa que hayamos habitado, y aunque se nos presenta borrosa es fielmente querida, la pre-sentimos “como-si” la conociéramos. Esa casa-otra puede tener otras locaciones: la casa en el árbol, la casa en el campo o la casa en la playa en una isla desierta. La casa de los sueños puede lucir de distintas maneras, pero en todas es una casa que no se está habitando en tiempo real. Sea cualquiera que se anhele, es una casa que aún no existe, pero que está presente como la casa a nuestra medida, aquella en el que se vivirá algún día, aunque ese día no llegue.

Esta casa ha sido dibujada por poetas y cantantes. Es *La casa en el aire* del cantautor vallenato Rafael Escalona<sup>124</sup>, aquella ubicada en las nubes y que es habitada por Adaluz, la amada. Esta casa en el aire tendría “un letrado muy grande de nubes blancas”, sería de difícil acceso porque “para ir al cielo no hay camino” y “no tiene cimientos” porque “la sostienen los angelitos que le pide a Dios”. Por tal razón “el que no vuela no sube / a ver Adaluz en las nubes”. Esta casa es producto del anhelo de un hombre que quisiera construirle una casa a su amada “para que no la moleste nadie”, para alejarla del mundo y para que sea vista sólo por él. Es una casa que puede tener cualidades físicas pero que sólo es habitada por el anhelo de quien ama. Es una casa que cumple con todos sus deseos, aunque éstos nunca lleguen a darse realmente. Es una casa en donde vive Adaluz, aunque Adaluz no exista.

“La casa en el aire” es una construcción poetizada, es la imagen de un sueño y funciona como repositorio de lo imposible, y, sin embargo, es una casa que

---

<sup>124</sup> Cantante del ritmo vallenato que hace parte del folclor del caribe colombiano. *La casa en el aire* es una canción que hace parte de la cultura popular colombiana que se expandió a varios lugares como Ecuador, Paraguay, etc.

tiene un lugar en el sin-lugar, en la u-topía. Las u-topías son lugares sin materialidad, pero con un gran poder simbólico que los llena de contenido y significado, y su importancia radica, como afirmaba Foucault, en que “consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso” (Foucault, 1999) En esta casa hay un cumplimiento de todos los anhelos que en la realidad material no se dan, por ello da consuelo y permanece inalterable. Las u-topías “son lugares sin lugar” (Foucault, 1999, p. 435), ya que proporcionan la esperanza o confort artificial frente a los lugares físicos que dependen de otras relaciones. Así, estas casas utópicas instauran una lejanía anhelada que invita al abandono de sí mismo, al viaje cuyo rumbo promete condiciones de existencia diferentes a las del mundo real.

Además, “la casa en el aire” es una casa sin tiempo. No envejece, es atemporal. Existe y existirá en el anhelo del soñante, por lo cual es una casa sin tiempo. Así como la casa del porvenir que menciona Bachelard, esta casa es “más sólida, más clara, más vasta que todas las casas del pasado” (2000, p. 70). En ella se cumplen todos los deseos, y lo absurdo e ilógico tiene cabida porque acontece en el ámbito de lo maravilloso. Allí la razón no tiene valor, pero los deseos sí tienen sentido para el que la anhela.

Esta casa es la mejor casa para vivir. Responde a todas nuestras necesidades personales. Por ello es una casa perfecta, en la que todo está diseñado y equipado para satisfacer nuestras necesidades y deseos, habitada por las personas perfectas que cumplen el papel que se ajustan a nuestros placeres, deseos y voluntades. Esta casa utópica es la única casa propia que podemos habitar a nuestro antojo. En ella no existen los conflictos, las negociaciones o la exigencia de una norma externa. En ella se hacen, se dicen y se cumplen todas las pequeñas y grandes añoranzas, y siguen la ruta de nuestros principios más oníricos. En ella vivimos absolutamente siendo nosotros mismos y sin reparos.

La casa utópica, vista de esta manera, es algo más que un simple hogar. Es un reflejo de los valores y deseos de quienes la habitan, y, por lo tanto, es única e irrepetible. Además, esta casa perfecta no sólo es un lugar para vivir, sino también un espacio para crecer, aprender y disfrutar de la vida. Por eso, la casa utópica es una meta por alcanzar, un sueño por cumplir, y un refugio en el que encontrar la paz y la felicidad. Estas casas utópicas se construyen a partir del mundo interior, pero también se alimentan del exterior; pueden invertir valores de la realidad, formar un nuevo orden, realizar lo imposible, pueden revertir aquellos valores con ironía, para recrearse a sí mismo.

Pero ¿es posible habitar una casa utópica? En principio, la casa soñada nunca es habitada tangiblemente. Pertenece en esencia al mundo ideal y es posibilidad pura. Su poder está en la búsqueda incesante del ser humano por hacer

realidad su sueño, por hacer “su casa en el aire”. Prueba de ello es la Casa en el Aire<sup>125</sup>, que diseñó el arquitecto mexicano Agustín Hernández, que parece cumplir arquitectónicamente con una casa, pero se hizo a partir de un ideal.

Para mí la idea de una casa es un concepto abstracto de espacios interrelacionados para poder vivir en ellos; una estructura de necesidades donde imperen el bienestar y la comodidad del ser humano en su propio microcosmos, dentro de su habitable universo.

Si bien “la casa en el aire” es una casa soñada que da consuelo, también da tristeza porque se sabe que es inalcanzable, irrealizable. Ese acto de “orgullo humano” para fabricar el propio lugar para habitar, como la propia casa, el altar o la ciudad, es darle historia y trascendencia al hombre en el tiempo y en el espacio, es decir, en la historia. Como diría el novelista Paul Auster en *Ciudad de cristal*, “el hombre lograría crear ese lugar soñado únicamente construyéndolo con sus propias manos” (1985, p. 61). Así, el suelo inmaterial de las edificaciones se alza sobre las relaciones humanas, la lengua, las necesidades y los sueños comunes.

Platón también planteó una ciudad utópica, perfectamente diseñada, matemática y geoméricamente exacta, simétrica y armónica. En *Las Leyes*, Platón menciona a Magnesia, aquella colonia que hará realidad la estructura de su República. En esta ciudad, la justicia, la templanza, la sabiduría y la valentía estarán presentes en las conductas y actividades de los ciudadanos, y por supuesto, también en la arquitectura y diseño de la ciudad, edificios públicos, templos y casas privadas, casas reales, cuyo centro será el ágora. Se trata de una colonia imaginaria que representa la perfecta organización social y política, en donde los ciudadanos tienen por igual unas parcelas productivas que sólo pueden ser heredables.<sup>126</sup> En este modelo se reiteran las triadas: la ciudad ideal de Platón es descrita como un lugar de armonía, justicia y equidad, donde los habitantes viven en paz y felicidad.

Otro ejemplo de casas utópicas realizadas podrían ser las casas inteligentes, cuyos sistemas automatizados hacen que la vida diaria sea más rápida y asistida.

---

<sup>125</sup> Considerada una de las obras vanguardistas más atrevidas de la arquitectura mexicana (1991), ubicada en la colonia Bosques de las Lomas de la ciudad de México.

<sup>126</sup> “¿Qué estado decimos que es y cómo podría llegar a ser tal? En primer lugar, deben repartirse la tierra y las casas, y no deben cultivar en común, puesto que queda establecido a que tal cosa supera a la generación, crianza y educación actual”. Platón (1997, p. 419 /740).



Estas casas aseguradas pueden cobrar vida de manera remota, con controladores de luz, de temperatura, incluso de electrodomésticos y de algunos robots que se encargan de la limpieza, casi como si fuera la realización de algún cuento o dibujo animado que antaño era considerado futurista.

Un neologismo alemán creado por Leo Spitzer, *der Seelenheimatlaut*, puede mostrar dicha comprensión, pues se traduce como “la música de la nostalgia del hombre ansioso por volver a su casa-cielo” (2008, p. 14) y tiene que ver con aquella añoranza, con lo que desea el hombre, su casa soñada. La casa soñada puede ser aquella que ha sido fabricada. En *Black Mirror* (Brooker, 2019) la casa de los sueños es una casa que de ensoñación: la casa de muñecas en donde se cabe perfectamente y se tiene un hogar feliz, el lugar donde se cumplen los deseos o por lo menos se hace que parezcan posibles.

### La casa-caracol, un habitar encarnado

En el poema *Muerte sin fin*, Gorostiza dice: “Lleno de mí, sitiado en mi epidermis / por un dios inasible que me ahoga” / “que nos amolda el alma perdidiza”, comparar el cuerpo y la individualidad con un vaso. Ese vaso es nuestra casa. El cuerpo es la primera casa. ¿En dónde está nuestra casa? En donde está nuestro cuerpo. Lejos de pensar que la casa está allá en algún lugar en las montañas, en la playa, la primera casa que nos determina es nuestro cuerpo. “Decir ‘yo’ es ocupar un espacio en el mundo, el nombre propio es la casa de todo sujeto y el lugar desde donde se emite todo discurso” (Cohen, 1987). Una de las formas de concebir el cuerpo es como si fuera esa primera casa que se habita y que innegablemente es ese hogar que necesitamos cuidar y resguardar bajo un techo.

La imagen del caracol es clara cuando se trata de evidenciar que el caparazón y el cuerpo baboso que se desliza por el suelo son uno mismo, de tal manera que su refugio es a la vez casa-cuerpo. El cuerpo es el hogar que protege al caracol y es una casa que se lleva consigo a todas partes y habitamos durante toda nuestra vida. Es nuestro compañero de viaje, el que nos acompaña en todas las aventuras y desafíos que nos presenta la vida. Es por eso por lo que es importante cuidarlo. Vista desde la individualidad, la casa ontológicamente hablando descansa en nuestra propia corporalidad, como territorio inicial. Es con la presencia corporal como se ocupa un espacio, su estar presente; ocuparlo es la primera manera de hacerlo propio.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Los okupas, por ejemplo, tomaron un territorio a través de la ocupación de un territorio con su propio cuerpo.

La ocupación tiene una función distinta de la presencia. La primera es la que tiene un vaso al ocupar el espacio en la mesa en su dimensión física. La presencia del ser humano, en cambio, implica estar-presente-aquí totalmente. Como advierte Heidegger, hay una delgada línea entre ser como si fuéramos entes y ser como presencia. Se puede ser y ocupar un espacio como el vaso en la mesa, como un cuerpo sentado en la hierba, pero estar presente en un espacio es un estado ontológico de la existencia donde se visibiliza y se hace patente todo lo que se es, en un ahora. Estar aquí y hacer presencia es evidencia de la temporalidad a la que el ser humano no puede escapar, de allí que la presencia sea tiempo: estoy presente aquí y ahora, en este espacio, con este cuerpo, en este día, con todas las determinaciones históricas de mi propio ser y con el pasado en el presente.

Ese aquí y ahora, que remite a una temporalidad, es visto desde la corporalidad como el darse cuenta de una determinación, que está en el cuerpo como ese espacio absoluto que también está sujeto al tiempo, pero también con unas determinaciones afectivas y psíquicas que definen lo que somos. Inicialmente, esa primera casa es el cuerpo mismo, como el caracol, cuyo caparazón se sostiene sobre un cuerpo invertebrado. La casa del caracol es su cuerpo mismo. Ese cuerpo, que habitamos indudablemente y percibimos como propio y nuestro, nos hace sentir en casa. Esta experiencia aparentemente tan obvia se puede ver desde su contrario: aquellos que no se sienten en su propio cuerpo<sup>128</sup> y que perciben su casa-cuerpo como si no les pertenece.

El cuerpo sobre el que se alza la casa se configura con nuestras percepciones y experiencias, que muchas veces dejan rastros en la piel, en la memoria de los sentidos. Cada uno es primero un cuerpo que se consolida con lo que percibe a su alrededor y esas percepciones se instalan —metafóricamente hablando— en las habitaciones y el mobiliario de nuestra vida que son las experiencias con el mundo.

El asumir la corporalidad como lo primero sobre lo que se edifica la propia casa puede tener implicaciones tanto subjetivas como intersubjetivas. Subjetivamente, asumimos nuestro cuerpo como algo dado y ubicado entre cosas en contacto con el entorno. Pero visto desde nuestros propios ojos y en dirección a nuestro propio cuerpo, es decir, en “primera persona”, como dirá el Husserl, en el §27 de *Ideas I*:

---

<sup>128</sup> Se puede mencionar al respecto el caso de los que sufren trastorno *de identidad de la integridad corporal*, y que sienten que sus brazos o piernas no les pertenecen, pidiendo así que se les ampute.

Soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están PARA MÍ SIEMPRE AHÍ cosas corpóreas (...) también están seres animales, digamos hombres; los miro, los veo los oigo acercarse, estrecho y mano al hablar con ellos (...) También ellos están ahí delante en mi campo de intuición como realidades, incluso cuando no pongo atención a ellos, ... Para mí hay objetos reales determinados, más o menos conocidos (...) sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir que ahora mismo veía y atendía, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños en el cenador... (Husserl, 2013, p. 145).

Al ser el cuerpo esa casa-caracol, todo lo que percibe con los sentidos abre el espacio vital y la anchura que necesitamos para ser y estar en el mundo. Configura nuestra casa. Sus muros, sus ventanas, sus techos y demás acondicionamientos se conectan con las sensaciones que el cuerpo recibe del lugar, y a la inversa, el cuerpo instala sobre el lugar sus sentires, sus proyecciones. Esto explica el hecho de que cada casa, aunque arquitectónicamente sea igual, es en su interior un universo que refleja las experiencias, memorias y vivencias de quien lo habita.

La casa-caracol tiene el poder no sólo de transformar los lugares; su apropiación física del territorio es un acto de declaración pública. Cuando ocupamos un espacio con nuestro cuerpo, como pasa con los okupas: el cuerpo y la presencia hace de esa casa o espacio abandonado un lugar propio más allá de toda normatividad o de la política del espacio. El habitante de la calle o *homeless*<sup>129</sup> ocupa con su cuerpo la ciudad, una esquina, un espacio bajo el puente, una silla del parque o cerca del ferrocarril, haciendo de esos lugares un hogar quizá transitorio que deberá levantar cada vez y llevar sus cuantos corotos<sup>130</sup> con su cuerpo errante.

Esta afirmación de la corporalidad como espacialidad hace comprender que lo que se habita primero es el cuerpo. Y es a través y gracias a él que se configura un habitar. Cuando afirmamos que estamos en casa, primero, es porque estamos con nosotros mismo, en la absoluta mismidad del yo. Esa mismidad está

---

<sup>129</sup> Los sin-hogar o sin casa.

<sup>130</sup> Colombianismo que designa a cualquier objeto al que no se le da nombre o es desconocido.

determinada por la corporal, que es también una determinación ontológica de nuestra estancia en el mundo. Al respecto, en el ensayo *La casa y el caracol*, el escritor argentino Raúl Dorra<sup>131</sup> muestra esta intrínseca relación entre la casa y el cuerpo, haciendo uso también del caracol:

Es mediante el cuerpo percibiente que el mundo se convierte en sentido, es mediante la instancia de enunciación que el-que-habla, recordándose, se reinstala como sujeto. Y es a partir de esa instancia que el sentir puede adquirir ciertas especificidades y, sobre todo, ser experimentado como tal (Barei, 2005, p. 113).

La experiencia del mundo a través del sentir nos hace hablantes de un yo. Ese yo que tiene palabra y sentidos es nuestra propia casa.

Esto lo podemos evidenciar también cuando decimos “yo”, cuando nos nombramos, cuando nos presentamos ante el mundo con un nombre. Ese lugar del nombre es también un espacio con el que ocupamos el mundo. El nombre propio funciona como la casa-caracol de todo sujeto, y es desde donde se emite todo discurso (Cohen, 1987.) El nombre es lo que nos da identidad, nos da de alguna manera “cualidades, sombras, sueños, imaginación, alma”; es decir, que el nombre da sentido, que nos hace sentir que somos.

El nombre propio vendría siendo como el cuerpo, “una guarida del alma”, algo con lo cual nos identificamos, nos nombramos, y nos ubica y distingue con respecto a otros. El nombre tiene relación con los atributos de un ser, así como el nombre de dios tiene una relación con sus atributos, como diría Platón en el *Crátilo*. Las cosas se llaman de cierta manera, esa manera de nombrarlas es también la cosa y contiene un sentido para nosotros. Si cambiamos de nombre, es cambiar la construcción de ese sentido que hemos hecho para que se ajuste a eso que somos y como nos identificamos.

Resumiendo, la casa-caracol, nos aclara que la primera y más fundamental de las casas es el cuerpo, y que el habitar que de allí emana es el de un habitar encarnado en un tacto que tiene una mano, en un olfato que tiene una nariz, en unos ruidos y recuerdos sonoros que tienen orejas, en un habla que tiene voz y lengua. De allí que, como se mencionó al inicio en el epígrafe, “la casa es un espejo” (Cohen, 1987, p. 67): es ahí en el yo, en lo que sentimos con la corporalidad donde se instala y se construye la casa.

---

<sup>131</sup> Humberto Raúl Dorra Zech (1937-2019), académico semiótico y escritor argentino, nacionalizado mexicano. Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. Escribió varios textos académicos, traducciones, ensayos, narrativa y poesía.

Si recopilamos todas las posibles apariencias de la casa que se han planteado en este ejercicio de variación y de descripción —a saber, la casa-moderna, la casa-común, la casa en el aire y la casa-caracol—, se evidencia que las cualidades del habitar que cada una de ellas representa son facetas de un hilo invariable: la experiencia que hace “sentir” a sus huéspedes en casa o fuera de casa. El habitar restrictivo reduce las experiencias sensoriales de sentirse perteneciente a algo estable, el habitar común agrupa el sentir de la experiencia colectiva, el habitar utópico instaura en la añoranza la realización de los deseos y el habitar encarnado nos afirma que la corporalidad es el principio de toda experiencia en el mundo.

Los sentidos —el tacto, la vista, el oído, el gusto, el olfato, la voz y las experiencias que con ellas tienen existencia— son lo que hace habitable una casa. Lo que se recuerda de la casa de la infancia son imágenes, alguna cocción, algún aroma o sonido. Lo que persiste en la casa moderna es tener esa experiencia en casa que nos haga “sentir”. Lo que se busca en estas casas-modernas es la persistencia de sensaciones de pertenencia. Aquello que hay de fundamental en la casa-común tiene que ver con el compartir el pan, el compartir la palabra. Lo que añoramos en la casa-utópica son experiencias sensoriales que nos realicen el deseo de “sentirnos” en nuestra casa. Lo que el cuerpo como espacialidad hace es sentir y sentirse en unas sensaciones para actuar y vivir su propia casa.

Es así como este trabajo propone, además, como hilo invariable y posible esencia del habitar la casa, la categoría del *sensohabitar*, que explica cada una de estas variables vistas desde el centro de la sensación espacial como configuradora de *sensoexperiencias*, que constituyen el habitar la casa en un sentido concreto y trascendental.

