

## CULTURA COMO SEGUNDA NATUREZA: FILOSOFIA DA CULTURA, FILOSOFIA TRANSCENDENTAL “NATURALIZADA” E A QUESTÃO DO ESPAÇO DA CULTURA\*

Sebastian Luft

Marquette University – Milwaukee, USA  
sebastian.luft@marquette.edu

**Resumo:** Nesta contribuição, a filosofia da cultura de Cassirer é apresentada como uma aplicação especial da filosofia transcendental kantiana, então comparada a outra tradição aqui, a Escola de Pittsburgh, especialmente McDowell. O resultado é o conceito de Sellars de “espaço de razões”, que é então expandido por McDowell com seu conceito (de inspiração aristotélica) de “segunda natureza”. Uma interpretação interessante de um dos primeiros intérpretes de Cassirer – Howe – torna possível trazer “Marburgo” e “Pittsburgo” para a conversa. O resultado dessa comparação será uma posição que transmite ambas as tradições e que Howe poderia descrever como “idealismo naturalista”. No final, tenta-se demonstrar a superioridade da posição de Cassirer, o que não significa uma refutação da de McDowell, mas sim um encaixe de sua posição na de Cassirer.

**Palavras-chave:** Cassirer; filosofia da cultura; Marburgo; Pittsburgo; espaço da cultura.

**Zusammenfassung:** In diesem Beitrag wird Cassirers Kulturphilosophie als eine besondere Applikation der Kantischen Transzendentalphilosophie dargestellt, sodann in Vergleich gesetzt zu einer anderen Tradition, der Pittsburgh School, hier v.a. McDowell. Der Ausgang ist der Sellars'sche Begriff des „space of reasons“, der sodann von McDowell erweitert wird durch seinen (Aristotelisch inspirierten) Begriff der „zweiten Natur“. Durch eine interessante Auslegung eines frühen Interpreten Cassirers – Howe – wird es möglich, „Marburg“ und „Pittsburgh“ miteinander in Gespräch zu bringen. Das Resultat dieses Vergleichs wird eine Position sein, die beide Traditionen vermittelt und die man mit Howe als „naturalistischen Idealismus“ bezeichnen könnte. Am Schluss wird der Versuch unternommen, die Überlegenheit von Cassirers Position zu demonstrieren, die allerdings keine Widerlegung derjenigen von McDowell bedeutet, sondern seine Position in Cassirers einbettet.

**Schlüsselwörter:** Cassirer; Kulturphilosophie; Marburg; Pittsburg; Raum der Kultur.

### Introdução: Cultura e a trilha do naturalismo

Se alguém entende o termo “Cultura” não apenas como a alta cultura do ocidente ou como aquilo que os seres humanos “constroem, tendem a honrar”, então o sentimento popular de que “*A cultura está em toda parte!*” pode ser elucidado da seguinte forma: tudo que vemos ao nosso redor é feito pelos seres humanos: casas, carros, ruas, além de instituições como a suprema corte, CIA ou MPD. E ainda, a cultura também estende à natureza; algo como uma floresta, se não *literalmente* feita pelo humano, é arranjada,

---

\* Publicado originalmente em: Luft, S. (2018). Kulturphilosophie als „naturalische“ Transzendentalphilosophie und die Frage nach den Ort der Kultur. In H. Busche, T. Heinze, F. Hillebrandt, & F. Schäfer (Hrsg.), *Kultur - Interdisziplinäre Zugang* (pp. 467–487). Springer.

controlada e planejada por humanos. Por exemplo, a floresta negra foi construída durante a economia de florestamento no período moderno, e as grandes planícies dos EUA foram resultado do desmatamento nas mãos de colonos europeus. Dessa forma, o crescimento da natureza foi subjugado à supervisão humana. Como resultado, a “natureza intocada e primitiva” é muito rara – assim como culturas intocadas. Se se constroem culturas de tal modo que também se estendem à natureza construída dessa maneira pelos seres humanos, então a tarefa de uma *filosofia* da cultura assume uma forma concreta: tal projeto buscaria compreender as diferentes formas *sui generis* de cultura, que são irreduzíveis e incomensuráveis entre si, para interpretá-los filosoficamente e refletir sobre seus significados. Decerto, não se pode fazer isso da poltrona proverbial, mas os filósofos são encaminhados para investigações empíricas da cultura. Nesse sentido, pode-se resumir brevemente a posição de Ernst Cassirer.

