

**Sebastian Luft.** *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de las ciencias.* Bogotá: Aula de Humanidades, 2019, 334pp.

Sebastián Luft (1969, Heidelberg), especialista en temas de fenomenología y neokantismo, pone a disposición del mundo hispanohablante doce trabajos escritos entre el 2003 y el 2018. Estos trabajos tratan, a grandes rasgos, de “la condición de posibilidad de la filosofía trascendental” (p. 19) siguiendo el hilo conductor de las dos escuelas neokantianas que dominaron el espacio académico-cultural alemán hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Los textos dan cuenta de sus investigaciones post doctorales, reunidas en su tesis de habilitación, titulada “The Space of Culture. Outlines of a Transcendental Philosophy of Culture Following the Marburg School of Neo-Kantianism”<sup>1</sup>. Gracias a la editorial colombiana Aula de Humanidades y a la destacada versión castellana que estuvo a cargo de Ignacio Quepons y Ricardo Mendoza Canales<sup>2</sup>, disponemos, de una obra que, en su conjunto, discute cómo la filosofía de la cultura entendida en clave trascendental implica una reflexión sobre la filosofía misma y cómo tal reflexión es necesaria para pensar el futuro de la filosofía. Como sugiere el autor, el objetivo “no es convencer a nadie acerca del punto de vista de la filosofía trascendental, sino describirlo y mostrar cómo, una vez que se le ha comprendido, es, en efecto, el único punto de vista coherente que uno puede adoptar” (p. 19).

Los diez capítulos del libro se dividen en dos partes. La primera se titula “Neokantismo y filosofía trascendental” y discute los principales autores y escuelas neokantianas en diálogo con algunos de sus críticos. La segunda, titulada “Fenomenología y filosofía de la cultura”, trata estos dos puntos de vista

---

<sup>1</sup> Sebastian Luft: *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* (Cohen, Natorp, & Cassirer), Oxford: Oxford University Press, 2015.

<sup>2</sup> Cabe destacar el trabajo de los traductores, que han tomado en cuenta las traducciones al español disponibles de los textos citados por Luft y las han modificado conforme lo juzgaron necesario. Asimismo, han asumido la traducción de aquellos textos inéditos en castellano citados por el autor.

en diálogo crítico con las escuelas neokantianas y otros filósofos contemporáneos como Rorty o Brandom. En la presente reseña procederemos en dos momentos, que se corresponden con las partes del libro, en los que trataremos de articular el argumento general de cada una, así como de la obra en su conjunto.

*“Neokantismo y filosofía trascendental”*

La introducción, titulada “La idea de una filosofía trascendental” (pp. 11-32), nos sitúa en el marco temático de la obra. Luft presenta su forma particular de entender la filosofía trascendental y el idealismo trascendental como *el* punto de vista filosófico a asumir para reflexionar acerca de nosotros, el mundo, y nuestra relación con el mismo (p. 19). De esta manera, toma la perspectiva crítica de Kant y la expande a partir de los alcances del neokantismo, la filosofía de la cultura y la fenomenología.

En el Capítulo 1, titulado “El problema del historicismo: la crítica de Dilthey a la teoría de la ciencia neokantiana y las consecuencias para su teoría de las ciencias del espíritu” (pp. 35–59), el autor discute la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu elaborada por diferentes escuelas y filósofos entre finales del siglo XIX e inicios del XX. Compara así la división hecha por Windelband –representante de la escuela neokantiana sudoccidental (Escuela de Baden)<sup>3</sup>– entre ciencias ideográficas y nomotéticas, basada en un criterio puramente metodológico, con la clasificación epistemológica en ciencias naturales y ciencias del espíritu propuesta por Dilthey, en tanto que cada ciencia surge de un *factum* diferente: del *factum* de la naturaleza y del *factum* del espíritu, respectivamente (p. 44). El concepto del *factum* volverá a ser tratado a lo largo del libro respecto a los planteamientos de varios autores. Por último, Luft introduce la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como una salida trascendental al problema introducido por Dilthey del conflicto entre un necesario reconocimiento de la historicidad y el reconocimiento de un *a priori* para las ciencias del espíritu. Tal salida consistiría en la concepción de un *a priori* pluralizado e historizado (p. 59). Los aspectos de esta ampliación del *a priori* kantiano se detallan en distintos capítulos del libro.