*El hombre viaja por el mundo buscando lo que necesita  
y retorna a casa para encontrarlo.*<sup>132</sup>

George Moore (1916, cap. 11)

En el capítulo anterior mostramos algunos “escorzos” y matices de la cosa-casa y de las posibles apariencias de su habitar, y las presentamos en cuatro unidades significativas en donde, además de describirlas, pudimos ver sus variaciones y al final se evidenció que en cada una de ellas el *habitar la casa* se conecta esencialmente con el cómo nos *sentimos* o no en casa, más que con el mero hecho de estar frecuentemente en ella. El sentirse en casa está vinculado con los sentidos de la vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto, y por supuesto todas las experiencias que están unidas a ellos: la proximidad de éstos en relación con las cosas, el lugar y los otros. Es decir, que se habita plenamente con lo cercano y con lo que sentimos como propio de nuestra experiencia humana de habitar.

A continuación, pasaremos al segundo movimiento del método fenomenológico, a saber, el de la *constitución* de la esencia *casa*. Así, se ordenarán unas unidades referidas a un centro, el *sensohabitar*; éste será el “es” que se postula como idea general y esencial de la casa. Las unidades superiores que se presentan para sustentar esta tesis son las siguientes: el sentir-se reconocido, el sentir-se “a gusto”, el sentir-se seguro y el sentir-se útil.

### **El sentir-se en casa. La experiencia de habitar la casa a través de lo sensorial**

Ya habíamos dilucidado con Husserl que el habitar está relacionado con la experiencia de lo circundante y que hace referencia a la vivencia, no exactamente a un espacio o a la naturaleza que contiene cosas, seres y al ser humano, sino más bien al ámbito en el que se despliega la vivencia humana que está afectada

---

<sup>132</sup> “A man travels the world over in search of what he needs and returns home to find it”.

Traducción propia.

por los otros, las cosas y las propias experiencias. Ahora bien, al pensar sobre en el significado de habitar la casa, pudimos ver en el ejercicio de descripción anterior que no está ligado a una materialidad de condiciones, sino al “sentirse en casa”. Este parece ser el rasgo preponderante del habitar.

Ese “sentirse en casa” nos aboca a la experiencia del habitar auténtico. El “sentirse en casa” habla de una vivencia del “sentir-se-en”, de un autoperibirse y experimentarse en “bien-estar”. Es un reconocerse en un estado anímico de cierta plenitud y cobijo, con la certeza de que se habita de alguna manera con las propiedades de esa casa utópica, comunal o encarnada, de lo cual resulta querer permanecer en ese lugar. Incluso si no es posible permanecer en ese lugar, es un bienestar que nos permite “sentirnos como en casa”.

Hacer estas distinciones nos permite ver que el “sentirnos en casa” o “como en casa” es el rasgo fundamental de “estar en casa”. Podemos estar en casa sin sentirnos en casa, o podemos estar en otra casa y sentirnos como en casa. Ahora, el “sentirse en casa” está en lo que nos hace literalmente “sentir” ese estar y en lo que se “siente” primero y fundamentalmente con los sentidos que percibe nuestro cuerpo. Cuando no nos sentimos cómodos, esa incomodidad se percibe primero en la sensación corporal; de allí que incluso en el simulacro de “sentirse como en casa” hay una percepción física de bienestar.

Precisamente Merleau-Ponty nos aclara que toda sensación es espacial, ya que el hecho de tocar implica el mundo en el que se da nuestra experiencia. Por ello hay una intrínseca relación entre la percepción y la corporalidad, y que está en el espacio, “el espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. (1997, p. 269). “Sentirse en casa” está antes y primero que el pensar, el diseñar o construir nuestro estar en casa. Primero “me siento en casa” y gracias a ese sentir se proyecta el sentido de las cosas, los espacios y las actividades que ella resguarda. En palabras de Merleau-Ponty, “hago eco con todo mi ser sensorial” (1997, p. 249). Ese eco es el que se proyecta en nuestras casas, que son reflejo de nosotros mismos.

Tomando en cuenta esto, el espacio absoluto que habitamos primeramente es del cuerpo. Es el primer territorio, nuestra primera casa, como lo vimos en la casa-caracol. Con el cuerpo se abren todas las relaciones con el mundo de la vida y las posibilidades de la exterioridad y la proximidad. También, con respecto al cuerpo se crea la espacialidad exterior y se hacen patentes las cosas que están en la cercanía, teniendo la potencialidad de acercar lo que está lejano. De allí que es con la percepción corporal como se nos da este habitar, un habitar que auténticamente está en las sensaciones.

Así, el *sensohabitar* es la categoría que propongo para designar el modo en que el ser humano habita la casa desde los sentidos y que le proporciona un “sentir-se en” o “como en casa”. La proyección de esas experiencias sensoriales de bienestar son las que dan sentido a la vida y al lugar que llamamos *casa*. La casa constituye ese lugar primario del habitar donde acontecen las sensaciones y se llenan de contenido para un sujeto que habita auténticamente. Este *sensohabitar* implica por supuesto un estar presente con los sentidos en el mundo, un estar atentos a lo que ellos captan en la experiencia del entorno. De allí que cada uno se autodetermina como un lugar: su propia casa proyecta las cosas según como se sienten o de tal manera que las cosas se acomodan al sujeto y para su bien-estar.

Visto de esta manera, cuando *sensohabitamos* la casa, la casa habla de nuestro de ser; cada objeto en ella y cada espacio habla de lo que interiormente tenemos. De allí que cada casa es distinta, aunque disponga de una arquitectura similar, de las mismas disposiciones espaciales, cada casa se forma a semejanza de sus habitantes. Por ejemplo, la choza de Gandhi que retrata Illich tenía siete espacios: un lugar donde estaban los zapatos y antes de entrar, un cuarto central amplio para alojar a una familia numerosa, su espacio de trabajo y meditación, un cuarto para las visitas, un cuarto para los enfermos, un comedor abierto y un espacioso baño. De allí que “los pocos enseres que contienen estos espacios tienen una cualidad espiritual... La choza proclama [así] el mensaje de amor e igualdad entre todos los seres” (Illich, 2014, p. 16). Esta choza se plantea como una casa común cuyas habitaciones fungen como lugar de trabajo, de cuidados hospitalarios y lugar sagrado.

Incluso en el habitar-restrictivo de la casa-moderna se levanta un mundo desde —y con— los sentidos. A pesar de la sensación de cambios, de incertidumbre, de desplazamiento, se persiste en dejar una huella, en crear una historia, en conservar, parar y detenerse en esa casa que se sabe es transitoria. Empero, sabiendo su carácter temporal, se habita en ella como si fuera la casa permanente. Por esa razón se acomoda una foto, un cuadro, se le abre espacio a una planta, a un librero o a esa silla, que conllevan a actividades y *sensoexperiencias* del habitar.

En el caso de los y las migrantes que transitan de lado a lado, a pesar del desgarramiento de su tierra natal, o de la pérdida de la tenencia física de su tierra, persisten en conservar algunos objetos que los acompañen siempre: una mochila, una prenda especial, un artilugio que guarda una historia y que funciona como amuleto o fijación de un “sentirse como en casa”. El usar esa prenda, el mantener esa mochila y el sentir cerca ese artilugio, les asegura un instante de bien-estar. Y esto se da porque el objeto no es objetivado, sino que tiene un sentido y significado de apertura al mundo que proviene de lo más profundo de



la interioridad. Por esto, al sentir esos objetos se construye de nuevo el mundo, y “el mundo vuelve a fundarse sobre lo sencillo, fundamentando de nuevo la realidad más estable y genuina del hombre” (Crespo, 2015, p. 127). Ahí está presente el *sensohabitar*: un habitar desde los sentidos.

Al negarse la posibilidad de tener una tierra, una casa, un lugar para residir, el habitar se ausenta y provoca un desgarramiento existencial, sin embargo, la persistencia y necesidad ontológica humana de habitar hace que frente a esta negación se solidifiquen los lazo y conexión con lo que nos hace sentir las cosas, ya que éstas se convierten en el lugar para habitar, se habitan las cosas, y ese habitar está expresado en las *sensoexperiencias* que se tiene con las cosas, con lo que estas significan, ellas hacen las veces de esa tierra que nos pertenece. Con las cosas y las *sensoexperiencias* se “levanta un mundo”, es un acto a través del cual se crea una imagen del mundo donde se edifican proyectos, sentidos de la existencia, relaciones sagradas, valores humanos, añoranzas, esperanzas, mundos propios y diferentes.

Pensar el habitar la casa desde lo sensorial nos aboca a una mirada un tanto vertiginosa del estar, ya que hace un llamado al *sentir-se* en el instante, en el ahora. El sentir-se en este instante instaura un habitar que cuestiona la discontinuidad, es estancia y certidumbre absoluta en el presente. Sin embargo, entra en tensión con el movimiento de la exterioridad, con el pasado, el futuro, lo exterior y lo interior que altera innegablemente las experiencias presentes de los seres humanos que habitamos.

Así como el habitar la casa está ligado a un circunmundo, también lo está a la temporalidad, al ahora, pero también al ayer y al mañana, unas veces como un límite o frontera impermeable en el que se desdibujan las líneas temporales y espaciales, otras veces como lo absolutamente abierto para la construcción infinita e inacabada. Pero es justamente en esta tensión donde lo sensorial cobra un valor relevante. Nos permite entender que el *sensohabitar* es camaleónico. No es sólo *logos*, palabra hablada o escrita, es primero imagen, color, textura, sonido, sabor, olor, vinculando así las sensaciones con las temporalidades que constituyen el sentirse en casa.

Esto se comprende con la idea de la sensación, la cual surge como consecuencia del encuentro entre la cosa y el sujeto, pero de la cual no puede no se puede hablar, como afirma Oswald al explicar la idea de *afección* husserliana:

Presto yo oídos o miro en la expectativa de una sensación y de pronto lo sensible coge mi oído o mi mirada, entrego una parte de mi cuerpo, o incluso todo mi cuerpo, a esta manera de vibrar y llenar el espacio que es azul o rojo. Y es la sen-

sación, más bien, es la “comunidad” entre ambos y se inscribe siempre dentro de un proyecto-en-el-mundo (2014, p. 110).

Cuando *sensohabitamos*, comprendemos que cualquier información en la memoria constituye lo más profundo de cada ser, y lo que ha sentido se impregna como una marca determinante. Esa información del sentir en nuestra memoria es como si fuera un pre-lenguaje. Desde la neurociencia, el lugar precisamente más primitivo de la memoria sensorial está en ubicada la glándula pineal y es la más antigua del cerebro humano. Es en esa región cerebral donde se halla el llamado “efecto Proust” descubierto en 1935 en la Universidad de Colgate, donde se entiende la liberación vívida, emotiva, involuntaria e inducida por los sentidos de acontecimientos del pasado más remoto, pero a la vez más significativo.

El escritor francés Marcel Proust en su magna obra *En busca del tiempo perdido* relata precisamente cómo el olor y el sabor de una magdalena devuelven a la infancia al protagonista, a sus colores, sabores y sentimientos y experiencias vividas. Y esto se convierte en el hilo que conduce al pasado. Ese volver a la casa natal se vive de manera pre-sensual pero también con la memoria se trae al presente el pasado, una tradición; es lo que en la neurociencia se conoce como “memoria emocional”.

La experiencia sensorial de la que habla la neurociencia nos lleva, como en el relato de Proust, a una época de nuestra infancia, a esa “mi casa” y a las sensaciones con las que asocio ese sentimiento de sentirme en casa. En ese sentido, *sensohabitar* está ligado a las sensaciones que recordamos del habitar un lugar, un tiempo-lugar y a una red de experiencias. De allí que, si se profundiza, para ir a la raíz del habitar y comprender cómo es que se puede habitar incluso lejos del seno materno, en otro país o en otra ciudad, en otra casa, o en el caso de muchos migrantes, en el tránsito, en una frontera, se encuentra que el habitar está ligado a otras dimensiones de la materialidad. El habitar desde la perspectiva que aquí se está proponiendo es el que está primero en la pluralidad de los sentidos y lo que con ellos se construye: un estar.

Este *sensohabitar* es un habitar que también puede tener una explicación desde la neurociencia, ya que como dice Daniel J. Levitin en su libro *This is Your Brain on Music*<sup>133</sup>:

Un tazón de budín sólo tiene sabor cuando lo pongo en mi boca, cuando está en contacto con mi lengua... Del mismo modo, las paredes de mi cocina no son “blancas” cuando salgo de la habitación. Todavía tienen pintura, por supuesto,

---

<sup>133</sup> Traducción propia.

pero el color sólo aparece cuando interactúan con mis ojos. Las ondas sonoras inciden en los tímpanos y los pabellones auriculares (las partes carnosas del oído), desencadenando una cadena de eventos mecánicos y neuroquímicos, cuyo producto final es una imagen mental interna que llamamos tono. Si un árbol cae en un bosque y no hay nadie para escucharlo, ¿hace ruido?” (2007).

Es gracias a los sentidos que cobran relevancia para nuestra percepción el mundo y las cosas. En ese sentido el habitar también cobra sentido al estar próximo a las cosas y al cómo sentimos esas cosas. Por ello, habitar la casa tiene que ver, por ejemplo, con la relación de la cocina y los sabores y olores de esa cocina que configuran un sentir-se parte de una historia, tradición, un estar en mi propia casa y no en otra. De allí que un solo sabor u olor tenga el poder de transportar a otros lugares que se han habitado con la casa materna.

Esto sucede con todos los sentidos. También se habita con el ver. Ver en su noción más básica, el sentido de la vista está relacionado con lo que se ve alrededor, el circunmundo, el paisaje, el parque. Lo primero que se ve son las formas del habitar, lo que rodea o se alcanza a percibir con la vista. De allí que sea determinante en el habitar la noción de límite, de interior y de exterior. Con la vista es posible plantearse hasta dónde va mi habitar: de qué punto a qué punto va el lugar donde estoy. Esa dimensión del espacio que no es sólo física también está en “hacia dónde llevo mi habitar”, es decir, en qué lugares se explyaya mi estar en el mundo. Esos lugares pueden ir de lo real a lo virtual, se habita en alguna red social. Se habita de cierto modo en ella siendo visible para otros y los otros siéndolo para mí. Es un habitar visual. Con el tacto también hay una relación con los materiales: si la casa es de madera, si las paredes son de arcilla, si es de bareque, el ladrillo, la teja, el vidrio, las texturas del entorno, de las telas de los muebles, las texturas bordadas de cobijas, mantas, chales, carpetas, también funcionan como un espacio, o bien como un recuerdo que configura el *sensohabitar*.

También se habita con el oído, cuando se escuchan sonidos propios de la ciudad o cuando se escuchan las canciones de la historia musical de cada uno. En el primer caso, con los sonidos que nos son familiares: los sonidos de la calle donde vivimos, los pregones de los vendedores de gas, de la leche, la mazamorra o la fruta,

pregones [que] son la música de fondo de los pueblos... aquel canto breve, pero de largas cadencias, lastimero a veces, [que] resuena aún en nuestros oídos como algo inseparable del paisaje, como un sonido mágico que nos hiciera revivir intensamente los recuerdos que ya parecían disolverse entre las brumas del tiempo (Jamaica Silva, 2016, p. 131).

También los ritmos o canciones que se escuchaba en esa “mi casa”, que quizás son la que escuchaban los abuelos, los padres y que se remontan a una geografía, a una historia común. Al traer un bambuco, un tango, una guitarra flamenca, un bolero, una cumbia o un corrido, vienen con ellos recuerdos tristes, alegres o nostálgicos que nos hacen “sentir en o como en casa”. Este habitar con el oído remite a una historia cultural, no solo personal y familiar y genera tal efecto que escuchar tal o cual canción o tal o cual ritmo hace que habitemos ese nuestro lugar.

Un ejemplo de ello se palpa en la historia de las negritudes esclavizadas en tierras de colonos, quienes cantaban esas canciones aprendidas en su tierra natal o composiciones sobre su situación de esclavitud entonadas en los momentos de trabajo más duro, las llamadas *work songs*<sup>134</sup> (Douglass, 1845). Estas canciones ayudaban a sobrellevar la situación de inferioridad y violencia derivada de la esclavitud y funcionaba a manera de resistencia, de pertenencia y de cohesión grupal. En ellas se conservaban historias del pasado, pero también eran testimonio de doloroso presente. De allí que el habitar de las negritudes se conserva más profundamente en estos cantos<sup>135</sup> (Douglass, 1845, p. 13). Unas letras los transportaban a su lugar de origen, lugar de libertad, otras traían al presente ese terrible nuevo habitar sobre el cual se construía la nueva estancia. Allí, los sonidos también nos hablan de un habitar, un habitar ligado a lo sensorial, a través del cual se reconstruye todo un microlugar o macrolugar.

La experiencia del *sensohabitar* está relacionada con la existencia en su sentido ontológico, pero es una ontología material sensorial ya que estas la determinan. La existencia humana se fundamenta en un lugar móvil, entre cosas, recuerdos, experiencias, entorno y sentidos. Esto es posible comprenderlo en la relación directa entre el cuerpo de quien habita y les da vida a las cosas y por ende a los lugares que lo rodean, en tanto individualidad y colectividad.

---

<sup>134</sup> Sobre las *work songs* Douglass, afirmaba: “es un error suponer [a los esclavos] felices porque cantan. Las canciones de los esclavos representan los sufrimientos, más que las alegrías, de sus corazones; y son aliviados por ellas sólo en la medida en que a un corazón roto lo alivia el llanto” (1985, p. 12) Traducción propia.

<sup>135</sup> Al respecto menciona Douglass: “I have sometimes thought that the mere hearing of those songs would do more to impress some minds with the horrible character of slavery, than the reading of Whole volumes of philosophy on the subject could do” (1845, p. 13). “A veces he pensado que solo el escuchar esas canciones dejaría más impresión a algunas mentes con el horrible carácter de la esclavitud, que lo que podría hacer la lectura de volúmenes enteros de filosofía sobre el tema” (Traducción propia).

El *sensohabitar* está anclado de esta manera al entorno y al paisaje donde se encuentra el cuerpo de cada uno, pero en relación con un fundamento que le dan los sentidos de las sensaciones, que a su vez remiten a la tradición de un pueblo y una historia que forja una identidad trascendental con el territorio. Es decir, esa interconexión es la que hace posible habitar plenamente con los sentidos y de una manera consiente en el mundo. Por ello, para el que vive en el desierto, la arena es su casa, es su hogar; como afirma Silvana Rabinovich<sup>136</sup> en su análisis sobre los habitantes del desierto: “en la experiencia beduina se asume la precariedad (sed, resequedad, exposición a la muerte) como la forma genuina de la vida humana.” (2017, p. 176) Incluso en el nomadismo y la trashumancia del beduino se da una correlación de pertenencia con el entorno que se aleja de la idea de la posesión de un lugar, pero que demarca una forma de habitar el desierto, de cuidarlo y concebirlo como su propia casa, allí, se aprende a escuchar el viento, a olfatear los pozos de agua, a tocar las distintas texturas de la arena.

