

# Traer a la presencia y dialogar con el lugar

## Bringing into presence and conversing with the place

Enrique Paniagua-Arís

paniagua@um.es

Universidad de Murcia

Juan Roldán-Ruiz

jroldan@ucam.edu

Universidad Católica San Antonio de Murcia

---

**RESUMEN** - Este artículo atiende a la necesidad de profundizar en un concepto que parece debería estar fuertemente arraigado a la arquitectura y que sin embargo se encuentra cada vez más huérfano: el lugar. Para ello, nos planteamos identificar los diferentes niveles de significación y acepciones que funda en estrecha y radical relación con la arquitectura, y en base a ellos reconocer los signos que en cada ámbito nos permiten traerlo a la presencia. Este “traer a la presencia” es un mostrarse sin rechazar el propio movimiento y evolución natural que la arquitectura, como signo de la cultura que es, genera en cada una de sus intervenciones; es la base para la conformación de los lazos cargados de significado que la obra arquitectónica nombra sobre ese material preexistente y que aprovecha el arquitecto para plantear un diálogo, necesario, de encuentro, transformación u oposición, pero que sería falto de significado sin su conexión con el reconocimiento, valoración y activación de dichos lazos mediante un hacer aparecer.

**Palabras clave:** traer a la presencia, lugar colectivo, lugar dialógico, lugar personal.

**ABSTRACT** - This article addresses the need to study in depth the concept of place, which should be deeply rooted in architecture. However, this notion is more and more overlooked. Thus, we try to identify the different levels of significance and meanings that are closely related to architecture to find the signs that allow us to bring the concept of place into presence. “Bring into presence” means to be shown without denying the movement and natural evolution that architecture, as a sign of culture, produces. It is also the basis for the meaningful ties that the architectural work has with that pre-existing material and that the architect uses to pose a necessary dialogue that would be meaningless without its connection with the recognition, value and activation of those ties through an allowing to appear.

**Keywords:** bringing into presence, collective place, dialogical place, personal place.

---

### Introducción

*Parece como si el mundo no estuviera ya regido por un orden armónico que nos hablaba de una tupida e inevitable red de relaciones. La contingencia prevalece (Moneo, 2004a, p. 642).*

El arquitecto Rafael Moneo, quizás el arquitecto español de mayor renombre a nivel internacional en la actualidad, nos expresa en este párrafo su desilusión por la pérdida de percepción en el entorno construido de una red de relaciones que, de algún modo, nos expresaba un cierto sentido del mundo y de nosotros insertos en él. Poniéndonos como ejemplo la ciudad de Tokio, nos llama la atención acerca de ese enorme conjunto de edificios que, más que convivir, intentan manifestar cada uno de ellos su valor iconográfico y completa autonomía, como

respuesta focalizada exclusivamente a las necesidades individuales o institucionales; substituyendo mediante la eventualidad coyuntural y la emergencia el hacer meditado de un diálogo entre lo ya construido y un futuro imaginado (2004a, p. 646). A este respecto Moneo nos dice que “Todo parece reclamar un mundo homogéneo [...] como si pudiésemos ignorar dónde nos encontramos, donde estamos” (Moneo, 2004b, p. 638). Para Steven Kent Peterson, este tipo de arquitectura anula la cualidad de especificidad de la arquitectura tradicional (Peterson, 1980, p. 95), una especificidad que se basaba en su presencia contextualizada.

En esta misma línea, Josep Maria Montaner comenta que en la arquitectura actual nos encontramos con una actitud generalizada en la que la sensibilidad por el lugar es prácticamente irrelevante, una actitud que

incluso lo desprecia, o, como nos dice Moneo, en la que “los edificios gritan”<sup>1</sup> (Moneo, 2004a, p. 644). Solo en contadas excepciones el arquitecto intenta interpretar y responder al lugar (Montaner, 1994, p. 7), sobre la base de una concepción del lugar como poseedor de un carácter concreto, articulado, empírico y existencial; definido por las cualidades de las cosas y los elementos, por sus valores históricos y simbólicos, ambientales y fenomenológicos (Montaner, 1997, p. 32-33). Porque tal como formuló Leibniz, el espacio es un orden de coexistencias que están relacionadas con una situación, el espacio es fenomenológico (Copleston, 1993, p. 303-304).

Recientemente, diversos autores han intentado analizar y defender esta relación consustancial entre lugar y arquitectura<sup>2</sup>; Fernando M. Espósito nos dice que “el contexto y la obra arquitectónica configuran juntos la noción de lugar, que comporta en si mismo un espacio humanamente habitable dotado de significado”<sup>3</sup>, sin embargo, en la actualidad se presenta una clara “omisión de la relación entre contexto y obra de arquitectura” (Espósito, 2012, p. 9); por su parte, Laura Gallardo considera que “se vuelve necesario el revalorizar el lugar, la calma, ante el frenesí de una ciudad que no duerme” y define la arquitectura “como el arte de imaginar, proyectar y construir lugares [...] ofreciendo al ser humano la posibilidad de lugar” (Gallardo, 2013, p. 168).

En este conjunto de inquietudes nos percatamos de que esa radical relación que se establece entre la arquitectura y el contexto es la que conforma el lugar; la una sin el otro no puede constituir un lugar, y sin una explícita conexión tampoco puede haber significación. Miguel Aguiló nos dice que “se produce un refuerzo mutuo entre

la construcción y el entorno que potencia a ambos y produce una nueva realidad bien perceptible” (Aguiló, 1999, p. 17). Esta acepción de lugar es la que Norberg-Schulz trata como sinónimo de *genius loci*<sup>4</sup>; sin embargo no es la única que se puede presentar. Para Montaner el concepto del lugar se puede interpretar de tres maneras diferentes.

*En la pequeña escala se interpreta como arquitectura, como una cualidad del espacio interior que se materializa en la forma, la textura, el color, la luz natural, los objetos y los valores simbólicos. En la gran escala se interpreta como genius loci, como preexistencia ambiental [...], como articulación característica de las diversas piezas urbanas [...] y su relación con el entorno. Una ulterior y más profunda relación entendería el concepto de lugar, precisamente, como la adecuada relación entre ambas (Montaner, 1994, p. 5).*

## El lugar y el habitar

Partiendo del texto de Heidegger *Construir, habitar, pensar* (Heidegger, 1994a), podremos entender mejor las relaciones que establece la arquitectura con el entorno y que generan los diferentes sentidos de lugar. Para Heidegger, construir es habitar y habitar es nuestra manera de estar en la Tierra<sup>5</sup>. Al construir cuidamos<sup>6</sup> y abrigamos nuestro crecimiento y al mismo tiempo levantamos edificios, para permanecer y residir. Habitar es para los mortales permanecer a buen recaudo sobre la Tierra, bajo los cielos y en contacto con los divinos: (a) la Tierra sirve y sostiene, (b) el cielo es luz y oscuridad, también es repetición y ciclo, (c) los divinos son los mensajeros de Dios, vivimos ante ellos, y (d) nosotros somos los mortales. Así, el lugar tiene que cuidar<sup>7</sup> la cuaternidad tierra-cielo-mortales-divinos<sup>8</sup>; y ésta cuaternidad<sup>9</sup>, que es

<sup>1</sup> En el prólogo del libro *Habitar el mundo: la significación existencial de la arquitectura*, el profesor de Composición Arquitectónica de la Universidad Politécnica de Cartagena (España), Elías Hernández Albaladejo, menciona que, en la conferencia inaugural del curso académico 2011-2012 de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Valencia (España), el arquitecto y catedrático de Estética Joaquín Arnau Amo aludió a una crisis que nació con el *Movimiento Moderno*, consecuencia de la fractura que se creó en el necesario diálogo que siempre había existido entre el arquitecto y el cliente; dicha separación generó y sigue generando en la arquitectura actual todo un espectáculo visual que, en ciertas ocasiones, se nos hace inhabitable e insostenible. Una *arquitectura star* que es “grande por fuera y pequeña por dentro” (Paniagua, 2012).

