

Ideas fenomenológicas en torno a una historiografía urbana: un retorno al lugar

**Phenomenological Ideas Regarding an Urban Historiography:
A Return to the Place**

RAMÓN RAMÍREZ IBARRA
Universidad Autónoma de Nuevo León
México

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 485-497

El siguiente ensayo pretende explorar algunos elementos en torno a la historiografía urbana desde la implicación de las ideas fenomenológicas, considerando la importancia de este punto de vista en la construcción cultural del urbanismo y la arquitectura. El recorrido textual involucra desde la crítica al concepto posmoderno de lugar como relativismo cultural hasta la noción de racionalismo objetivo, el entendimiento moderno del urbanismo y el espacio. Al final, se desemboca en la ruta crítica de la cultura y la ciudad partiendo de un giro interpretativo de la fenomenología como estudio de la diversidad del fenómeno urbano y su contacto con la sociedad, atendiendo a la dimensión praxiológica de esta vía reflexiva.

The intention of the following essay is to explore some elements around urban historiography from the viewpoint of phenomenological ideas, regarding their importance in the cultural construction of urbanism and architecture. This written journey covers from the criticism of the postmodern concept of place as a cultural relativism to the notion of objective rationalism, which is the modern understanding of urbanism and space. Finally, this essay culminates with a critical survey of culture and the city starting from an interpretative turn of phenomenology as a study of the diversity of the urban phenomenon and its contact with society, responding to the praxiological dimension of this reflection.

§ 1. Contexto

Una de las claves más importantes para entender la relación entre una filosofía fenomenológica y la historiografía y la teoría de la arquitectura y el urbanismo, viene del reconocimiento de la idea de lugar como un constructo clave para el entendimiento de la organización espacial y su respectiva territorialidad. Si bien todo proceso de diseño, planeación u ordenamiento territorial dirigido a la arquitectura y el urbanismo atraviesa por una faceta reflexiva que por lo general se gesta dentro del momento de abstracción compositiva, hay cada vez menos apoyo para la visión reflexiva, en gran parte debido a la influencia crucial del llamado Movimiento Moderno, que en la arquitectura y el urbanismo agrupa un conjunto de tendencias que abarcan tanto una estilística como un análisis de sitio procedente de paradigmas empíricos o funcionalistas de la sociología.

La interrogación del espacio en este movimiento ha tendido por lo general ha privilegiar el sentido racional de la planificación, entendida como un sistema con una estructura de relaciones autónomas, sin hacer evidente el concepto de hábitat implícito en todo proyecto de esta naturaleza. Por esta razón, fenómenos como el internacionalismo arquitectónico, la concentración de núcleos urbanos, o el predominio del componente de circulación en referencia al elemento característico del proyecto, se vuelven promotores de una idea antitética del espacio: el no lugar¹.

¹ Marc Augé define un no-lugar como espacios que no son en sí lugares antropológicos, ya que no integran los lugares antiguos, sino que recurren a una noción de memoria artificial para volver todo espacio un algo circunscrito y específico, bajo un sistema de coordenadas regido por la transitoriedad y lo efímero. Cfr. Augé, Marc, *Los no lugares, espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa, 2000.

Si el espacio tomado del Movimiento Moderno en la parte concreta de sus obras hace énfasis en la función orientadora que a lo largo de la historia el espacio ha desempeñado en diversas culturas a través de distancias (lejos-cerca), cosas (interior-exterior) o flujos (continuo-discontinuo), en la parte reflexiva hay una carencia profunda de investigación, situación que aun en clásicos de la teoría, como Norberg-Schulz, se presenta como una llamada urgente para la disciplina:

“La mayoría de los estudios del espacio arquitectónico sufre todavía de una falta de definición conceptual. En general, pueden dividirse en dos clases: los que se basan en el espacio euclidiano y estudian su gramática y los que tratan de desarrollar una teoría del espacio sobre la base de la psicología de la percepción”².