De la misma manera, para los navíos, el barco y el mar es su casa y los puertos más bien lugares de paso. Sentirse en casa es sentirse sobre el mar, no en tierra firme. Y para el caso de muchos indígenas de tierras amerindianas, su casa es la naturaleza ya que su habitar está entre montañas, laderas, bosques, volcanes, cuevas y ríos. De allí que el modo en que nos relacionamos sensorialmente con ese entorno también determine el modo de percibirlo.

Ahora bien, para ahondar y aclarar en profundidad este *sensohabitar*, se requiere mostrar algunos rasgos del sentir-se en casa, a saber: el sentir-se-reconocido en ella, el sentir-se “a gusto”, el sentir-se-seguro, el sentir-se útil y el sentir-se libre.

### El sentir-se reconocido. Visión y oído del habitar

Se habita la casa con el ver. Ver en su noción más básica, el sentido de la vista está relacionado con la percepción del circunmundo, el alrededor. Lo primero que se ve son las formas del habitar, lo que rodea o se alcanza a percibir con la vista. De allí que sea determinante la noción de límite, de interior y de exterior. Con la vista es posible plantearse hasta dónde va mi habitar. El lugar donde estoy de qué punto a qué punto va la expansión de mi estar en la casa. Esa dimensión no es sólo física también se desliza hacia las cosas que acompañan mi habitar y hacia los otros que también explayan su estar en ese mundo llamado casa. En ese sentido se *sensohabita*; de cierto modo es un verse en lo otro y sen-

---

<sup>136</sup> Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional. Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México (México).

tirse visible para los otros, y lo otro me hace verme a mí misma, y a los otros los veo como parte también de mi habitar. De allí que se *sensohabite* desde la visión.

Si volteamos la mirada hacia el rededor de nuestra casa, nos reconocemos en las cosas que ahí están dispuestas, sus detalles, sus formas, colores, texturas. Casi como si cada una de esas cosas hablara de nosotros mismos, de nuestros gustos, de nuestros hábitos, de nuestros recuerdos, de nuestra historia. Cada objeto está ahí para hablarnos de lo que somos. Esto se puede ilustrar en la pintura 1, *Mimetismo* de Remedios Varo (1960): en ella una mujer está sentada en una silla y aparece como un camaleón, sentada en una rama de un árbol, rodeada de hojas y ramas, ya que se con-funde su cuerpo con la textura y colores de la silla, mimetizada con el propio objeto del que es parte. Lo que vemos alrededor de nuestra casa es también lo que somos y cómo nos sentimos, en —y en medio de— esas cosas. Ese *sentirse en casa* se evidencia al reconocer esas cosas ahí dispuestas de esa manera en nuestra casa. Pueden existir muchas sillas, pero es aquella, la nuestra, en el que nos reconocemos como habitantes de ese espacio íntimo y personal, que nos pertenece y con el que nos identificamos y que sólo existe para nosotros.

Como vemos, el ver dentro de este *sensohabitar* juega un papel preponderante porque traspasa los límites subjetivos y objetivos; hay una correspondencia necesaria de las cosas y el sujeto gracias a lo que nos hace sentir en la experiencia de *sentir-se* en casa. Si profundizamos, el ver va mucho más allá y nos interpela cuando se trata de ser vistos por los otros, por los humanos o no-humanos que con-viven en esa casa. De allí que el *sentir-se reconocido* tiene un efecto espejo: implica verse a sí mismo desde la mirada del otro permitiéndose así una identificación con una comunidad o una familia a la que pertenecemos. Este reconocimiento implica una relación de doble vía: por un lado, está el reconocimiento de sí mismo que convive con los otros; y por el otro, está el reconocimiento del otro para conmigo. El saberse conviviente con otros implica una responsabilidad, un cuidado. Veo al otro y reconozco que ese otro hace parte de mi habitar, y así como yo sé que el otro me procura, me cuida y reconoce mi estar en esa casa, se entiende que este *sentir-se reconocido* descansa entonces en un ámbito ético de un co-habitar.

Cuando nos sentimos reconocidos en casa, hay dos sentidos que juegan un papel preponderante: la visita y el oído. Del primero se deriva la percepción de ser visible para el otro y del segundo el ser escuchado por el otro. La sensación de ser visible implica primero ser visto, esto se logra “dando la cara”, el rostro con rostro que se miran mutuamente. Así también lo entiende Levinas, en *Totalidad e infinito*, cuando afirma que: “la visión del rostro como rostro es una cierta manera de habitar en una casa o, para decirlo de un modo menos singular, una

cierta forma de vida económica” (2020, p. 162). En la relación de ver el rostro del otro hay una relación del *oikos*, de la hospitalidad y por tanto ser visible para otro es un acto de responsabilidad con el otro, respondo a él inevitablemente. Esto es igual de importante cuando con-vivimos con seres no humanos: el gesto que acompaña esa acogida es el de la proximidad y de la hospitalidad.

En la pintura llamada *La familia* de Leopold Richter<sup>137</sup> (1965) se retrata una familia afrocolombiana de Buenaventura y se representa con dos personas mirándose, un hombre y una mujer, frente a frente, y en medio de ellos un niño que los mira. El gesto de mirarse cara a cara es ya un acto de reconocimiento del otro; el que el otro me vea y yo lo vea a él es un también un acto de atención, de procura y de cuidado. Este gesto aparece en muchos momentos de la cotidianidad de la casa y va acompañado también de otras acciones como el de hablar y escuchar.

El *sentir-se reconocido* no sólo implica un ser visible para el otro y a la inversa. Ver al otro no es sólo un aceptar su corporalidad espacial, el saber que ahí está ocupando un lugar en la cama o en la arenera; se trata de un *sentir-se escuchado* por el otro. La escucha involucra el oído, pero el oído por sí puede ser pasivo, oír por oír es limitante. Escuchar, en cambio, implica un oído atento y activo. Heidegger ya mencionaba en *Ser y tiempo* que escuchar es, en efecto, la posibilidad de comprender, escuchar a alguien, por ejemplo, es “estar abierto al otro” y es propio del Dasein “en cuanto coestar”. De allí que, no oímos solo ruidos sino “la columna en marcha, el viento del Norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante” (2018, p. 183/§34), esos son sonidos con sentido son los que nos hacen sentir en casa, y también lo son las palabras que nos decimos en casa, las que escuchamos, aquellas frases con las que crecimos, las que significan para mí y los otros y que están llenas de sentido. Incluso lo que cantamos o la música que escuchamos son también un modo de hablarnos y de reconocernos, ya que “quien canta se canta. Su voz no sólo resuena a su alrededor, sino también en su propio cuerpo y en su alma” (Esquirol, 2015, p. 144).

Al respecto, Gadamer profundiza en la determinación de qué es la *pertenencia* del ser y alude a que ésta descansa en “la primacía hermenéutica del escuchar”. Y es precisamente Para la comprensión es mucho más importante el escuchar que el ver, ya que con la escucha se capta lo invisible, lo que no alcanzamos a

---

<sup>137</sup> Leopold Richter (1896-1984) fue un científico entomólogo, ceramista y pintor alemán. Trabajó en el instituto de ciencias de la Universidad nacional de Colombia, y sus libros sobre insectos eran reconocidos por las ilustraciones que él mismo hacía, ya que retrataban varios animales, paisajes y costumbres de los pueblos indígenas de las zonas del Orinoco y Amazonía colombiana.

comprender con la vista, es decir, la palabra. Mi palabra escuchada por otro nos hace sentirnos acogidos, pero esto es mucho más profundo:

«Escuchar al otro» no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro... La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. (Gadamer, 1999, p. 438)

No obstante, cuando escuchamos al otro escuchando, nos adentramos en el universo de quién es él aceptando su diferencia con respecto a mí.

Sentirnos reconocidos entonces cobra relevancia con “ver-se en” las cosas y verse a través del otro: un *sensohabitar* unido a la propia existencia donde no se separa el ser de las cosas y el lugar en donde habita, lo cual hace de esa experiencia una *sensoexperiencia* vital, que implica ser visible para el otro, pero también ser escuchado. Esto nos aboca a una responsabilidad ética de habitar, con aquel con quien con-habito que también me llama a que lo reconozca. Este *sentir-se reconocido* en el *sensohabitar* la casa nos interpela porque abre nuestra imagen, nuestro rostro y nuestro ser a lo otro, y es a través del ver y la escucha que hay un reconocimiento que implica un volverse a conocer, un saber-se visto y saber-se escuchado, ya que como afirma la filósofa colombiana Margarita Cepeda: “Saber escuchar es atender a lo no dicho, adentrarse en ese terreno del tú, de sus creencias y expectativas particulares, de sus diversos proyectos y planes, de sus propios motivos de sufrimiento, de las razones profundas de sus acciones” (2003, p. 111). Así, en el sentirse reconocido se conjuran las tonalidades de la escucha y de la visión.

### El sentir-se a gusto. Olor y gusto del habitar

De acuerdo con Michel Serres, entre los sentidos, el olfato y el gusto son un poco despreciados en comparación con la importancia que la filosofía le ha dado a la vista o al oído, que están asociados con el entendimiento<sup>138</sup>. El ver

---

<sup>138</sup> “Many philosophies refer to sight; few to hearing; fewer still place their trust in the tactile, or olfactory. Abstraction divides up the sentient body, eliminates taste, smell, and touch, retains only sight and hearing, intuition and understanding” (Serres, 2011, p. 136). “Muchas filosofías se refieren a la vista; pocas al oído; aún menos son las que confían en lo táctil u olfativo. La abstracción divide el cuerpo sensible, elimina el gusto, el olfato y el tacto, conserva sólo la vista y el oído, la intuición y entendimiento” (Traducción propia).



es preponderante para la fenomenología, por ejemplo, porque se asocia con la intuición de esencias; y el oído, para la hermenéutica, porque es parte del proceso de comprensión a través de la escucha. Pero el olor y el olfato parecen ser sentidos “ajenos a la razón instrumental, ... olvidados o secundarizados” (Serres, 2011, p. 136). Y sin duda son como los demás sentidos, una puerta abierta hacia el mundo y son parte vital para el *sensohabitar* la casa.

Cuando se habla de *gusto*, se hace referencia desde la filosofía a la condición general de la estética o al conocimiento sobre lo sensible, el valor y los juicios sobre la experiencia estética de un objeto artístico. Sin embargo, la aproximación que se busca hacer aquí es sobre el *sentir-se a gusto* en casa, que hace referencia más a un modo de estar en comodidad y de manera placentera con lo que nos proveen el sentido del gusto y el olfato; en otras palabras, el placer gustativo. Estos dos sentidos se conjugan y nos hace pensar en los olores y sabores que emanan de nuestra casa y que nos hacen sentirnos en ella auténticamente: ¿a qué huele? ¿Cuáles son las sustancias que expiden sus cortinas, muebles, toallas, prendas, alimentos, cocciones, plantas o flores? ¿A qué sabe? ¿Cuáles son las texturas en boca de esos platos, la temperatura de sus caldos, la salinidad, la dulzura o la acidez que nos hace sentir en casa?

El gusto y el olfato se relacionan más directamente con la comida y las bebidas, con el acto de beber y de comer, y no menos importante, con el uso y producción de los perfumes y las emanaciones de los aromas corporales. Es decir, que hablamos del mundo de los placeres, partes del cuerpo (boca, nariz, lengua, estómago, sexos) y los sentidos que cotidianamente estamos usando y que son parte vital de nuestra existencia y de nuestros hábitos. A pesar de ello, son sentidos que han sido despreciados por la teoría filosófica o que son señalados como sentidos que hay que controlar, limitar, disminuir en contraposición con la vista y el oído, que se deben educar, afinar o perfeccionar. Desde la mirada racionalista de la filosofía, los primeros nos hacen proclives al goce e incremento de los apetitos sensuales y los otros al intelecto y al desarrollo cognitivo. Es a este último al que se le ha dado mayor relevancia, quizá porque los otros sentidos están asociados con lo femenino<sup>139</sup>.

En el espacio de la casa, la cocina es sin duda el lugar del gusto, y especialmente es el que nos habla del sentirnos a gusto. La cocina constituye un espacio de tradición donde se vive en sincretismo entre el lugar que habitamos y las tradiciones con las que hemos crecido, es un “lugar de rituales y placeres

---

<sup>139</sup> Esto también lo afirma la filósofa Carolyn Korsmeyer al analizar cómo en la jerarquización de los sentidos hay una dimensión de género: “los sentidos superiores resultan ser aquellos que desarrollan los calores masculinos” (2002, p. 18).

que se conectan con la tradición con lo simbólico” (Osorio *et al.*, 2021, p. 49). Pareciera que cocinar es un acto poético: también ahí hay un reconocimiento de sí mismo y de la tradición. Al estar en contacto con esos sabores y olores se genera una conexión consigo mismo, con los lugares habitados y las tradiciones aprehendidas.

El gusto, por supuesto, está asociado al placer que nos produce el comer y el beber, el placer gustativo de la comida y los olores que estos emanan está presente en nuestro estar en casa. No se trata de qué tan exquisito sean los platos o de qué tan abundantes o escasos, sino de la asociación íntima que tienen con nuestra vida y nuestra historia. El gusto está asociado con las recetas familiares, las formas de cocción de los alimentos, los momentos de celebración alrededor de esas comidas, las personas que lo preparaban y las sensaciones y vivencias que dejan una impronta que une la comida y la casa. De manera contraria, también los sabores y los olores marcan inmediatamente lo que no nos gusta, forman nuestros “disgustos” y nos hace reconocer instantáneamente que no estamos en nuestra casa y que no nos sentimos como en casa, porque huele distinto o porque nos huele “mal”, ya que depende de nuestra historia culinaria, gustativa y olfativa.

La filósofa Carolyn Korsmeyer<sup>140</sup> menciona en su libro *El sentido del gusto* precisamente que la formación del gusto demarca también el mal gusto: el uno marca lo que nos da placer y el otro displacer, pero ambos son sin duda parte de una experiencia universal humana asociada con la comida. No obstante, “gran parte de la comida es cognitiva, es decir, posee una función simbólica que va más allá del más sofisticado de los sabores” (2002, p. 146). El gusto entonces no es el gusto de una élite que determina el “buen gusto” en una sociedad; es un sistema individual que se ha configurado a partir de nuestra relación con una tradición, y se forma en la memoria gustativa, que a su vez se ha alimentado de las experiencias y vivencias.

Si nos adentramos un poco más, pareciera que hay “cierta indigencia del vocabulario gustativo u olfativo” y más profundamente sobre los olores. Ha habido en la historia de la filosofía cierta repulsión para tratar el olor o el olfato como un tema u objeto filosófico; quizás es un asunto frívolo y de poca pertinencia académica, ya que los acercamientos se han realizado para ver la función respi-

---

<sup>140</sup> Filósofa norteamericana contemporánea (1950) Especialista en estética, estudios sobre la emoción y estudios de género. Profesora de la Universidad de Búfalo. Nueva York. USA.

ratoria del cuerpo<sup>141</sup> pero no de la función de los olores, ya que incluso se llegó a pensar que el olor impide pensar<sup>142</sup>, como afirma la filósofa francesa Chantal Jaquet<sup>143</sup> en *Filosofía del olfato* (2010, p. 60). Pero sin duda el olor hace parte relevante de un modo de estar en el mundo y de hacerlo nuestro, y configura el *sentirnos en casa*.

Para ilustrar esta comunión de sensaciones a través del estar a gusto propio para sensohabitar la casa, podemos pensar en la pintura, *La casa de en frente* (1945) de Leonora Carrington, donde se muestra una casa llena de personajes mágicos y míticos, femeninos y en movimiento; allí se ve claramente el espacio del comedor y el espacio de la cocina representado por un caldero, resaltan los brebajes y las actividades culinarias y la preparación de las sustancias. Y es precisamente la comida, la cocina, el aquelarre, la creación, la que forma una atmósfera en la casa que invita incluso a los espíritus. En el acto de cocinar hay una creación casi artística de la que somos partícipes y con la cual nos decimos herederos de una tradición. Para Carrington, por ejemplo, el cocinar se asemejaba con el acto de pintar, un acto alquímico, transformador de materiales, ya que en el acto de cocinar “ocurren conexiones ancestrales a las que alude a través de la alquimia de los alimentos, los ritos de brujas y ceremonias de chamanas” (Osorio *et al.*, 2021, p. 9).

También en la poesía y la literatura se hallan ejemplos que expresan la poderosa función de los olores y la relación íntima con el *sentirnos en casa*. Por ejemplo, García Márquez relata en *El olor de la guayaba*:

Quando la noche —noche de los trópicos, sofocante y densa de olores de nardos y jazmines y rumores de grillos— caía brusca sobre la casa, la abuela inmovilizaba en una silla a Gabriel, entonces un niño de cinco años, asustándolo con los muertos que andaban por allí (1994, p. 20).

Es como si los olores de una noche remitieran a un momento específico de nuestras vivencias que traen consigo imágenes, objetos, personas, recuerdos.

El poder de los olores, además, puede describir puntualmente la sensación de una experiencia trasgresora que nos remite a las vivencias de nuestra casa,

---

<sup>141</sup> Ejemplo de ello son el tratado de la sensación y las cosas sensibles de Aristóteles y el tratado del hombre de Descartes.

<sup>142</sup> La referencia que hace Chantal al respecto es de San Bernardo y su frase “odoratus impedit cogitationem”.

<sup>143</sup> Filósofa francesa contemporánea. (1956) Historiadora de la filosofía y especialista en Spinoza. Profesora de la Universidad París I. Panteón-Soborne.

como la que describe la escritora ecuatoriana María Fernanda Ampuero en el personaje femenino que ha sido violada por su padre gallero y que luego se encuentra en un lugar clandestino para ser subastada:

Sé que aquí, en algún lado hay gallos, porque reconocería ese olor a miles de kilómetros. El olor de mi vida, el olor de mi padre. Huele a sangre, a hombre, a caca, a licor barato, a sudor agrio y a grasa industrial. No hay que ser muy inteligente para saber que este es un sitio clandestino, un lugar refundido quién sabe dónde. (2018, p. 12-13)

No sólo los olores que nos gustan son los que nos llevan a casa, también hay olores que nos remiten a esas casas donde hubo enfermos o muertos, aquellas que huelen a medicina, a fluidos corporales o en descomposición: casas con atmósferas de conflictos o guerras que huelen a pólvora, a monte quemado; o casas sucias, viejas y abandonadas que huelen a polvo, a trapo sucio, a basura acumulada. Una infinidad de olores y sabores persisten cuando nos sentimos en casa o cuando nos sentimos como en casa. Estos olores también pueden configurar el modo en que hemos construido nuestro habitar la casa.

