

CULTURA Y TEORÍA DE LA CIENCIA EN SEBASTIAN LUFT

CULTURE AND THEORY OF SCIENCE BY SEBASTIAN LUFT

Teresa Álvarez Mateos

Universidad Complutense de Madrid
Sabina_tt@msn.com

El libro que quiero comentar¹, editado por la editorial colombiana Aula de Humanidades, recopila una colección de textos y conferencias inéditas del profesor de la Universidad de Marquette, Sebastian Luft, que han sido traducidos por Ricardo Mendoza Canales e Ignacio Quepons. Como el propio autor advierte en la nota preliminar, el principal objetivo de la presente edición es compartir sus reflexiones acerca de diversos temas fenomenológicos, kantianos y neokantianos con el prolífico ámbito de pensadores hispanohablantes. En este sentido, este libro puede convertirse en el inicio de un diálogo entablado entre el autor y dicha comunidad de pensadores, así como servir de aliciente para jóvenes investigadores hispanos, toda vez que la adición de discursos y conferencias dirigidos a estudiantes universitarios en este volumen², confiere al texto por momentos la impronta de una guía de lectura sobre aquellos temas a los que el profesor Luft ha dedicado su larga trayectoria investigadora.

¹ Sebastian Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Bogotá, Editorial Aula Humanidades, 2019, 336 páginas. Traducción de Ricardo Mendoza-Canales e Ignacio Quepons.

² Como ejemplo de este tono didáctico, véase especialmente la conferencia dirigida a los estudiantes de la universidad de Marquette en 2013, acerca del sentido de estudiar historia de la filosofía tras el (presunto) fin de la filosofía, la cual aparece en el epílogo de este libro.

El cometido de los traductores de los artículos, textos y conferencias inéditas de Sebastian Luft, ha sobrepasado con creces la tarea que es propia de una traducción, ya que la disposición y ordenación de los textos que aquí se presentan trata de hilvanar buena parte de las investigaciones que el autor ha redactado a lo largo de 15 años, desde la reelaboración de una conferencia impartida en Buenos Aires en 2003, hasta el trabajo que incorpora la última conferencia impartida por Luft en Moscú en 2018, el cual está integrado en la introducción a este volumen. La disposición de los textos constituye una ardua labor hermenéutica por parte de los traductores y editores de este libro, ya que estos han ordenado los mencionados trabajos en capítulos sucesivos a partir de la ponencia más reciente de su autor, iluminando así desde nuestro presente casi inmediato —si es que la pandemia que aún vivimos no ha detenido el tiempo y marcado para siempre un antes y un después que nos aleja, ya, de las dos primeras décadas del nuevo siglo— el camino que han seguido las investigaciones del autor en los últimos quince años. Hay, entonces, una meritoria tarea de edición junto a la traducción de este libro para su publicación en lengua española, de tal manera que se han ordenado los textos traducidos en un orden lineal, desde el cual se trata de narrar el programa de investigación finalmente expresado en la conferencia de Moscú en 2018. Al final de esta nota crítica aparecerán algunas breves anotaciones y observaciones sobre la propia traducción de los textos originales redactados, alternativamente, en inglés o alemán.

Aquella conferencia de Moscú plantea, tras su reelaboración y conversión en la introducción de este libro, el propósito general de la obra: hallar el punto de encuentro entre dos corrientes filosóficas posteriores al kantismo, que tradicionalmente han sido consideradas como vías de reflexión filosóficas divergentes entre sí. Dicho punto de encuentro consiste, precisamente, en la reivindicación que, en ambas corrientes filosóficas, se hace de un ensanchamiento del ámbito de análisis de la filosofía kantiana allende la teoría de la ciencia y la epistemología crítica, centrada en el estudio de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia sensible. El ámbito que trasciende el tema del que se ocupa la crítica kantiana será denominado por estas corrientes posteriores, respectivamente, "ámbito de las ciencias del espíritu" (Dilthey), "ámbito del mundo de la vida o *Lebenswelt*" (en la fenomenología de Husserl) o ámbito de la *cultura* (neokantianos de las escuelas de Baden y Marburgo y, de manera singular, Ernst Cassirer). Estas variaciones de denominación no son meros cambios terminológicos, sino