562

<sup>3</sup> La escuela neokantiana sudoccidental –llamada también “Escuela de Baden”–, cuyos representantes principales son Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, tiene una mayor influencia hegeliana. La otra escuela neokantiana importante de esta época es la Escuela de Marburgo, cuyos representantes principales son Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer. Sin embargo, como veremos más adelante, este último guarda sus distancias con algunas de las teorías más importantes de dicha escuela.

En el segundo capítulo (“La filosofía de la Escuela de Marburgo: de la crítica del conocimiento científico a la filosofía de la cultura”, pp. 61-85), Luft aborda la otra escuela neokantiana de la mano del idealismo crítico de Cohen, y reconoce en esta su ímpetu de repensar y dinamizar el *a priori* kantiano. Esto implica, apelando a Natorp (p. 67) y su expansión del *a priori* kantiano a otras áreas de la cultura más allá de la ciencia, la comprensión del *factum* como un *feri*. Tal discusión nos conduce a un tema que también se mencionará más adelante, esto es, la problematización del concepto de *progreso* (científico, filosófico, o del conocimiento). Asimismo, Luft traza el camino de la Escuela de Marburgo al idealismo simbólico de Cassirer y recurre a la filosofía de la cultura de este último y su concepto de *formas simbólicas* para solucionar los problemas de la primera. De este modo, Cassirer se suma a los esfuerzos de los marburgueses y Cohen de expandir el *a priori* kantiano, tomando en consideración otras formas culturales (pp. 71 y 76).

El Capítulo 3 discute la “Historiografía filosófica en el neokantismo de Marburgo” (pp. 87-118). Luft problematiza la idea de la historia de la filosofía a partir del tratamiento neokantiano de esta como “historia-problema”. Con tal objetivo en mente, traza una comparación entre la concepción de la escuela sudoccidental, representada por Windelband, y la filosofía de la cultura de Cassirer y su carácter trascendental. De hecho, el autor sostiene que ambas formas de entender la historia son complementarias (p. 108). Aquí surge otra vez la idea de que la expansión del *a priori* y el *factum* kantiano va de la mano con una crítica de la forma de entender el progreso a nivel científico y cultural, postulando una forma *dialéctica* de abordar el mismo (pp. 111-112)<sup>4</sup>. Luft termina el capítulo introduciendo la discusión sobre el idealismo trascendental y esclarece el sentido en el que podemos entender la filosofía de Cassirer como un idealismo simbólico, temas a los que regresará en la segunda parte del libro (caps. 7-9).

En el cuarto capítulo, titulado “La idea de la filosofía de Cohen y la pregunta por el sujeto humano” (pp. 119-132), el autor retoma la discusión de la escuela de Marburgo a partir de un análisis de los planteamientos de Cohen respecto a la naturaleza del sujeto humano y cuestiones relativas a la individualidad. En un primer momento, Luft destaca el antisubjetivismo de Cohen, concepción que surge del rechazo del filósofo neokantiano a la psicología, lo

<sup>4</sup> El nuevo paradigma científico problematiza aquello “que fue tomado como auto-evidente en el antiguo... formulando así su nuevo *a priori* (y así sucesivamente)” (p. 115). Por ende, “lo constante y lo inmutable solo puede ser la ley del eterno devenir” (*ibid.*).

que tendrá diversas implicaciones para su ética (pp. 124-128). En un segundo momento, Luft aborda la *Ética de la voluntad pura* de Cohen, en la que el filósofo plantea que la ética sea entendida como *la doctrina del concepto de ser humano*. A su vez, en este texto se nos revela el particular concepto de *humanidad* de Cohen, noción fundamental para su sistema que designa un trato característico del ser humano con el otro y que se instituye en el *sentimiento de la humanidad* (*Menschengefühl*), pasando a convertirse en *deber* hacia la humanidad (p. 129).

El Capítulo 5, “La concepción de Windelband de la filosofía trascendental y su relación con la filosofía de la cultura” (pp. 133-154), cierra la primera parte del libro. Es aquí donde Luft desarrolla un poco más su tesis de que la filosofía debería desembocar en una filosofía de la cultura, tesis también defendida por ambas escuelas neokantianas. De esta manera, retoma un punto ya tratado, a saber, cómo la crítica de la razón y la filosofía trascendental kantianas se transforman en una crítica trascendental de la cultura en un sentido global y en filosofía de la cultura, reconociendo su carácter histórico-dinámico (p. 135).

