

Revisando el concepto de modernidad. Un abordaje interdisciplinario en las dimensiones históricas, filosóficas y arquitectónicas

*Reviewing the concept of modernity.
An interdisciplinary approach in historical,
philosophical and architectural dimensions*

Alejandra Acevedo-De-los-Ríos

Instituto de Investigación Científica. Universidad de Lima.

Recibido: 15 de agosto de 2023

Aceptado: 27 de septiembre de 2023

Antecedentes del documento. La elaboración de este artículo se inició en el curso Modernidad y pensamiento contemporáneo, cátedra del Dr. José Ignacio López Soria durante el semestre académico 2016-2, en la Maestría en Ciencias con mención en Vivienda, Unidad de Posgrado, Universidad Nacional de Ingeniería.

Alejandra Acevedo-De-los-Ríos. Arquitecta por la Universidad Ricardo Palma. Maestra en Ciencias con mención en Vivienda por la Universidad Nacional de Ingeniería. Ph.D candidate Research Institute for Landscape, Architecture and Built Environment (LAB), Catholic University of Louvain, UCLouvain, Louvain-la-Neuve, Belgium. Miembro del Instituto de Investigación Científica de la Universidad de Lima.

Revisando el concepto de modernidad. Un abordaje interdisciplinario en las dimensiones históricas, filosóficas y arquitectónicas

Reviewing the concept of modernity. An interdisciplinary approach in historical, philosophical and architectural dimensions

Resumen

Este estudio de la modernidad, abordado desde una perspectiva filosófica y arquitectónica, profundiza en un concepto multifacético enraizado en eventos históricos y perspectivas filosóficas. Al abordar la modernidad, es imperativo trascender las restricciones de fechas específicas y considerarla como una forma de concebir tanto la historia como el mundo en su conjunto. La modernidad se caracteriza por su capacidad de desafiar las tradiciones arraigadas y marcar una transición definida de lo viejo a lo nuevo. A pesar de su vinculación histórica con eventos como la toma de Constantinopla y los viajes de Colón, su esencia se extiende más allá de estas fechas específicas. Max Weber resalta el papel crítico de la modernidad occidental en el surgimiento del capitalismo moderno, mientras que Martin Heidegger acentúa la relación íntima entre el ser humano y su entorno, otorgando importancia especial al acto de habitar y la construcción en sí. En el ámbito estético, la modernidad se traduce en la búsqueda apasionada de la belleza abstracta, en la rebeldía contra las convenciones tradicionales y en la exaltación del presente. En arquitectura moderna, se prioriza la funcionalidad y la simplicidad, dando lugar a una reconfiguración fundamental de los conceptos de espacio y tiempo. Los edificios se conciben como auténticas “máquinas para habitar”, perfeccionando el ideal de un usuario perfecto. El artículo concluye destacando el papel de la arquitectura moderna en redefinir el espacio y el tiempo en el marco de la modernidad.

Palabras clave: filosofía y modernidad, pensamiento moderno, modernidad estética, espacio y tiempo, Movimiento Moderno.

Abstract

This study of modernity, approached from a philosophical and architectural perspective, delves into a multifaceted concept rooted in historical events and philosophical outlooks. When addressing modernity, it is imperative to transcend the constraints of specific dates and consider it as a way of conceiving history and the world. Modernity is characterized by its ability to challenge rooted traditions and mark a distinct transition from the old to the new. Despite its historical ties to events such as the fall of Constantinople and Columbus's voyages, its essence extends beyond these dates. Max Weber emphasizes Western modernity's critical role in modern capitalism's emergence. At the same time, Martin Heidegger underscores the intimate relationship between humans and their environment, giving special significance to the act of dwelling and the act of construction itself. In aesthetics, modernity translates into a passionate pursuit of abstract beauty, a rebellion against traditional conventions, and an exaltation of the present. In modern architecture, functionality and simplicity take precedence, leading to a fundamental reconfiguration of the concepts of space and time. Buildings are conceived as accurate “machines for dwelling,” perfecting the ideal of a perfect user. The article concludes by highlighting the role of modern architecture in redefining space and time within the framework of modernity.