que, pese a que todas ellas apuntan, según Luft, a una misma sección de la realidad, la referencia a esta última da cuenta del particular modo en que cada una de estas perspectivas filosóficas concibe cuál haya de ser la tarea de una filosofía trascendental. El *leitmotiv* que recorre la obra es la reivindicación de la pretensión trascendental de la filosofía ante su probable extinción en el panorama filosófico del presente, dominado, según el autor, por corrientes postmetafísicas y postmodernas. Se trata de una reivindicación no ingenua ni dogmática, en la medida en que el autor se hace cargo de las razones y motivaciones que han podido conducir a numerosos pensadores a renegar de la filosofía trascendental —entre otras, las expuestas en la ya clásica *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, a la que por momentos alude Luft—, tomándolas constructivamente para reconducir el proyecto de tal filosofía trascendental a una filosofía de la cultura. Como señala el autor, su concepción del alcance y los objetivos de la filosofía de la cultura no ha de entenderse, de manera hegeliana, al modo de una síntesis entre dos tesis contrarias —a saber, por un lado, el carácter a priori, universal y necesario, que debería perseguir el conocimiento desde el punto de vista de la filosofía trascendental y, por otro lado, la crítica posterior conforme a la cual el pretendido conocimiento plenamente objetivo, universal y necesario, no es sino el resultado de la imposición de un particular punto de vista sobre las múltiples maneras posibles de experimentar la realidad—, de cuya superación (*Aufhebung*) resulte aquella filosofía de la cultura. Luft considera que, lejos de ser tesis contrarias, ambas posiciones filosóficas son complementarias, de tal manera que las observaciones críticas de la segunda pueden permitir corregir, enmendar y, fundamentalmente, ampliar el ámbito sobre el cual la filosofía trascendental efectúa su investigación.

De la manera efectiva conforme a la cual pueda llevarse a cabo esta ampliación de los límites del campo que compete a una filosofía trascendental, encontraremos, a su vez, distintas alternativas. Luft analiza cada una de estas alternativas clasificándolas en seis posibilidades o caminos diferentes: 1) la propuesta de los neokantianos de Marburgo: Cohen y Natorp; 2) la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer; 3) el historicismo de Dilthey y su tematización del campo de estudio de las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*); 4) la propuesta de los filósofos de la Escuela de Baden o escuela Sudoccidental; 5) la fenomenología de Husserl, especialmente sus últimos trabajos de los años 20 y 30 del pasado siglo, e incluso 6) el más reciente enfoque analítico de Robert

Brandom en su obra *Making it explicit*. De todas ellas, acaso sea la propuesta de Cassirer la que más se adecue a la propia comprensión de la filosofía trascendental como filosofía de la cultura que defiende el autor de este libro, y ello, principalmente, por las razones que veremos a continuación.