Se alguém interpretar a relação entre cultura e natureza dessa maneira, isso significa que a cultura se apoia na natureza e isso, por sua vez, significa que não haveria acesso direto e inculco à natureza. O que “natureza” pode significar para nós, só pode ser averiguado por meio de um acesso mediato culturalmente. A natureza “pura”, portanto, não existe para nós – enquanto criaturas culturais – e não apenas porque causamos danos significativos a ela e a aniquilamos em sua pureza, mas por razões sistemáticas como sempre mediada, ela só poderia ser descoberta como um produto remanescente após uma desconstrução de camadas culturais e isso poderia ser realizado de forma puramente abstrata apenas, da maneira, como, por exemplo, Husserl descreve a “natureza pura” em *Ideias II* enquanto o resultados abstrato de uma “análise completa da desconstrução” (*Abbauanalyse*).

Uma filosofia da cultura que se constrói dessa maneira ocuparia, desde o início, uma posição anti-naturalista, se entendermos por “naturalismo” a total naturalidade das coisas. O naturalismo seria então demonstrado ser uma forma cultural emerge de uma forma cultural específica – ciência natural moderna – e, portanto, refutada desde o início como uma posição auto-contraditória. A auto-contradição consiste na noção de que o naturalismo é uma posição científica decorrente de uma determinada posição obtida na história do pensamento ocidental e, como tal, seria ele próprio mediado culturalmente, o que nega essa mesma mediação cultural, porque defende um aprofundamento naturalista de todo ser. O naturalismo não pode, portanto, se fundamentar *naturalisticamente* e não

pode se firmar em sua própria base. A posição contrastante, que descrevi como anti-naturalista, poderia ser chamada de – *sit venia verbo* – idealismo, o que seria uma posição que reconheceria essa mesma mediação como uma *conditio sine qua non*. O filósofo que descreve sua filosofia da cultura em termos inequívocos como idealista é, mais uma vez, Cassirer. Para ele, a rejeição de uma interpretação naturalista da cultura está imediatamente ligada à noção de “idealismo”; uma posição, que ele chama também de “humanismo”. Uma concepção humanística e idealista da cultura está, portanto, em conflito com o naturalismo. Voltarei à sua rejeição de uma fundamentação naturalista da cultura (cf. Cassirer, 2011, p. 135 et seq.)

Mas pode-se refutar o naturalismo tão rápido e facilmente? Se isso fosse tão fácil, presumivelmente não se encontraria ninguém que defendesse um naturalismo, o que obviamente (e infelizmente?) não é o caso. Muitos filósofos contemporâneos (para não mencionar os cientistas naturais), que certamente não podem ser censurados por serem ingênuos ou simplistas, defendem naturalismos de matizes diferentes. E aqui eu gostaria de me voltar para uma posição bastante complexa, que remonta especialmente à crítica de Wilfried Sellars ao mito do dado. O filósofo em seu rastro, que defendeu essa posição com mais firmeza é John McDowell, que apresentou sua posição pela primeira vez em seu marcante *Mind and World*, de 1994. A posição de McDowell é naturalista em um sentido diferente do que notoriamente chama de “naturalismo calvo”, que considero um naturalismo ingênuo, que também pode ser chamado de reducionismo, na medida em que reduz a cultura à natureza. Pode-se, portanto, também manter uma posição, *vis-à-vis* aquela naturalista ou humanística de Cassirer, que ocupa uma posição filosoficamente defensável que interpreta em termos naturalistas a relação entre consciência e mundo? E como seria essa posição em contraste com Cassirer? Em realidade, o contraste é de fato tão grande? Pode-se até aventurar uma comparação entre os dois? Eu gostaria de tentar tal confronto em um primeiro movimento. Ao fazê-lo, creio eu ter conseguido trazer Cassirer para a arena da filosofia contemporânea.