Keywords: philosophy and modernity, modern thought, aesthetic modernity, space and time, Modern Movement.

Introducción a la modernidad: hitos históricos

Para la historia, la época moderna comienza con tres eventos fundamentales: la toma de Constantinopla el 29 de mayo de 1453, la invención de la imprenta por Johannes Gutenberg hacia 1440 y por último los viajes de Cristóbal Colón que dieron lugar a la conquista de América, iniciado en 1492 y culminará de acuerdo con el consenso histórico, con la revolución francesa (Ayres, 2021; Maier, 2000). Sin embargo, al hablar de la modernidad, nos referimos exclusivamente a este tiempo histórico comprendido entre tres siglos o tal vez a una manera de pensar y de concebir la historia, los acontecimientos o el tiempo y el espacio (Turner, 1996). Estos hitos históricos marcaron un punto de quiebre en la percepción del mundo y la comprensión de la historia, dando lugar a una nueva era de transformación, innovación y desafíos que reconfiguraron no solo la geografía, sino también la mentalidad de la humanidad (Massey, 1999).

La modernidad según Habermas

Habermas explica que la modernidad es un término comprendido siempre desde el después de algún evento o momento histórico. En sus propias palabras “el término “moderno” expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo” (Habermas, 2002, p. 20).

Bajo esta óptica sería inviable enmarcar la modernidad entre los siglos XV y XVIII, en cambio, sería más apropiado concebirla como la representación de un proceso de transición. A modo de ejemplo, durante la Edad Media, la categoría de lo moderno se refería a las eras posteriores a la civilización romana. Luego, con la aparición del Renacimiento, se consolida lo que contemporáneamente identificamos como “la modernidad” (Rueda & Villavicencio, 2018). Esta noción es objeto de estudio en el ámbito académico, y adquiere relevancia en la época de la Ilustración, marcando una clara distinción entre lo moderno y lo clásico (Lander & Castro-Gómez, 2005).

En el contexto clásico, que alude específicamente al período renacentista, se observa una profunda influencia de la tradición helé-

nica (Furlan, 2002). Lo que comparten estos dos períodos es, como lo expresó el autor Habermas (2002), una conciencia arraigada en una nueva era, marcando una transformación en su relación con la antigüedad y reconociéndola como un modelo que podría ser revitalizado mediante la emulación.

En síntesis, la modernidad se define como la percepción de una era temporal que se diferencia de sus predecesoras, independiente del juicio de valor que pueda atribuírsele. Es importante destacar que, en la contemporaneidad, este concepto conlleva la imposibilidad de establecer períodos históricos específicos designados como “modernidad”, ya que siempre está intrínsecamente vinculado a un evento histórico posterior o anterior, donde uno se caracteriza como “nuevo” y, por lo tanto, moderno, mientras que el otro es considerado “antiguo” (Martín, 2016).

La modernidad según Weber

Es necesario señalar que Max Weber no se adentró específicamente en discusiones sobre el concepto de modernidad. Sin embargo, en este contexto, se debe destacar que aquellos con una perspectiva histórica más arraigada defenderán, hasta cierto grado, los “límites históricos” previamente mencionados (Morcillo Laiz, 2014). El interés central de Weber radica en el análisis de la singularidad de la modernidad occidental, que dio origen al capitalismo moderno. En relación con este aspecto, López Soria (2005) argumenta que las categorías de desacralización y racionalización son indiscutiblemente fundamentales en la interpretación weberiana de la modernidad.