Sería la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer el marco teórico desde el cual el autor comprende la correlación fenomenológica, a saber, el espacio intermedio *entre* el sujeto y el mundo, en el cual acontecen los fenómenos culturales. Con ello no queremos sugerir que el autor no asuma las aportaciones de las otras cinco corrientes filosóficas mencionadas, especialmente la fenomenología de Husserl, sino que tras el minucioso análisis de cada una de estas perspectivas filosóficas, Luft consideraría que la solución que ofrece Cassirer a lo que podríamos llamar “el problema del ámbito competencial de la filosofía trascendental” se trataría de la vía más adecuada para tematizar el espacio de la correlación fenomenológica desde el cual Husserl matiza y precisa cuál sea la tarea y el ámbito de estudio de la filosofía trascendental. De este modo, no perdemos de vista que es la fenomenología husserliana el suelo o fundamento sobre el que se desarrollará la filosofía de la cultura que propone el autor. La fenomenología de Husserl culmina, según Luft, el proyecto filosófico del idealismo trascendental kantiano, al ocuparse de aquel modo original de dación de los fenómenos que constituye nuestra experiencia del mundo. Así, la descripción husserliana de la correlación fenomenológica completaría la crítica kantiana, al ceñirse al estricto modo en el que la experiencia se constituye en el espacio intermedio entre sujeto y mundo, sin efectuar ningún paso en falso, ni retroceso hacia formas a priori que la propia subjetividad imponga a la pluralidad (*Mannigfaltigkeit*) de la experiencia sensible. Queda, pues, justificado por qué el autor se refiere en el título de este libro a sus meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas, ya que el diálogo con la filosofía crítica de Kant será constante a lo largo de este libro, al ser él, a juicio del autor, el fundador de la filosofía trascendental.

Es, como decimos, en el diálogo con la filosofía kantiana, donde el autor encuentra el principal déficit de aquella filosofía trascendental: la distinción kantiana entre conceptos puros y empíricos, así como la convicción de que solo lo estrictamente formal puede tener un carácter a priori, supuso el distanciamiento de su filosofía de todos los fenómenos culturales, toda vez que estos podían ser considerados como condiciones *meramente* empíricas de nuestra experiencia del mundo. Y ello fue debido no solo a los requisitos formales de las formas puras a

priori de la epistemología crítica kantiana, sino también —y, acaso, sobre todo— a la defensa a ultranza de la libertad ejercida desde la razón pura práctica, una libertad capaz de inaugurar nuevos cauces de acción con independencia de tales presuntos condicionantes antropológicos, psicológicos, sociológicos y culturales *meramente* empíricos. De las limitaciones que tal restricción impuso a la filosofía trascendental da cuenta este libro, puesto que expone y describe diversos ensayos de dar la palabra a la influencia de tales factores socioculturales *meramente* empíricos en la configuración de la experiencia humana del mundo y en la constitución misma de *un mundo humano dotado de sentido*.

Nos detendremos aquí para introducir algunas consideraciones críticas en relación con la presentación que el autor hace de la filosofía trascendental de Kant. El fin de estas observaciones no será poner en cuestión el núcleo de la argumentación de Luft— a saber: que por sus propias restricciones formales a priori, la filosofía kantiana no tematiza la correlación fenomenológica como tal, sino que la asume como un producto o resultado de la actividad ejercida por aquellas formas puras a priori— sino matizar algunos aspectos de su crítica que atienden solo parcialmente a la comprensión kantiana de los conceptos puros del entendimiento, omitiendo buena parte de las categorías dinámicas y modales kantianas y caracterizando el conjunto tal de aquellas formas cognitivas a priori a partir de un número restringido de ellas. Detectamos que el ejercicio de esta sinécdoque que lleva a cabo el autor no es, sin embargo, óbice para la validez de su observación acerca de las dificultades para describir adecuadamente la correlación fenomenológica desde la filosofía crítica kantiana.

Un primer ejemplo de esta sinécdoque en la interpretación de la filosofía teórica kantiana la encontramos en el primer capítulo, dedicado a exponer el historicismo de Dilthey. Luft afirma que el proyecto de la razón histórica de Dilthey no tiene nada de trascendental, precisamente dado su carácter histórico. Conforme a esta lectura, las categorías a priori del entendimiento que establece Kant no permiten hacerse cargo de los hechos y acontecimientos singulares en su dinamismo, a raíz de su tendencia a fijar los fenómenos dados en su universalidad y necesaria objetividad. Pareciera que el autor establece una contraposición constante entre, por un lado, lo trascendental —entendido como estático y general— y, por otro, lo histórico —entendido como dinámico y concreto—. Sin embargo, además de que Kant clasifica las categorías en estáticas y dinámicas, hay, al menos, tres categorías o conceptos puros del entendimiento que, especialmente,