Em uma primeira parte, vou reconstruir brevemente a posição de Cassirer; em uma segunda parte, apresentarei a postura de McDowell e, por proximidade, a de Sellars de modo crítico àquela de Davison. Antes de tentar uma comparação entre os dois, esboçarei, em uma terceira parte, o que considero uma interpretação muito interessante de Cassirer que parecerá, à uma primeira vista, implausível. Esta é uma interpretação do filósofo

americano (e um dos primeiros tradutores de Cassirer) C. S. Howe, na forma como apresenta seu prefácio à tradução do livro de Cassirer de 1942, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, traduzido em 1961 por *On the Logic of the Humanities*. Aqui Howe apresenta a posição de Cassirer enquanto “naturalismo idealista”. É bem improvável que esta interpretação possa ter sido influenciada na época por Sellars (cujo *Empiricism and the Philosophy of Mind* foi publicado apenas cinco anos antes), mas Howe reconhece admiravelmente outro filósofo que segue a tradição do pragmatismo americano, que exerceu a sua influência, via Richard Rorty, em McDowell, nomeadamente John Dewey. Vou levar em conta e avaliar essa interpretação original, antes de arriscar uma comparação entre “Marburgo” e “Pittsburgo”, enquanto tento defender a filosofia da cultura de Cassirer diante do contexto de Pittsburgo. Tentarei mostrar que a interpretação de Howe pode ser vista como um elo mediador entre as duas tradições. O que se torna visível aqui é uma comunhão mais profunda dessas diferentes tradições, o que não seria de se esperar à primeira vista. Esta comunhão profunda não deve ofuscar, contudo, que no final eu considero a posição de Cassirer superior, não na medida em que refuta McDowell, mas sim em um contexto mais amplo, o da cultura. A cultura engloba razões, mas não se reduz a elas.

### 1. A Filosofia da cultura de Cassirer como filosofia transcendental

Cassirer constrói sua filosofia da cultura como uma forma de idealismo transcendental, ou seja, como uma reconstrução transcendental-filosófica da cultura na tradição da escola de Marburgo e no “Método transcendental” concebido por seu professor Cohen. Estamos lidando aqui desde o início com uma abordagem pluralista da cultura, que se propõe a considerar todas as formas essenciais da cultura. Essas formas são essenciais ao ser humano, visto que podem ser manifestadas em todas as formas históricas de cultura: linguagem, mito, cognição ou conhecimento; depois, ele adiciona mais formas, por exemplo, a tecnologia ou economia. Visto que Cassirer chama essas diferentes formas de “simbólicas”, seu idealismo transcendental também pode ser chamado de idealismo *simbólico*. O conceito de pode ser entendido aqui no sentido de Goethe, que usa o conceito de simbólico para mediar entre o individual e o geral. De acordo com o último, toda experiência é “simbólica” na medida em que toda e qualquer experiência individual *representa* algo geral. Cada coisa individual que se dá de alguma

forma para ser descrita em categorias essenciais, portanto, representa um sistema simbólico, um nexó funcional, no qual se encontra e a partir do qual somente adquire significado. Não há, portanto, nenhuma experiência da realidade não mediada, sobre a qual um sistema interpretativo seria colocado no topo; em vez disso, toda experiência é mediada, portanto também a experiência por parte do cientista natural, quando ele experiencia a natureza. Essa experiência seria mediada, por exemplo, pela compreensão da natureza como um universo matemático ou por estar sob leis matemáticas. O espaço simbólico, embora estruturado de forma pluralista, é concebido como monista, na medida em que uma posição externa a ele não pode existir. Em termos kantianos, nunca temos acesso às coisas em si.