<sup>2</sup> Sin embargo, esta preocupación por el lugar de la que estamos hablando ya se había mostrado en la década de los setenta del siglo pasado, con el libro de Christian Norberg-Schulz *Nuevos caminos de la arquitectura: existencia, espacio y arquitectura* (Norberg-Schulz, 1975). En este texto, Norberg-Schulz formaliza una teoría del lugar a partir del concepto de espacio existencial, noción que se alimenta de los conceptos que Martin Heidegger desarrolla en *Construir, habitar, pensar* (Heidegger, 1994a), basado a su vez en su fenomenología existencial en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003, p. 107-118), y de los escritos de otros autores, entre los que se encuentran *La poética del espacio* de Gaston Bachelard (Bachelard, 2000) y *Hombre y espacio* de Otto Friedrich Bollnow (Bollnow, 1969), que también tratan el espacio desde un enfoque fenomenológico.

<sup>3</sup> Juhani Pallasmaa nos dice que actualmente, “en lugar de experimentar nuestro ser-en-el-mundo, lo contemplamos desde afuera como espectadores de imágenes” (Pallasmaa, 2006, p. 30).

<sup>4</sup> Christian Norberg-Schulz defiende este concepto de lugar sobre la identificación y atemporalidad de su carácter (Norberg-Schulz, 1980). La etimología de *genius loci* proviene de la mitología romana, en la que se denominaba de esta manera al espíritu protector del lugar, cuyo origen es el concepto griego del *daimon*, el espíritu tutelar que protegía a cada persona, y por derivación a la naturaleza, a cada rincón del paisaje.

<sup>5</sup> Según Tepedino (2002), no es que el hombre exista y además habite casas, edificios,...., es que el hombre existe habitando, y edifica para modular su habitar en la Tierra.

<sup>6</sup> Según Pedragosa (2011), habitar es ser cuidado por el mundo: lo que permite obtener seguridad, y cuidar el mundo: lo que permite crecer.

<sup>7</sup> Cuidar no sólo es velar por la cuaternidad (Escriola, 2003, p. 259), también es hacer presente su verdad poética originaria (Norberg-Schulz, 2008).

<sup>8</sup> Según Aísa (2012, p. 20), mediante el concepto del habitar de Heidegger, la unidad del mundo y la diversidad de sus entes, la cuaternidad, están preservados.

<sup>9</sup> Según Suárez (2002), esa cuaternidad se basa en el devenir y diálogo entre dos polaridades enfrentadas, tierra-cielo y mortales-divinos, que encierran la condición del habitar.

la esencia del habitar<sup>10</sup>, es la que el hombre debe recuperar, es decir, ese nudo que lo enlaza a las cosas es sobre lo que debe pensar, o mejor deberíamos decir re-pensar, para poder “construir → habitar”.

En este contexto, habitar se refiere al modo en que el hombre despliega su existencia creando relaciones con su entorno. Habitar es creación de mundo, y el hombre construye porque previamente habita<sup>11</sup>, de un modo poético, insertado en una trama que relaciona su nivel terrenal y mortal con otros más elevados, cielo y divinos; nivel terrenal, que por su distancia a lo divino le hace comprender su naturaleza limitada y al mismo tiempo lo remite hacia el cielo; intentando así alcanzar una vida auténtica. Para Heidegger, el hombre está arrojado al mundo, estado de yecto; sin embargo, la realidad le es apertura de posibilidades, o como decía Xavier Zubiri, le impele a actuar para alcanzar la ultimidad (Solari, 2010, p. 299).

Norberg-Schulz (2008, p. 96-99), basándose en el ejemplo del templo griego que Heidegger describe en su texto *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 1996), un edificio arquitectónico que como tal no representa, sino que trae *algo* a la presencia, intenta esclarecer ese *algo*, que para Heidegger es la verdad, a partir de qué y cómo muestra esa verdad. Respecto al qué, Norberg-Schulz nos dice que son tres componentes: (1º) el templo hace presente a un dios; (2º) da forma al destino del hombre; y (3º) hace visibles las cosas de la Tierra (las rocas, el mar, el horizonte, la vegetación, el cielo,...); es decir, el templo “abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la Tierra” (2008, p. 96).

Respecto al cómo, Norberg-Schulz nos dice que el templo se alza allí; y al alzarse favorece la percepción del entorno, abriéndolo, mostrando cada cosa como lo que es, porque al situar el templo en el entorno el primero activa las interrelaciones y significaciones originarias del segundo; y lo hace en un allí que es un escarpado valle

rocioso; el sitio ya es especial, como nos dice Aguiló, y el colocar el templo revela su significado, un significado que enlaza el destino de un pueblo a un dios mediante la creación de un lugar; mediante el templo el lugar se ha hecho presente. A nivel fenomenológico, en relación a ese mundo cotidiano, el templo manifiesta la vida del hombre en ese lugar, sus costumbres y ritos de su cultura y creencias. El templo, como construcción, trae el mundo como paisaje habitado, como ese espacio donde la vida tiene lugar, que no es espacio matemático ni homogéneo, sino vivido: un emplazamiento (2008, p. 103-104).

Para Heidegger (Heidegger, 1969, p. 21-27), espaciar es, en relación con el habitar, un escardar, en el sentido de que aporta lo libre para el asentamiento, el emplazamiento, la localización, del hombre; es donación de un lugar donde las cosas se abren (se hacen presentes) y se pertenecen mutuamente. Por otro lado, la forma de ese templo es la corporeización del lugar, que acota y protege el habitar. Entonces, el hombre, para habitar, crea lugares. Espaciar es apertura de lugares para habitarlos; espaciar hace que aparezca el entorno como posibilidad de co-pertenencia, es decir, de reunión de las cosas con el hombre (1969, p. 29-33). En la significatividad con la que el hombre se familiariza en cuanto su “estar en” el mundo se da la apertura del espacio<sup>12</sup>, porque hacer que los objetos comparezcan es ese abrir espacio, una ordenación espaciante. Habitar alcanza su sentido pleno cuando el hombre es capaz de crear relaciones de encuentro con la realidad; lo que antes era sólo un sitio se eleva a la categoría de lugar con significación. Es decir, el alimento esencial de la existencia no viene de las cosas, sino del nudo que enlaza las cosas al hombre. Por lo tanto, habitar es fundar relaciones cargadas de sentido en el entorno.

Esta co-pertenencia, o reunión que genera el lugar, se apoya en la interrelación íntima que establece Heidegger entre los conceptos cercanía y zona<sup>13</sup> de los

<sup>10</sup> Según Pedragosa (2011), en la modernidad el habitar es un problema para el hombre porque no puede sentirse como en casa, y ello debido al comportamiento de la tecnología moderna, que viola la esencia de las cosas que salía a la luz, la *poiesis*, por medio de la técnica, tratándolas unilateralmente como recurso; y por tanto, perdiendo el respeto por la Tierra.

<sup>11</sup> Según Caturelli (1984), construir es la inevitable condición física del habitar, porque la dimensión profunda del habitar reside en la naturaleza subjetiva y corpórea del hombre; habitar no es simplemente morar, sino un especial modo de existir.