contravienen los rasgos que, de manera general, Luft atribuye al ámbito de lo trascendental: la categoría cuantitativa de unidad y las categorías modales de posibilidad y existencia. Estas categorías no ordenan la realidad que constituye nuestra experiencia de manera estática y general, sino que, más bien, hacen posible la aprehensión de los fenómenos, respectivamente, como objetos concretos y unitarios, como hechos singulares existentes o contingentes y como apariciones que surgen entre un conjunto potencialmente infinito de posibilidades. Por este motivo, resulta difícil entender, a la manera del autor, el alcance de la crítica de Dilthey en cuanto impugnación del proyecto general de la filosofía trascendental kantiana, ya que, desde la propia exposición kantiana de las categorías que leemos en la *Crítica de la razón pura*, resulta efectivamente posible concebir formas puras trascendentales no estáticas ni generales, sino, por el contrario, dinámicas e individuales y singulares, que ejercerían como condiciones de posibilidad de, entre otros, los “nexos efectivos” que contempla Dilthey, entre los hechos históricos contingentes y la historicidad universal. Es por ello que, en esta parte de la argumentación, consideramos, que el autor está tomando solo una parte de las categorías kantianas como representante del conjunto de las formas a priori del sujeto. Si se tomase en cuenta el conjunto de la filosofía teórica kantiana, acaso cabría dudar de la reivindicación diltheiana de una independencia total de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) respecto de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), pues, si bien en las primeras no interviene la causalidad propia del mundo natural —sino más bien las motivaciones de los agentes personales— y escapan a los requerimientos de objetividad, universalidad y necesidad³, no es menos cierto que en ellas operan algunos de los conceptos puros del entendimiento que hemos mencionado anteriormente (categorías de unidad, existencia, posibilidad, afirmación, negación etc.). De ahí que nos cuestionemos el alcance de la impugnación de la filosofía trascendental kantiana a cargo de Dilthey que nos presenta Luft en el primer capítulo. Luft dirige su crítica al historicismo de Dilthey en otra dirección que resulta también de enorme interés: sostiene que a pesar del esfuerzo de Dilthey por defender el primado de la comprensión hermenéutica de las *Geisteswissenschaften* frente a

³ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y la historia* (1883), ed. Eugenio Imaz, FCE, 1949. Cap. II, “Las ciencias del espíritu constituyen un todo autónomo frente a las ciencias de la naturaleza”, p. 13 y ss.

la explicación científico-natural, su hermenéutica sigue siendo parcial, justamente en la medida en que mantuvo la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, al proclamar la plena autonomía de estas últimas respecto de las primeras. Según Luft, entonces, si Dilthey hubiese llevado hasta sus últimas consecuencias su crítica hermenéutica de las ciencias, también las ciencias naturales deberían estar incluidas en el ámbito de las ciencias del espíritu o al menos debería reconocer su subsunción en el ámbito de mayor alcance de las ciencias del espíritu, pues también en ellas hay interpretación y despliegue histórico del espíritu humano. Pero con ello elude el aspecto crítico al que antes nos referíamos: a saber, la legitimidad de la tesis diltheiana acerca de que la metodología y las características de las *Geisteswissenschaften* trasciendan o rebasen por completo el marco teórico de la filosofía trascendental kantiana. La observación que aquí presentamos no coincide plenamente con la impugnación que hace Windelband acerca de la distinción diltheiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, ya que no se trata solo de que en ambas se incluyan ciencias *nomotéticas* con pretensiones de universalidad, sino que el aspecto sobre el que queremos insistir es que también desde la propia filosofía trascendental kantiana es posible atender a los hechos individuales y contingentes, en su misma individualidad y contingencia⁴.