Los olores no nos mienten, nos hablan de lugares habitados, de vivencias específicas, de personas conocidas, de situaciones, de nuestra historia, de dónde somos y dónde y con quiénes queremos estar. De tal manera que el *sentir-se a gusto* en casa o como en casa implica identificar-se con esos olores y sabores, aquellos que se honran en esas cocciones, menjurjes, bebidas, sahumerios de hierbas, con los olores que expelen las sábanas, la ropa, los muebles, aquellos olores y sabores que suelen estar acompañados de rituales o que permanecen allí en la atmósfera de la casa.

Como vemos, el acto de comer, de beber, de oler tiene una función ritual y ética dentro de las acciones cotidianas de la casa. Son pausas que invitan a la creación o repetición de una tradición a través de las recetas que nos preparamos y que nos gustan. Es un acto en el que nos damos gusto, nos proveemos placer y nos otorgamos cariño; es un acto de amor y de autocuidado, así como de autorreconocimiento de quiénes somos. Honramos con este acto a una cultura a la que pertenecemos, y construimos también nuestra propia historia a través de nuestro gusto. Si este acto se comparte con otros, es una forma de crear lazos de empatía, amistad y comunión.

Compartir la mesa, la comida, es un acto implícitamente pacífico, de tal manera que esa mesa se convierte en un lugar de paz<sup>144</sup>. En el instante en que los aromas salen del plato, cuando vemos la cena servida y cuando nos sentamos a degustarla, los conflictos se suspenden, los enemigos se neutralizan y se permanece en el placer y el amor que nos permite *estar a gusto* en casa y *sensohabitarla*. Este *sensohabitar* desde la degustación de la comida no es solo sensación, funda un lugar y un instante sagrado, y una vida consciente, de allí que “también los actos de comer y beber son actos silenciosos en los cuales se experimenta este sentido de comunidad y el renacer de la vida consciente.” (1997, p. 374) De esta manera, la comida constituye un acto ritual donde se consagran los alimentos y se abre atención al otro, “la vida común de la casa no vive en la escucha ni la obediencia, sino en la comida... en ese compartir la comida común, que es en sí sin palabras... allí donde comida en común, allí hay tal comunidad.” (p. 375).

### El sentir-se útil. El tacto del habitar

Otro de los rasgos del *sensohabitar* está relacionado con el *sentir-se útil*. Saber que se cumple una función, un rol dentro de casa, hace que nos importe habitar en ella. Tener una casa es tener tareas por hacer y deberes que cumplir y esto nos hace sentir útiles. Sin esa utilidad la casa no existe, sólo se tiene una casa cuando sabemos que tenemos una responsabilidad con ella, con sus cosas y con quienes cohabitamos. De tal manera que la casa misma nos hace un llamado que reclama un deber y nos hace suyos.

El estar en casa y *sensohabitarla* nos demanda atender las cosas: organizar los libros, doblar ropa, lavar platos, regar las plantas, abastecer la alacena, hacer la comida, arreglar lo que se daña. Estas acciones que solemos hacer para sentirnos útiles están mediadas por las manos. La mano funciona como una herramienta humana que transforma, ejecuta, crea, moldea, trabaja y produce algo. Con la mano se hacen cosas y se hace patente el arte, que en su sentido más básico significa *técnica*. Por ello, el arte de sentirnos en casa en casa tiene que ver con lo que producimos y hacemos en ella: en última instancia, con un sentirnos útiles porque perseguimos un propósito.

Gadamer, en su conferencia *El hombre y la mano en el actual proceso de civilización* de 1979, muestra que para el proceso de civilización el ser humano debe formarse y lo hace para algo (2020, p. 123). Formar al hombre es hacer que

---

<sup>144</sup> Al respecto el filósofo y teólogo judío alemán del siglo XX Franz Rosenzweig quien ha investigado el concepto de lo sagrado. El texto que se cita corresponde a “La estrella de la redención”.

se cultive en sus capacidades con el fin de que se sirva de ellas. Así pasa con la mano, “un órgano espiritual” (p. 128) que tiene el poder de transformar algo en otra cosa con un fin que le es útil; es a la vez un miembro útil que hace útiles otras cosas. Así, la formación es creadora de algo más y se da con el cultivo de las propias capacidades humanas.

Dentro del estar en casa, el sentirnos útiles no es sólo realizar quehaceres, no tiene como fin el mero auto-mantenimiento; también es un atender las cosas y atender a los otros para cuidarles. Ese cuidado sólo se deriva del deber que resulta al sentirnos útiles. Cuando no nos sentimos útiles en ese habitar, no atendemos, no hacemos, no cuidamos y por ende no hay un querer permanecer en ella. Por el contrario, al ser útiles procuramos no sólo las cosas, sino también nuestro autocuidado, y al hacerlo queremos permanecer allí en casa con nuestras cosas, nuestras tareas, los otros y nosotros mismos. Sentimos que somos útiles cuando nos formamos en valernos por nosotros mismos, y porque nos sabemos esenciales y funcionales para esa casa que es nuestra casa. El deber para con las cosas y los otros es a la vez un deber con nosotros mismos que pone en evidencia la capacidad que tenemos de formar nuestra propia casa.

En casa también hay un lugar especial para sentirnos útiles: el estudio, aquel espacio que contiene un escritorio, quizá una silla, en donde realizamos tareas que nos nutren, tareas en las que permanecemos por deber y por gusto. En el caso de las y los arquitectos, objetos como la mesa, los planos, las escuadras, los lápices están “a la mano”; en el caso de los y las humanistas y escritoras, sus bibliotecas, sus libros, sus cuadernos de apuntes, sus separadores, sus papelitos rayados, sus resaltadores, están ahí esperando que una mano se acerque para darles vida, para usarlos. Con los dedos y una mano, los unos trazan las primeras líneas de grandes construcciones, y las otras escriben unas letras, palabras que formarán un poema, una novela, un ensayo o una tesis. ¿Qué objetos hay en mi estudio? ¿Qué tareas estamos haciendo allí tras la puerta en ese espacio privado de trabajo? ¿Qué cuelga en las paredes de ese estudio? ¿Qué tareas están pendientes por hacer? Lo que sea, es parte de nuestro sentirnos útiles y enriquecidos en casa.

Agamben en su *Autorretrato en el estudio* menciona precisamente:

lo que nos acompaña en la vida es lo que nos nutre. Nutrir no significa sólo hacer crecer: significa ante todo dejar que nos alcance el estado al cual se tiende naturalmente. Los encuentros, las lecturas, y los lugares que nos nutren nos ayudan a alcanzar ese estado. (2018, p. 27)

El estudio es precisamente ese espacio nutricional. En él habitamos y permanecemos con el tacto, con los libros en nuestras manos, con los dedos digitando y la mano escribiendo o dibujando. Es decir, que es un espacio donde “hacemos” cosas, nos afirmamos como seres hacedores.

Es con el tacto con el que nos aproximamos a esos objetos útiles para hacer algo más con ellos, producir algo más y en ese proceso también aprendemos y nos enriquecemos. Ahí nos *sentimos útiles*, nos “sentimos en casa”, nos sentimos parte de ese mundo que hemos construido y que habitualmente estamos haciendo y repitiendo felizmente. Digo *felizmente* porque esos objetos no son sólo cosas, son nuestras cosas, son nuestros libros, las historias a las que volvemos una y otra vez, las que también nos forman. Tocar entonces ya no es sólo la acción de una mano que toca otra cosa no es sólo lo uno sobre lo otro, también es una apertura para ser tocado por aquello que se toca: “tocar es ser tocado. Sentir es sentirse”, afirma Pablo Maurette (2015, p. 56)<sup>145</sup> en uno de sus ensayos sobre el tacto. Cuando tocamos, entramos en contacto físico con una cosa y la afectamos, pero también somos afectados por lo tocado: hay una correspondiente afección que nos cobija.

El *sentirse útil* en casa, entonces, tiene una dimensión afectiva. No sólo somos capaces de cumplir con tareas sino también de tener lazos afectivos con lo que tocamos. Esta transferencia entre lo tocado que me toca se palpa más profundamente con la caricia. Ese tacto que tenemos con lo otro (seres humanos y no humanos) conjura el acto de tocar, afectar y expresar. Se toca la piel del otro. Con este contacto físico nos aproximamos al otro y empatizamos con él, de tal manera que el tacto permite una conexión emocional con lo tocado.

Al respecto, el filósofo estadounidense David Michael Levin, quien ha trabajado la filosofía del tacto desde una perspectiva fenomenológica y ontológica, retoma la idea de que el tacto es un sentido fundamental que nos conecta con el mundo y con los demás de una manera más profunda y directa que la vista y el oído. Para Levin, el tacto es el sentido de la inmediatez y nos permite sentir el mundo sin intermediarios. En su libro *The Body's Recollection of Being* afirma: “El tacto es el sentido de la inmediatez, de lo concreto, de lo que es palpable, de lo que es resistente y, por lo tanto, real” (1985, p. 68). Así, el tacto es esencial para nuestra comprensión real del espacio, ya que nos permite experimentar la textura, la densidad y la resistencia de los objetos que nos rodean; incluso nos permite sentir nuestro propio cuerpo en relación con el espacio, lo que nos da

---

<sup>145</sup> Escritor argentino y docente de literatura comparada en la universidad de Florida State University.

una sensación de presencia y de estar en el mundo, con los demás y con nosotros mismos.

El sentirnos en casa desde la dimensión táctil nos hace empatizar tanto con las cosas como con los seres con los que cohabitamos en casa. Con este sentido nos relacionamos emocional y directamente. El habitar desde el tacto funciona como un medio de comunicación no verbal, para expresar las afecciones, y permite la creación de relaciones afectivas, que son necesarias para formar comunidad y para que nos sintamos pertenecientes y queridos en ese lugar que llamamos casa. De allí que “el tacto es una forma fundamental de conexión emocional y de empatía, ya que nos permite sentir la presencia y la realidad del otro de una manera más directa y profunda” (Levin, 1985, p. 199).

Resumiendo, habitar no es sólo una necesidad material para vivir de manera digna en una casa amplia y bien construida; también es una necesidad ontológica de un buen vivir que está directamente relacionado con la sensación de sentirnos en casa o como en casa. El habitar auténtico no está sólo en el lenguaje verbal, como afirmaría Heidegger, sino propiamente en lo pre-verbal y en lo corporal: en la vista, en el oído, el gusto, el olfato y en el tacto de ese habitar. Es decir, nos “sentimos en casa” o como en casa cuando nos sentimos visibles y reconocidos, cuando nos sentimos escuchados y comprendidos, cuando nos sentimos a gusto con nuestros aromas y placeres, cuando nos sentimos útiles y acariciados.

Cuando se *sensohabita* la casa, la experiencia del estar invita a un querer permanecer. Lo que se busca en cada casa es tener habitualmente estas vivencias sensoriales y trascendentales. En contraposición, cuando no se *sensohabita*, hay una dispersión, un querer alejarse de casa, una huida, ya que el *sensohabitar* busca necesariamente un centro sobre el cual puedan desplegarse estas sensoexperiencias que constituyen el autoconocimiento, el autocuidado, la autoestima y también el conocimiento, cuidado, estima de lo otro (cosas, seres).

Lo que permanece a pesar del cambio es aquello que queremos conservar, y se conserva lo vivido, y el recuerdo de lo que se ha vivido en casa y la capacidad de repetirlo y conservarlo vivo en nuestra propia casa. Aun si cambiamos de casas físicas, nos mudamos, cambiamos de residencia, de país, permanece ese volver a sentirnos a casa y lo que merece la pena que continúe existiendo. La casa puede caerse y derrumbarse con el tiempo, la casa de los sueños puede no ser realidad, la casa de la infancia quizá ya no existe, pero lo que permanece es el cómo nos *sentirnos en casa*, ese sentirnos en —o como en— casa es lo que buscamos que permanezca y se mantiene a través de los sentidos que habitualmente conjuramos para sentirnos reconocidos, a gusto y útiles. A esas sensaciones nos aferramos y a ellas les debemos cierta fidelidad. Aquí Agamben puede resumir



esa sensación que fundamenta este *sensohabitar* que he propuesto: “amar, creer en alguien o en algo, no significa aceptar dogmas o doctrinas como verdaderos. Nos mantenemos fieles a la emoción que sentíamos cuando de niños mirábamos el cielo estrellado” (Agamben, 2018, p. 133).

Como conclusión de este apartado y en conexión con el anterior, se afirma que el habitar la casa en sus distintos modos de aparecérsenos está conectado con los sentidos. Es en la forma de sentirnos en casa como auténticamente afirmamos que la habitamos, de allí que la postulación de la esencia del habitar la casa está en el *sensohabitar*. Esto se evidencia a través de los sentidos que nos provee las *sensoexperincias* de estar-sintiendo la casa a saber: el sentir-se reconocido, el sentir-se “a gusto”, el sentir-se seguro y el sentir-se útil. En estos modos de la experiencia del habitar se fundamenta el *sensohabitar*, en ellos se comprende el habitar encarnado de nuestra casa caracol, su relación táctil con los objetos, con los olores, los sabores y las texturas de nuestra casa-entorno. También está presente el habitar colectivo de nuestra casa común, en esas formas de reconocernos y reconocer lo otro o a los otros, en darles voz y en prestarles oído. Y no menos importante, está latente la fantástica y mágica experiencia de nuestro habitar utópico, aquel que permite la imaginación y la posibilidad de crear esos entornos que se enlazan con el pasado y la actualidad de esa casa que vamos construyendo desde la utilidad. No obstante, siguiendo el método esto no es suficiente, es necesario comprobar, que esta idea del *sensohabitar* trasladada a otros ámbitos tiene validez y posibilidad, de allí que el siguiente apartado será una manera de poner a prueba esta esencia del *sensohabitar la casa* en el lenguaje otro.

## SENSOHABITAR LA CASA EN EL LENGUAJE-OTRO

*El universo es como una casa y  
como una montaña dentro de la cual vive la gente.  
Los postes principales representan los 8 menhires o 'patas del mundo'<sup>146</sup>  
(Mito u'wa, El vuelo de la tijereta)*

Como parte del proceso del último movimiento del método fenomenológico, está el de la verificación o legitimación de la esencia. En este caso, se trata de completar el método de la constitución fenomenológica del habitar la casa en donde se requiere la comprobación de la esencia que he postulado, a saber, el *sensohabitar*, el cual se desarrolló en el capítulo anterior. A continuación, se expondrá la posibilidad de transferir este sentido del *sensohabitar* la casa a otra región. De allí que me pregunto: ¿En dónde se puede constatar que se da el *sensohabitar*? ¿De qué manera se cumple el *sensohabitar* como esencia del habitar la casa en otro lugar? Una de las posibilidades donde encuentro palpable el *sensohabitar* la casa está en el lenguaje-otro; *otro* en el sentido de los lenguajes amerindios y no hegemónicos que denotan este sentido de habitar la casa desde “nuestra” historia, a saber: en el náhuatl y el quechua. Este *sensohabitar* la casa está presente en las palabras y en la cosmovisión de los mexicas en México y en los quechuas que habitan la zona andina del sur de Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú.

Encuentro en estas dos lenguas la confirmación de que el *sensohabitar* es la esencia de habitar la casa y que se manifiesta tanto en la lengua como en las formas de comprender la experiencia del “estar y sentirse” en casa y en el mundo. La elección de estas dos culturas es intencional en el sentido de que son parte de un modo particular de estar y de habitar la casa en el continente amerindio,

---

<sup>146</sup> Las indígenas u'wa habitan la zona de la cordillera oriental entre colombiana en frontera con la frontera venezolana. Su lengua es chibcha. El fragmento que se cita pertenece al canto épico *El vuelo de las tijeretas*, que a su vez hace parte del mito Aya, que se trata sobre los vuelos que emprende el águila tijereta por las montañas de la cordillera de los andes en Colombia y que habla de los pueblos, cosmovisión y mentalidad del pueblo u'wa. Este texto es relatado y analizado por la antropóloga Ann Osborn (1985, p. 17).

un modo que es parte de nuestro pasado histórico en el cual veo que se ha formado y desarrollado el sentido de *sensohabitar la casa*, ya que —siguiendo a Gadamer— el sentido es histórico y se da en “el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos” (1996, p. 376). Este sentido pervive y nos interpela frontalmente en nuestra propia manera de habitar la casa en la actualidad.

### El *sensohabitar-otro*

La categoría “otro” suele hacer referencia a lo negado, a lo no reconocido, a lo excluido de la forma hegemónica. Así lo entiende Enrique Dussel, quien afirma que hay un pensar y un sentir propiamente latinoamericano que se distingue del europeo. No obstante, el pensar desde la negación no es parte de esta aproximación, más bien es un de-mostrar, es decir, un “mostrar” o “señalar” algo de manera clara y evidente.

En este caso me interesa mostrar que hay un *sensohabitar* la casa que está presente en el lugar donde se instala el ser, siguiendo a Heidegger, en el lenguaje. No obstante, más allá de Heidegger, encuentro que el *estar* y un *sentir* están presentes y unidos en lo que podríamos llamar “nuestro”, nuestro *sensohabitar*, o por lo menos el *sensohabitar* de algunos pueblos de “estas tierras”. El lenguaje-otro es aquel que se puede encontrar y categorizar desde lenguas “amerindias”, y lo que mostraremos a continuación es cómo el “estar y sentirse en casa”, esencia del habitar que he denominado *sensohabitar*, está presente en dos lenguas amerindias: el náhuatl y el quechua.

Hablar del habitar el mundo y la casa desde “estas tierras” es, en parte, referirnos a un “nosotros” en el cual nos podemos reconocer, o por lo menos con el que coincidimos en el sentido de habitar la casa. Lo importante en ese sentido es que se plantea su posibilidad de verdad, ya que todo sentido es un sentido de verdad (Husserl, 2008a, p. 376). Ese sentido se repite y actualiza una y otra vez desde el pasado propio y extraño que se vuelve la conciencia histórica y que parte del horizonte móvil desde el que se vive la vida humana y que determina su origen y su tradición. En nuestro caso, hay una constante en el sentido de habitar la casa desde un punto de inicio ancestral que se mantiene en la tradición. Y posiblemente en ese habitar nos reconozcamos como pertenecientes a una casa-común que llamamos nuestra.

Quizá por ello sea más exacto llamar a este habitar un *habitar-nuestro* en vez de un *habitar-otro*. “Lo nuestro” es una expresión que se usa constantemente en la historia de la filosofía latinoamericana para denotar “nuestra historia”, “nuestro pensamiento”, “nuestros pueblos originarios”, “nuestro continente”,

o como dirá José Martí, “nuestra américa”. Lo “nuestro” expresa unas cosas, un lugar y un tiempo que involucra a una comunidad que reconocemos como un lugar o una casa comunes. Esta, “nuestra” casa, tiene sus lenguajes y su modo de expresar el *estar*, que a su vez es un *sensohabitar*.