Estos intentos se desarrollaron al margen precisamente de la reflexividad sobre el lugar, revelando a través de su praxis una insuficiencia para tratar un espacio como algo desarrollado en la corriente de sucesos y acontecimientos de habitantes y residentes. Habermas aborda esta insuficiencia especificando que los problemas de planificación urbana derivados de estas formas de entender la espacialidad no son tales porque exista un problema en el diseño, sino porque imperativos culturales externos a una comunidad afectan sus mundos de vida por medio de decisiones funcionales ajenas a su ámbito de pertenencia e identidad³.

Por lo tanto, y de acuerdo en este punto con Habermas y Augé, podemos definir un lugar como un espacio de identidad, relacional e histórica, y, en el caso de este último, entender el lugar como un “palimpsesto donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y de la relación”⁴. Asimismo, subrayamos que todo lugar necesita un no-lugar, en su condición de existir, pero discutimos el papel sobre-productor de nuestra modernidad en torno al no-lugar, ya que forma mundos de individualidad solitaria, provisionales y efímeros, que en un balance proyectivo rompen un equilibrio entre lo existencial y lo geométrico, en el sentido en que establecía esta relación Merleau-Ponty⁵.

§ 1.1. La actualidad del lugar con el giro hermenéutico

En una nota a la segunda edición de *La arquitectura como lugar*⁶, Josep Muntañola, arquitecto y pensador catalán, se expresaba en torno a los cambios surgidos en la reflexión sobre el concepto de lugar en los últimos veinte años. Como panorama legado al siglo XXI en torno a este concepto, indicaba dos vertientes. Por una parte, dentro de la

² Norberg-Schulz, Christian, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona: Blume, p. 15.

³ Ver Habermas, Jürgen, “Arquitectura moderna y posmoderna”, en: *Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 2002, p. 33.

⁴ Augé, *Los no lugares, espacios del anonimato*, p. 84.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 173.

⁶ Muntañola, Josep, *La arquitectura como lugar*, Bogotá: Alfaomega/UPC Ediciones, 2001.

arquitectura y los estudios urbanos, un creciente escepticismo y un abandono de la teoría, hecho visible en el decrecimiento de publicaciones destinadas a la reflexión teórica de estas disciplinas entre 1970 y 1990. Para nadie es desconocido que de 1990 hasta hoy en día hay también un retiro creciente de la reflexión en los estudios arquitectónicos y urbanísticos, y en su lugar se gesta una abrumadora andanada de publicaciones cuyos temas centrales son la defensa o propuesta de proyectos desde aspectos técnicos o estilísticos, así como entrevistas y desarrollo de imágenes urbanas y arquitectónicas (meramente impresionistas) que suprimen la interpretación en pos de la idea de que la pura imagen sea la que revele los aspectos centrales de cada diseño.

La otra vertiente del panorama señalado por Muntañola viene del debate reflexivo mismo, en el cual la única salida al problema surgido entre fenomenología y estructuralismo vendría del giro hermenéutico de la teoría del lugar. En este punto, si bien compartimos la postura de pensadores que, como Gianni Vattimo⁷, han declarado a la hermenéutica como un nuevo entendimiento de la cultura (caracterizando a la sociedad emergente de la modernidad como sociedad de la comunicación, en la cual la complejidad y el caos imprimen su sello a una cultura en la cual una coordinación central de las imágenes, interpretaciones o reconstrucciones del pasado sería imposible), tampoco podemos afirmar que la única vía de escape a la racionalidad central de lo histórico venga de una hermenéutica que ha admitido la absoluta erosión de la realidad y, por tanto, solo una chance de emancipación a través de la estética, chance que consistiría, en las expresiones típicas de este pensador, en el establecimiento de la verdad como monumento⁸.

Las acusaciones categóricas a la violencia de la metafísica que pregona Vattimo⁹, si bien tienen una justificación moral, no pueden llegar al punto de la negación del destino mientras se recupera la idea de la esencia de la verdad como libertad en un sentido despojado de su antecedente crítico¹⁰. En esta parte es muy dudosa la defensa de la hermenéutica que Vattimo ofrece como chance de emancipación, ya que pasa del contraste entre pensamiento, ideas y acontecimientos, prescindiendo del último eslabón de esta tríada, en función de una conciencia de la evidencia en términos puramente mentales. Es decir, Vattimo renuncia a que la interpretación tenga una relación corporal que lleve a un conocimiento resultante de la interacción entre contexto, cognición y actividad. Como resultado, la noción de realidad se disuelve, como el mismo autor

⁷ Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 2004.