<sup>12</sup> Hubert Dreyfus define muy bien esa apertura del espacio cuando nos dice que el grado de accesibilidad de todas las cosas que están allá, lo público, establece el espacio vivido centrado del hombre: su aquí (Dreyfus, 1996, p. 149).

<sup>13</sup> En este mundo (Heidegger, 2003, p. 109-110), los útiles tienen su sitio, que es su espacialidad del “estar a la mano”. Al igual que el útil hace referencia a todas sus posibilidades en relación con el proceso, su espacialidad hace referencia a un paraje, al que denomina zona, que define o establece su conformidad espacial (pertinencia, adecuación) determinada por los anteriores y sucesivos “conformarse con...para” al “curarse de” ellos el “ser ahí” (*Dasein*) en su “ser en el mundo”. Esta orientación zonal constituye lo circundante, que es el “en-torno” a nosotros, cuyas zonas son descubiertas a través de los diversos y sucesivos pasos del quehacer cotidiano, que son interpretados circunspectivamente. La pertinencia del útil, a la que denomina involucramiento, cobra sentido cuando el útil exhibe sucesivamente su adecuación a un “en”, un “con”, unos “para” y un “en bien de”. Debemos fijar la atención en el “en bien de”, que es el componente que define el verdadero significado existencial del útil, mientras que el “en” es simplemente referencial, el “con” instrumental y el “para” causal. Estos “en bien de” muestran la dimensión existencial del *Dasein*, el por qué actúa como actúa, y son los que cualifican el espacio del mundo cotidiano, totalmente diferente del espacio del mundo físico. Este sitio se genera por la circunspección del “curarse de”, constituido por: el des-alejamiento, que consiste en hacer desaparecer la lejanía del útil, hacerlo presente; y la dirección del útil en el paraje, su pertinencia de uso (Heidegger, 2003, p. 111-115). El des-alejamiento destaca al útil de su mundo circundante, porque el *Dasein* lo trae al radio de acción de sus intereses, y lo va haciendo cercano en sus anteriores y sucesivos “curarse de”; decide sobre la cercanía o lejanía de lo inmediatamente “a la mano”, cercanía por comparecer antes que otro útil, no por medición de distancias, sino regulada por el interés, el manejo y el uso, saliendo al encuentro de la cotidianidad ocupada del *Dasein*; haciéndose a uno. Cercanía direccionada, no simplemente porque tenga un lugar en el espacio como un ente que “está ahí”, sino porque está colocado, instalado, adecuadamente emplazado y puesto. Tiene su lugar propio.

útiles que desarrolla en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003) y la cuaternidad, concepto que introduce por primera vez en su texto *La cosa* (Heidegger, 1994b). En este texto, anterior a *Construir, habitar, pensar*, Heidegger plantea que el hombre en su existir en el mundo, sobre la base de sus vivencias, va creando familiaridad con los objetos<sup>14</sup>, y esa familiaridad genera la cercanía de dichos objetos que, en contraste con los objetos abstractos de la ciencia, se transforman en cosas (los útiles de *Ser y tiempo*). Pero lo más importante de las cosas, su esencia, es su capacidad de reunir en la vivencia del hombre con la cosa a la cuaternidad<sup>15</sup>. Heidegger nos facilita la comprensión de este concepto mediante el ejemplo de una jarra: su vacío, que acoge, retiene y vierte lo que bebemos, conecta la Tierra, la madre del material de la jarra, el manantial que nos da el agua, la vid que nos da el vino, con el cielo, el sol que da vida a las plantas y los animales, y conecta al mortal, el que se reúne en la taberna, el que escancia y bebe lo vertido, el que brinda, con los divinos, los que dan la vida a todo y a los cuales obsequiamos lo vertido, relacionando los cuatro elementos mediante un juego de espejos por el cual, cada uno de ellos es lo que es por su interrelación con los otros: esas dos polaridades tierra-cielo y mortales-divinos que identifica Javier Suárez (Suárez, 2002).

Para Otto Friedrich Bollnow (1969, p. 241-249), estar en el mundo es ser en un espacio intencional que alude a la estancia y la actividad del hombre, su habitación y escenario. El modo como se encuentra el hombre en dicho espacio depende de su vinculación a él, convirtiéndose finalmente en propio o impropio. Ser en el espacio propio es enraizamiento, habitar, pertenecer a un sitio determinado, a un lugar, mediante el cual estar enlazado al mundo; mientras que ser en el espacio impropio es extrañamiento, el desvío perpetuo del rumbo de su existencia. La arquitectura es la creación fáctica del mundo, la mediación que requiere el hombre para estar en el mundo, el construir que radica en el habitar, cuya esencia consiste en personificar, es decir, lo que le permite ser para sí y estar con los demás (Morales, 1999, p. 168-180).

La arquitectura no es espacial porque está en el espacio, sino porque configura lo espacial mediante la materia; un espacio que no es homogéneo, sino fenome-

nológico y pragmático, apreciable en sus modalidades y accidentes, un espacio vivencial y experiencial. La arquitectura hace surgir en el espacio cualidades creando así un espacio legible y comunicable en su propósito (1999, p. 127-129). El hombre es en extensión, al percibir y situarse en el espacio, un espacio que no es ni isótropo ni neutro, que es un campo de valores distribuidos axiológicamente entre lo próximo y lo lejano. El muro arquitectónico es ese límite que separa un aquí de otra parte, una discontinuidad que hace disminuir la importancia de los fenómenos que se producen en esa otra parte respecto a los que se producen en el aquí, el centro del habitante, que es el lugar de apropiación del espacio (Moles y Rohmer, 1972, p. 39-51). Es esa inmovilidad del límite lo que, junto a la inmovilidad substancial del emplazamiento a la que hace referencia Moneo, le permite al hombre seleccionar la localización y crear la acotación y la protección necesarias para desarrollar sus hábitos; ya que en latín *habitare* es el frecuentativo de *habere*, es decir, tener de manera reiterada, tener en este caso lugar, para adquirir un *habitus* (Etimologías de Chile, s.d.).

En la estructura lógica que categoriza e interrelaciona este conjunto de conceptos podemos diferenciar tres niveles, en una gradación que va de lo cósmico a lo teleológico: (1°) los útiles conforman el componente óntico del mundo que, mediante el des-alejamiento sucesivo, se transforman en cosas y conforman los parajes; (2°) los parajes configuran la estructuración del lugar y el lugar trae a la presencia la co-pertenencia (reunión) de la cuaternidad; y (3°) el habitar conforma los componentes teleológicos, es decir, los valores a partir de los cuales el hombre modela, construye y despliega su discurso existencial para expresar su estar (ser) en el mundo: la poética del habitar. De ello que el lugar sea el concepto intermediario, de reunión mediante sus parajes, entre la significación del habitar y la arquitectura, como cosa que establece una ordenación y configuración espacial física integrada en el lugar.

Esa red de relaciones, que nos expresaba el sentido del mundo y de nosotros insertos en él, a la que hace alusión Moneo es la poética del habitar propia de cada cultura, tiempo y lugar. Esa poética erige un discurso que propone

<sup>14</sup> Cuando Heidegger (Gaos, 1986, p. 28) habla del mundo se refiere al mundo cotidiano. En este mundo hay objetos denominados entes intramundanos que se nos presentan como útiles que podemos manejar; es decir, los objetos no se nos presentan tal cual y sin sentido, sino en relación a nuestro interés para manipularlos (Dreyfus, 1996, p. 71). El *Dasein*, que existe inmediata y regularmente en lo cotidiano, se cura de manejar dichos útiles, objetos que usamos para lograr algo, una finalidad, una intención. Heidegger entiende cuatro sentidos del mundo: (1°) el sentido categórico-óntico define un mundo como un universo que abarca la totalidad de objetos de una determinada clase; (2°) el sentido categórico-ontológico define un mundo como las características esenciales de las entidades que constituyen un universo; (3°) el sentido existencial-óntico define el mundo como aquello en lo cual un *Dasein* vive, que siempre es público y compartido (útiles, creencias, valores); y (4°) el sentido existencial-ontológico define el mundo como la manera de ser que tienen en común nuestro sistema de útiles y prácticas en cualquiera de sus subregiones (Dreyfus, 1996, p. 100-103). Ese mundo cotidiano al que se refiere Heidegger en relación con el *Dasein* es el mundo en el sentido existencial-óntico.