Escojo dos ejemplares de pueblos amerindios<sup>147</sup> porque es posible demostrar que hay una “manera de ser” que pone relevancia a la espacialidad y no a la temporalidad, es decir, una “manera de estar” en estas tierras. Así ya lo afirmaba Dussel en *Filosofía de la liberación*: “la filosofía europea ha dado preponderancia casi exclusivamente a la temporalidad, y, con razón, ha privilegiado la fundamentalidad del futuro, el proyecto, el *Prinziphoffnung*” (2013, p. 44). Al respecto, el filósofo argentino Rodolfo Kusch también afirmó en su obra *América profunda* que “sólo cabe hablar en América de un probable predominio del estar sobre el ser” (Kusch, 2000, p. 194). Y esa estancia en América “se refiere a una experiencia originadora de lo esencial. Y por consiguiente también a una experiencia para ser y desde ahí se gesta la verdad, con lo peor desde el punto de vista del modelo, pero tratando de dar en lo esencial toda su autenticidad” (2000, p. 195).

El habitar desde “estas tierras” tiene el componente propio de un *estar* ontológico que configura el *ser* y no a la inversa. Es decir, que *estar* implica tener un territorio, pertenecer a una casa, a una familia, a una tribu, que es requisito para ser. La pregunta por el quien soy está determinada por un “¿de dónde soy?”, y se es de un lugar. Somos oriundos de una comunidad, de un terruño, de una casa, de una geografía y de una historia que se nos aparece como nuestra. Este estar está por encima de la búsqueda de porqués y fundamentos del ser y la existencia; ésta reside más bien en el suelo, el paisaje, el circunmundo, “que no más implica falta de esencias y hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente al nivel de la circunstancia” (Kusch, 2000, p. 200).

Por supuesto que este habitar-nuestro lo es en la medida en que tiene características que coinciden con una condición universal y humana del habitar, en tanto necesidad, pero también hay cualidades particulares y específicas que la hacen propia. Al respecto, Ángel Ma. Garibay escribió en el prólogo de *Filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla: “cada cultura tiene su modo particular propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo” (Portilla, 1997). Así, también podríamos decir que habitar la casa tiene un sello particular que depende de una cosmovisión y de concepción de sí.

---

<sup>147</sup> Ésta es la manera en que Enrique Dussel hace referencia a los pueblos indígenas de esta tierra americana a la cual pertenecemos originaria e históricamente.

Las especificidades de las cuales podemos hablar en este habitar-otro se halla en el lenguaje. El lenguaje tiene la cualidad de decir con sus propias palabras el sentido con que se refiere a las cosas y a la experiencia. El lenguaje está vinculado a los modos de pensar y a las experiencias que los sujetos que están conectado con un mundo concreto. Así pues, si es en el lenguaje donde tienen cita el ser y el pensar, a través del lenguaje puede encontrarse otro modo de comprender el habitar la casa.

Precisamente recuerdo un proverbio de los muisca<sup>148</sup>: “Mi casa es un santuario, pero también lo es el universo entero”. Muchos concebimos nuestra casa como un lugar acogedor, pero quizá pocos como un lugar sagrado o conectado con el entorno natural de esencia sacra. Para muchos pueblos amerindios, por su parte, el universo, el paisaje, la ladera, la montaña, la naturaleza entera es la casa, y la casa habitacional donde se vive es parte de esa gran casa cósmica sagrada. Los muisca, pueblo indígena precolombino, por ejemplo, eran conocidos por su profunda conexión con la naturaleza y su adoración a los dioses y espíritus de la tierra y el agua. Construyeron templos y lugares sagrados en lugares que consideraban especiales y sagrados, como las cimas de las montañas, los manantiales y cuevas y además hicieron caminos precolombinos y puentes. De allí que su universo mismo cumpliera las funciones físicas y espirituales de un templo y una casa.

Varios etnólogos y antropólogos han retratado así a los pueblos amerindios, pueblos que tienen un vínculo estrecho y armónico con la naturaleza y los astros. En esa conexión es recurrente la referencia a la casa-mundo como casa y a la casa-habitacional como una réplica de ese gran cosmos. Cuidar la casa es también cuidar el entorno y a la inversa, cuidar el entorno es cuidar la casa propia: una cosa afecta a la otra. La preservación de la armonía termina siendo un factor relevante para el habitar-otro. El habitar mi casa no está desconectado del habitar de la comunidad o de una población.

---

<sup>148</sup> Los muisca eran un pueblo indígena que habitó en la región central de Colombia, específicamente en la zona que hoy en día corresponde a los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. Eran un pueblo agrícola que se destacaba por su conocimiento de la agricultura y la construcción de obras públicas, como templo, casas, carreteras y puentes. Además, eran expertos en la fabricación de objetos en oro y en la producción de textiles y cerámica. La religión de los muisca era politeísta y se caracterizaba por el culto a la naturaleza y a los antepasados. Con la conquista española a principios del siglo XVI, su raza, cultura y tradiciones se mezclaron con las de los colonizadores. Sin embargo, algunos aspectos de la cultura muisca todavía se conservan en la población y son valorados en la actualidad.

El habitar desde “estas tierras” está anclado a la pertenencia a una tierra y al entorno. Esta relación está fundamentada en la tradición de un pueblo, con la historia y con el sentido de los antepasados. Esto se comprende, por ejemplo, en lo que el indio piel roja de la tribu Suwamish en 1854 le dice al hombre blanco de Washington:

Somos parte de la tierra y ella es parte de nuestra y parte de esa tierra son los animales, la naturaleza, el paisaje y toda la comunidad. Dice que el hombre blanco “trata a su madre, la tierra, y su hermano, el cielo, como cosas que se pueden comparar, saquear y vender, como si fueran corderos o collares que intercambian por otros objetos. Su hambre insaciable devorará todo lo que hay en la tierra y detrás suyo dejarán tan solo desierto.

Lo cierto es que el río, el entorno, las ranas, los lagos, el cielo, el paisaje en donde se enmarca el hogar de un pueblo, no puede comprarse porque, al quitar esa tierra, se destierra el vínculo originario en donde se funda el habitar, y no se puede comprar el habitar, así como no se puede comprar ese vínculo del ser humano con la tierra. De allí la consideración del indio Seattle: “si decidimos aceptar venderla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos, porque todas las cosas están interconectadas entre sí. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida.

Ese modo de vida, de comprender su hogar y el habitar esa tierra, se basa en la idea de que “todas las cosas están ligadas como la sangre que une a una familia”; y en el principio fundamental de que “la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra”. El vínculo con la tierra tiene que ver con el ser del hombre, con su casa-común, con un habitar colectivo y en este caso el indio piel roja nos enseña que el hombre le pertenece a la tierra. Ésta hace que viva. Pensar sobre el habitar es pensar sobre la tierra en que se está, una tierra que involucra lo otro y a los otros.

En el pensar americano, el “estar” está primero como condición existencial. Así, el ser y el tiempo son ante todo espacialidades. Hay así un cambio en la noción de ser, de la esencia del ser humano, un ser ahí en el mundo, que realmente es un estar aquí en el mundo, un modo de estar. En español, por ejemplo, se distingue el estar del ser y se pregunta siempre por “¿cómo estás?” para preguntar por cómo se siente alguien. Se está enfermo, se está feliz, en ambos casos el “estar” vincula el sentimiento con el “ser”: se es feliz como se está feliz. Por ello tiene sentido para nosotros lo que el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) indica con los términos *sentipensar* y *sentipensamiento*, un pensar que no está separado del sentir. El autor conceptualizó este *sentipen-*

*sar* a propósito del principio de vida de las comunidades negras y mulatas de la costa caribeña colombiana que viven en cuencas de río y pantanos. El concepto significa que el arte de vivir y pensar se hace con el corazón y con la razón, no sólo desde la racionalidad.

Por su parte, el escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó y amplió el uso del término *sentipensamiento* para hablar de la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo y la razón de la emoción. De allí que el cómo nos sentimos es relevante para el pensamiento y el pensamiento se desarrolla a la par o motivado por alguna emoción. Ese vínculo entre sentir y pensar que ya está en el lenguaje hace que se cambie la visión sobre la noción ontológica del ser humano de estas tierras latinoamericanas, donde el “estar” es el fundamento del vínculo humano con las cosas, la naturaleza y los otros, a los cuales siento, con mis sentidos.

Entonces ese “sentir y estar” en casa no es sólo un habitar individual, sino también comunitario y en conexión con el circunmundo. Este vínculo intrínseco entre lo que he llamado la casa-caracol y la casa-común está presente en el *sensohabitar* amerindio. Sin embargo, con la colonización, la tierra para construir esa casa común y que da sentido a esa casa-caracol empieza a aparecer como aquello que hay que ganarse, que tiene un título, una tierra que pertenece a un señor de otras tierras, una tierra por la que hay que trabajar o, peor aún, una tierra por la que hay que pagar una deuda, quizá impagable (como en el capitalismo). Es decir, con la colonización se dio un despojo de la tierra y con ello un desarraigo del habitar que fundamentaba el *ser* amerindio. No tener tierra o casa se convierte entonces en la búsqueda errante, ilusoria y trágica que puede darle sentido a la existencia para echar raíces. El habitar amerindio se mueve en el péndulo entre el estar en la tierra y la tenencia o no de ella.

Al negarse la posibilidad de la tenencia de la tierra, el habitar se vuelve un *habitar-restrictivo* y deriva en un desgarramiento existencial, precisamente porque hay un rompimiento del cordón que une a los seres de una tierra con la tierra misma, con ese útero, que es su casa materna, su entorno. Mas, sin embargo, como hablamos en capítulos anteriores, la necesidad del habitar auténtico incluso sobrevive a esas rupturas, limitantes y restricciones. Un modo de darle sentido a esa habitar sin la tenencia de la tierra propia es a través de la relación con las cosas, esa proximidad táctil con lo otro para reconocernos como parte de una tradición de un pueblo.

En el lenguaje está la evidencia de que, a pesar de ese desgarramiento, hay un *sensohabitar* del cual no nos han despojado: un habitar que persiste en la sensibilidad de la experiencia del amerindio con su entorno. Se trata de aquel sentirse próximo a las cosas, al terruño, el sentirse en casa desde el gusto, el olfato,

el tacto, el oído, la vista. Ahí se conserva el lugar de donde somos, el de dónde venimos. Ahí se configura nuestro habitar y ser en el mundo. Aun sin tierra, el hilo que se teje entre lo sensorial y la tierra construye simbólicamente ese terruño y “levanta un mundo”, esto es, una imagen del mundo, donde se edifican casa, edificios, sentidos de la existencia, relaciones sagradas, valores humanos, una tradición, ornamentos, monumentos, costumbres.

El habitar-nuestro, en este sentido, se actualiza en la lengua y conserva aquello que ha permanecido en el tiempo y que nos habla de su historicidad. Se mueve en la línea temporal, pero permanece con elementos fijos esenciales e inmutables en la lengua, que funcionan como una huella: De allí que “cuando los objetos acontecen como apertura, emana la noción de ‘mundo’ y de ‘significado’. El mundo vuelve a fundarse sobre lo sencillo fundamentando de nuevo la realidad más estable y genuina del hombre” (Crespo, 2015, p. 127).

Por ello, en la lengua se demuestran esos rasgos del habitar que son propiamente *sensoexperiencias* de un *sensohabitar*. Existen lenguas ancestrales en “estas tierras” amerindias cuyas etimologías son testimonios actuales de formas de pensamiento o asociaciones mentales que se remontan a tiempos verdaderamente antiguos, es decir, precolombinos; particularmente, el náhuatl y el quechua son lenguas amerindias muy estudiadas y conocidas en las que se han hecho estudios tomando en cuenta las etimologías. Y también en la filosofía, ha sido un camino para mostrar el sentido originario de ideas y cosas, un ejemplo de ello está en el alemán antiguo del que parte Heidegger para su definición de *habitar* y *construir*, del cual busca para conservar un sentido originario. Así pues, el *náhuatl* y el *quechua*, por ejemplo, son lenguas amerindias, una de Norteamérica y la otra de Suramérica, que nos indican un modo de *estar* y sentir en “estas tierras”. Profundicemos primeramente en ese *sensohabitar* la casa desde el náhuatl.

## Sensohabitar la casa desde el náhuatl

Según menciona el Gran Diccionario Náhuatl (GDN), habitar se dice *chanti*, que significa *vivir, anidar, residir*. De modo que el habitar tiene tanto el sentido vital —se vive en tanto que se habita—, como el de resguardar: se habita, así como un ave que hace su nido para vivir allí y vivir de manera habitual, residiendo en un lugar. Adicionalmente, *chantia*, significa “hacer morada” o “morar en algún lugar”, y está relacionado con *kichantia*, que significa *construir* o *arreglar la casa*.

Para el náhuatl, habitar es vivir y residir en algún lugar que se cuida, y tiene una relación etimológica con el construir la vivienda o con la construcción del nido. Más precisamente, se construye y se habita en el sentido de “arreglar la



casa”. Construir y habitar están ligados en esta significación, algo que cotidianamente se hace en casa. La casa en donde se vive y se *arregla*. En ella se construye un orden: cada cosa tiene su lugar, tiene sus tareas, sus quehaceres domésticos y los deberes cotidianos. Se habita la casa en la medida en que se cuida de ella y se la cuida *arreglándola*. Precisamente este es uno de los rasgos que hemos descrito en la constitución del *sensohabitar*. A través del tacto es como se cuida el habitar la casa, con las manos se *arregla* esa casa y se conserva ese estar y sentirse en casa.

El sentido de *chantia* está también emparentado con la palabra *chantin*, que denota las casas físicas, y también es la misma raíz para la palabra *cochiantli*: “cámara o celda para dormir. La cama y el lecho” (Thouvenot y Manríquez, 2014, s.p.)<sup>149</sup>. Así pues, habitar implica una casa, una habitación y una cama. Y podemos afirmar que se *sensohabita* cuando se *arregla* la cama, se arregla la habitación y la casa entera, como un acto de cuidado y también de un sentirse útil en ella, utilidad que no sólo está en la acción de arreglar, sino también en el uso de las cosas con las cuales vivimos y son parte de nuestro habitar.

Si vemos a profundidad, *chantia* también está emparentada con la palabra *chantico*<sup>150</sup>, que en náhuatl la terminación “co” designa un lugar, “en” o “sitio” pero también es la deidad femenina del hogar. Chantico es aquella cuidadora del hogar, conocida como “la que está en el hogar” o “la que mora”, es la que está presente en el fuego doméstico, el fogón, que es considerado el centro o corazón de la casa y que hace alusión a la cocina, al abrigo, al calor y al amor (fuego) familiar. Chantico, El habitar desde esta lengua está ligado a lo sagrado. No sólo se habita cuando se arregla y se *sensohabita* desde el tacto, habitar la casa también es un honrar a la diosa del hogar, que a la vez es la protectora de la casa. Involucra así un habitar tangible pero también intangible; denota un sentido concreto del modo de habitar la casa, pero también un modo trascendental.

Esta estrecha relación entre lo cotidiano y lo sagrado muestra un modo de comprender la querencia de permanecer en casa, un estar unido a esa tierra, que es la propia casa tanto en particular como comunitariamente y sobre un suelo. Esto se evidencia de mejor manera en la manera en que se dice en el náhuatl “yo vivo”: *neuatl nichanti*, que es un “yo habito en”. Vivir es un habitar en un lugar. Este “*neuatl nichanti*” o un yo que habita está enraizado a lo que está aquí, “sobre la tierra”. Más precisamente, se hacía referencia a estar en el Tlaltícpac, aquello que es lo que vemos, lo manifiesto.

---

<sup>149</sup> Según el diccionario náhuatl de UNAM. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

<sup>150</sup> *Chantico* según el código Telleriano Remensis.

Desde el pensamiento náhuatl, a esta tierra venimos a nacer. En Tlaltícpac habitamos, y durante el tiempo en el que se está “sobre la tierra” se “da el corazón a cada cosa”<sup>151</sup>. Este “yo que habita” está vinculado con la tierra donde se cultiva; están las cosas, el trabajo, donde se dan las acciones, las obras, el lugar donde está el cambio. Es una tierra transitoria, donde se vive poco, ya que en ésta es donde todo se evapora. Así lo hace ver un fragmento de un poema prehispánico de Nezahualcóyotl<sup>152</sup>:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea jade se quiebra,  
Aunque sea oro se rompe,  
Aunque sea plumaje quetzal se desgarrar  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí  
(León-Portilla, 1997, p. 60).

Ese “*neuatl* (yo) *nichanti* (habito en)” encierra la cualidad del sentido de la existencia. En él está el para qué se está en el Tlaltícpac, que es el sentido de la existencia misma. Más importante para el náhuatl es el estar allí que el estar aquí. Es decir, se vive, pero para habitar el otro lugar, el lugar de los descarnados, de los muertos, el Mictlán, aquella morada donde no hay desdicha, no hay dolores, donde todo es para siempre, como afirma el canto:

¿A dónde iremos?  
Sólo a nacer venimos.  
Que allá es nuestra casa:  
Donde es el lugar de los descarnados.  
Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.  
¿A qué he venido sólo a obrar en vano?  
No es esta la región donde se hacen las cosas,  
Ciertamente nada verdea aquí:  
Abre sus flores la desdicha  
(León-Portilla, 1997, p. 59).

---

<sup>151</sup> León-Portilla explica esto diciendo que “el hombre es un ser sin reposo, da su corazón a cada cosa (*timóyol*) y andando sin rumbo, perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo” (1997, p. 58).

<sup>152</sup> Fue un rey poeta y soberano de la ciudad-estado de Texcoco en el México antiguo (1402-1472), que luego convertiría en el principal aliado militar y político de los mexicas.

Este estar enraizado y habitar el Tlálticpac desde la perspectiva del pueblo nahua implica vivir y “ponerle corazón” a cada cosa y cada acción, sabiendo que esta vida es temporal, es un tránsito doloroso y desdichado, es un estar sobre la tierra necesario para ir a vivir eternamente allá, en el Mictlán, donde está el fundamento, donde se pertenece, el lugar de los ancestros, de los antepasados, como el verdadero y más auténtico habitar. Así pues, el sentirse parte de esa raíz o el habitar plenamente se conseguirá en el lugar de la muerte.

Lo que queda es “ponerle corazón”. La palabra *yóllotl* (*corazón*) es importante aquí porque es la misma que la del verbo *yoli*, que significa *vivir*: corazón entonces “significa la esencia o fuerza de la vida, lo que es propio del ser viviente” (León-Portilla, 2004, p. 100). Decir que hay que “ponerle el corazón” a algo “*yolotl kichan*” es una expresión que se refiere entonces, a la idea de darle vida a algo, dotarlo de sentido de ser. Si habitamos es porque vivimos y nos dotamos vida, ser.