⁸ Ver Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

⁹ Ver Vattimo, Gianni, "Metafísica, violencia, secularización", en: *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1992.

¹⁰ Si esta es la metafísica débil que propone Vattimo como la consumación de una secularización de la filosofía, que entiende que el pensamiento, si bien no puede prescindir de la fundamentación, sí debe admitir la fabulación como un recurso de supervivencia con el fin de aprender de la experiencia que rememora, entonces hay un romanticismo implícito, donde, como el mismo Vattimo indica, el ser en "el pensamiento secularizado, no es pensamiento especulativo, sino rememoración" (*Ética de la interpretación*, p. 52).

observa, en una multiplicidad de interpretaciones, las cuales son el resultado inevitable de la pérdida de una racionalidad central o de un punto de vista externo para la observación¹¹.

En esta crítica hay entonces un retraimiento de la propia cultura en virtud del fracaso tanto para organizar racionalmente la totalidad histórica como para recuperar la instancia crítica de la propia teoría, quedando solo el rasgo secular de la contemplación¹². Esta contemplación, como sabemos, se erige en una de las principales demandas que el sistema económico vigente exige para ser sujeto en una economía sin empleo ni expectativas de desarrollo, pero que apuesta su éxito al consumo, la evasión y la indiferencia social. Términos que caracterizan la visión antiséptica de una cultura de la comunicación generalizada en la cual el cuerpo, el trabajo, el hábitat desaparecen, cediendo su lugar a cuerpos y espacios anónimos, transitorios y fugaces que para Vattimo son ya la nueva realidad a la cual el hombre deberá ajustarse si quiere sobrevivir¹³.

En este punto, es posible redirigir algunas preguntas básicas con la finalidad de que la noción reflexiva no ceda ante una visión artera de la propia hermenéutica, según la cual sería lugar solo en función de admitir su no-lugar como destino. Con esto, sin embargo, no se pretende negar el gran impulso legado a las teorías del lugar desde la narratología o la historia cultural provenientes del giro hermenéutico. Pero esta exploración tiene como objetivo el encuentro de una condición, no de mera supervivencia, sino de afirmación del lugar como una parte fundamental de la existencia y la comunicación humana. Así comenzamos entonces por la génesis del concepto.

§ 1.2. La filosofía del lugar: el origen

La noción de lugar se remonta a la Antigüedad Griega, cuando Aristóteles (384-322 a.C.), en el libro IV de su *Física*, pretendía la unificación del concepto de espacio, que en otro célebre pensador antiguo, Demócrito (460-360 a.C.), se refería a la relación entre continente y contenido.

¹¹ "Esta es en cambio proveniencia: el ser que en la metafísica se ha dado en la forma de presencia desplegada hasta disolverse en la objetividad de los objetos de la ciencia-técnica y en la subjetividad del sujeto moderno siempre listo para convertirse en objeto (de medida, de manipulación, etc.) se da hoy como multiplicidad, temporalidad, mortalidad" (Vattimo, Gianni, "La verdad de la hermenéutica", en: Pappe, Silvia y Martha Rivero (coords.), *Modernidad-posmodernidad. Una discusión*, México: UAM-Azcapotzalco, 1993, p. 132.

¹² Una investigadora del área arquitectónica-urbana puntualiza, tras examinar el concepto de horizonte de Gadamer y buscarle una implicación para su campo particular: "Y debemos entender que nuestro horizonte histórico es, en buena medida, un horizonte globalizado, con parámetros por demás universalizados" (Paniagua Sánchez, Deborah, "Hacia una interpretación del fenómeno arquitectónico en el marco de la globalización", en: Ettinger, Catherine R. (ed.), *Situación actual de la historiografía de la arquitectura mexicana*, Morelia: UMSNH/UNAM, p. 187.