Se alguém entende “Transcendental” no sentido de Kant, enquanto conhecimento, “que não lida apenas com objetos, mas com nossa maneira de conhecê-los, na medida em que esses são possíveis *a priori*” (*KrV*, B 25), então a filosofia da Cultura de Cassirer é compreensível desde o início como investigação transcendental. Pois estamos tratando de nosso acesso às coisas, na medida em que são possíveis *a priori*. No entanto, é também ao mesmo tempo claro que a abordagem de Cassirer é construída de forma muito mais ampla do que a de Kant. Pois Cassirer está interessado não apenas na *maneira de conhecer* os objetos; mas essa questão transcendental diz respeito a todas as formas de *experiência*, que são simbólicas no sentido explicado. Conhecimento para Cassirer seria, portanto, uma forma de experiência muito abstrata. Todas as formas simbólicas devem ser investigadas quanto às condições de transcendentais de possibilidade subjacentes ou orientadoras. Nesse sentido, podemos compreender o modo através do qual Cassirer afirma: “assim, a crítica da razão torna-se crítica da cultura” (Cassirer, 1953, p. 80), e explica ainda:

Procura-se compreender e mostrar como todo conteúdo da cultura, na medida em que é mais do que um mero conteúdo isolado, na medida em que se fundamenta em um princípio universal da forma, pressupõe um ato originário do espírito humano. Aqui, a tese do idealismo encontra sua confirmação verdadeira e completa. (ibid.)

O que é esta “tese básica do idealismo” cujo conteúdo não foi afirmado aqui? Na passagem citada, Cassirer está interessado em expandir o domínio do objeto da crítica. O que se segue é importante aqui quanto à tese básica do idealismo que ele apenas menciona de passagem, ao observar que, para implantar esse idealismo, o “poder da visão realista

ingênua do mundo” precisa ser quebrado. Essa visão, e sua ingenuidade, consiste em pensar que o objeto, não apenas o do conhecimento, mas qualquer objeto, “seja construído e dado como algo independente”. O realismo, que se opõe ao seu idealismo, assume assim uma “existência independente” dos objetos; independente, isto é, de sua apreensão pela mente humana e suas atividades. Esse realismo deve ser rompido com o *insight* de que todas as formas possíveis de doação de um objeto são mediadas simbolicamente. A mediação simbólica, portanto, desloca o realismo, que acredita na existência independente da mente de coisas em si.

Se isso for realizado, a filosofia transcendental de Kant se transformaria em uma investigação crítica da cultura. É crítica na medida em que toma como dado e parte de um *factum*; este não é apenas o *factum* da razão ou o *factum* da liberdade ou – como em Cohen – o *factum* da ciência, mas como o *facta* – no plural – da cultura. São *facta* na medida em que, criados por seres humanos em sistemas simbólicos, são fatos da cultura irreduzíveis, sem os quais os humanos não poderiam ser o que são e podem realizar por meio de seus próprios atos. Cassirer, portanto, defende a leitura “regressiva” da tarefa da crítica que Cohen, seguindo os *Prolegômenos*, apresentou: os *facta* devem ser investigados com relação às suas condições transcendentais de possibilidades. Essas condições de possibilidade não se limitam, contudo, à estrutura dualística kantiana de sensibilidade e entendimento; em vez disso, o transcendental em geral é um conjunto de *princípios constitutivos* das formas da cultura, que não se deixam reduzir à intuição e ao pensamento. Isso fica mais claro uma vez que pela relação da noção goetheana de símbolo, que é um comentário direto ao dualismo kantiano: o símbolo é o poder, que é capaz de apresentar o geral no específico e o específico no geral. O símbolo, portanto, transcende os dualismos de sensibilidade e entendimento, individual e geral, concreto e abstrato. O universo simbólico é estruturado de forma pluralista, ou seja, as formas simbólicas só aparecem no plural, mas não há exterioridade para elas. Não podemos sair desse universo.