La misma matización a la exposición del primer capítulo de este libro valdría también para el tercero, titulado "Historiografía filosófica en el neokantismo de Marburgo: el ejemplo del problema del conocimiento en Cassirer". En efecto, Luft retrata en este capítulo la tarea de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como una aplicación del mismo método de la filosofía trascendental al ámbito de la historia y de los fenómenos culturales, es decir, allende el ámbito de los fenómenos explicados por las ciencias naturales y formales, que los neokantianos de Marburgo tomaban como la base de referencia para estudiar los rendimientos de la filosofía trascendental. Como resultado de esta aplicación efectuada por

⁴ Esta cuestión no está presente en el capítulo de Luft. El autor expone únicamente la confrontación entre dos maneras distintas de entender la forma de universalidad a la que aspira el conocimiento, a saber: por un lado la universalidad que buscan las ciencias nomotéticas al establecer leyes necesarias y, por otro lado, los distintos sentidos de universalidad que propone Dilthey, bien sea la universalidad propia del sentido comprensivo, bien sea la universalidad propia de la causalidad explicada. Añade, además, su duda acerca de la coherencia del propio Dilthey al tratar de buscar, a toda costa, algún tipo de universalidad para sus *Geisteswissenschaften*. Aquella falta de coherencia con la propia teoría de la ciencia no estaría presente, en cambio, en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer a la que nos referiremos a continuación.

Cassirer, la idea misma de lo *a priori*, resultaría en sí misma “historizada” o convertida en sustancia histórica. Sin embargo, hemos expuesto anteriormente que la atención a la singularidad, la contingencia y el cambio, no ha de suponer, en sí misma, un añadido al propio marco teórico de la propia filosofía trascendental kantiana, sino que se encuentra ya contenida, explícitamente, en la descripción kantiana de las formas *a priori* de la subjetividad que conoce el mundo. En otros términos: también desde las formas *a priori* de la filosofía trascendental kantiana, es posible explicar las diversas formas simbólicas, siempre nuevas y cambiantes. Esta “historización” de la razón *no* sería entonces el resultado de la aplicación de una metodología trascendental —que en sí misma fuese estática, universal y necesaria— a un ámbito nuevo, antes inexplorado, de fenómenos culturales. Consistiría, más bien, en el énfasis en la aplicación de aspectos antes inadvertidos del propio método trascendental a —entre otros— tales fenómenos culturales.

Asimismo, podemos cuestionar, a partir del apunte anterior, algunos aspectos de la crítica de Luft a los neokantianos de Marburgo. En el cuarto capítulo, titulado “La idea de la filosofía de Cohen y la pregunta por el sujeto humano”, el autor advierte las limitaciones de la filosofía trascendental kantiana para dar cuenta de la individualidad de cada sujeto humano singular. Si bien, en efecto, el énfasis de Kant al separar nítidamente el sujeto puro trascendental del sujeto *meramente* empírico dificulta el estudio de los rasgos singulares de la personalidad y, de manera más general, de las circunstancias de vida de cada persona, ello no obedece a una dificultad intrínseca al idealismo trascendental kantiano para explicar cómo es posible la individualidad de cada sujeto. La categoría de unidad y de existencia singular, posibilitaría por sí misma la aprehensión de cada sujeto como un único individuo, irrepetible en su existencia contingente; por ende, no es la aprehensión del sujeto *qua* individuo la que resulta inesencial o impropia de la filosofía kantiana, sino, más bien, la aprehensión de cada sujeto en cuanto a sus particularidades individuales, las cuales son efectivamente *meramente* empíricas. En el quinto capítulo, Luft mostrará algunas discrepancias de los filósofos de la Escuela de Baden —fundamentalmente Windelband— respecto a la correlación que los neokantianos de Marburgo —aparentemente, siguiendo a Kant— establecen entre el par de nociones contrarias “objetivo/subjetivo”, con el otro par de nociones contrarias “puro/empírico”. En efecto, nada obliga a considerar que solo a aquello que sea plenamente puro y formal pueda serle atribuido la característica de ser objetivo, como tampoco nada obliga a atribuir a