El capítulo se divide en tres partes. Primero, Luft aborda la interpretación marburguesa del *factum* de la ciencia (pp. 138-140). En un segundo momento, desarrolla la concepción windelbandiana de la filosofía trascendental en tanto filosofía de la cultura (pp. 141-151), que se distancia tanto de la comprensión dinámica-evolutiva-prospectiva de la historia de la cultura de la escuela de Marburgo, como de una concepción filosófica retrospectiva respecto de la historia (p. 142). Luft rescata las reflexiones de Windelband con respecto a una comprensión filosófica de la cultura, en las que se problematiza el vínculo entre lo empírico y lo *a priori* como un círculo hermenéutico que se funda en el doble movimiento de su filosofía trascendental<sup>5</sup> (pp. 147-149). Para Windelband, el mundo exige una cierta reacción normativa por parte de los seres humanos, exigencia que es satisfecha “mediante el establecimiento de normas que no se hallan en el mundo, sino que son aplicadas a este por los seres humanos en cooperación común” (p. 148). Es así como el mundo se transforma en un mundo de *cultura* (*Kulturwelt*). La filosofía será para Windelband una búsqueda de justificación que se extiende a todo ámbito de la cultura y, como tal, ha de partir de los componentes reales de la misma (p. 143).

Finalmente, el autor extrae las consecuencias contemporáneas de esta concepción, especialmente con respecto al papel de la normatividad. Según Luft, tanto Windelband como ciertos filósofos contemporáneos actuales (Brandom y

<sup>5</sup> Esto consiste en entender lo dado como sujeto a nuestras síntesis y, a su vez, entender nuestras síntesis fundadas en las “cosas en sí” (p. 145).

los “neo-hegelianos” de la Escuela de Pittsburg<sup>6</sup>) conciben “la tarea de la filosofía como filosofía de la cultura” (p. 152). Sin embargo, para Luft, la postura de Windelband es superior en tanto no cayó en el reduccionismo lingüístico que le recusa a los anteriores. Esto nos permite hablar, desde la perspectiva neokantiana, del *espacio de la cultura* como el espacio normativo propio del ser humano. Es a través de la problematización de la correlación entre sujeto y objeto supuesta por el idealismo trascendental, cuyas características se destacan en las filosofías de Cohen, Windelband y Cassirer, que esta primera parte del texto se articula con la segunda.

### “Fenomenología y filosofía de la cultura”

La segunda parte del libro inicia con el Capítulo 6, “La crítica de Husserl a la teoría de la ciencia de los neokantianos de Baden y sus consecuencias para el programa de investigación fenomenológico” (pp. 157-184), donde el autor discute la autonomía y el carácter filosófico de la fenomenología con respecto a las ciencias positivas. Así entendida, la fenomenología no es una ciencia natural ni del espíritu o humana, sino una “ciencia eidética descriptiva de la experiencia del mundo de la vida desde la perspectiva en primera persona y, con ello, una filosofía primera trascendental en sentido radical” (p. 183). Luft desarrolla la crítica fenomenológica a ambas escuelas neokantianas, lo cual permite postular que la fenomenología representa el “camino verdadero a la filosofía trascendental” (p. 162).

En el Capítulo 7, “Fenomenología y filosofía de la cultura: descripción y normatividad” (pp. 185-204), Luft plantea la articulación de la fenomenología de Husserl y la filosofía neokantiana de la cultura de Cassirer como una forma de ejecutar el proyecto kantiano de una filosofía trascendental, pero en un sentido amplio. Para esto, hace una revisión más profunda de los conceptos claves de la fenomenología de Husserl. Luego examina el concepto de cultura y la tarea de la filosofía de la cultura, para poder volver al proyecto de Cassirer entendido como una ampliación de la estética trascendental kantiana. De allí propone que la tarea del filósofo de la cultura sea entendida como una diversificación de la estética trascendental en distintas formas culturales. El punto de articulación entre ambos proyectos sería el *a priori* de correlación husserliano, el cual, según Luft, rige a toda filosofía de la cultura, pues la perspectiva de cada forma

---

<sup>6</sup> Luft señala que el vínculo entre Brandom y el neokantianismo se puede trazar a través de Sellars (su predecesor en Pittsburgh y el que elaboró el concepto de espacio de razones).

cultural es relativa a su objeto, dependiente de ella (p. 199). Aquí se introduce un problema que se desarrollará en los siguientes capítulos: la diferencia entre una perspectiva que apunta a lo general (la Cultura) y una que apunta a lo particular (las culturas). Básicamente, Luft aboga por la perspectiva general (esencial a un proyecto de tipo científico, filosófico y, sobre todo, trascendental), sin optar por una visión “desde arriba” (una construcción ideal abstracta), sino desde la perspectiva del “universal lateral” de Merleau-Ponty.