¹³ Situación precaria, de crisis permanente, la cual, con una reflexión muy interesante a través de un par de preguntas, es vislumbrada por la crítica literaria Viviane Forrester en *El horror económico: "¿Con qué ilusión nos hacen seguir administrando crisis al cabo de las cuales se supone que saldríamos de la pesadilla? ¿Cuando tomaremos conciencia de que no hay una ni muchas crisis, sino una mutación, no la de una sociedad sino la mutación brutal de toda una civilización?"* (Forrester, Viviane, *El horror económico*, México: FCE, 1997).

Para el llamado atomista de la antigüedad, el espacio no coincidía en extensión con la materia y, por lo tanto, este era una especie de contenedor de cosas y objetos. El espacio en Demócrito, por lo tanto, se definía en su función continente, que entre otras cuestiones incidía en su teoría del vacío, ya que el ser estaría en lo contenido, la materia, y habría un no-ser que sería el vacío. Al mismo tiempo, el universo se entendía como una realidad homogénea, con leyes universales y con un espacio infinito¹⁴.

Este concepto de espacio tendría una interpretación distinta con la inserción del lugar aristotélico. El espacio-lugar del estagirita coincide con la materia contenida; por ello, el vacío pasaría a ser un concepto ambiguo, ya que un espacio no podría existir sin cuerpos que lo definan y, por lo tanto, un lugar sería todo aquello que abarca la propia cosa espacialmente. Así, un lugar sería una especie de envolvente, un límite de lo que limita y por lo tanto, más que una forma o materia, en el sentido de ser cosa.

Lo más importante de este concepto para nuestros fines, fuera de las ya tradicionales objeciones de Lucrecio y su evidente alejamiento del sentido geométrico moderno y su generalización a un universo determinado, se encuentra en el entendimiento del espacio como lugar, es decir, como una estructura diversa y dinámica, diferenciada en su interior, capaz de elegir e influir sobre los cuerpos que contiene. A diferencia de la salida a las paradojas de Zenón por medio del *vacuum* (vacío) de los atomistas, para Aristóteles la solución es indicio de una extraña modernidad: la reflexión implícita en la relación que une al espacio con el tiempo.

§ 1.3. La filosofía del lugar: la vía moderna

Hay tres pensadores muy importantes en la caracterización de la filosofía del lugar que hunden sus raíces en esta noción aristotélica a pesar de haber surgido en un momento en el cual la tradición escolástica comenzaba a tambalearse ante los primeros embates del empirismo. Spinoza (1632-1677) con su idea del lugar-límite en función de la proporción, un pensamiento aún ligado al ideal antropocéntrico del Renacimiento; los órdenes de coexistencia de Leibniz (1646-1716)¹⁵ y las ideas-esquema de Descartes (1596-1650)¹⁶, representantes de una postura racionalista en torno al espacio.

¹⁴ Ver, al respecto, los testimonios y fragmentos de Demócrito.

¹⁵ "El lugar no es más que un orden de coexistencia entre el espacio y el tiempo (...) No solamente los objetos se distinguen gracias al espacio y al tiempo, sino que los objetos nos ayudan a discernir un espacio-tiempo propio". Fragmento de la quinta carta de Leibniz a Clarke, párrafo 19, en: *Correspondencia entre G. W. Leibniz (1646-1716) y Samuel Clarke (1675-1729)*. Disponible en: <http://www.physics.ubc.ca/~berciu/PHILIP/TEACHING/PHYS340/EXTRA/FILES/Leibniz-ClarkeA.pdf> (30/08/2102).

¹⁶ "La idea de límite no es más simple que la idea de una figura, pero puede aplicarse a aspectos de la realidad que la figura no puede, como por ejemplo, a movimientos, sonidos, formas, etc." (Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Aguilar, 1966).