<sup>15</sup> Según (Sharr, 2007, p. 24), el texto de Heidegger *La cosa*, en una primera lectura, parece una guía filosófica y espiritual de un predicador, con una dimensión mística con la que la ciencia actual se encuentra muy incómoda. Sin embargo, como bien nos aclara Albert Hofstadter en su introducción a *Poetry, language, thought* (Heidegger, 1971, p. xi), Heidegger no hace filosofía, no teoriza de forma abstracta acerca de los problemas del conocimiento o de la realidad, sino que piensa y habla, de la forma más concreta, acerca del "ser" del hombre.

los temas existenciales y las relaciones teleológicas acordes con las creencias y valores de un conjunto de habitantes<sup>16</sup>. Pero dicho discurso se ha de instanciar en una estructuración perceptible de los parajes que conforman, se adaptan y muestran la naturaleza del lugar, al mismo tiempo que reúnen y traen a la presencia la cuaternidad, utilizando para ello la ordenación y articulación de los diferentes elementos arquitectónicos y materiales que, por sucesivo des-alejamiento, han ido configurando el lenguaje constructivo y material propio de dicha cultura, tiempo y lugar.

Partiendo del habitar, la instanciación del lugar se establece a tres niveles, como ya identifica anteriormente Montaner. En un primer nivel, de percepción inmediata, nos encontramos con el lugar en la gran escala, que se nos presenta como *genius loci*; es decir, como lugar colectivo con el que los habitantes se identifican y sobre el que comparten un sentido de pertenencia; este primer nivel es al que hace referencia Moneo cuando dice que no podemos ignorar donde nos encontramos y donde estamos, apropiándonos y trayendo a la presencia, mediante un reconocimiento, los atributos del lugar (Moneo, 2004b, p. 636); este primer nivel de la arquitectura es el que conforma esa imagen global, prácticamente invariante, apoyada en el material preexistente que ha ido fortaleciéndose y evolucionando gradualmente a lo largo de la historia de ese lugar. En el siguiente nivel, nos hallamos ante el lugar que entra en diálogo con su entorno, ya no como un individuo que comparte semejanzas con los demás miembros del conjunto, y de esta manera evidenciando su participación en el concepto de pertenencia al lugar, sino como un objeto arquitectónico concreto que establece una relación dialéctica con otros objetos del lugar y del universo arquitectónico, bien de conexión, adecuación, transformación u oposición, pero un diálogo que debe tener presente ese material preexistente para poder entablar dicha relación; este es el nivel de intervención en la que el arquitecto muchas veces propone formas o retóricas nuevas que implican la posibilidad de cambio y la reestructuración de perspectivas ideológicas (Eco, 1989, p. 355). Por último, en el tercer nivel, encontramos el lugar personal, la configuración material y espacial específica y particular de la obra arquitectónica que, sin romper con los requerimientos y relaciones que se establecen en los dos niveles anteriores, es experimentada y vivida por el habitante fenomenológicamente.

### El lugar colectivo

El lugar colectivo es el lugar de la identidad y de la percepción de pertenencia por parte del habitante. Laura

Gallardo (2013, p. 166) nos plantea el concepto de identidad sobre la base de la percepción que Norberg-Schulz le asigna a un “centro” como lugar; es decir, como un lugar de acción, centralizado, limitado y fácilmente identificable (1975, p. 22-24). Para este autor, un “centro” responde principalmente a las necesidades existenciales de “pertenecer a un lugar” (identidad) y de “estar dentro” (protección); y partiendo de dichas necesidades propone un modelo de percepción externa de un “centro” privilegiando la concentración topológica, el aislamiento topológico y la pregnancia del elemento “masa”, premiando la geometrización, simetría, constancia, continuidad, textura, nitidez y contraste, y sancionando la expansión o la abertura de sus formas (1975, p. 51-52).

Desde nuestro punto de vista, las directrices planteadas por Norberg-Schulz obedecen, no tanto a responder a las necesidades existenciales identificadas, sino a la concepción de la estética occidental, heredera de esa lucha dicotómica entre lo fugaz y lo eterno, representada mediante el enfrentamiento entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, en el que triunfó finalmente la “verdad”, plasmada a través de la regularidad, la simetría y el orden. Esta concepción filosófica del mundo, que originariamente fue un tema ontológico-teleológico (Masiero, 2003, p. 13), ha influido notablemente en la estética occidental de los últimos dos mil años, específicamente en la definición de lo bello, favoreciendo a aquellos parámetros que representan un mundo terrenal que ansía ser racional, regular, eterno e inmutable; es decir, que aspira a recuperar la perfección que un día perdió. Algunos autores han observado la antítesis entre dicha postura y la oriental, que identifica lo bello con lo irregular, asimétrico, efímero y sencillo (de Botton, 2008, p. 258-261).

En todo caso, el concepto de identidad tiene que ver más con la afinidad entre lo construido y el habitante, es decir, con la percepción e identificación de una personalidad o carácter general que genera en el habitante un sucesivo des-alejamiento, que con la protección. Por ello pensamos que el concepto de identidad y la percepción de pertenencia a un lugar se adecúan en mayor medida a lo que Norberg-Schulz denomina “área”, que es la división que generan las “direcciones” que conectan y enlazan los diferentes “centros” del espacio existencial. Estas “áreas” (regiones) se entienden como lugares, “definidas por su cerramiento<sup>17</sup> o por la proximidad y semejanza de los elementos constituyentes” (Norberg-Schulz, 1975, p. 27); una región es un terreno “relativamente sin estructurar, en la que aparecen lugares y caminos como figuras más prominentes” con una “función unificadora” (Norberg-Schulz,

<sup>16</sup> Porque para ser significativo ha de formar parte del conocimiento público compartido y expresarse mediante signos perceptibles e interpretables (Heidegger, 2003, p. 84-88; Norberg-Schulz, 1975, p. 46-49).

<sup>17</sup> Kevin Lynch identifica no solo los cerramientos de la obra construida, sino los que fijan los elementos naturales como las costas marítimas, ríos o colinas, a los que denomina “bordes”, aquellos elementos lineales que no pueden ser considerados como caminos y que son límites divisorios entre áreas (Lynch, 2001, p. 62-64).

1975, p. 28). Esta función unificadora de una región es percibida y reconocida por el habitante de dos maneras complementarias: (a) por tener un carácter de identificación común, es decir, presentar una continuidad temática basada en la semejanza de sus elementos, lo que nos lleva a la estructura formal de grupo, y (b) por la proximidad de sus elementos, lo que nos lleva a la estructura formal de racimo (Norberg-Schulz, 1965, p. 95-100). La unión de ambas características nos conduce a la formación de una “acumulación característica” (Norberg-Schulz, 1975, p. 71).