El Capítulo 8 (“El *a priori* de la cultura: la filosofía de la cultura entre racionalismo y relativismo – el ejemplo de antropología estructural de Lévi-Strauss”, pp. 205-231) amplía varios de los puntos del capítulo anterior, contrastándolos con la antropología empírica. Luft pasa a enfocarse de lleno en el problema de la cultura, introducido desde el idealismo simbólico de Cassirer como una ampliación del idealismo trascendental kantiano a todas las esferas culturales. De la idea de que una filosofía de la cultura puede ser una empresa trascendental se desprende lo que Luft denomina el “problema general de una *filosofía* de la cultura”, que se condensa en la pregunta “por el *status* de este enfoque que ha de describir el sistema de la Cultura de una manera *universal* frente a las culturas *particulares* en las que los seres humanos ya nos encontramos” (p. 221). En tanto Cassirer no desarrolla una respuesta directa y completa a este *impasse*, Luft pasa a tratar el “problema de la invariancia”<sup>7</sup> desde la obra del antropólogo Levi-Strauss como una respuesta a la “oposición entre un particularismo relativista y un universalismo racional” que termina siendo articulada por Merleau-Ponty (p. 218). En este tratamiento, Luft retoma la crítica del fenomenólogo a la supuesta perspectiva desde ningún lugar, pues toda aproximación a otras culturas está situada en nuestro contexto actual. Para alcanzar tal perspectiva universal desde la cual se pretendería abordar la Cultura se requiere, pues, modificar el *a priori* intemporal, lo que implica un necesario reconocimiento de la historicidad. Finalmente, Luft desarrolla la tesis introducida en el capítulo previo respecto al universal lateral de Merleau-Ponty, a partir del reconocimiento de la influencia de Husserl en el mismo (a través de sus conceptos de *intersubjetividad* y *empatía*). De esta forma, las pretensiones de la filosofía de la cultura esbozada por Luft son precisadas: “lo mejor

<sup>7</sup> “Aunque parezca que se trata de un asunto entre universalismo y particularismo, el problema al que quisiera apuntar bien podría ser llamado el dilema entre racionalismo y relativismo. El problema se presenta como sigue: si se quisiera adoptar una posición filosófica, es decir, una consideración *universal* de lo que la cultura es ‘en sí’ mediante la descripción de lo que los seres humanos tenemos en común en tanto que criaturas culturales, entonces se corre el riesgo de obviar formas de cultura que no encajen plenamente dentro de este esquema” (p. 214).

que podemos llegar a obtener es una posición mutuamente enriquecedora de nuestros accesos al mundo desde nuestras perspectivas en primera persona” (pp. 229-230).

El Capítulo 9, “La dimensión trascendental de la filosofía de la cultura” (pp. 233-253), sirve para sintetizar algunos de los alcances de los capítulos previos sobre el papel de la filosofía de la cultura con respecto al presente y futuro de la filosofía. Luft inicia el capítulo postulando la filosofía de la cultura como una continuación de la tarea de la filosofía trascendental. Después, partiendo de la noción de Sellars del “espacio de razones”, Luft introduce el concepto de “espacio cultural” para resaltar la importancia de extender tal proyecto a toda esfera de la cultura. Luego regresa a Cohen para reforzar la idea de la filosofía de la cultura como ampliación de la filosofía kantiana, retomando una vez más la ampliación del *a priori* kantiano (como dinámico, histórico, abierto, propio de toda esfera de la cultura). Entendida de esta manera, la filosofía de la cultura, como la fenomenología, se desarrolla allende la oposición entre apriorismo y empirismo, ciencias naturales y espirituales. Luft la considera “la manera más consistente de continuar la filosofía trascendental como una filosofía *a priori* de la cultura” (p. 247) y sostiene que debe complementarse dialécticamente con la investigación empírica. Para cerrar el capítulo, Luft discute el tipo de progreso cultural con el que Cassirer está comprometido —un “hegelianismo sin teleología absoluta”— (p. 249), comparándolo con la propuesta antihegeliana de Rorty.