Además, desde este pensamiento prehispánico, el “yo habito en” se da desde el sensohabitar, ya que mientras nos vamos al Mictlán se vive en el Tlálticpac dando *rostro y corazón* a las cosas. El rostro es *imatini* o naturaleza de las cosas; darles un rostro a las cosas es dotar de una naturaleza a cada cosa, darle un sentido, una esencia, de modo que ponerle el corazón a cada cosa en las acciones es apropiarse del querer como un acto humano, es decir, darles a las cosas una identidad humana que lo refleje a uno mismo y a su pueblo. El canto náhuatl lo dice:

¿Qué era lo que acaso recordaba?  
¿Dónde andaba tu corazón?  
Por esto das tu corazón a cada cosa,  
Sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón  
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?  
(León-Portilla, 1997, p. 58).

Por tal motivo, el que pierde su corazón en cosas que no valen la pena, se pierde a sí mismo, pierde su propio ser. Abandona el lazo con lo propio, con su propio rostro, con su autoconocimiento. Rostro y corazón están unidos: “la palabra rostro (*ix-tli*) aplicado al yo de la gente... es la manifestación de un yo que se ha ido adquiriendo y desarrollando por educación ... rostro connota lo que caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre” (León-Portilla, 1997, p. 190).

Así, el yo de este “yo que habita” se refiere a la noción del ser humano como aquel que busca darse un rostro, el crearse una identidad, pero también un co-

razón en cada acción, es decir, un propósito humano que no es sólo un querer vacío o vanidoso. Este “*neuatl nichanti*”, el yo que habita en esta tierra, tiene así un vínculo vivencial al mundo próximo, a lo cercano, a sí mismo, a las cosas y al otro. “Rostro, corazón” denota la idea de “persona”: *ixtli*, el rostro, evoca la fisonomía moral; *yóllotl*, el corazón, la esencia o fuerza de la vida (León-Portilla, 2004, p. 100). Esto nos evidencia que desde el náhuatl se *sensohabita* también desde el verse el rostro, desde el reconocimiento del otro como persona y el autorreconocimiento de lo que somos.

Desde el pensamiento náhuatl, la forma para darse ese “rostro y corazón” aquí “sobre la tierra” es a través de “flor y canto”, es decir, con poesía. Ella es lo único que salva a los seres humanos de la angustia de una existencia que es transitoria aquí en este mundo, y es lo que da cercanía y proximidad, aspectos del habitar la casa, como afirma una parte de su canto:

El corazón conoce la belleza de las flores y los  
cantos, son ellos su riqueza en la tierra:

Mi corazón lo sabe:  
escucho un canto,  
contemplo una flor,  
¡ojalá no se marchiten!

El corazón es morada del Dador de la vida; él  
ilumina su interior. Por eso el corazón es sabio:

Tloque, Nahuaque,  
el Dueño de la Cercanía y la Proximidad,  
brilla con su luz  
en la casa de tu corazón

Con la luz y el calor del Dador de la vida nacen  
las flores en el corazón, exclama otro cantor:

Doy principio aquí,  
yo cantor,  
flores brotan de mi corazón,  
hermosos cantos de mi corazón,  
con ellos alegre al Dador de la vida  
(León-Portilla).

## Sensohabitar la casa desde el quechua

En el caso del quechua, para la palabra habitar existen dos verbos: *Tiyay* y *kawsay*. *Tiyay* significa *vivir, existir, tener vida y existencia*. *Kawsay* significa *vivir*, pero en dos aspectos específicos: como sustantivo, para indicar la “vida de allí”, *wiñay kawsay*, que significa la vida eterna, y *kawsay* en su segunda acepción, como el sustantivo para nombrar *los víveres para la alimentación* (AMLQ, 2005, p. 70). En ese sentido, habitar es tener una vida, bien sea una vida eterna o una vida ligada a la tierra y sus frutos, a los alimentos que se consumen.

Habitar entonces desde el quechua representa uno de los rasgos del *sensohabitar* que tiene que ver con el gusto: el “sentirse a gusto” a través de los alimentos. En esta relación con la comida y los alimentos se configura el sentido de estar y sentirse en casa. Es un modo de habitar profundamente relacionado con los víveres; una casa que no tenga alimentos, que no tenga comida o en la que no se cocine, no es una casa que se sensohabe. Así como para los indígenas amazónicos la maloca que no saca humo (por la hoguera de la cocina) no es una maloca, un habitar que no cumpla con este rasgo del estar en casa sería un habitar-restrictivo.

Sólo se habita en la casa que nos provee alimento para vivir y en el cual nos “gusta” permanecer porque nos ofrece el sencillo acto de alimentarnos, ya que a casa volvemos una y otra vez, no sólo por cobijo sino también por alimento. En este alimento, como se afirmó anteriormente, hay un “sentir-se agusto” con la comida, los aromas y los sabores. Y también está contenido el compartir comunitariamente de esa casa-común, donde nos “sentimos reconocidos” y donde honramos nuestra tradición y nuestra historia.

Revisando más a profundidad este *sensohabitar* que se evidencia en la palabra, la raíz *kaysay* (*habitar*) es la misma raíz para habitar (*kawsay*) y es el verbo para indicar *ser y existir aquí*. También es la raíz para los verbos *tener* o *haber*; de allí, por ejemplo, la expresión *ñoqa kani*, “yo soy” (AMLQ, 2005, p. 70): “yo soy” es un “yo estoy aquí” y un “yo tengo”. Por ello vemos también que en el quechua el habitar está relacionado con el ser, de manera particular con la tenencia. Este vínculo entre *ser, habitar y tener* se da en el mundo material e inmaterial.

La primera acepción se comprende en la concepción cosmológica y ontológica de *kawsay-pacha*, sinónimo de *kaypacha* (AMLQ, 2005, p. 71), que es el sustantivo de la filosofía inca para denominar “este mundo, el mundo de los seres vivientes, de lo tangible, el mundo en que vivimos.” Así, *habitar* en el sentido quechua es tener una existencia ligada a lo tangible del mundo, a sus frutos, a lo que nos da vida. La segunda se complementa con otra palabra que está em-

parentada con *kawsay* (habitar) y es *kusi kawsay*, que conserva la palabra *kawsay* y significa “tener felicidad o una vida feliz” (AMLQ, 2005, p. 74). Así, se habita cuando se “tiene” felicidad en la vida, la cual nos la provee Pachamama, la diosa madre del mundo viviente. Así, hay un vínculo fundamental entre habitar plenamente con *Pachamama*, ya que es considerada la diosa femenina de la fertilidad y la tierra, la dadora de vida, asociada con la agricultura y considerada la madre nutricia que protege y da sustento a la naturaleza y a los seres humanos.

Volviendo a la otra forma de la palabra habitar, *tiyay*, en quechua, la concepción del habitar se enriquece en significado, ya que hace referencia a *asentarse*, y al posarse las aves (AMLQ, 2005, p. 282). *Tiyay* es el verbo para sentarse, permanecer sentado; en su segunda acepción, es vivir en cierta casa o habitación; en su tercera acepción, es convivir o vivir maritalmente fuera del matrimonio; y en la cuarta, asentarse en el fondo de un recipiente la parte espesa de un líquido (AMLQ, 2005, p. 200), por ejemplo, la borra de la chicha<sup>153</sup>. Ahondando en esta palabra, se encuentran otras relacionadas con el sentido del habitar, como *tiyakuy*, que es el adjetivo para referirse a una “persona que habita una casa o una habitación en forma graciosa” y *tiyakuy* que es el verbo para “hacer vida marital fuera de matrimonio” y “habitar graciosamente una casa o habitación ajena” (AMLQ, 2005, p. 200).

Esta última significación presente en la palabra *tiyakuy*, sobre el modo de habitar maritalmente y habitar graciosamente una casa, nos hace alusión precisamente a lo que hemos denominado un habitar-común y un sensohabitar desde la vista. Esto porque, por un lado, persiste la idea de que el habitar está relacionado con quienes hacemos familia, con quienes se hace una vida en común, y por el otro, porque el habitar graciosa o agradadamente está relacionado con la forma en que disponemos los objetos: cuadros, detalles peculiares que nos remontan a nosotros mismos y a quienes comparten esa casa. No obstante, sigue siendo en la forma *kawsay* donde persiste la esencia del habitar quechua, lo cual se evidencia en la formulación del ñoqa kani (yo soy/yo habito/yo tengo).

Ñoqa kani, que puede conceptualizarse como un *ñoqa kay*, es decir, un yo que cumple con las formas de ser, estar y tener, está vinculado con *kaypacha*, inevitablemente unido por extensión al interior esencial de esa tierra, ligado al fundamento del instante, al aquí y al ahora, a lo próximo de lo inmediato. Por un lado, el *ñoqa kay* vive y habita la naturaleza, la montaña, el río, el árbol, el sendero, las aves; y por el otro, es “lo que es” en cuanto universal, divino y esencial que existe en la realidad. “Pacha es ‘lo que es’, el todo existente en el

---

<sup>153</sup> Chicha es una bebida ancestral fermentada a base de maíz que se hace en la zona cundiboyacense, donde se había asentado el pueblo precolombino chibcha.

universo, la 'realidad'. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior” (Estermann, 2009, p. 157). Pacha, está íntimamente relacionado con el acto de la generosidad, con la cualidad que tiene la tierra de ser dadora, de allí que, en retribución, el ser humano ofrece en el ritual de la *challa*, los primeros tragos de bebidas alcohólicas a la tierra, la chicha<sup>154</sup>, así como objetos simbólicos y poderosos como las hojas de coca, flores, frutos secos, para retribuir y agradecerle lo recibido<sup>155</sup>.

La representación de la realidad Pacha, dentro de la religiosidad inca, está dividida en Hanna Pacha, mundo superior, kay pacha, el mundo de aquí y Uku pacha, el mundo inferior. En hanna pacha habitan las deidades y objetos celestiales. Allí residen Inti (sol), mama quilla (madre luna) diosa del matrimonio y del ciclo menstrual, Illapa dios del trueno, es decir, aquello que se ve, pero no se puede controlar. En Kay pacha, viven los seres terrenales, los hombres y mujeres, junto con Pachamama y mama sara (madre de los frutos) y pariacaca (señor de las aguas) donde está todo aquello que se ve y se puede controlar. Y en el Uku pacha, moran los muertos, las y los hijos no nacidos, que habitan junto con Supay, el señor de ese mundo y Pachacamac, el dios sin piel y sin huesos, aquel que controla el equilibrio del mundo, responsable de sismos y temblores, es el lugar de todo lo que no se ve y no se puede controlar.

De allí que *pacha* constituya el modo totalizante del pensar y el sentir de esta región, y por tal razón se formula una *pachasofía*, un saber desde este principio originario, donde tiempo y espacio son uno solo y donde todo tiene fundamento y sentido en el principio *kaypacha* o *Pachamama*. En este sentido, el habitar del *ñoqa kay* (“yo soy”) está conectado con lo material e inmaterial de *pacha*, de la tierra, es un estar humano anclado al espacio, a la ladera, al río, a la naturaleza, al otro, a la casa, a los objetos de la casa y a todo lo que está alrededor y además unido al principio originador que es *pacha*. Esto es posible entenderlo desde una visión integradora, donde la experiencia vital es capaz de conectar lo más sencillo con lo más divino.

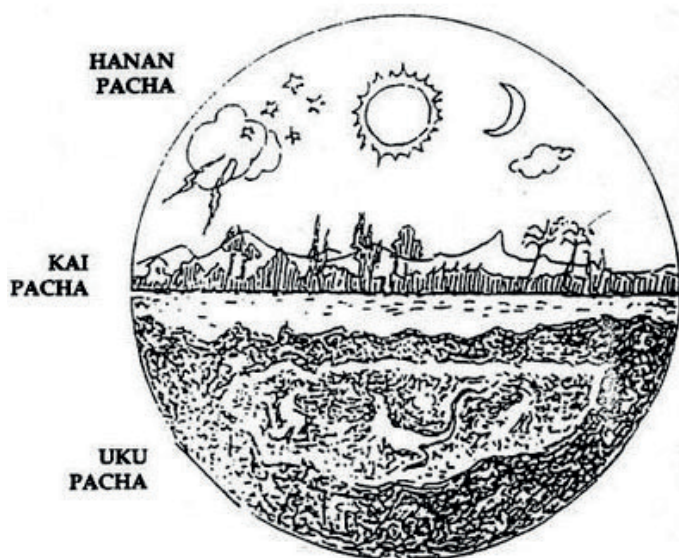
---

<sup>154</sup> Bebida fermentada de maíz, aun consumida en los pueblos con mayor presencia aymara y quechua de los andes.

<sup>155</sup> Esta ceremonia de la *challa*, aun se práctica en varios pueblos indígenas aymaras y quechua de Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú en agosto. Esta práctica de la *Challa*, se utiliza también en distintas construcciones como casas y negocios, en donde se dispone una mesa de ofrenda que hacen parte de la época de celebraciones al día de Pachamama o Pachamama Raymi. Esta fiesta suele incluir, comidas, bebidas, bailes y canto.



## Representación de la realidad *Pacha*.



Por su parte, otra forma con que se nombra el “yo soy”, ñoqa kani en quechua, es un “yo estoy aquí”, un “yo vivo”, un “yo habito”. *Kay* es una manera de nombrarse en la existencia, pero también es una forma para nombrar la totalidad, *kaypacha*, no hay una distinción entre el ser o el estar, o entre lo terrenal y lo divino, entre lo individual y lo comunitario, no hay uno por encima del otro, sino que se transita del uno a lo otro en el mismo camino, porque es un mismo espacio, un mismo universo. Es un estar en sí, pero participando a la vez del estar en la tierra, la cual es a la vez material e inmaterial, es río, montaña, animales, frutos, pero también es madre, es cuidadora, es principio vital, es divinidad. *Kaypacha* constituye el suelo común, “*kancha*” o el suelo conocido por todos, aquel espacio ordenador de la vida, presente y vivido. Es, por tanto, el fundamento, el suelo originario.

La forma en que se escribe en quechua el “yo soy” es más profundamente un “*ñoqa kay*”, no sólo por una etimología compartida entre lo individual y lo divino, sino porque se comparte un sentido, una dirección y una forma de entenderse como humano en esta tierra y específicamente el habitar esta tierra. Como diría la escritora mexicana Ester Cohen al hablar de la importancia de los nombres, “el universo primitivo del sentido es, pues, en su base monumental y sagrado... El nombre es la cosa-alma o sujeto, y no existe por lo tanto el abismo entre hombre y naturaleza, porque se trata siempre de una naturaleza antropomorfa o de un hombre naturalizado” (Cohen, 1987, p. 68).



En la filosofía quechua<sup>156</sup> o en la “filosofía andina” de la que habla Josep Estermann, ya hay una:

racionalidad andina [que] se expresa en una serie de “principios” o “axiomas” fundamentales que son, a su vez, la base para las manifestaciones “materiales” en la cosmología “pachasofía”, antropología “Crunasofía” o “jaqisofía”, ética “ruwanasofía” o lurañosofía” y teología “apusofía” o “tatasofía” andinas. Se trata de principios “lógicos” en un sentido no-occidental, es decir: principios que expresan la “lógica andina” (su racionalidad *sui generis*) (Estermann, 2009, p. 123).

Hay en esta lengua, una visión de mundo y un modo preciso del estar y del habitar.

Este “ñoqa kay” habita y existe en *pacha*, y *pacha* no es sólo el sustantivo para tierra, mundo, planeta, universo y cosmos; es la totalidad espacio-temporal de toda la realidad. Como se ha dicho, *kaypacha* es el sentido de la tierra como ser viviente, la tierra como base de la vida sinónimo de Pachamama, madre tierra. Sin embargo, *pacha* es mucho más que eso.

La palabra quechua *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa “bajo”, “de poca altura”, pero también “interior”; como adverbio, su significado es “debajo” (como el *sub* latino en *substantia*), “al instante”, “de inmediato”, pero también “mismo”. Tiene entonces, como vemos, connotación básicamente espacio-temporal (Estermann, 2009, p. 156).

Ese *estar* o estancia humana ancestral, ese “ñoqa kay”, es el vínculo siempre latente con el estar presente en un territorio, en una tierra, entre la naturaleza, las cosas, en la habitación de una casa, en los alimentos que se recogen y se cocinan, en el matrimonio y con quienes se vive. Es un vínculo telúrico con *pacha*-

---

<sup>156</sup> Es importante entender acá que se habla de filosofía quechua como los principios e ideas de este grupo lingüístico y no de filosofía incaica, ya que no se refiere sólo a lo que se extendió con el imperio del sol, el Tiwantisuyo, el imperio inca que tuvo lugar en el siglo XVI en la región andina de Suramérica desde lo que hoy se conoce como el sur de Colombia hasta Argentina, de la costa suramericana de Ecuador, Perú y Chile hasta la zona amazónica de Brasil, pues gracias a este imperio y al inca Pachakuti el quechua se convirtió en una *lingua franca*. Muchas de sus ideas, cosmovisiones y cultura eran anteriores al Tiwantisuyo, e implicaron una aculturación que se alimentó con las culturas de los pueblos conquistados por este imperio.

*mama*, con lo que hay en la casa, pero también con lo que hay en la madre tierra que también es la propia casa, una casa sagrada. Es importante comprender entonces que el “*ñoqa kay*” del que hablamos es un yo que no es un individuo solo o un sujeto en términos occidentales, sino un ser humano que está espacializado en *pacha*, un ser humano en relación constante unido y anclado a un espacio, a un vivir, a su habitar, a su *kay*, ya que “sólo se puede ‘entender’ al ser humano dentro de un marco más amplio, es decir: como un *topos* específico dentro de la red de la racionalidad cósmica” (Esterman, 2009, p. 213).

Así, podemos afirmar que en estas dos lenguas ancestrales (tanto en náhuatl como en quechua) en el *habitar* no hay distinción entre el ser y el estar, ni entre vida material ni inmaterial; hay una totalidad, porque habitar es vivir, y vivir encierra tanto lo uno como lo otro, tanto lo sagrado como lo cotidiano, tanto lo singular de las acciones como lo universal de la cosmovisión y de la filosofía.

En ambas formas, el habitar está ligado a la casa: por un lado, como la construcción del nido; por el otro, como sentarse o posarse corporalmente en un lugar. Como se pudo ver, en ambas lenguas hay una conexión entre el habitar y lo sagrado, bien sea con la diosa del hogar, *Chantico* en la filosofía náhuatl, bien sea con la vida eterna y la vida feliz que nos provee *kaypacha*, en la filosofía quechua. Es decir, habitar y construir también están ligados a lo sagrado, que es el hogar y todo lo que en él hay en cuanto cotidiano y sensorial.