Desde la perspectiva de Weber (2011), la desacralización de las creencias religiosas adquiere un significado y una relevancia particulares en el contexto del protestantismo. Este enfoque teológico defiende la creencia de que la salvación divina se concede a quienes, por fe, se entregan a Cristo, subrayando que la salvación no puede obtenerse mediante acciones u obras humanas (Bourdieu, 1971). Sin embargo, el individuo protestante también se compromete a vivir en congruencia con los preceptos divinos para glorificar a Dios. Este compromiso implica una racionalización de la conducta, que establece un orden ético que guía todas las acciones hu-

manas hacia fines concretos. Este proceso de racionalización, que persigue la conformidad con los valores éticos y las virtudes puritanas, se traduce en éxito económico y aumento del capital tanto a nivel individual como social (López Soria, 2005). Aunque quienes siguen estos principios no están seguros de alcanzar la salvación, creen que su éxito económico y la acumulación de riqueza son indicios visibles de que están predestinados a obtener la gracia de la salvación.

Weber sostiene que la Reforma Protestante contribuyó de manera significativa al acentuar la dimensión ética y elevar la importancia religiosa atribuida al trabajo en el mundo, que fue racionalizado como una ‘profesión’ en contraposición a la perspectiva católica (Cueva, 2018). En esta línea de pensamiento, la profesión se percibe como el medio mediante el cual el individuo cumple con la misión asignada por la providencia divina:

La profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que ‘allanarse’; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre (Weber en López Soria, 2005, p. 36).

En este proceso, el trabajo se presenta como un modo de vida regido por normativas éticas específicas y se caracteriza por su metodología constante. Funciona como un vehículo que garantiza la seguridad en términos de salvación individual y contribuye al aumento del rendimiento en la esfera social. Como sostiene Weber (2011), el trabajo, y en particular el deber profesional, representa la culminación de la racionalización de la conducta individual. Weber argumenta que esta racionalización de la conducta es fundamental para comprender cómo el trabajo y la ética profesional han contribuido a la conformación de la sociedad moderna.

Sin embargo, esta desacralización y laicización de los conceptos religiosos preexistentes no se mantiene constante a lo largo de la historia, como se observa en la actualidad. Esto se debe principalmente a la separación gradual de los principios religiosos que solían proporcionar tanto estructura como propósito a las acciones humanas. Como también argumenta Durkheim (2012) y López Soria

(2005), la religión desempeñaba un papel crucial en la cohesión social al proporcionar una moral compartida y un conjunto de normas. Sin embargo, en la modernidad, esta funcionalidad ha sufrido cambios considerables, lo que ha llevado a un menor predominio de la religión en la ética y la moral personales.

En lugar de una ética religiosa, el comportamiento gremial actualizado tiende a orientarse sólo hacia el éxito económico y el almacenamiento de riqueza por su propio bien, sin que tales actos tengan en cuenta una validación de la aceptación divina en términos de comportamiento ético. Este cambio está relacionado con la teoría de la alienación iniciada por Marx (1997). Marx sostiene que, en la sociedad capitalista, el trabajo se convierte en una mercancía y las personas se distancian de su esencia humana al ser tratadas como fuerzas de trabajo primordiales. Esto conduce a una división entre los trabajadores y el producto de su trabajo, lo que paralelamente desvincula el sentido del propósito del trabajo del entorno religioso.

Por otro lado, Habermas, al analizar el discurso filosófico de la modernidad en relación con la teoría de Weber, señala que esto conduce a una simplificación notable de lo que Weber denominó como el problema de la historia universal. Habermas destaca la innegable conexión interna, es decir, la relación no contingente, que existe entre la modernidad y lo que Weber denominó el “racionalismo occidental”. Habermas sostiene que “lo ‘racional’ se refiere a ese proceso en el cual las imágenes religiosas del mundo son reemplazadas por una cultura secular. Imágenes religiosas que, en sus comienzos, sentaron las bases para esta cultura racionalizadora, propia de lo occidental. (Habermas et al., 2007).