En el Capítulo 10 (“‘Real-idealismo’: una respuesta husserliana heterodoxa a la cuestión del idealismo trascendental”, pp. 255-285), Luft distingue entre idealismo y realismo, por un lado, y entre filosofía continental y filosofía analítica, por el otro. El propósito de estas distinciones es señalar que la tradición continental estaría comprometida con algún grado de idealismo y la analítica con uno de realismo. Sin embargo, señala que la diferencia entre idealismo y realismo es puramente metodológica (p. 262)<sup>8</sup>. Asimismo, detalla que el carácter trascendental del idealismo recae en que postula “una relación esencial entre la mente y el mundo y que es tarea de la filosofía clarificar cómo es posible la experiencia del mundo” (p. 257). A partir de esto, procede a problematizar y comparar la clasificación de las filosofías de Nagel y Husserl bajo tales categorías. Así, sugiere que la filosofía de Nagel esboza un idealismo trascendental débil o real-idealismo —por más que Nagel se considere a sí mismo un realista—, haciendo énfasis en su problematización sobre los puntos de vista.

<sup>8</sup> Cabe resaltar que autores como Fréchette sugiere que esta división no es tan sencilla, y que los cruces son más complejos.

Según Luft, el idealismo débil de Nagel es trascendental incluso si carece de un concepto fuerte de subjetividad, pues se adhiere a un *a priori* correlacional.

La fenomenología de Husserl, por su parte, es entendida como un idealismo trascendental débil o un real-idealismo trascendental<sup>9</sup>. No obstante, Luft también afirma que uno puede comprometerse con este tipo de idealismo husserliano sin asumir la teoría trascendental de la constitución (p. 258). Esta afirmación, a nuestro parecer, resulta controversial, pues en la nota que sigue a esta afirmación Luft mismo explica que Husserl no se pronuncia respecto del ser del mundo, sino solo de *cómo* este nos es dado en la experiencia en primera persona, lo cual revela que “El mundo *es constituido* por (y eso significa que el mundo *se constituye a sí mismo en*) la subjetividad trascendental, y esto es una comprensión alcanzada en la actitud trascendental” (p. 258; nuestras cursivas). Por todo lo que el propio Luft desarrolla en este capítulo, no vemos cómo sería posible suscribir el idealismo de Husserl sin comprometerse con su teoría de la constitución. Consideramos que, bien entendido, el argumento de Luft en este capítulo se fundamenta en tal teoría.

Finalmente, Luft sostiene que el real-idealismo se encuentra motivado “por los ideales de un sentido común ilustrado, alejado tanto del solipsismo como de pretensiones metafísicas ambiciosas” (p. 280). Esto conlleva un reconocimiento de la pluralidad de perspectivas. Así, cualquier filosofía comprometida con la tradición ilustrada es, a su vez, un idealismo trascendental, pues expresa “el deseo filosófico de reconciliar, de modo fundamental, perspectivas divergentes en una única visión coherente del mundo” (p. 284)<sup>10</sup>.

El libro cierra con un epílogo (“¿Por qué estudiar la historia de la filosofía después del fin de la filosofía?”, pp. 287-306), en el que Luft alude a la sentencia de que *la filosofía ha llegado a su fin*, a la cual le opone su esperanza humilde en un futuro –en sentido amplio– para la filosofía y su tarea. El autor realiza un análisis del diagnóstico sobre el presente y futuro de la filosofía elaborado por diversos filósofos (Hegel, Heidegger, Rorty, Gadamer, etcétera), problematizando desde sus perspectivas la pertinencia de seguir estudiando la historia de la filosofía y seguir leyendo a los clásicos. Detrás de estas cuestiones está

<sup>9</sup> Luft sostiene que la lectura del proyecto de Husserl como un idealismo trascendental débil permite ver la relación de sus consideraciones metodológicas con los problemas éticos: “Solo una filosofía que consigue conectar una doctrina filosófica aparentemente abstracta como el idealismo trascendental con el mundo de la vida concreto merece ser llamada fenomenológica” (p. 285).