En suma, habitar la casa en náhuatl y en quechua es un *sensohabitar* que hace parte de la existencia y del vivir, no sólo en sentido de vida esencial sino de llevar una vida ligada y anclada a lo cotidiano y a lo sensorial de la vida, bien sea desde un *sensohabitar* táctil como en el *arreglar la casa* del náhuatl, bien sea desde un *sensohabitar* gustativo en sus formas de *viveres para la alimentación y habitar graciosamente* del quechua. Así, en ambas lenguas y cosmovisiones amerindias se comprueban los elementos del *sensohabitar* con una profunda conexión con lo sagrado y la totalidad abarcante del mundo bien sea entendido como Tlaltícpac o Kaypacha, los cuales fungen como suelos originarios y dadores de sentido para la vida aquí y ahora.



Como se pudo leer, este libro centra su atención en la pregunta filosófica que interpela al fenómeno, ¿qué es la casa? Aproximándose a esta pregunta a través de la mirada fenomenológica y aplicando a ella, el método de la constitución de la cosa real de Edmund Husserl. Por ello, la respuesta a dicha pregunta es que la casa es el lugar donde se *sensohabita*, en donde es posible *sentir-se* “en casa” o “como en casa”. Estas expresiones remiten a la experiencia de estar con los sentidos y con lo que significativamente configura la correlación entre la vida, la existencia, el yo, y; las cosas, las personas, el lenguaje, la tradición y el mundo.

El *sensohabitar* constituye la idea esencial que propongo como hilo conductor para comprender la experiencia fenomenológica de “estar en casa”, que no es de suyo, un mero estar de manera permanente en un espacio arquitectónico definido, sino más profundamente un modo auténtico de habitar a través de los sentidos y las *sensorexperiencias*. De allí que la premisa de este trabajo sea el desarrollo de la aplicación de dicho método para el tratamiento de la casa, mostrando primero, sus modos de aparición, segundo, la idea constituida con las unidades significativas de esa idea-rectora y tercero, la demostración de esa idea y sentido en otra región del pensamiento.

El *sensohabitar* es precisamente la esencia o idea rectora constituida que se postula como unidad de sentido invariable de la casa, dicha esencia o hilo intencional del fenómeno resulta luego de la aplicación del primer movimiento del método, es decir, como resultado de una descripción, una epojé y una primera reducción de los modos en que la casa se aparece a mi Yo. Así, decir qué es la casa nos lleva a directamente a las experiencias humanas de habitarla, experiencias que parten de un yo en primera persona, como dicta el método fenomenológico, y del cual resultan diversos modos de aparición o primeras aproximaciones de lo que es la casa. No obstante, en ellos está presente, aunque de manera tacita, la idea del *sensohabitar*.

Los modos en que se nos puede aparecer la casa son, como: una casa-caracol, aquella que nos recuerda que la primera casa y más fundamental es el cuerpo mismo, aquel espacio real y absoluto que nos provee un habitar encarnado. Como una casa-común, aquella que es el espacio para ser compartido con otros seres y que nos recuerdan que habitar en el mundo tiene un propósito colectivo y comunal y por tanto es también, un habitar político. Como una casa-utópica, aquella que está en la añoranza, en el ensueño y que motiva muchos de nuestra casa ideal que buscamos reproducir de algún modo en la vida real. O como una casa-moderna, la cual en la actualidad muchos habitamos y que se nos presenta como un habitar restrictivo y limitante de *sensioexperincias*, que nos reduce las posibilidades de habitar auténticamente, dados sus espacios controlados, homogenizados y muchas veces coartados.

Sin embargo, en todos los modos de aparición permanece un rasgo común, el vínculo esencial con las cosas, el reconocimiento de lo y los otros con los que cohabitamos y el sentido para nuestro propio auto conocimiento y reconocimiento. Es decir, el *sensohabitar* está latente en cada uno de esos modos de entender la casa. Está en el habitar encarnado, que nos recuerda que incluso sin casa física, sin lugar fijo, tenemos un cuerpo al que nos aferramos y a unas cosas que llevamos siempre con nosotros y que nos significan y nos acompañan como símbolos de nuestra tierra, experiencia que puede ser retratada por los migrantes. También está en la casa-común, en la experiencia de un habitar colectivo, en el cual estamos abiertos a los otros con los que cohabitamos y en donde nos percatamos que pertenecemos a una comunidad en la que política y culturalmente nos reconocemos como partes de una totalidad superior, pero inmediata y familiar, como lo expresa el ejemplo de la vida en las malocas amazónicas.

Está presente en la casa-utópica, aquella que se habita en la ensoñación y que es el motor de anhelo de un modo de vivir y permanecer y que tiene la forma de una casa, en la playa, en la montaña o como el ejemplo de la canción de la “casa en el aire”. Y, finalmente, también se puede hallar en la casa moderna, a pesar de proveernos un habitar-restrictivo, se halla en las huellas que dejamos en las casas, en lo que creamos con nuestras manos, y que incluso en las casas inhabitables, persiste y permanece algún gesto que nos vincula sensorialmente con ese lugar, para hacerlo nuestro.

En el segundo movimiento, el de la constitución de la esencia del *sensohabitar*, se muestran las unidades significativas que la constituyen y la sustentan. Así, la casa se *sensohabitar* porque hay una experiencia de *sentir-se* en casa o como si estuviésemos en nuestra casa. Esta forma esencial del *sensohabitar*, la más auténtica, vincula el sentir con el estar, que son parte de la condición primordial del habitar humano. Esta relación intrínseca permite habitar la casa de un modo

trascendental, partiendo de la conexión más próxima con la realidad material que son los sentidos. y consideramos “nuestra” cuando nos sentimos reconocidos, “a gusto” y útiles.

En la primera unidad significativa está el *sentir-se re-conocido* en casa, esto lo hacemos gracias a los sentidos de la visión y el oído. Por un lado, habitamos a través de la visión siendo capaces de ver las cosas a nuestro alrededor y reconociéndonos en ellas. Aceptando que aquellas cosas hablan de nosotros mismos. Con el ver, además reconocemos a los otros seres humanos o no humanos con los que convivimos, los vemos y somos vistos, los reconocemos como parte de nuestro habitar y nos reconocen como parte de su propio estar. Por otro lado, el habitar desde el oído nos permite escuchar los sonidos que acompañan nuestro estar y en los cuales nos reconocemos como parte de un entorno y de una tradición, el escuchar esos sonidos, canciones, palabras, nos hace sentir en casa y nos permite comprendernos como parte del ambiente sonoro familiar.

En la segunda unidad significativa, se muestra que el *sensohabita* existe cuando nos *sentimos “a-gusto”*. Y este modo de habitar incluye necesariamente los sentidos del olfato y el gusto. Nos sentimos en casa cuando nos huele a los aromas a los que estamos habituados y los que nos traen recuerdos y memorias gusto-olfativas. Lo comfortable de estar en casa, está menos en el diseño de sus interiores que en los olores que ella emana. El aroma junto con el gusto está asociado a los alimentos que se cuecen en esa “nuestra” casa, que a la vez es la casa que vamos construyendo con las recetas de nuestros gustos y tradiciones. *Sentir-se a gusto*, implica distinguir los “disgustos”, los olores que no son míos, los que no huelen a mí o a los sabores que no saben a mi casa. Esto nos permite, por tanto, un auto conocimiento, con esto sabemos quiénes somos, qué nos gusta, qué nos disgusta, y a qué culturas pertenecemos o de las cuales nos hemos apropiado como parte de nuestro habitar.

Otra forma de evidenciar este *sensohabitar* la casa, está en el *sentir-se útil*. Estar y sentirse en casa es saber que tenemos cosas por hacer y deberes que cumplir. Esa utilidad está mediada por el sentido del tacto. Con el tacto también habitamos. Es a través de la mano con la que atendemos esos haceres y deberes de la casa, y con las cuales cuidamos nuestro habitar la casa y con los que cohabitamos. Es con la mano con la que además somos capaces de sabernos útiles, auto-suficientes, no solo para la auto-manutención, también para sabernos capaces de crear con nuestras manos, nuestros propios proyectos.

En el tercer movimiento de aplicación del método, se demostró— o mejor— se efectuó la verificación o legitimación de la esencia del *sensohabitar*. Allí, se comprueba que la esencia constituida para comprender qué es la casa, cómo se habita la casa, y su sentido es posible encontrarla en otras regiones, por ello la

transferencia del *sensohabitar* a la región del lenguaje otro, o más precisamente, en las etimologías de las lenguas quechua (de los indígenas de la zona andina de sur américa) y náhuatl, (de los indígenas mexicas), son evidencia de que el “estar y sentirse” en casa es la manera auténtica de habitarla casa.

La escogencia de estas dos lenguas radica en que en ellas están contenidas expresiones e ideas que denotan un modo de fundamentar su *ser* en el *estar*, es decir, su existencia está primordialmente vinculada con un *estar* sobre “estas tierras” y con el modo de sentirse pertenecientes de un mundo circundante. Por esta razón, se pueda ver claramente el *sensohabitar* la casa en el testimonio de su lengua. Por un lado, está en la forma *chantia* significa en náhuatl vivir, anidar y residir, pero que está relacionado directamente con *kichantia* que significa construir o “arreglar la casa”.

Esta acepción nos hace entender que cuando habitamos la casa, la estamos “arreglando”, poniendo cada cosa en su lugar y según nuestro gusto y orden aprendido. Al arreglar la casa, para los mexicas también implica ponerle “rostro y corazón” a esa casa, lo que quiere decir que hay en este acto de habitar un darse una identidad, dándole un rostro a la casa que es un reconocimiento de sí mismo y de los otros con los que cohabito. Y también habitar la casa implica ponerle corazón, es decir, darle vida a la casa, la dotamos de ser al arreglarla. Esto lo hacemos mientras estamos en vida, en el Tlaltícpac, aquí sobre la tierra, en donde todo se puede ver y está manifiesto.

Por otro lado, está la forma *Kawsay*, que en quechua significa tener vida y existencia y también es el nombre para “los víveres para la alimentación”. Habitar la casa en este sentido es tener una vida ligada a los frutos, a los alimentos que se consumen. La experiencia vital de estar está vinculada con los alimentos que se tienen. Esta conexión está ligada desde lo más material a lo más sagrado, ya que quien provee los alimentos es *Pachamama*, madre tierra a la cual se le retornan en ofrendas (la *challa*) todos los alimentos y elementos que nos ofrece para vivir en plenitud. Mantener el equilibrio entre lo recibido y lo dado hace parte del habitar en felicidad, en *Summa kawsay*, es decir teniendo un buen vivir. Esto tiene sentido porque *Pacha* constituye el fundamento y el principio de todo lo que existe; la ladera, la montaña, los árboles, los animales, los alimentos, los humanos, todo aquello que se puede ver y controlar, todo lo que existe aquí y ahora. Así, la casa se entiende como un *topos*-mayor, un lugar que nos provee el sustento, es decir, la casa es el útero de *Pachamama*, esa el hogar. Es una casa cósmica.

Como se puede evidenciar. El *sensohabitar* está presente en el modo de “arreglar la casa”, que requiere del tacto y la vista del habitar, para sentirse útil, reco-

nocido y apreciado en casa. Y también está presente en el modo habitar según “los víveres para la alimentación” que provee Pachamama, y que requieren del gusto, el olfato y el reconocimiento de la casa común a la que se pertenece y a la cual hay que cuidar para mantener el equilibrio y darnos un buen vivir.





## BIBLIOGRAFÍA

- AMLQ. (2005). *Academia Mayor de la Lengua Quechua*. Perú: Gobierno regional de cusco, <https://web.archive.org/web/20131002075702/http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/DicAMLQuechua.pdf>
- Agamben, G. (2018). *Autorretrato en el estudio*. España: Adriana Hidalgo Editora.
- Agustín de Hipona (1964). *Ciudad de Dios*. Trad. José Morán O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2012). *La ciudad de Dios*, libros VII- XV. Madrid: Editorial Gredos.
- Aísa, I. (2012) Arquitectura y sensibilidad. *Thémata. Revista de Filosofía*, (45), 13-21. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/446>
- Albano, S. (2005). *Michel Foucault. Glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Quadrata.
- Bernabé, A. (Ed.) (2008). *Fragmentos presocráticos. De tales a Demócrito*. España: Alianza editorial.
- Amouretti, M. C., Ruze, F., Fatas Cabeza, G. (1987). *El mundo griego antiguo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Ampuero, Ma. F. (2018). *Pelea de gallos*. México: Páginas de Espuma.
- Arboleda, G. (2006). *¿Qué es la arquitectura vernácula?* Berkeley: CA. <http://www.etnoarquitectura.com/web/articulos/articulo/06V29-02arts/>
- Arias Merchán, L., Galán Barbosa, C., Ortega Niño, A. (2016). La palabra hecha mambe: cultura y tradición oral en la comunidad uitoto de la amazonia colombiana. *Bio-grafía. Escritos sobre la Biología y su enseñanza*, 9(17), 119-122. DOI:10.17227/20271034.vol.9num.17bio-grafia119.122
- Aristóteles (1996). *Acerca del cielo*. Trad. de Miguel Candel, Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Auge, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa.
- Auster, P. (1985). *Ciudad de cristal*. Barcelona: Anagrama.

- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Argentina: FCE.
- Barei, S. N. (2005). Reseña de “La casa y el caracol (para una semiótica del cuerpo)” de Raúl Dorra. *Tópicos del Seminario*, (14), 225-231. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59401412>
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Bodo, S. (1975). *Los Dioses en los Códices Mexicanos del Grupo Borgia: Una Investigación Iconográfica*. Trad. María Martínez Peñaloza. México: FCE.
- Bolio, A. P. (2012). Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX. *Reencuentro*, (65), 20-29. <https://www.redalyc.org/pdf/340/34024824004.pdf>
- Bollnow, O. F. (1969) *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor.
- Brooker, Ch. (2019). *Black Mirror* [Serie de televisión]. Zeppotron; House of Tomorrow.
- Bourdieu, P. (2001). *Efectos de lugar. En la miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.
- Cantillo Ramírez, L. J. (2018). *Viviendas flotantes municipio río sucio-chocó*. Institución universitaria colegio mayor de Antioquia. Informe de investigación. Programa de arquitectura. Facultad de Arquitectura e Ingeniería. <https://issuu.com/cartillasinvestigacion/docs/viviendas-flotantes-municipio-rio-sucio-choco>
- Carrington, L. (1945). *La casa de en frente*. (Pintura, Técnica Témpera sobre panel de madera). West Dean College of Arts and Conservation. Estate of Leonora Carrington /VEGAP.
- Casa Chihuahua (s/f). *Museo de Sitio. Sala II: Prisión y muerte de un patriota*. Casa Chihuahua. Recuperado el 3 de septiembre 2024 [http://www.casachihuahua.org.mx/Movil/casa\\_sitio\\_sala\\_ii.php](http://www.casachihuahua.org.mx/Movil/casa_sitio_sala_ii.php)
- Casey E. S. (1998). *The fate of place: a philosophical history*. London: University of California. Press. [https://books.google.com.mx/books?id=jBjYupPR58YC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Edward+S.+Casey%22&hl=es-419&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=jBjYupPR58YC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Edward+S.+Casey%22&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
- Castedo, L. (1970). *Historia del arte y de la arquitectura latinoamericana*. España: Círculo de lectores.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Chantal, J. (2010). *Filosofía del olfato*. México: Paidós.
- Cepeda, M. (2003). Conflicto reprimido, violencia latente. *Revista de Estudios Sociales*, (14), 109-115. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/26677>
- Cohen, E. (1987). Narrar los nombres. *Acta poética*, (7), 67-83. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.1987.1-2.620>

- Conde Soto, F. (2010). Fenomenología de la cultura. Un análisis del conflicto intercultural a partir de las nociones husserlianas de habitualidad y “mundo-hogar” (heimwelt). *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (7), 207-218. [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen07/13\\_Conde.html](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen07/13_Conde.html)
- Cordua, C. (2006). Husserl on the history of philosophy. *Revista de filosofía*, (62), 151-160. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100010>
- Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Crespo, A. (2015). La Ontología del Habitar: La Facultad Primordial del Ser. *Revista Amauta*, (25), 123-133. <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Amauta/article/view/1281/909>
- Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Colombia: Editorial Universidad de Caldas.
- De los Reyes Melero, I. (2013). *La problemática de la normalidad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Universidad complutense de Madrid.
- De Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la araucaria.
- Derrida, J. (1998). *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Douglass, F. (1845). *Narrative of the life*. Boston: Published at the anti-slavery office. [https://www.ibiblio.org/ebooks/douglass/narrative/douglass\\_narrative.pdf](https://www.ibiblio.org/ebooks/douglass/narrative/douglass_narrative.pdf)
- Duque Cañas, J. P. (2019, marzo). La ranchería de los Wayuu en la Guajira. *Revista credencial*. <https://www.revistacredencial.com/historia/temas/la-rancheria-de-los-wayuu-en-la-guajira>
- Duque, F. (2008). *Habitar la tierra: medio ambiente, humanismo, ciudad*. Madrid: Abada.
- Durán Vélez, A. I. (2010). *El problema de la constitución en Edmund Husserl*. [Trabajo de grado, Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá]. [tesis122.pdf \(javeriana.edu.co\)](https://tesis122.pdf(javeriana.edu.co))
- Dussel, E. (2013). *Filosofía de la Liberación, Obras Selectas XI*. Buenos Aires: Docencia.
- Echaide, R. (S.F). La cabaña primitiva en la arquitectura actual. *Revista de edificación*, (7), 57-66. <https://doi.org/10.15581/020.7.35062>
- (1970). *La América latina en el espacio y el tiempo*. Quito: Editorial Don Bosco. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131124945/2cap2.pdf>

- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1981). *Los filósofos presocráticos. I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Embree, L. (2009). Introducción al Panel acerca del quinto estadio de la fenomenología. *Acta fenomenológica latinoamericana*. (III), 159-167, [https://www.clafen.org/AFL/V3/159-167\\_Embree1.pdf](https://www.clafen.org/AFL/V3/159-167_Embree1.pdf)
- . (2003). *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. Reflective Analysis. *A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Ed. bilingüe, inglés/castellano. Morelia: Red Utopía, Jitanjáfora.
- Escribano Alonso, M. E. (2014). *Personas sin hogar y exclusión social*. [Trabajo Fin de Máster, Universidad de Comillas]. ICADE. <https://repositorio.comillas.edu/jspui/bitstream/11531/2757/1/TFM000050.pdf>
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario Filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Esquirol, J. M. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acanalado.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Bolivia: ISEAT file:///C:/Users/mkris/Downloads/Dialnet-ConflictosEnLosEntornosFamiliarYEscolarEnElNivelMe-7921576.pdf
- Flórez, R. J. (2005). La etimología de verdad y la verdad de la etimología: el retorno de Heidegger a los orígenes del lenguaje filosófico en Grecia. *Foro de Educación*, 3(5-6), 110-119. [https://www.researchgate.net/publication/43106200\\_La\\_etimologia\\_de\\_verdad\\_y\\_la\\_verdad\\_de\\_la\\_etimologia\\_el\\_retorno\\_de\\_Heidegger\\_a\\_los\\_origenes\\_del\\_lenguaje\\_filosofico\\_en\\_Grecia](https://www.researchgate.net/publication/43106200_La_etimologia_de_verdad_y_la_verdad_de_la_etimologia_el_retorno_de_Heidegger_a_los_origenes_del_lenguaje_filosofico_en_Grecia)
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- . (1999). *Espacios diferentes* en Obras esenciales, Vol. III. Barcelona: Paidós. 431-441.
- Freud, S. (1992). *Lo siniestro* en Obras completas, Volumen 17. De la historia de la neurosis infantil y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fullat, O. I. (2016). Edmund Husserl (1859-1938) Le pedí auxilio en Laudo, X. y Villafranca, I.(coords) *¿Enseñar y aprender en la universidad? Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*. Barcelona: Edicions Universitat Autònoma de Barcelona.
- Fuster Guillen, D. E. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7 (1), 201-229. <https://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Octava edición. Sígueme. Salamanca.
- . (2000). El hombre y la mano en el actual proceso de civilización. En: *Elogio de la teoría*. Barcelona: Ediciones península.