Habermas también menciona que los seguidores de Weber, acudiendo a los principios del funcionalismo sociológico, definen la modernización como un conjunto de procesos que se añaden unos a otros, pero a la vez se refuerzan. Estos procesos incluyen la formación de capital, la movilización de recursos, el desarrollo de las fuerzas productivas, el aumento de la productividad del trabajo, la centralización del poder político, el desarrollo de identidades nacionales, la difusión de los derechos de participación política, las

formas de vida urbana, la educación formal y la secularización de valores y normas (Habermas & Dews, 1992). Sin embargo, esta definición no corresponde a la postura de Weber en el período que intenta examinar, sino a la descripción de los eventos históricos, sociales, culturales y morales que se desarrollaron durante la segunda mitad del siglo XX.

Se debe tener en cuenta que, en la modernidad, el discurso no se centra en los conceptos “modernidad” o “proceso racionalizador”, sino en la idea de modernización. De acuerdo con Habermas, este enfoque implica “liberar a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo” (Habermas, 2008, p. 12). Dirá el filósofo además con respecto a este concepto que se da una especie de escisión entre ambos: “rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse como racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales” (Habermas, 2008, p. 13).

Dado que ambas concepciones están, en cierto sentido, contrapuestas, es decir, la noción de racionalización occidental según Weber y la perspectiva de modernización del funcionalismo sociológico, resulta necesario recurrir a otros pensadores para aclarar, en la medida de lo posible, como se ha intentado abordar a lo largo de este escrito, el significado de modernidad. El primer filósofo que se aproximó a este concepto e intentó definirlo fue Hegel, quien comenzó describiendo la modernidad como el período histórico al que nos hemos referido anteriormente, es decir: el descubrimiento del ‘Nuevo Mundo’, así como el Renacimiento y la Reforma, eventos que ocurrieron alrededor de 1500, que marcan la línea divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media (Dussel, 2008).

En su obra “Fenomenología del Espíritu” (2014), Hegel aborda lo que consideramos como el espíritu propio de cualquier movimiento que se autodenomine “moderno”. Esta característica no solo se refiere al período histórico que los historiadores ingleses y franceses identifican como la “época mo-

derna”, sino también a la noción que Habermas discutió en relación con la modernidad y la vanguardia, destacando la exaltación del “ahora” o del tiempo presente. Hegel proporciona una justificación de esta exaltación al explicar que en su propio tiempo estaba emergiendo un nuevo período histórico. Según su pensamiento, “el espíritu ha roto con el mundo de su existencia y con el conjunto de ideas prevalecientes hasta ese momento, y se encuentra en proceso de relegarlo al pasado mientras se embarca en la labor de su transformación... Este gradual colapso se ve interrumpido por un amanecer que, como un relámpago, dibuja de un solo golpe la imagen de un nuevo mundo” (Habermas, 2008, p. 17).

Sin embargo, la mención de este nuevo mundo que se avecina no implica necesariamente una mejora con respecto al anterior, ni constituye una mera celebración de la modernidad, como podría sugerir una lectura superficial. Por el contrario, esta idea expresa una ruptura con lo tradicional y lo antiguo, que Hegel describe como frívolo y aburrido (Hegel, 2014). Solo al rechazar las tradiciones y las ideas arraigadas previamente, es posible elevar y celebrar lo novedoso, abrirse a lo desconocido y al futuro que se avecina, y considerarlo como una norma potencialmente superior. Esto incluso podría representar una nueva perspectiva y paradigma para comprender todas las esferas del conocimiento humano y del tiempo.

La modernidad en el arte y la arquitectura: un giro hacia la abstracción

Tras haber realizado un análisis histórico, una exploración filosófica y una explicación sobre las características fundamentales de la modernidad, aún nos queda preguntarnos si estas ideas también pueden ser aplicadas a la arquitectura. En este contexto, Montaner aborda la producción arquitectónica posterior al movimiento moderno y la sitúa después de 1945, y dirá que el movimiento moderno comprende dos momentos: el vanguardismo que se enmarca entre las décadas de 1910 y 1930 y la internacionalización que tuvo lugar después de la década de 1920. Según Montaner (1999, p. 5) en este período “la dialéctica entre arquitectura y vanguardia se pierde”.