En todos ellos se expresan ya tres problemas básicos de la vía moderna de la filosofía del lugar abiertos en el posicionamiento aristotélico: la duda acerca del límite, un relativismo en vista de la noción de devenir y la implicación de ordenamiento del pensamiento geométrico. Sin pretender examinar en detalle las tres ideas de cada autor en sus respectivos sistemas, cuestión que excedería los objetivos de este trabajo, es posible identificar que estas posturas en torno a la reflexión espacio-lugar se concretaron en la modernidad en dos importantes pensadores y sus sistemas: Immanuel Kant (1724-1804) y G. W. F. Hegel (1770-1831).

Para Kant, la noción de espacio toca el punto clave del entendimiento moderno en el sentido de que cuestiona la existencia de dicha categoría a través de una entidad factual, es decir, el espacio, y de la misma manera ocurre con el tiempo; retomando la idea de Aristóteles, las considera categorías unificadas, pero, extendiendo la idea de espacio-lugar, habla del papel activo de la mente, de una coordinación subjetiva de las sensaciones, las cuales no provienen del objeto-materia, sino de su sentido formal en términos de juicios sintéticos *a priori*.

En Kant el lugar caracterizaría aquellas formas espaciotemporales percibidas por medio de intuiciones (categoriales), las cuales exceden la realidad material de la forma (territorio, ciudad, asentamiento), permitiendo la inserción activa de las subjetividades que preexisten a dichas formas materiales (orden, leyes, estructuras, habitabilidad). La diferencia con la ciencia moderna aquí es notable, ya que es posible advertir cómo las categorías de espacio y tiempo son trascendentales, en el sentido de que son compartidas por todos de la misma manera en un plano subjetivo. Por esta razón, en Kant¹⁷, espacio y tiempo no son dimensiones objetivas de la realidad, sino formas *a priori*, esquemas mentales que preexisten, condicionan y estructuran nuestra percepción del mundo externo.

En Hegel se recupera también la fusión espacio-lugar, pero a través de una lógica de relaciones. Mientras que Kant resalta la subjetividad de las formas, Hegel, en su visión dialéctica, propone una visión del tiempo coordinada por el movimiento y la transición hacia el espacio, es decir, un movimiento de lo abstracto a lo concreto. Una búsqueda básica será la pureza del tiempo desde la unidad matemática-geométrica, en la cual el punto, por ejemplo, será un elemento fundamental, dando pie a un razonamiento en torno a la abstracción del espacio por medio de planos y líneas. La diferencia más notable con la reflexión kantiana es que Hegel, si bien desarrolla su planteamiento en torno al espacio-tiempo, le asigna al primero una función objetiva a partir de su pura exterioridad, es decir, en su papel de representación, como sucede con la definición de una línea como punto en movimiento¹⁸.

¹⁷ En la *Crítica de la razón pura* distingue enfáticamente los dos conceptos: a) "El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros, intuición externa" (*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Planeta Sedna, p. 31) y b) "El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición" (p. 34).

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, México: FCE, 1984, p. 8.

Así, en Hegel, el punto es un instante escrito en el espacio que al ser inscrito ya no es tiempo, sino que deviene espacio. Los deícticos del lenguaje pasan a designar las funciones que cumple el espacio-tiempo y, como consecuencia, un lugar en Hegel será espacio en cuanto sea tiempo. La importancia de Hegel consiste en identificar la relación entre ambos conceptos como interdependiente e involucrar esta relación desde una noción racional absoluta, la abstracción, pues la pura cantidad o la cantidad del espacio acusa ahora diferencias; pero estas diferencias no pertenecen al espacio como tal, sino al entender o a la mismidad del sujeto¹⁹.

Por lo tanto, todo espacio será tal para un sujeto cognoscente, adoptando un punto de vista moderno en sincronía con Descartes y Kant, pero, a diferencia de estos, la subjetividad desempeña el papel de una idea (unidad simple y formal) que es un estado o momento transitorio en vía de transformación constante (devenir) hacia una concreción positiva, dialéctica, un resultado. No es difícil reconocer cómo las conclusiones de Hegel abren la puerta a la sistematización enciclopédica y el positivismo a partir de la noción de progreso y la concreción de los saberes, pues si bien reconoce el papel de la abstracción, esta será valiosa en la medida en que someta su propia historicidad a la exigencia práctica del presente y su producto.