todos los fenómenos empíricos un carácter subjetivo. Windelband considerará, por el contrario, que el punto de vista del análisis histórico y cultural, siendo plenamente inmanente a la sociedad, puede, sin embargo, ser objetivo⁵. Para él la cultura consiste justamente en “comprobar con análisis objetivos lo que está empíricamente determinado y diseccionar y abstraer el resto”, esto es, abstraer lo que está fundado en necesidades racionales, que son formas individualizadas temporalmente. En cualquier caso, cabe dudar acerca de la presencia de una correlación tal como aquella entre lo objetivo y lo puro, lo subjetivo y lo empírico, en la filosofía crítica kantiana, donde, por ejemplo, todos los conceptos puros del entendimiento dependen íntimamente de la subjetividad⁶.

Un segundo ejemplo de cómo la presentación que se lleva a cabo en este libro de la filosofía trascendental de Kant deba ser matizada, lo hallamos en el capítulo 7, donde Luft propone conciliar la filosofía de la cultura de Cassirer con la fenomenología husserliana. En él se nos dice que la pluralidad de formas simbólicas que concibe Cassirer, permite ensanchar los límites del idealismo trascendental kantiano al mostrar que no hay una única estética trascendental constituida por dos únicas formas a priori de la sensibilidad comprendidas de manera unívoca, sino que hay tantas “estéticas trascendentales” como formas sensibles de intuición puedan darse en la diversidad de seres humanos, y cada una de ellas cuenta con un significado peculiar. En consecuencia, cada estética trascendental característica de cada cultura requeriría su propia, inmanente lógica trascendental. En este punto de la argumentación observamos cómo Luft confunde las formas puras a priori de la sensibilidad —idénticas, *al menos para nosotros*, los humanos— con los diversos contenidos empíricos que la intuición adquiere en cada individuo y contexto particular. A este respecto no encontramos justificado

⁵ Luft relaciona la pretensión normativa de objetividad que encuentra en la filosofía de la cultura de Windelband, con el “espacio de razones” de Sellars y su desarrollo posterior a cargo del inferencialismo de Brandom, pues en ambos encuentra una defensa de la posibilidad de encontrar normas y razones objetivas sobre una base empírica de carácter social. Las reflexiones de Luft acerca de la filosofía analítica de Sellars y Brandom enfatizan la preocupación de ambos por dilucidar los problemas filosóficos mediante el análisis conceptual, comprendiendo que el fin del llamado giro lingüístico es hacer de todas las cuestiones filosóficas, disputas sobre el significado de los conceptos. Quizá cabría añadir que lejos de tratarse de disputas sobre palabras, encerradas en el propio lenguaje y alejadas de la realidad, la principal asunción del giro lingüístico implica que usar las palabras y aclarar significados son formas de intervenir en la realidad y transformarla.

⁶ En el sexto capítulo, Luft muestra cómo Husserl critica esta correlación establecida, de manera ciertamente ingenua, por los neokantianos de Baden: “Para Husserl, la distinción de Windelband y Rickert [entre ciencias nomotéticas e ideográficas] no radica en dos regiones diferentes de la realidad sino en maneras distintas de conocer el [mismo y único] mundo”.

en este pasaje del libro por qué hayan de suponerse diversas “estéticas trascendentales”, ni tampoco hallamos ningún ejemplo de en qué hubieran de consistir esas formas puras de la sensibilidad alternativas a las identificadas por Kant. No encontramos ningún argumento, en definitiva, acerca de por qué la manera puramente formal de concebir las dos únicas formas sensibles *a priori* de espacio y tiempo, no sea compatible con determinaciones empíricas singulares y especiales de estas intuiciones formales o, en otras palabras, no hallamos intuiciones *a priori* de la sensibilidad que, siendo formalmente distintas del espacio y el tiempo en sentido kantiano, constituyesen formas puras irreductibles por sí mismas, con independencia de la riqueza empírica que puedan aportar, en cada visión del mundo, a las ya establecidas formas *a priori* de la sensibilidad: espacio y tiempo⁷.