Habermas al analizar tanto la vanguardia como el movimiento modernista previo, expresa que “la modernidad estética” se caracteriza por actitudes que convergen en una nueva percepción del tiempo que se manifiesta en las metáforas de la vanguardia (Habermas, 2008). Esta noción de modernidad implica un ir hacia adelante, como un adelantarse al propio tiempo. Sobre la vanguardia, el filósofo dirá que la sobrevaloración de lo novedoso, del futuro, del ir hacia adelante es una sencilla exaltación del presente. En sus palabras, “este valor nuevo atribuido a la transitoriedad, a lo elusivo y efímero, la celebración misma del dinamismo, revela una nostalgia por un presente inmaculado y estable” (Habermas, 2002, p. 22). Y en este sentido la modernidad es una expresión de la rebeldía contra lo que se presenta como tradición y por tanto un intento de convertirlo todo en norma. Por ello se puede decir que lo moderno es una rebeldía con normatividad, y de ella se alimenta.

¿Cómo puede el concepto de modernidad abarcar tantos significados y, al mismo tiempo, ser comprendido de manera universal? Además, ¿cómo puede describir, a su vez, una corriente estética? Tal vez, Habermas arroja una luz sobre este tema al analizar la historia conceptual de lo “moderno”. Así pasará a explicar el conflicto que tienen los artistas con lo clásico, tan apreciado por los artistas del Renacimiento y claramente evidente en sus esculturas y frescos. El proceso de distanciamiento con respecto al modelo del arte antiguo se inició a principios del siglo XVIII, destacándose con la famosa “*Querelle des Anciens et des Modernes*” y sobre esta idea, Habermas (2008) sostiene que “los modernos” cuestionan el sentido de la imitación de los modelos antiguos a través de argumentos histórico-críticos. Estos argumentos desarrollan frente a las normas de una belleza aparentemente atemporal y absoluta, los criterios de una belleza sujeta al tiempo o relativa y articulan con ello la auto-comprensión de la Ilustración francesa como comienzo de una nueva época (Fultner, 2011). Además, dirá que lo moderno como un sustantivo no se usa sino hasta mediados del siglo XIX en el ámbito de las bellas artes.

Hasta este momento aún no se ha esclarecido cómo se puede entender este fenó-

meno. En tal sentido, el filósofo plantea que: “la expresión «modernidad», «*modernité*» ha mantenido hasta hoy un núcleo semántico de tipo estético que viene acuñado por la autocomprensión del arte vanguardista” (Habermas, 2008, p. 17). En este contexto, resulta esencial referirse a Baudelaire a quien Habermas menciona de manera recurrente al discutir la modernidad estética. El filósofo se apoya en las reflexiones del crítico de arte Baudelaire, quien en sus obras completas “*Le peintre de la vie moderne*”, habla de la pintura moderna como la representación de la fugaz y transitoria belleza de la vida contemporánea y describe el concepto que hemos denominado “modernidad” (Baudelaire, 2010).

A este respecto, Habermas (2008) observa que Baudelaire pone el término “modernidad” entre comillas; es consciente del uso nuevo, terminológicamente arbitrario de ese vocablo. Conforme a ese uso la obra auténtica de arte está profundamente ligada al instante de su aparición; al consumirse en actualidad, puede detener el flujo regular de las trivialidades, desafiar la normalidad y colmar el imperecedero anhelo de belleza durante el instante en que se establece esa fugaz conexión entre lo eterno y lo actual. Asimismo, postula que la obra de arte moderna que tiene un carácter actual debe ser una unión entre lo auténtico y lo efímero. En este sentido la noción de modernidad no debe limitarse únicamente a su connotación histórica o a un concepto meramente filosófico, sino que debe extenderse a un principio que también se aplica al ámbito del arte, específicamente al arte moderno, que posee sus propias particularidades, tal como lo ha propuesto este pensador (Habermas, 2002).