§ 1.4. Espacio-lugar fenomenológico y la conciencia de la diferencia

Con Edmund Husserl (1859-1938) aparece una notable síntesis de la filosofía acerca del conocimiento que, en la medida que propone establecer el fundamento de la ciencia, encuentra una teoría universal de las esencias. En esta revisión destaca una pregunta básica de su reflexión: ¿qué hace que la ciencia sea precisamente ciencia?²⁰ Vinculada a nuestro tema acerca de qué es el espacio y las maneras en que este espacio es formado o concretado en torno a la ciudad, la pregunta adquiere una vigencia propia de quién cuestiona: ¿por qué el espacio es como se ha determinado que sea? En cierta medida, Husserl coincide con un punto de vista crítico de la manera a-histórica y pseudo-comprensiva en la cual la modernidad ha establecido el estatuto de ciencia como una práctica incuestionable fuera de su propia objetividad.

La evidencia absoluta de una espacialidad constituida por la geometría como máxima realización encuentra en Husserl un crítico acérrimo, dado que se propone examinar las condiciones mediante las cuales la teoría deviene en ciencia y, por lo tanto, la verdad en torno a la naturaleza fáctica y empírica de la cual el método sería una garantía de objetividad y neutralidad valorativa. Para este caso, sería establecer el punto crítico dentro de una sucesión espacial y temporal donde el urbanismo técnico y la planeación se han constituido en lo real que se pretende racional con respecto al fenómeno

¹⁹ "(...) el espacio es esencia de sí implícitamente, íntimamente, en su Idea" (*ibid.*, p. 6).

²⁰ Véase *Investigaciones lógicas*, § 5.

del hábitat y el espacio. En este mismo sentido, Heidegger continúa la reflexión de Husserl al hablar del significado del espacio haciendo énfasis en el puente establecido con el lugar como esencia de la espacialidad, y no del espacio en sí mismo²¹. Pero aun siguiendo a Heidegger no vamos más allá de la meditación entre hombre y espacio, y una de las ambiciones de este trabajo es encontrar un punto de convergencia entre una teoría de la cultura, la historiografía urbana y el entendimiento epistémico de sus propios supuestos de indagación.

En esta labor, hay dos posibles rutas. La primera es emprender una medida particular desde una clasificación de objetos, una regionalización ontológica que corresponda, tenga equivalencia o establezca valores con respecto a los conceptos científicos, en este caso una ciencia empírica para la cual el observador del sistema será como un depósito de lo que Husserl denominaba "elementos judicativos de la experiencia"²².

La otra forma viene de hacer conciencia de las diferencias en el método, es decir, que no todo intento de eidética es científico en un sentido matemático, sino que a un campo regional le corresponde un *apriori* regional, y este a su vez depende de la intelección y su derivación, por lo cual, al enfocarnos en el espacio como problema, establecemos su ámbito de indagación dentro de una fenomenología racional, es decir, un espacio entendido dentro de corrientes de vivencia y no un espacio definido a partir de unos cuantos fundamentos axiomáticos tendientes a una deducción pura²³.

El espacio, a través de una reflexión histórica, dentro de un reconocimiento de la intuición, en cuanto aprehensión clara de momentos singulares de aquello que trata de intuir, constituye una de las enseñanzas más valiosas de Husserl para una problemática historiográfica del espacio urbano²⁴; pero en cuanto forma de superar una egología trascendental, el momento fundador del ser, dista mucho de aportarnos los elementos que nos lleven del mero solipsismo metafísico hacia una lectura política de las maneras en que se formula e institucionaliza el espacio.