Uno de los tipos de semejanza más identificable es el que se establece mediante la articulación de sus elementos en relación al entorno; es decir, cómo se refieren la ordenación y la morfología de lo construido con el material preexistente, natural o artificial, estableciendo un comportamiento común. En el nivel morfológico nos encontramos, por ejemplo, con las diferentes alternativas del apoyo y el alzado de la obra construida, elementos que relacionan su contacto con la Tierra y su conexión con el cielo (Aguiló, 1999, p. 253); según Norberg-Schulz, “cuando un pueblo nos agrada por su carácter distintivo, por lo general es porque la mayoría de sus edificaciones se relacionan con la tierra y con el cielo de la misma manera” (Norberg-Schulz, 1980, p. 63-65, nuestra traducción).

Otro tipo de semejanza fácilmente identificable es el que plantea Richard Weston: “cuando los materiales se extraen o se fabrican en el lugar, es habitual interpretar que sugieren ese sentimiento de pertenencia” (Weston, 2008, p. 101); es decir, el elemento común es el propio material utilizado para construir las edificaciones que conforman el lugar, lo que nos permite establecer semejanzas en los parámetros topológicos propuestos por Norberg-Schulz de constancia o textura (Norberg-Schulz, 1965, p. 87-88).

Por otro lado, las posibles semejanzas, además de estar íntimamente relacionadas con la morfología de lo construido, están ligadas a la par con la tipología edificatoria; al respecto nos dice Anthony Vidler que “la ciudad se concibe como un todo y su pasado y su presente quedan revelados en su estructura física” (Vidler, 1978); es decir, la percepción de su carácter no se puede separar de su recorrido histórico. En la misma línea, Aldo Rossi establece acerca de la arquitectura de la ciudad que “los tipos constructivos que se concretan en las construcciones son los que constituyen físicamente la ciudad” (Rossi, 1968) y que “entre estos dos hechos, tipología edificatoria y morfología urbana, existe una relación binaria”<sup>18</sup> (Rossi, 1976, p. 101), argumentando que “la ciudad misma es la

memoria colectiva de los pueblos; y como la memoria está ligada a hechos y lugares, la ciudad es el *locus* de la memoria colectiva” (Rossi, 1976, p. 191). Desde este punto de vista, la identidad del lugar se constituye como la percepción de todos aquellos hechos, los construidos y los acontecidos en ellos, que han ido conformando y asentando el conjunto de habitantes en ese lugar.

Por tanto, el lugar colectivo se percibe principalmente como esa continuidad temática en un “área” mediante la semejanza en una agrupación<sup>19</sup> de edificaciones del lugar, semejanza que se apoya tanto en la morfología urbana como en la tipología edificatoria y que se percibe, e identifica, exteriormente a partir de los diversos atributos topológicos y perceptivos de sus elementos “masa” y elementos “superficie límite”.

### El lugar dialógico

Un “centro” no sólo es ese espacio que propicia las necesidades existenciales de “estar dentro” (protección) y “pertenecer a un lugar” (identidad), sino un lugar para habitar; lo que implica que ha de ser un “centro” dialógico; es decir, debe tener en consideración y favorecer, respecto al habitante, las relaciones interpersonales, las relaciones con el entorno natural: la Tierra, las relaciones con el espíritu: uno con el cielo y con los divinos, y finalmente, quizás lo más importante, la posibilidad del desarrollo y realización personal: uno consigo mismo. El tipo de lugar dialógico al que nos referimos es aquel que conecta la obra artificial con el entorno, trayendo a la presencia la profunda naturaleza del lugar, y que responde al conjunto de necesidades existenciales del habitante. De hecho, un “centro” que es un sitio para habitar debe estimular su uso pleno, posibilitando y favoreciendo todas las necesidades existenciales; un “centro” que el habitante pueda apropiarse de él, hacerlo suyo y, en consecuencia, simbolizar su habitar (Arnheim, 2001, p. 206-210). Símbolo que ha de ser metafórico y espontáneo; es decir, que genere una asociación entre las propiedades topológicas y geométricas del “centro” y una serie de valores; y las sensaciones perceptivas que genere deben estar enraizadas en experiencias humanas básicas.

*El hombre, al crear un “centro distinguible”, se localiza y enfoca; al “situarse”, se convierte en dominador y elimina la angustia de su “encontrarse”; al “asentarse”, obtiene la estabilidad y el aquietamiento necesarios que le permiten engendrar el hábito para (al “habitar”) establecer los lazos que le ligan a las cosas y el entorno: así materializa el “lugar”; al*

<sup>18</sup> Relación en la que se apoya Carlo Aymonino para analizar el significado de las ciudades en base a “un análisis morfológico del conjunto como una clasificación tipológica de los distintos elementos, que establezcan las posibles relaciones entre estos” (Aymonino, 1981, p. 21); convalidando la tesis de que tal relación es una variable permanente, y en continua evolución, en la existencia de la ciudad como conjunto.

<sup>19</sup> Tal como defiende Rossi, “la ciudad está constituida por partes; cada una de esas partes está caracterizada” (Rossi, 1976, p. 147) y, en este sentido, podemos estar hablando de barrio, distrito u otro tipo de agrupación dentro de la estructura urbana. El concepto de proximidad planteado por Norberg-Schulz está implícito en el de agrupación.

“ampararse”, reduce el espacio para proteger y confirmar su “yo”; al “interiorizarse”, consigue la intimidad necesaria para restaurar (“re-iniciar”) su ser; al “abrirse” al mundo, crea brechas en la cáscara que lo cubre para facilitar los vínculos con el entorno y los demás; al “alzarse”, ratifica su identidad y erige el soporte sobre el cual desarraigarse de lo terrenal, venciendo así a la caída; al “amarrarse” y “expandirse”, fortalece y asegura su existencia; al “ordenar” sus espacios de acción, establece los focos y jerarquías de sus relaciones con el entorno y los demás; y finalmente, al “espaciar el tiempo”, expresa su “comprender” como metáfora de su trayecto vital (Paniagua y Hernández, 2012, p. 90).

En este párrafo identificábamos una serie de temas espacio-existenciales que el hombre utiliza para configurar, mediante la selección, jerarquización y ordenación de dichos temas, su modelo de habitar. Entonces, la percepción externa de un “centro” dialógico no se apoya tanto en su concentración topológica y aislamiento topológico, tal como propone Norberg-Schulz, sino en la percepción de esos gestos (temas espacio-existenciales) que favorecen el diálogo con el “mundo”, el “quién” y el “ser en” el mundo. Gestos que no solo pueden expresar dichas relaciones y diálogo, sino que también los puede utilizar el arquitecto para transformar o enfrentarse a ellas, y de esta manera abrir<sup>20</sup>, o renovar, el universo del discurso arquitectónico en sus intervenciones en el lugar.

Si analizamos los parámetros topológicos y perceptivos relacionados con dichos gestos, podemos identificar un conjunto de estrategias, más o menos permanentes, que se han ido aplicando a lo largo de la historia. En la dimensión terrenal, la del *Dasein* con el “mundo”, la apropiación del lugar refuerza el pertenecer para el habitante cuando se subrayan o complementan las sugerencias del entorno en la configuración espacial del objeto arquitectónico. Una adecuada integración del objeto arquitectónico con el entorno exige una correspondencia clara entre la configuración espacial natural y la artificial que se puede plantear mediante afinidad<sup>21</sup> o contraste<sup>22</sup>. La primera opción, que es la más utilizada, busca que lo construido no le sea extraño al medio natural y se acentúe lo existente, subraye lo sugerido o precise su estructura; la segunda opción busca mostrar la antítesis con lo marcado por el entorno (Aguiló, 1999, p. 250-252). En la dimensión interpersonal, la del “quien” es en el mundo, el aumento del grado de abertura de la obra arquitectónica, o de los espacios de transición y elementos de continuidad visual o espacial, junto a su orientación, además de establecer los

vínculos con el lugar<sup>23</sup>, favorece la creación de espacios de interacción, posibilitando así las relaciones del *Dasein* con los otros. Por último, en la dimensión espiritual e intrapersonal, la del “ser en” el mundo, la verticalidad de la obra arquitectónica acerca al hombre a la luz del cielo y aumenta su contacto con los divinos; el aumento del grado de geometrización trae a la presencia el concepto del orden como expresión de la coherencia universal; y la reducción del grado de abertura le permite aislarse del ruido terrenal e interiorizarse.