Profundizando en la visión del movimiento moderno que plantean autores como Giedion (2009), Kaufmann (1985) y Pevsner (2005), se destaca que la arquitectura tiene un objetivo primordial: abordar las necesidades que emergen en cada época por parte de sus usuarios. En este sentido, la visión que se tenga del usuario o en todo caso del hombre que habitará, utilizará u observará las edificaciones y otras estructuras surgidas del quehacer artístico del arquitecto, también influirá en dichas edificaciones, dando forma a su diseño, morfología, estructura y otros atributos. A este respecto,

Montaner explica que la arquitectura propia del movimiento moderno piensa que el hombre a quien dirige sus obras es ideal, total, perfecto, transparente: “Un hombre ética y moralmente entero, de costumbres puritanas, de una funcionalidad espontánea, capaz de vivir en espacios de todo racionalizados, perfectos, transparentes, configurados según formas simples” (1999, p. 1).

La concepción del ser humano como el “usuario” ideal y, por ende, perfeccionado, encuentra su expresión en el concepto desarrollado por Le Corbusier (2000). Esta noción posiblemente justifica el propósito subyacente del Movimiento Moderno de establecer una conexión implícita entre la forma arquitectónica y la esfera política. En esta asociación, la transparencia de las fachadas a través de la independencia estructural y la utilización de muros de cristal se interpretan como símbolos de honestidad, mientras que la disposición de espacios abiertos se relaciona con la democracia. La renuncia a la ornamentación se vincula con la economía, y la integridad ética se refleja en la austeridad del diseño. Como Le Corbusier señaló, esta interacción entre la arquitectura y la política se manifiesta de manera inadvertida dentro del Movimiento Moderno.

Reflexiones filosóficas de Heidegger sobre el espacio y el tiempo

Sin duda, esta noción fundamental en la construcción arquitectónica, aunque no se limita exclusivamente a ella, puede encontrar en la filosofía de Heidegger una valiosa contribución. Heidegger, siguiendo los preceptos del existencialismo característicos de la época, pero a su vez profundamente inspirado por el pensamiento fenomenológico de Husserl, indaga sobre la esencia del hombre (Lambert, 2006). De esta manera responderá que el hombre es un ente abierto a su propio ser, al único que le es propio. El ser que le es propio es el estar ahí, el “ser ahí” o el “ser en el mundo” (Heidegger, 2015). Esta definición es esencial, puesto que proporciona una base sólida para justificar el quehacer de quienes ejercen como constructores tales como ingenieros y arquitectos.

Al considerar al ser humano como un ente inmerso en el mundo, se vuelve esen-

cial comprender el concepto de habitar. Esto plantea la interrogante de donde tiene lugar ese acto de habitar. El hombre habita el planeta tierra, ciertamente, pero también habita lo que construye. En este sentido Heidegger reflexiona sobre como el construir es ya un habitar. Por su parte, Le Corbusier (2000) plantea que “Una casa es una máquina para habitar” y resalta la estrecha relación entre la construcción y el habitar, subrayando la importancia de considerar la arquitectura y la ingeniería como medios a través de los cuales el hombre se relaciona y se apropia de su entorno, tanto natural como construido.

En el texto “Construir, habitar, pensar”, Heidegger dirá que el hombre como ya se dijo, y el autor lo repite, es en cuanto que habita, porque es *Desein* es decir, el ser – ahí esto significa que es un ente situado (Ruiz de la Peña, 1988). Esta perspectiva resalta la idea que la esencia del hombre se manifiesta a través de su existencia en un entorno concreto, como también lo afirmó Le Corbusier en su obra. Otra manera de explicarlo es que el hombre constituye el “ahí” del Ser y en este sentido representa una apertura al Ser mismo. Pero también existe como un ser-en-el-mundo, lo que implica una relación inmanente con su entorno. Heidegger (2015) argumenta que el hombre no es un átomo abstracto e independiente, sino su relación con la cuaternidad que incluye el cielo, la tierra, los mortales y lo divino.