<sup>10</sup> A nivel práctico, el idealismo busca “...hacer justicia filosóficamente a un tipo de entendimiento humano fundamental que guía tanto al sentido común ilustrado como a la sabiduría práctica” y muestra una preocupación por la comprensión del otro (p. 257).

el problema de la teleología o de cómo entender el desarrollo de la filosofía. Luft critica una visión del progreso de la filosofía como una mejora constante y lineal, en tanto implica un rechazo de la historia de la filosofía. Sin embargo, también critica las posturas que ingenuamente tratan de aferrarse a las formas tradicionales de hacer filosofía. Sostiene que el final de la filosofía no implica que el pensamiento y la actividad propiamente filosóficos se detengan. Tal como la concibe Luft, la filosofía está pasando por un proceso de cambios fuertes evidenciado en las actuales reformas de currículos y métodos hacia lo virtual<sup>11</sup>. Para Luft, todo período de declive nos exige, como filósofos, pensar nuevas maneras de justificar la emoción que nosotros hallamos en los textos originales (pp. 301, 304.).

Luft diferencia entre la filosofía académica y la filosofía como actividad práctica. Reconoce que la hiperprofesionalización actual, si bien no es del todo evitable, puede hacer olvidar el lugar existencial de los problemas particulares que enfrentamos en nuestro ejercicio filosófico. Esto deja incierto el futuro institucional de la filosofía y los filósofos de profesión. Sin embargo, la filosofía como actividad práctica tiene un futuro más claro. Su base se encuentra en su capacidad de causar emoción. Los problemas y respuestas cambian, lo que se mantiene es el asombro que generan. El valor intrínseco de la historia de la filosofía recae en que los textos originales, y no los compendios, permiten una aproximación contextualizada de sus contenidos (p. 302)<sup>12</sup>. Luft recomienda a los profesores de filosofía no esperar que los estudiantes sientan atracción por ciertos problemas supuestamente *intemporales*, pues ellos tienen sus propios problemas relativos a sus situaciones existenciales. El asombro por las preguntas es el suelo común a partir del cual, en el diálogo, surgen “auténticas preguntas filosóficas” (p. 304). La historia de la filosofía seguirá siendo un excelente punto de partida para replantearnos estas preguntas (p. 304). Esta forma de hacer filosofía implica pues el reconocimiento de las subjetividades en diálogo, antes que la negación de las perspectivas. Esta forma de entender la filosofía es propia de una filosofía de la cultura en clave trascendental. Así, la actividad filosófica puede ser un incentivo para hacer preguntas orientadas

---

<sup>11</sup> Este texto de 2013 ya preveía una situación como la de la pandemia del año 2020, que obligó a un gran porcentaje de centros educativos a nivel mundial a cambiar a una modalidad virtual.

<sup>12</sup> “...cada filosofía ha sido escrita por un sujeto individual para quien las preguntas que él o ella está haciendo tenían una urgencia acuciante”, la cual suele ser ignorada cuando leemos filosofía (p. 302).

a proyectos comunes y la creación de la cultura: “la filosofía como práctica es solo un ejercicio comunitario entre otros que constituyen la cultura” (p. 305).

En suma, si bien no se trata de un mero texto de divulgación, sino que está dirigido a un público familiarizado con la filosofía neokantiana y la fenomenología, el libro cumple también con introducir a los debates intelectuales europeos entre los siglos XIX y XX y permite entrar en contacto con predecesores de las grandes figuras de la fenomenología y la hermenéutica del siglo XX.

Vania Alarcón

Pontificia Universidad Católica del Perú

[alarcon.vania@pucp.edu.pe](mailto:alarcon.vania@pucp.edu.pe)

<http://orcid.org/0000-0001-6849-4228>

Ricardo Rojas

Monash University

<http://orcid.org/0000-0001-7334-1904>

Recibido: 03/05/2022

Aceptado: 01/10/2022

### Referencias

- Fréchette, G., “Phenomenology and Analytic Philosophy”, en: De Santis, D., Hopkins, B. y C. Majolino, *Routledge Handbook of Phenomenology*, Nueva York: Routledge, 2020, pp. 649-661. <https://doi.org/10.4324/9781003084013-65>
- Luft, S., *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, & Cassirer)*, Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198738848.001.0001>
- Luft, S., *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de las ciencias*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2019.