Estas observaciones críticas, sobre la explicación que ofrece el profesor Luft de las derivas que experimenta el idealismo trascendental kantiano en el neokantismo y en la fenomenología husserliana, no deben llevar a pasar por alto las valiosas aportaciones de su investigación. Entre ellas, destaca la presentación de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como proyecto de una filosofía de la cultura que esté llamada a cumplir los fines de una filosofía trascendental. La comprensión del profesor Luft acerca de los fenómenos culturales es lo suficientemente amplia como para englobar todos aquellos fenómenos que, en la fenomenología tardía de Husserl, constituyen el mundo de la vida (*Lebenswelt*), al ser identificada con una forma de vida. Si bien cabe dudar de que los textos del propio Husserl respalden inequívocamente una descripción del mundo de la

⁷ Ilustraremos esta objeción mediante el ejemplo extraído del libro de Guy Deutscher *El prisma del lenguaje. Cómo las palabras colorean el mundo*, trad. Manuel Talens, 2011. La lengua Guugu Yimithirr descubierta por el capitán Cook al noreste de Australia no expresaba la localización espacial mediante coordenadas egocéntricas, que tuvieran como referencia al sujeto hablante en cada caso, sino que expresaba las coordenadas espaciales mediante la referencia a los cuatro puntos cardinales, o bien mediante locuciones adverbiales como “cuesta arriba” o “cuesta abajo” para referirse a desplazamientos tanto en el plano vertical como horizontal. Al concebir distintas “estéticas trascendentales” posibles, Luft pareciera asumir el siguiente punto crítico de Deutscher: “Philosophers and psychologists from Kant onwards have argued that all spatial thinking is essentially egocentric in nature and that our primary notions of space are derived from the planes that go through our bodies” (G. Deutscher, *Through the language glass*, p.163). Sin embargo, no encontramos en la estética trascendental de KrV una caracterización de la forma pura *a priori* del espacio en cuanto forma egocéntrica o relativa a cada sujeto, sino que parece hallarse, más bien en consonancia con la idea newtoniana de que el espacio y el tiempo sean magnitudes continuas infinitamente divisibles. No alcanzo a comprender en qué medida el uso de coordenadas egocéntricas o no egocéntricas para expresar la ubicación en el espacio, altera en lo fundamental o supone un contraejemplo a la caracterización kantiana del espacio en cuanto forma *a priori* de la sensibilidad: ¿acaso si la orientación en el espacio se efectuara mediante las coordenadas de los puntos cardinales, el espacio, como intuición pura, perdería su carácter de ser un continuo infinitamente indivisible?

vida como la que aquí se presenta⁸ —en la medida en que es hartamente dudoso que el mundo de la vida, entendido como ámbito de la experiencia precientífica que ejerce como fundamento o suelo para las posteriores idealizaciones efectuadas por las ciencias, carezca en sí mismo de procesos objetivadores, de constitución de significaciones objetivas y fenómenos devenidos en objetos intersubjetivamente reconocibles⁹—, no es menos cierto que si este mundo de la vida se comprende hermenéuticamente a la luz de la filosofía de Cassirer y así se identifica por completo con el ámbito cultural o ámbito donde acontecen los fenómenos culturales, entonces resulta plenamente razonable entender que tal sea el ámbito que se revela como el preciso objeto estudio de la filosofía trascendental, entendida esta, en adelante, como sinónimo de filosofía de la cultura, y destinada a explicar la génesis y el devenir de unos sistemas culturales en otros¹⁰.