Al entender esta premisa, se puede apreciar la razón detrás de las afirmaciones del autor, como cuando expresa: “en la esencia de estas cosas como lugares yace la referencia del lugar al hombre, que se mantiene en él” y más adelante aclara que cuando se habla del hombre y el espacio, parece como si el hombre estuviera en un lugar y el espacio en otro (Heidegger, 2015, p. 5). Sin embargo, el espacio no se presenta como algo opuesto al hombre. No es un objeto externo ni una experiencia interna. No existe el hombre y, además, el espacio por separado; porque al mencionar al “hombre” y pensar en eso que es verdaderamente humano, es decir, habitar, se hace referencia al “hombre”, que habita junto a las cosas en la cuaternidad. Incluso cuando se relaciona con objetos que no están a su alcance inmediato, sigue coexistiendo con las cosas

(Ruiz de la Peña, 1988). Por lugares, entiéndase construcciones, no sólo como lo producido, no sólo como lo erigido, sino como aquello que forma parte del habitar y el autor dirá: “La esencia del construir es el dejar – habitar. La realización de la esencia del construir es el instalar lugares por medio del entramado de sus espacios. Sólo si tenemos el poder de habitar, podemos construir” (Heidegger, 2015, p. 8).

Reflexión final

Al retomar el análisis del Movimiento Moderno y su concepción del espacio-tiempo, aspectos de suma relevancia no solo en el ámbito conceptual y filosófico, sino también en el contexto arquitectónico, podemos identificar su rol central como una síntesis de los constructos previamente abordados, tales como la era moderna, la modernidad y el modernismo, incluyendo su dimensión estética. En ese contexto, los artistas modernos se embarcaron en la búsqueda por la belleza abstracta, en oposición a las normas académicas del arte tradicional, que marcaban como pauta la imitación de la naturaleza.

En la antigüedad, la mimesis o imitación de la realidad fue el método de aprendizaje y representación considerado imprescindible para el desarrollo del arte (Acevedo, 2018). La pintura clásica ha sido como una ventana simbólica, que reproduce o duplica la realidad, situación a la que los artistas modernos se oponían: querían demostrar que la pintura estaba formada por puntos, líneas y formas de colores sobre el plano.

Tanto la abstracción como el racionalismo, componentes esenciales en el Movimiento Moderno, significaron una superación del espacio “clásico” para introducir la noción de espacio-tiempo. En ambas corrientes, la arquitectura fue concebida ya sea como un objeto en sí mismo o como una “máquina para vivir.” Esta evolución implicó una transición desde la arquitectura entendida como una mera representación del entorno hacia un enfoque que le otorgó una importancia excesiva a los aspectos funcionales y formales, más que el valor de la arquitectura como lugar. ■