Las estrategias identificadas nos muestran que la percepción de un “centro” dialógico no sólo se basa en la percepción externa de sus elementos “masa” y “superficie límite” a medida que nos dirigimos o acercamos a él; su percepción plena a nivel existencial se consigue cuando percibimos internamente el “centro” y recordamos las percepciones exteriores estableciendo entonces relaciones entre ambos niveles, relaciones que convierten a ambas percepciones en un eje axiológico que conforma un verdadero diálogo existencial.

Respecto a la apertura o renovación del discurso arquitectónico, quizás las propuestas que más han modificado y revolucionado nuestro modelo de habitar, desde un análisis asíncrono, han sido las del Movimiento Moderno. Le Corbusier propuso en sus *Cinco puntos de una arquitectura nueva* (1926) los *pilotis* como soporte exento que eleva el edificio sobre el terreno, así conservando éste su continuidad; que junto al *toit-jardin* (cubierta ajardinada) como sistema de aislamiento térmico y generador de humedad invierten la triada basamento-planta-cubierta típica de la arquitectura premoderna (Furuyama, 2000, p. 17); la planta libre como sistema reticular sustentante que suprime la división forzada por los muros de carga y establece una organización abierta del espacio; y la fachada libre como sistema libre de composición de las aberturas, esos elementos de interacción interior-exterior que llegan a convertirse en las *fenêtres en longueur*, en una fachada no sustentante. Estos elementos arquitectónicos fueron los que permitieron el desarrollo de esa nueva concepción del espacio Moderno y el nacimiento del Estilo Internacional. Pero lo más importante, desde el tema que estamos tratando, fue que estas propuestas cambiaron radicalmente, mediante instancias arquitectónicas, nuestro modelo de habitar, ofreciéndonos un espacio que propiciaba la apertura, la interacción y la simultaneidad (Norberg-Schulz, 2005, p. 18-19).

<sup>20</sup> No hemos de pasar por alto que en la identidad del lugar no solo participan las semejanzas, sino también las rupturas individuales con sus diferencias (Levinas, 2006, p. 116).

<sup>21</sup> Este tipo de estrategia es más viable cuando los elementos del entorno tienen una presencia importante (Moore *et al.*, 2002, p. 180). Esta es la estrategia aplicada, por ejemplo, en el emplazamiento, zonificación y articulación de los diferentes elementos de la Acrópolis de Atenas.

<sup>22</sup> Aplicando una estrategia de dominación, enfrentamiento o rodeo (Moore *et al.*, 2002, p. 180-181). La primera es la estrategia utilizada por Le Corbusier en la capilla de Notre Dame du Haut en Ronchamp (1955), mientras que la segunda es la utilizada por Daniel Libeskind en el Museo Judío en Berlín (1999).

<sup>23</sup> Tanto la adaptación al emplazamiento como los diferentes espacios de transición y elementos de continuidad visual son estrategias utilizadas por Frank Lloyd Wright en la Casa Kaufmann (1937).

## El lugar personal

Por último, nos encontramos con el lugar personal, esa configuración material y espacial específica que es vida por el habitante a nivel fenomenológico. Para Otto F. Bollnow, en su libro *Hombre y espacio*, el hombre, al estar arrojado al mundo, debe crear su propio lugar; ese lugar y “centro” existencial es la casa (1969, p. 124-127). La casa protege y permite la estancia del hombre, su enraizarse; por lo que ha de ser habitación y espacio de acción. Para habitar en paz, el hombre requiere del techo y los muros protectores; sin embargo, también debe salir al mundo, para cumplir sus misiones, en el espacio público. Los muros dividen el espacio en un interior y un exterior; el primero es el de la tranquilidad, el retiro y el espacio de los nuestros; el segundo es el de la actividad en el mundo, el espacio de los otros<sup>24</sup> (1969, p. 127-129).

En el habitar se distinguen tres ámbitos, que son las tres formas del espacio propio del hombre: (1<sup>o</sup>) el espacio del propio cuerpo, el intermediario con el mundo, objeto espacial y objeto apropiado; (2<sup>o</sup>) el espacio de la vivienda, que se experimenta como una caverna, en la que sus espacios internos se ordenan según su asequibilidad y grado de conexión; más allá, todo es muro que nos separa del exterior; el hombre está encarnado en la casa; y (3<sup>o</sup>) el espacio envolvente exterior, que se experimenta como una casa a mayor escala, un espacio cerrado cobijante, un espacio hueco ampliado (1969, p. 253-270). Respecto al tema que se trata en este trabajo, el espacio envolvente exterior es el lugar colectivo, mientras que el espacio de la vivienda es el personal, íntimamente conectado al cuerpo del habitante<sup>25</sup>.

Para Gastón Bachelard<sup>26</sup>, en su libro *La poética del espacio* (2000, p. 33-44), la casa muestra los valores de intimidad del espacio interior y la función innata de habitar. La casa es el rincón del hombre en el mundo, su primer universo<sup>27</sup> y su microcosmos. La casa suplanta contingencias, abriga las posibilidades de continuidad, sin ella el hombre sería un ser disperso; pero el hombre también necesita abrirse al mundo, donde existe el ensueño del camino y sus encrucijadas, donde se encuentra la vida

activa y variada. La casa (2000, p. 48-54) es imaginada como un ser vertical que se eleva sobre la polaridad sótano-guardilla, en un tejido antropo-cósmico en el que el tejado de la casa es la protección; la altura nos lleva a nuestra zona racional e intelectualizada, incluso mística, que nos acerca a los divinos; en el desván los miedos se racionalizan, la experiencia de la luz del día borra los miedos de la oscuridad de la noche. El sótano es el ser oscuro de la casa, el de los poderes subterráneos y la irracionalidad del subconsciente; en él las tinieblas subsisten día y noche, en una red de laberintos imaginarios<sup>28</sup>.

La casa también es imaginada como un ser concentrador (2000, p. 60-69), el refugio más simple, la cabaña del ermitaño, el despojo que da acceso al absoluto, la soledad centrada en la intimidad. Esa pequeña casa se activa cuando se acumulan los contrastes entre ella y el entorno (2000, p. 70-80). La casa es un ser vivo que lucha para proteger a sus habitantes de las amenazas del exterior; la casa pequeña y sus rincones son la negación de la vastedad del mundo, son el silencio para los pensamientos, la seguridad (2000, p. 171-172), el espacio para interiorizarse. Esta lucha entre la casa y el entorno presenta la dialéctica de la oposición dentro-fuera, en la que el interior-aquí-cerrado es lo positivo, y el exterior-allá-abierto lo negativo. En esta dicotomía, los elementos de accesibilidad espacial y continuidad visual son los que facilitan la interacción dentro-fuera, como la puerta-umbral, que se puede abrir o cerrar al exterior o a la interioridad; y la ventana-marco, que permite ver sin ser visto o encuadrar nuestra visión del mundo (2000, p. 250-270). La puerta y la ventana (Bollnow, 1969, p. 143-150) son los elementos que relacionan la casa con el mundo. La puerta es un elemento semipermeable, abierta al habitante y cerrada al extraño; aunque la puerta esté cerrada, el habitante de la casa no se considera atrapado, ya que los límites los impone él mismo. Por tanto, la puerta es el elemento que expresa el comportamiento del habitante respecto al mundo; su tamaño y altura influyen en la actitud del visitante; traspasar la puerta es cruzar el umbral de la casa, que señala el límite entre el mundo exterior y el interior, muestra de modo concreto la reducción de la continuidad espacial.