Por último, advertiremos una última crítica respecto a la propuesta, ofrecida por Luft, de interpretar la fenomenología husserliana y, particularmente, el método de la *epoché* y la reducción fenomenológica, en términos de una perspectiva de primera persona contrapuesta a la perspectiva en tercera persona que es propia de la actitud natural¹¹. Inspirándose en el idealismo débil de Thomas Nagel¹², Luft afirma que la fenomenología es “una ciencia trascendental de leyes desde la perspectiva de primera persona”. De acuerdo con Nagel, el objetivismo se asume como el único punto de vista válido y posible cuando, en realidad, él mismo es igualmente situado. Además, por su parte, la perspectiva en primera persona puede ser también objetiva; es decir, no consiste necesariamente en una distorsión de una no-perspectiva o posición desde ningún lugar. Para Nagel, el ser

⁸ Para una explicación más exhaustiva de los problemas que entraña la descripción husserliana del mundo de la vida y su dificultad para entenderlo en el sentido etimológico de “Welt” como “época de los hombres”, véase: T. Álvarez, “Los límites de la comprensión del concepto husserliano de *Lebenswelt* en clave antropológica” en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, UAM, n.º 22, 2019, pp. 393-410.

⁹ Si el mundo de la vida careciese de esas significaciones objetivas, sería de todo punto imposible llegar a los universales laterales que, como Luft nos recuerda, propone Merleau-Ponty.

¹⁰ Otro de los aspectos interesantes del libro de Luft es exponer en qué medida la filosofía de la cultura de Cassirer ya se hizo cargo de la posterior crítica procedente del relativismo rortyano, asumiendo su crítica sin aceptar, por ello, su conclusión: sí habría elementos culturales reconstruibles en su universalidad a lo largo del devenir histórico (Cfr. Luft, 2019, cap.9 “La dimensión trascendental de la filosofía de la cultura”).

¹¹ La distinción entre la actitud natural y la actitud propia de la metodología trascendental contraviene la clásica consideración propia de la escuela neokantiana acerca de que solo en el marco de las ciencias naturales y formales es posible la objetividad. Las ciencias del espíritu o *Geisteswissenschaften* diltheianas hacen uso, según Husserl, de la misma actitud natural (cfr. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neokantianas)*, cap.6 La crítica husserliana a la teoría de la ciencia de los neokantianos de Baden y sus consecuencias para el programa de investigación fenomenológica).

¹² S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas*, cap.10: Real-idealismo, la respuesta husserliana a los problemas de Kant.

solamente es experienciable desde *una* perspectiva determinada. Por ende, la visión desde un supuesto no-lugar, es también una visión, entre otras visiones en primera persona: la visión de la tercera persona. Esto parece, sin embargo, dudoso, a saber: la afirmación de Nagel acerca de que la visión en tercera persona sea una más entre las infinitas posiciones en primera persona, y ello justamente por la definición misma de qué es una perspectiva en primera persona. Nagel concibe la visión en tercera persona como un punto final ideal en una cadena gradualmente infinita de puntos de vista en primera persona. Pero ¿cómo se ordenan esas infinitas perspectivas de primera persona en una serie progresivamente cercana al punto límite ideal constituido por la visión en tercera persona? Si las perspectivas en primera persona son potencialmente infinitas, ¿cuál habría de ser su límite? ¿pueden acaso tenerlo? ¿Cuál sería la última perspectiva en primera persona antes de alcanzar la visión ideal en tercera persona?

Según Luft, Husserl podría coincidir en este punto de la argumentación con Nagel y, por consiguiente, al afirmar en el primer libro de *Ideas* (1913) que la actitud natural no era un punto de vista más, se hallaría equivocado. El autor sostiene que de este modo puede hacerse justicia a Husserl, sin tener que llegar a afirmar que la perspectiva de tercera persona sea, en realidad, el resultado de una constitución radical por parte de la subjetividad trascendental. Pero ¿podemos abordar el proyecto de una filosofía trascendental asumiendo, primero, que el pretendido enfoque trascendental consiste en una perspectiva discursiva en tercera persona y, por consiguiente, en una perspectiva contingente y a posteriori, y, segundo, asumiendo que esa perspectiva en tercera persona podría no ser sino una perspectiva contextual más entre otras incontables perspectivas de análisis en primera persona? ¿Quedaría algo trascendental allende la perspectiva de este supuesto Observador objetivo y neutral?