Referencias bibliográficas

- Acevedo, A. (2018). Repetición, reproducción, imitación y recuerdo. Del arte a la arquitectura del movimiento moderno en el Perú. *ARQUITEXTOS*, 33, 21-34. <https://doi.org/10.31381/arquitextos33.1857>
- Ayres, R. U. (2021). *The History and Future of Technology: Can Technology Save Humanity from Extinction?* Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-71393-5>
- Baudelaire, C. (2010). *Le peintre de la vie moderne*. Éd. Mille et une nuits.
- Bourdieu, P. (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *European Journal of Sociology*, 12 (1), 3-21. <https://doi.org/10.1017/S0003975600002174>
- Cueva, M. M. (2018). El legado católico en la acumulación de riqueza y ahorro de un ecuatoriano. *INNOVA Research Journal*, 3 (6), 84-96. <https://doi.org/10.33890/innova.v3.n6.2018.557>
- Durkheim, É. (2012). *La división del trabajo social*. Biblioteca Nueva: Minerva.
- Dussel, E. D. (2008). Meditaciones anti-cartesianas. Sobre el origen del discurso anti-filosófico de la modernidad. *Revista de filosofía*, 40 (123), 105-162.
- Fultner, B. (2011). *Jürgen Habermas: Key concepts*. Acumen.
- Furlan, M. (2002). *La retórica de la traducción en el Renacimiento— Elementos para la constitución de una teoría de la traducción renacentista* [Tesi doctoral per a l'obtenció del títol de doctor en Filologia Clàssica, Universitat de Barcelona Departament de Filologia Llatina]. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/1717/TOL98.pdf>
- Giedion, S. (2009). *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition, Fifth Revised and Enlarged Edition*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bzfzfnf>
- Habermas, J. (2002). La modernidad, un proyecto incompleto. In *La Posmodernidad*. Kairós.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. J. Redondo, Trad.; 1re éd.). Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdhv>
- Habermas, J., & Dews, P. (1992). *Autonomy and solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (Rev. ed). Verso.
- Habermas, J., MacCarthy, T., & Habermas, J. (2007). *Reason and the rationalization of society* (Nachdr.). Beacon.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Fenomenología del espíritu*. RBA.
- Heidegger, M. (2015). *Construir, Habitar, Pensar* (Bauen Wohnen Denken). Edición bilingüe, trad. JA Escudero y A. Leyte. La Oficina, Barcelona.
- Kaufmann, E. (1985). *De Ledoux a Le Corbusier: Origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Gustavo Gili.
- Lambert, C. (2006). Edmund Husserl: La idea de la fenomenología. *Teología y Vida*, 47 (4). <https://doi.org/10.4067/S0049-34492006000300008>
- Lander, E., & Castro-Gómez, S. (Éds.). (2005). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales; perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO [u.a.].
- Le Corbusier. (2000). *Le modulator : Essai sur une mesure harmonique a l'échelle humaine applicable universellement a l'architecture et a la mécanique* (Réédition facsimilée de l'édition originale publiée en 1950 [et 1955]). Birkhäuser.
- López Soria, J. I. (2005). Weber y las claves para comprender la modernidad. *Debates en Sociología*, 30, 29-39. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.200501.003>
- Maier, C. S. (2000). Consigning the Twentieth Century to History : Alternative Narratives for the Modern Era. *The American Historical Review*, 105 (3), 807. <https://doi.org/10.2307/2651811>
- Martín, E. D. (2016). Rápido a ninguna parte. Consideraciones en torno a la aceleración del tiempo social. *Acta Sociológica*, 69, 51-75. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2016.02.003>
- Marx, K. (1997). *El capital*. Panamericana Editorial.
- Massey, D. (1999). Space-Time, « Science » and the Relationship between Physical Geography and Human Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 24(3), 261-276. <https://doi.org/10.1111/j.0020-2754.1999.00261.x>
- Montaner, J. M. (1999). *Después del movimiento moderno: Arquitectura de la segunda mitad del siglo XX*. Editorial Gustavo Gili.
- Morcillo Laiz, Á. (2014). Crítica a la interpretación de Max Weber por sus primeros traductores al español. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 32 (96), 767-818. <https://doi.org/10.24201/es.2014v32n96.62>
- Pevsner, N. (2005). *Pioneers of modern design : From William Morris to Walter Gropius*. Yale University Press.
- Rueda, E. A., & Villavicencio, S. (2018). *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*. CLACSO.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios antropología teológica fundamental*. Ed. Sal Terrae.
- Turner, C. (1996). Peter Osborne, *The Politics of Time*. London: Verso, 1995. xv + 272pp. Andreas Huyssen, *Tzvilight Memories*. London: Routledge, 1995. x + 292pp. *History of the Human Sciences*, 9 (2), 139-151. <https://doi.org/10.1177/095269519600900210>
- Weber, M. (2011). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Oxford University Press.



Le Corbusier. Dibujo incluido en el libro *El poema del ángulo recto*, publicado en 1955.
Tomado de la edición española del Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006.