<sup>24</sup> El muro como ese límite que permite la apropiación del espacio y refuerza la importancia de los acontecimientos del aquí, como ya hemos visto con Moles y Rohmer (1972).

<sup>25</sup> En Aísa (2012) y Pallasmaa (2006), encontramos duras críticas a la arquitectura hecha desde la vista y para ser vista, defendiendo ese habitar que tiene vida gracias a la materia de la construcción y el cuerpo del habitante.

<sup>26</sup> Gaston Bachelard (2000) realiza un análisis fenomenológico del espacio de la casa en el que no se pueden separar los sueños del pensamiento. A este análisis lo denomina topofilia, consistente en el estudio psicológico sistemático de los diversos parajes de la vida íntima del hombre. Estos parajes, aunque situados en el tiempo, son fijaciones de unos espacios que han generado estabilidad en el ser, un ser que no desea transcurrir, que “retiene” esos espacios de su pasado. Es en el espacio, y no en el tiempo abstracto y sin espesor, donde el hombre se reencuentra con sus recuerdos de estabilidad y autenticidad. En este sentido, el arquitecto Peter Zumthor, al hablar de su gusto por captar atmósferas, afirma que, al mirar hacia atrás en el tiempo, la arquitectura y la vida no se pueden separar, la situación espacial y lo que se vive son exactamente lo mismo (Zumthor, 2004, p. 44).

<sup>27</sup> La casa natal (Bachelard, 2000, p. 45-47), la de la primera infancia, graba en el hombre la jerarquía de las diversas funciones del habitar. El hombre será a partir de esa casa natal la transcripción personificada de dichas funciones, y todas las demás casas sólo serán variaciones de ese arquetipo radical.

<sup>28</sup> La escalera que va al sótano nos lleva a lo más oscuro de nuestras almas. También existen sótanos en la naturaleza, como el agua negra, la cueva en la roca, lo primitivo. El libro *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand, 1982) analiza los símbolos marcados por la antítesis luz-tinieblas.

Por su lado, la ventana es el elemento que permite observar el exterior desde el interior, permite la mirada y no el paso, es el “ojo de la casa”. Es un elemento permeable unidireccional, deja ver sin ser visto de día. Si ampliamos su tamaño, la dirección de la permeabilidad se conmuta, el mundo interior entra en el exterior. Mientras que con la puerta el entorno está “a la mano”, con la ventana está “a la vista”. Por otro lado, los espacios de transición son la expresión de la ligazón entre la obra artificial y el entorno, tanto en el sentido de incorporar el entorno a ésta como el de prolongarla hacia él<sup>29</sup>. Son espacios intermedios en los que se establece el vínculo entre el interior y el exterior; entre ellos el pórtico acentúa el protagonismo de la entrada; el porche (el *engawa* japonés) es un espacio intermedio que permite “estar dentro” y “estar fuera” simultáneamente, es acogida e invitación, proyección y apertura; y la terraza es el espacio intermedio que permite prolongar el interior hacia el exterior, es proyección y apertura (Aguiló, 1999, p. 254).

Por último, hemos de tener en cuenta, en este lugar personal y fenomenológico, que las percepciones que el habitante tiene sobre el objeto arquitectónico generan una serie de connotaciones que se agregan y elevan el significado denotado del objeto<sup>30</sup>. En este sentido, dichas connotaciones se activan mediante dos mecanismos diferentes y complementarios. Hjelmslev define una semiótica connotativa como aquella semiótica cuyo plano de expresión es una semiótica (1984, p. 161-166). El planteamiento de Hjelmslev rompe con la definición corriente de connotación, entendida como esos semas de un signo que son subsidiarios respecto a los primarios y necesarios de la denotación. Tengamos en cuenta que el razonamiento no se compone con palabras que lo preceden, sino al contrario, las palabras tienen su raíz en el razonamiento, y éste en la experiencia. Es la experiencia la que recorta y fragmenta la realidad en ciertas unidades relevantes, considerando otras como puras variantes. Por tanto, la segmentación de la sustancia del contenido en la forma del contenido que cada cultura realiza depende íntimamente de su visión del mundo. Además, suele suceder que un objeto arquitectónico forma parte de campos semánticos (sentidos) complementarios. En cada campo, la representatividad del *representamen* viene condicionada por la condición presentativa del argumento, que a su vez condiciona al interpretante.

La jugada de Hjelmslev, según Massimo Bonfantini, se basa en transformar esa lateralidad de la interpre-

tación de un signo en la interpretación de la expresión de dicho signo. Según Bonfantini, lo que describe Hjelmslev es una cascada de asociaciones, la semiosis ilimitada de Peirce; porque el proceso de la semiosis es un significar-interpretar que depende de la subjetividad (respecto a un contexto preferente) y la capacidad de inferir del intérprete. Por tanto, denotación y connotación se establecen en posiciones relativas dentro del flujo de la semiosis: interpretación del *representamen*, interpretación del interpretante; y entonces no hay significados denotados o connotados, sino una cadena de sucesivos interpretantes inmediatos, dinámicos y finales (1984, p. 151-153). Debemos recordar que, para Peirce, el interpretante inmediato es de tipo afectivo-somático, el interpretante dinámico es energético-conductual, y el interpretante final es lógico-racional; porque no es simple representación, sino efecto resultante de la acción mediadora del signo (Redondo, 2009, p. 175-178). Por tanto, el objeto arquitectónico genera emociones, promueve acciones y permite establecer leyes (de uso, estructural, simbólico...).

## Referencias

- AGUILÓ, M. 1999. *El paisaje construido: una aproximación a la idea de lugar*. Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 301 p.
- AÍSA, I. 2012. Arquitectura y sensibilidad: filosofía en la arquitectura de Juhani Pallasma. *Revista de Filosofía*, (45):13-21.
- ARNHEIM, R. 2001. *La forma visual de la arquitectura*. Barcelona, Gustavo Gili, 232 p.
- AYMONINO, C. 1981. *El significado de las ciudades*. Madrid, Hermann Blume, 364 p.
- BACHELARD, G. 2000. *La poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica, 281 p.
- BOLLNOW, O.F. 1969. *Hombre y espacio*. Barcelona, Labor, 277 p.
- BONFANTINI, M.A. 1984. Sobre la connotación. *Estudios de Lingüística*, (4):149-158.
- CATURELLI, A. 1984. Metafísica del habitar humano. In: E. DEL ACEBO (ed.), *La ciudad, su esencia, su historia, sus patologías*. Buenos Aires, Fades, p. 21-32.
- COPELSTON, F.C. 1993. *Modern philosophy from Descartes to Leibniz*. Nueva York, Doubleday, 371 p.
- DE BOTTON, A. 2008. *La arquitectura de la felicidad*. Barcelona, Lumen, 238 p.
- DREYFUS, H.L. 1996. *Ser-en-el-mundo: comentarios a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 398 p.
- DURAND, G. 1982. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 453 p.
- ECO, U. 1989. *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, 446 p.