Las tareas pendientes del urbanismo moderno se revelan ante fenómenos como la metropolización de los centros históricos y el advenimiento de ciudades turismo, redes inmensas de inhabitalidad y apuesta decidida del capital financiero por los no-lugares, fenómenos de la arquitectura y el urbanismo que Habermas describió con mucho tino a principios de los años ochenta del extinto siglo XX y que continúan en operación treinta años más tarde con todo y el reconocimiento alcanzado frente a "(...) la falta de espíritu de la arquitectura funcional, a la inadecuación del medio y

²¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

²² Ver Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro III: *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirión Q., México: UNAM/IIF, 2000, p. 41.

²³ *Ibid.*, p. 57.

²⁴ Como señala Hans Blumenberg: "En el contexto que nos ocupa, es decisivo el punto de vista fenomenológico sobre cómo se ofrecen los datos a la experiencia inmediata" (*Las realidades en que vivimos*, Barcelona: Paidós, pp. 58-59).

la solitaria arrogancia de edificios aislados de oficinas, a los almacenes monstruosos, a las universidades o palacios de congresos monumentales, a la falta de sentido urbanístico y el carácter inhumano de las ciudades satélites, a los núcleos de especulación, a la brutal reaparición de la arquitectura de bloque, a la producción en masa de peñeras y a la destrucción de las ciudades a causa de los automóviles”²⁵.

¿Es suficiente la verdad de la conciencia para confrontar la existencia del otro en un ámbito donde la relación espacial vivenciada cede terreno ante una nueva forma de solipsismo virtual? ¿Basta la unidad intersubjetiva adquirida en la profunda exploración de conciencia donde se gesta la reducción fenomenológica? Particularmente, esta confianza absoluta en la certidumbre de la conciencia, de una metafísica que deriva el ser del pensamiento, es insuficiente para conseguir una incidencia activa en las políticas del espacio y mucho menos en lo tocante al espacio urbano. Tampoco nos lleva a superar los límites en los cuales el discurso moderno de la planeación urbana designó este proceso como una forma abstracta, desprovista de lugar. En cierta manera esta insuficiencia apoya la indicación de Lyotard de que Husserl opta por no evidenciar los riesgos del idealismo monádico, riesgos que son ante todo los de una filosofía radical del sujeto, por lo cual se mantiene en la fenomenología un escenario de tensión entre la filosofía trascendental y la comunidad de las personas, es decir, el ámbito de la sociología cultural²⁶.

La praxis urbana presenta los rasgos característicos de una tecnificación absorbente que rompe el nexo entre formación teórica y mundo de la vida. Aun el Husserl de la *Krisis*, con todo y su reconocimiento del problema de la cultura y el desencanto de la forma lógica matemática de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), es incapaz de trazar una ruta que no sea la simple terapia racional, representada por el conocimiento intuitivo. Terapia racional que se funda en la evidencia de verdad por medio de la vivencia inmediata, fundante, en la cual la intersubjetividad instaura la relación originaria entre hombre y mundo de forma simétrica. Y en cierta manera, en la cuestión de la certeza racional del pensar, aún sigue quedando pendiente la forma en que la propia fenomenología hace posible para sí misma su propia valoración histórica y coyuntural respecto a la sociedad²⁷.

Hay en este sentido una fórmula estática, la egológica, desde la cual la mundaneidad permanece sólidamente anclada en un fundamento intencional primordial²⁸. La noción de espacio desde esta perspectiva seguiría conservando la noción ideal de

²⁵ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ Lyotard, Jean-François, *La fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 70.

²⁸ "Este yo soy es para mí que lo digo comprendiéndolo correctamente, el fundamento primordial de mi mundo, mas no puedo pasar por alto que también el mundo objetivo, el mundo para todos nosotros que tiene validez para mí en ese sentido, es mi mundo. Pero el yo soy es fundamento intencional primordial no solo del mundo que considero real, sino también de cualesquiera <mundos ideales> válidos para mí, y, en general, de todos y cada uno de los entes de cuya existencia tengo conciencia en algún sentido comprensible o válido para mí (entes

abstracción, dado que se atendería a las situaciones de mi propia experiencia particular en relación a formas ya consumadas, estáticas. Esto refleja un callejón sin salida de la intersubjetividad monadológica, callejón presagiado por el relativismo histórico, del que Husserl se daba cuenta perfectamente cuando señalaba, reafirmando la identidad de la razón desde una conciencia absoluta, lo siguiente: "Para infantes en filosofía este puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir de ellos, iluminar ese oscuro paraje"²⁹.