- García Lorca, F. (1910). *Poeta en nueva York*. Versión digital. Biblioteca virtual. <https://www.biblioteca.org.ar/libros/131535.pdf>
- García Márquez, G. y Apuleyo Mendoza, P. (2020). *El olor de la guayaba*. Colombia: Random House.
- Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura*. Perspectivas teóricas y de investigación. División de ciencias sociales y humanidades. Universidad autónoma metropolitana-iztapalapa. Barcelona: Anthropos Editorial.
- . (2001). Los espacios presencialmente cerrados. El caso de la Villa Olímpica en Portal, A. M. (2014) *Vivir la diversidad, identidades y culturas en dos contextos urbanos de México*, *Alteridades*, (22), 131-133.
- Gilli, G. (2008). *La cabaña de Heidegger*. Barcelona: Sharr.
- Gran Diccionario Náhuatl* (S.F). Versión en línea. [www.gdn.unam.mx](http://www.gdn.unam.mx)
- Grillo, A. C. (2005). *La arquitectura y la naturaleza compleja: arquitectura, ciencia y mimesis a finales del siglo XX*. [Tesis de Doctorado, Unversitat Politècnica de Catalunya]. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/6087/01ACdg01de01.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Grimal, P. (2007). *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Barcelona: Paidós.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis: ensayo sobre la historia de la idea de naturaleza*. Barcelona: Alpha Decay.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- . (2016). *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza.
- . (2015a). *Construir, habitar, pensar*. Madrid: La Oficina ediciones.
- . (2015b). *El Ser y el tiempo*. México: FCE.
- . (2014). El habitar del hombre en Martin, H. *Experiencias del pensar*. (pp. 89-91) Abada.
- . (2014). Paisaje Creador. ¿por qué prevalecemos en la provincia? en *Experiencias del pensar*. pp. 15-19. Madrid: Abada.
- . (2014). Lenguaje y tierra natal en M. Heidegger *Experiencias del pensar*, (pp. 99-129), Abada.
- . (2008). *Estancias*. España: Pre-textos.
- . (2005). *Parménides*. Madrid: Abada.
- . (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Henry, M. (2003). Por una fenomenología de la vida. *Acta fenomenológica latinoamericana*. (I), 429- 436. <https://doi.org/10.18800/9789972426193.023>
- Hernández, M. (1976). *Cancionero y romancero de ausencias*. Buenos Aires: Losada.
- Herrera Restrepo, D. (2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum*, III. (153) 247-274.

- . (2009). *Nosotros y la fenomenología en D. Herrera Restrepo. Por los senderos del filosofar.* (pp. 288-312). Colombia: Editorial Buenaventura.
- . (1986). *Escritos sobre fenomenología.* Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.
- Hölderlin, F. (1991). *Poemas.* Traducción e introducción de José María Valverde. Barcelona: Icaria.
- Hoyos Vásquez, G. (2008). *La responsabilidad del pensar.* Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- . (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl,* *Phaenomenologica* No. 67. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (2019). *La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional.* Traducción, Rosemary Rizo-Patrón pp. 681-707. En: Edmund Husserl. *Textos breves (1887-1936)* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2017). *La idea de la fenomenología.* Barcelona: Herder.
- . (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Trad. Antonio Ziri6n. México: UNAM-FCE.
- . (2013). *Esbozo de una semblanza de Edmund Husserl.* Versi6n en l6nea. <http://es.scribd.com/doc/133846092/MalvineHusserl-Semblanza-Husserl>
- . (2008a). *Die Lebenswelt Husserliana,* vol. XXXIX. Rochus Sowa (ed). Trad. Springer, Dordrecht.
- . (2008b). *El mundo de la vida. Explicitaciones del mundo predado y de su constituci6n.* Textos del legado (1916-1937) (Husserliana XXXIX).
- . (2008c). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gía trascendental.* Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- . (1999). *Investigaciones l6gicas I.* Trad. Manuel G. Morente y Jos6 Gaos, Madrid: Alianza Editorial.
- . (1998). *Filosofía Primera.* Bogot6: Grupo Editorial Norma.
- . (1997). *Ideas relativas a una fenomenol6gía pura y una filosofía fenomenol6gica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n.* México: UNAM.
- . (1992). *La filosofía como autorreflexi6n de la humanidad en E. Husserl Invitaci6n a la filosofía,* (pp. 129-142), Paid6s.
- . (1989). *La relaci6n del fenomen6logo con la historia de la filosofía en A. Ziri6n (Ed.), Actualidad de Husserl (Hua. XXV,* pp. 206-208). Madrid: Alianza.
- . (1962). *L'origine de la Geometrie.* Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (1949). *Ideas relativas a una fenomenol6gía pura y una filosofía fenomenol6gica.* México: FCE.



- Illich, I. (2014). *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- . (2014). *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Ingarden, R. (1968). El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl en AA. VV. Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royauumont*. (pp. 215-240). Buenos Aires: Paidós.
- Inman, P. L. (1999). *An intellectual biography of Ivan Illich*. Northern Illinois University ProQuest Dissertations Publishing, Degree Year. ED458393.pdf
- Iribarne, J. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Jamaica Silva, L. (2016). *Todos los escuchan, pero poco se sabe de ellos: pregones y expresiones sonoras empleadas en la venta de productos*. 23(66), 131-148, <https://www.redalyc.org/journal/351/35145982008/html/>
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. México: FCE.
- Kristeva, J. (1986). *Al comienzo era el amor Psicoanálisis y fe*. Trad. Graciela Klein. Buenos Aires: Gedisa.
- Korsmeyer, C. (2002). *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- León Portilla, M. (2004). Significados del corazón en el México prehispánico. *Revista Archivos de Cardiología en México*. 74 (2) 99-103.
- . (1997). *La Filosofía Náhuatl*. México: UNAM.
- Levin, D. M. (1985). *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Routledge.
- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito*. España: Ediciones Sígueme.
- Levitin, D. J. (2007). *This is Your Brain on Music. The Science of a Human Obsession*, Dutton: Penguin Books.
- Leyte, A. (2010). La inhabitable casa del ser en Heidegger. *Pensamiento*. Papeles de Filosofía, (01). Consultado de <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/243>
- Linares Sevilla, V. M. y Salazar Bahena, L. P. (2016). Conflictos en los entornos familiar y escolar en el nivel medio superior. *Uaimi. ra ximhai*, 12(3), 181-194.
- Lohmar, D. (2007). El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética. *Investigaciones fenomenológicas*, (5), 9-47. <https://doi.org/10.5944/rif.5.2007.5458>



- López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J. (2004). *Historia de Roma*. Madrid: Akal.
- López Morales, F. J. (1987). *Arquitectura vernácula en México*. México: Editorial Trillas.
- Lohmar, D. (2007). El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética. *Investigaciones Fenomenológicas*, (5), 9-47. <https://doi.org/10.5944/rif.5.2007.5458>
- Lucrecio (2013). *De la natura de las cosas*. Ed. y trad. Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM.
- (1962). *De la naturaleza*. Texto revisado y traducido por Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Alma Mater.
- Maurette, P. (2015). El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía* (31)211-217.
- Mendoza-Canales, R. (2015). *Edmund Husserl: Phantasia e imaginación. Estudio sistemático del rol y la evolución de las presentificaciones intuitivas en el tránsito hacia la fenomenología trascendental (1898-1913)* [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.] <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/377441/rmc1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Mendoza-Canales, R. (2018). La fenomenología como teoría del conocimiento: Husserl sobre la epojé y la modificación de neutralidad. *Revista filosofía*, 43 (1), 121-138. <http://dx.doi.org/10.5209/RESF.60203>
- Merleau-Ponty, M. (2010). El cuerpo: perspectivas filosóficas, *Δαίμων Revista Internacional de Filosofía*, (51), 99-108. <https://doi.org/10.6018/daimon/270031>
- (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Molano, M. A. (2014). Walter Benjamin: historia, experiencia y modernidad. *Revista de filosofía, Ideas y valores*. 13 (154), 165-190 XIII (154) 165-190
- Moore, G. (1916). *The book Kerith. A Syrian Story*. EE.UU: Sharp Ink.
- Moran D. y Cohen, J. (2012). *The Husserl Dictionary*. London and New York: Continuum.
- Moran, D. (2011). Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1 January.
- Nizoli, M. (1576). *Nizolius sive Thesaurus Ciceronianus*. Basileae ex officina heruagiana.
- Norberg-Schulz. (1996). Phenomenon of place en *Theorizing a new agenda for architecture: an anthology of architectural theory*. New York: Princeton architectural press.
- Osborn, A. (1985). *El vuelo de las tijeretas*. Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales. Bogotá: Banco de la república de Colombia.

- Osorio, A., Jiménez, I., Sánchez, A. y Rosas, O. (2021). *La cocina alquímica (o cómo salvarse de la hostilidad del conformismo): Recetario de Leonora Carrington*. Ciudad de México: UAM.
- Osswald, A. M. (2018). El hogar y lo extraño. una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis. *Rev. Nufen: Phenom. Interd. Belém*, 10(3), 64 - 87, DOI: 10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo37
- . (2014). Afección y mundo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl. *Revista de Filosofía*, 39, (2), 101-119.
- Palma Moreno, G. (1988). *La casa maya y su solar Oriente de Yucatán* [Archivo PDF] [http://repositorio.imta.mx/bitstream/handle/20.500.12013/812/IMTA\\_002.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.imta.mx/bitstream/handle/20.500.12013/812/IMTA_002.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Pedragosa, P. (2011). Habitar. Construir, pensar en el mundo tecnológico. *Investigaciones fenomenológicas*, (3), 361-378, [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.03/.pdf/23\\_PEDRAGOSA.pdf](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/.pdf/23_PEDRAGOSA.pdf)
- Peña Márquez, J. C. (2011). *Mitú: Ciudad amazónica; territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. ISBN: 978- 958- 719- 829- 4
- . (2011). Los Uaupé: Entre el Territorio y la Maloca en *Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Peraza, J. E. (2000). *Evolución histórica de las puertas de madera* En: Boletín de información técnica [de] AITIM (Asociación de Investigación de las Industrias de la Madera), N° 208, 39-50.
- Pinilla, R. (2005) Vivienda, casa, hogar: las contribuciones de la filosofía al problema del habitar. *Documentación Social*, (138), 13- 39.
- Platón. (1997). El Timeo, en *Diálogos Tomo VI -Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.
- Poratti, A. (Eds.) (1986). *Los filósofos presocráticos III*. Madrid: Gredos.
- Pulecio Pulgarin, J. M. (2011). Judith Butler: una filosofía para habitar el mundo. *Universitas Philosophica*, (57), 61-85, <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v28n57/v28n57a04.pdf>.
- Ramírez, J. A. (1998). *La metáfora de la colmena*. Siruela. España.
- Rabinovich, S. (2017). La paradoja beduina. *Nómadas*, (47), 173-185.
- Cárdenas Mejía, L. G. (2008). El lugar: Aristóteles-Heidegger. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XLVI (117- 118) 145-150.
- Richter, L. (1965). *La familia*. (Técnica Mixta sobre lienzo). Bogotá: Museo de arte contemporáneo.
- Rizo-Patrón, R. (2010). Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl, *Revista de Filosofía*, 27(1), 87-105.
- . (1993). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

- Rocca, A.V (2005). La arquitectura de la memoria. Espacio e identidad. *Revista Aparte Rei*, (37), 163-176.
- Rocha De la Torre, A. (2009). Retorno al hogar y reconocimiento del otro en la filosofía de Martin Heidegger. *Acta fenomenológica latinoamericana*, (3), 659-672, [https://www.clafen.org/AFL/V3/659-672\\_Rocha.pdf](https://www.clafen.org/AFL/V3/659-672_Rocha.pdf)
- Rocha De la Torre, A. (2012). Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia. *Revista de Filosofía*, 37(1), 37-55 [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2012.v37.n1.39296](http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n1.39296)
- Rodríguez-Arias, M. (2015). *Habitaciones para permanecer. Trascendencia del habitar poético en la filosofía contemporánea* [Tesis de Maestría, Universidad de Navarra]. [https://www.academia.edu/19513582/Habitaciones\\_para\\_permanecer\\_La\\_trascendencia\\_del\\_habitar\\_po%C3%A9tico\\_en\\_la\\_filosof%C3%ADa\\_contempor%C3%A1nea](https://www.academia.edu/19513582/Habitaciones_para_permanecer_La_trascendencia_del_habitar_po%C3%A9tico_en_la_filosof%C3%ADa_contempor%C3%A1nea)
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ruzé, F. y Amouretti, M-C. (1987). *Mundo griego antiguo. De los palacios cretenses a la conquista romana*. Madrid: Akal.
- Saldarriaga Roa, A. (2016). *Hábitat y arquitectura en Colombia. Modos de habitar desde el prehispánico hasta el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- . (2002). *La arquitectura como experiencia. Espacio, cuerpo y sensibilidad*. Colombia: Villegas Editores.
- Salazar, R. (1986). Daniel Herrera o la fenomenología como ciencia de la ambigüedad en *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Sánchez Suárez. A. (2006). La casa maya contemporánea. Usos, costumbres y configuración espacial. *Revista Península*, I, (2). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/58575>
- Schulz, C. N. (1974). *Existence, Space and Architecture*. New York: Praeger publishers.
- Seep, H. R. (2021). Fenomenología como oikología. *Acta mexicana de fenomenología*, (5),15-31. <https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/16118>
- . (2020). Fenomenología como oikología. *Acta Mexicana de Fenomenología*. (5),15-31. (87) Fenomenología como Oikología | Hans Rainer Sepp-Academia.edu
- . (2016). Planos para una filosofía oikológica, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. (4), 10-33, <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/258>

- Semper, G. (1989). *The four points of the architecture and other writings*. USA: Cambridge University Press.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Argentina: FCE.
- Serres, M. (2008). *The five senses. A Philosophy of Mingled Bodies*. London: Continuum International Publishing Group.
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del Paisaje*. Madrid: Casimiro libros.
- . (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu en G., Simmel *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. España: Siruela.
- Spitzer, L. (2008). *Ideas clásicas y cristiana de la armonía del mundo. Prolegómenos a una interpretación de la palabra "stimmung"*. Madrid: Abada.
- Sánchez Suárez, A. (2006). La casa maya contemporánea. Usos, costumbres y configuración espacial. *Revista Península*, 1(2), <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2006.1.2.44328>
- Taschen, A. y Taschen, B. (2016). *Arquitectura moderna de la A a la Z*. Colonia, Alemania: Biblioteca Universalis.
- Toro Zambrano, M. C. (2018). El concepto de heterotopía en Michel Foucault. *Revista cuestiones de filosofía*, 3 (21), p. 19-41, <https://doi.org/10.19053/01235095.v3.n21.2017.7707>
- . (2014). *Descripción fenomenológica de una ejemplar escultórico de San Agustín Huila*. [Tesis de Maestría, Universidad Santo Tomás]. <https://repository.usta.edu.co/jspui/bitstream/11634/759/1/Toromaria2014.pdf>
- . (2008). *La heterotopía en Michel Foucault como concepto estético*. [Tesis de Maestría, Universidad de La Salle, Bogotá] [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/45](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/45)
- Vanaquen Navarro, R. (2018). *El concepto de Habitar mundonomía para el presente*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Guanajuato] <http://www.repositorio.ugto.mx/bitstream/20.500.12059/368/1/332272.pdf>
- Van Gogh, V. (1998). *Cartas a Théo*. Barcelona: Idea books.
- Vargas Guillen, G. (2010). Mundo de la vida y fenomenología del lugar. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, (46), 52-67.
- Varo, R. (1960). *Mimetismo [Óleo/masonite]*. México: Museo de Arte Moderno de México.
- Vitruvio Polión, M. L. (2018). *Los diez libros sobre arquitectura*. Madrid: Alianza. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110085A/16735>
- Waldenfels, B. (2005). *El habitar físico en el espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.

- . (2001). Mundo familiar y mundo extraño: problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Revista Ideas y Valores*, (116), 119-131. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29234>
- . (1998/99). La pregunta por lo extraño, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*.(32). 85-98
- Walton, R. J. (2010). Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Rochus Sowa (ed) (Series Husserliana, vol. XXXIX), *Husserl Stud*, (26), 205-224. <https://doi.org/10.1007/s10743-010-9072-8>
- Weil, S. (2014). *Echar raíces*. Madrid: Editorial Trotta.
- Wesley Bellows, G. (1911). *Nuevo york*. (Técnica aceite sobre lienzo). Washington: National Gallery Art.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2009). Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica. *Acta fenomenológica latinoamericana*, (III), 121-137. 121-137\_Xolocotzi.pdf (clafen.org)
- Zapata Olivellia, M. (2002). *El árbol brujo de la libertad*. Buenaventura: Universidad del Pacífico.
- Zenón de Elea (1985). *Los filósofos presocráticos*. Vol. II. Madrid: Editorial Gredos.
- Zirión Quijano, A. (2019). *La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2017). *Breve diccionario analítico y conceptos husserlianos*. México: UNAM.
- . (1987). Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, (33), 283-299, <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1987.33.700>

*Sensohabitar la casa.*

*Una lectura fenomenológica trascendental*

Se terminó de editar en octubre de 2024 en la  
Unidad de Apoyo Editorial del CUCSH,  
José Parres Arias 150, San José del Bajío, Zapopan, Jalisco.  
Tiraje: 1 ejemplar.

Diagramación y corrección: Unidad de Apoyo Editorial

**OBRA COMPLETA EBOOK**

**ISBN 978-607-581-011-9**



9 786075 810119

**VOLUMEN EBOOK**

**ISBN 978-607-581-315-8**



9 786075 813158