<sup>29</sup> Aunque también podemos utilizar los elementos de continuidad visual, como la ventana, para enlazar o incorporar el entorno a la obra construida, teniendo en cuenta su tamaño y combinándolo con el uso del grado de continuidad en los elementos a unir. Un ejemplo representativo de esta estrategia es la que utiliza Tadao Ando en la Capilla del Agua en Hokkaido (1988), acristalando toda la pared de detrás del altar y manteniendo el plano base casi al mismo nivel que el del lago artificial, espacio que escoge para colocar la cruz, y de esta manera extendiendo y uniendo ambos espacios.

<sup>30</sup> En Paniagua (2013), realizamos un análisis de los diferentes problemas de significación que están relacionados con la significación pragmática y tectónica de la arquitectura, como son el proceso de función semántica, la denotación y los mecanismos de connotación; la identificación de los múltiples tipos de signos arquitectónicos (cualesignos, iconos, sinsignos, índices, símbolos...) y sus mecanismos de articulación y superización, o la diferenciación entre las unidades distintivas y significativas y su conexión con la discretización del discurso y su correspondencia con los diferentes códigos de expresión y contenido.

- ESCURIOLA, J.M. 2003. *Espacio, lugar, vivencia y arquitectura*. Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 313 p.
- ESPÓSITO, F.M. 2012. El "afecto" en la arquitectura: la relación entre arquitecto, lugar y habitante en la experiencia contextual del proyecto. *Arquitectura Revista*, 8(1):8-16.
- ETIMOLOGÍAS DE CHILE. [s.d.]. Etimología de Habitar. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?habitar>. Acceso el: 03/06/2014.
- FURUYAMA, M. 2000. *Tadao Ando*. Barcelona, Gustavo Gili, 248 p.
- GALLARDO, L. 2013. Lugar y arquitectura: reflexión de la esencia de la arquitectura a través de la noción de lugar. *Arquitectura Revista*, 9(2):161-169.
- GAOS, J. 1986. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México, Fondo de Cultura Económica, 151 p.
- HALL, E.T. 1973. *La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 312 p.
- HEIDEGGER, M. 1969. *El arte y el espacio*. Barcelona, Herder, 45 p.
- HEIDEGGER, M. 1971. *Poetry, language, thought*. Nueva York, Harper & Row, 229 p.
- HEIDEGGER, M. 1994a. Construir, habitar, pensar. In: M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 127-142.
- HEIDEGGER, M. 1994b. La cosa. In: M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 143-162.
- HEIDEGGER, M. 1996. El origen de la obra de arte. In: M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, p. 11-62.
- HEIDEGGER, M. 2003. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 497 p.
- HJELMSLEV, L. 1984. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 198 p.
- LE CORBUSIER 1926. *Almanach d'architecture moderne*. París, Editions Connivences, 199 p.
- LEVINAS, E. 2006. *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Alianza, 137 p.
- LYNCH, K. 2001. *La imagen de la ciudad*. Barcelona, Gustavo Gili, 227 p.
- MASIERO, R. 2003. *Estética de la arquitectura*. Madrid, Antonio Machado Libros, 307 p.
- MOLES, A.A.; ROHMER, E. 1972. *Psicología del espacio*. Madrid, Ricardo Aguilera, 196 p.
- MONEO, R. 2004a. Contra la indiferencia como norma. *El Croquis*, 20 + 64 + 98 (Rafael Moneo 1967-2004):642-649.
- MONEO, R. 2004b. El murmullo del lugar (inmovilidad substancial). *El Croquis*, 20 + 64 + 98 (Rafael Moneo 1967-2004):634-641.
- MONTANER, J.M. 1994. Ensayo sobre arquitectura moderna y lugar. *Boletín Académico. Escola Técnica Superior de Arquitectura da Coruña*, (18):4-11.
- MONTANER, J.M. 1997. *La modernidad superada: arquitectura, arte y pensamiento del siglo XX*. Barcelona, Gustavo Gili, 236 p.
- MOORE, C.; ALLEN, G.; LYNDON, D. 2002. *La casa: forma y diseño*. Barcelona, Gustavo Gili, 267 p.
- MORALES, J.R. 1999. *Arquitectónica: sobre la idea y el sentido de la arquitectura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 245 p.
- NORBERG-SCHULZ, C. 1965. *Intentions in architecture*. Cambridge, MIT Press, 296 p.
- NORBERG-SCHULZ, C. 1975. *Nuevos caminos de la arquitectura: existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona, Blume, 144 p.
- NORBERG-SCHULZ, C. 1980. *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. Nueva York, Rizzoli, 213 p.
- NORBERG-SCHULZ, C. 2005. *Los principios de la arquitectura moderna: sobre la nueva tradición del siglo XX*. Barcelona, Reverté, 283 p.
- NORBERG-SCHULZ, C. 2008. El pensamiento de Heidegger sobre la arquitectura. *Discusiones Filosóficas*, (13):93-100.
- PALLASMAA, J. 2006. *Los ojos de la piel: la arquitectura y los sentidos*. Barcelona, Gustavo Gili, 76 p.
- PANIAGUA, E. 2012. *Habitar el mundo: la significación existencial de la arquitectura*. Murcia, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 147 p.
- PANIAGUA, E. 2013. La arquitectura y su significación pragmática y tectónica. *Signa*, (22):521-548.
- PANIAGUA, E.; HERNÁNDEZ, E. 2012. Common-KADS modelling of the interpreting task of the existential rethoric of architectural space. *Arquitectura Revista*, 8(1):88-99.
- PEDRAGOSA, P. 2011. Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico. *Investigaciones Fenomenológicas*, (3):361-378. <http://dx.doi.org/10.5944/rif.3.2011.5624>
- PETERSON, S.K. 1980. Space and anti-Space. In: J. HOROWITZ (ed.), *Harvard Architectural Review: Beyond the Modern Movement*. Cambridge, MIT Press, p. 89-113.
- REDONDO, I. 2009. *El signo como medio: claves del pensamiento de C. S. Peirce para una teoría constitutiva de la comunicación*. Navarra, Universidad de Navarra, 411 p.
- ROSSI, A. 1968. *Consideraciones sobre la morfología urbana y la tipología de la edificación*. Barcelona, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, 22 p.
- ROSSI, A. 1976. *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona, Gustavo Gili, 240 p.
- SHARR, A. 2007. *Heidegger for architects*. Nueva York, Routledge, 128 p.
- SOLARI, E. 2010. *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile, RIL Editores, 637 p.
- SUÁREZ, J. 2002. Acerca de la esencia de la arquitectura. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (16):93-100.
- TEPEDINO, N. 2002. El habitar poético: Heidegger y la espiritualidad de la arquitectura. *Revista de Arte Estética Contemporánea*, (006):115-119.
- VIDLER, A. 1978. Una tercera tipología. *Arquitecturas Bis*, (22):12-15.
- WESTON, R. 2008. *Materiales, forma y arquitectura*. Barcelona, Blume, 241 p.
- ZUMTHOR, P. 2004. *Pensar la arquitectura*. Barcelona, Gustavo Gili, 67 p.

Submitido:14/07/2014  
Aceito:25/11/2014

### Enrique Paniagua-Arís

Universidad de Murcia  
Departamento de Ingeniería de la Información  
y las Comunicaciones  
Campus Universitario de Espinardo, Espinardo 30100,  
Murcia, España

### Juan Roldán-Ruiz

Universidad Católica de Murcia  
Departamento de Ciencias Politécnicas  
Campus de los Jerónimos, 135, Guadalupe, 30107, Murcia,  
España