Esta metáfora paisajística de Husserl deja una interesante cuestión para el urbanista. Y es que desde el ángulo del fenomenólogo, lo social no puede ser objeto sino vivencia, y este trata de describir ese vivenciar aspirando a reconstruir el sentido. En dicho sentido el sujeto histórico debe ser un sujeto originariamente temporal, pero si la conciencia es tiempo pero también conciencia de algo, hay una obviedad que reside en el hecho de que la exploración fenomenológica nos muestra una serie infinita de intencionalidades, pues procede de infinitudes originarias y no accidentales. En esa labor el espacio trasciende la mera fórmula abstracta definida por la supremacía morfológica, procedente de una planificación estratégica sin sujeto, pero que al mismo tiempo radicaliza al propio sujeto al centrar en el individuo la fuente tanto del análisis como del producto. Si hacemos evidente el valor de la crítica fenomenológica, también su propio criticar merece una aclaración, pues si bien una fenomenología tendiente a lo estático cancela la comprensión espacial, ya que deja de lado la dimensión temporal del pensamiento, su historicidad, también abre una vía para entender que la transferencia de sentido es indispensable para la experiencia.

¿Cómo rescatar el valor de una fenomenología desde su entendimiento de ciencia de la conciencia para comprender el fenómeno urbano? Tal vez resaltando su separación, en las ideas de Husserl acerca de su sistema, respecto de la metafísica tradicional, ideas que nos llevan a entender lo inmediato y originario como especulativo y verdad posible, antes que fundamento último y totalidad cerrada. Ese instante de duda, momento crítico del acto mismo de expresión, distinción fecunda que hoy en día aún sigue dando momentos estelares como su atinada diferencia entre señal y expresión, regresando a las cosas mismas gracias al puente trazado entre el sujeto trascendental "historizado", situación límite por medio de la experiencia, y el sentido –urbanizado, diríamos–, forma la complementariedad necesaria e indispensable para una política del espacio y su correlación urbana. Punto de entendimiento para superar la ciudad simulacro que entre una historia monumento y una morfología urbana de tejido virtual, solipsista y atomizado, demanda una nueva dosis de realidad crítica.

que compruebo ora como legítimos, ora como ilegítimos, etc.), fundamento incluso de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia" (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM/IIF, 2009, p. 244).

²⁹ *Loc. cit.*

Si nuestra fenomenología pasa a depender de su relación con otras corporalidades únicamente desde el *cogito* cartesiano y el movimiento de la mente, el resultado seguirá siendo nuestra pasiva contemplación de un hábitat que se destruye en todo su sentido histórico, patrimonial e incluso natural, ya que carente de habitabilidad se mueve en la fugacidad del no-lugar y sus actividades instantáneas y monumentos edificantes. Si al menos conservamos el instante crítico como una forma activa emergente de la reflexión, nuestra fenomenología toca lo que Hans Ulrich Gumbrecht³⁰ ha llamado producción de presencia, que sería el reencontrar la materialidad de la comunicación, es decir, ese efecto de tangibilidad espacial que no es medible cuantitativamente, que no prescinde del cuerpo, pero que sin embargo está en los medios de comunicación electrónica a pesar de su presuposición virtual y su reduccionismo mental.

Un aspecto no-hermenéutico basado en la reintegración del espacio a la dimensión temporal, a pesar de su sustancialismo implícito, parece ser hoy en día otra forma de tratar de encontrar un límite al relativismo asfixiante donde hay demasiadas estructuras de significado sin atender las formas en que tales estructuras han llegado a ser lo que son. Si la filosofía ha sido un diálogo intrínsecamente urbano en su historicidad, ¿por qué no tratar de urbanizar la fenomenología también?

³⁰ Cfr. Gumbrecht, Hans Ulrich, *Producción de presencia*, México: UIA, 2005.