Com essa mudança, o conceito de “transcendental” de Cassirer também muda. As condições de possibilidade de uma forma simbólica não são mais exclusivamente conceituais, como no caso da ciência, ou sensíveis (sem conceitos), como no caso da intuição “pura”, mas são determinadas como *funcionais*. Torna-se a tarefa de expor em cada forma simbólica que o *princípio funcional* segundo a qual ele traz à expressão sua

lógica interna, sua maneira de funcionar. As lógicas da cultura são, portanto, essencialmente interpretadas como plurais, uma vez que toda forma simbólica tem sua própria lógica peculiar, que pode ser apreendida como “lógica” apenas em um sentido fraco ou metafórico. O modo de funcionamento de uma forma simbólica é, dessa forma, não uma estrutura funcional *a priori* rígida, mas dinâmica e em interação necessária e constante entre os humanos e a cultura no curso histórico de desenvolvimento. Seres humanos, portanto, projetam seus espíritos na cultura, formando-a de acordo. Os seres humanos também estão, dessa forma, relacionados e dependentes das condições empíricas em que se encontram e que só podem mudar parcialmente. Como já Herder, um companheiro fiel de Cassirer, enfatizou, o solo, a terra, o clima, o terreno não são fatores triviais no e para o desenvolvimento de uma cultura particular.

Mas, no final das contas, isso não nos relaciona novamente a natureza como *factum brutum*? Não, na medida em que não pode haver confronto entre a natureza pura e a formada; mas, na medida em que os seres humanos vivem, eles já se formaram na “sua” natureza. Portanto, não somos senhores da natureza, de modo que poderíamos, por exemplo, evitar catástrofes ambientais como tempestades ou outros desastres naturais (apesar do fato de que talvez nós mesmos possamos ter causado essas catástrofes!). No entanto, Cassirer apresenta o desenvolvimento da cultura como uma emancipação crescente e superação de nossa passividade diante da natureza e da “vida mítica”. O mito ainda está preso a um animismo ingênuo, que atribui forças míticas à natureza, mas esta já é uma primeira conquista cultural que superou a passividade absoluta. Nesse sentido, com certeza não conseguiremos evitar algo como terremotos e tsunamis, mas talvez um dia o câncer ou a AIDS. Através de um *insight* sobre o trabalho da cultura, para o qual podemos contribuir, podemos superar nossa finitude, mais uma vez não no sentido de uma participação na infinidade do desenvolvimento cultural que existe enquanto seres humanos existentes.

Que o transcendental, no final, não é interpretado estática e rigidamente, fica claro na noção de *a priori*, em que Cassirer o assume da escola de Marburgo, especificamente Cohen. As condições transcendentais de possibilidade não são princípios estáticos fixos, mas mudam ao longo do curso da cultura, acompanhando-a. Eles são dinâmico-constitutivos, não meramente normativos-reguladores. Um bom exemplo disso são as mudanças estruturais e as mudanças de paradigma nas ciências. O *a priori* aqui é apenas

o atual *status quo* da ciência em questão, o que desde Kuhn tem sido chamado de “ciência normal”, que, em uma inspeção mais detalhada, nunca é fixa e estática, mas sempre em fluxo. A fórmula que Cohen usa para isso é que o “dado” na ciência, o *Gabe*, é ao mesmo tempo também *Aufgabe*, tarefa para pesquisas futuras. Cada *status* de ciência atualmente alcançado fornece respostas a perguntas anteriores, mas cada resposta levanta novas questões, que se tornam a tarefa de pesquisas científicas futuras. Essa estrutura de procedimento na ciência, como Cohen a estabeleceu, é válida, para Cassirer, para a cultura em sentido amplo: a cultura é um processo emancipatório, segundo o qual, no espírito de Hegel, o progresso do espírito é um progresso na consciência da liberdade. Contudo, não existe um ponto de vista do espírito absoluto, para Cassirer, a filosofia também não ocupa esse ponto de vista. Cada dado da cultura é a tarefa para a atividade futura do espírito, na qual o espírito humano se objetiva e é, pelo menos em princípio, capaz de se reconhecer nesta doação, na consciência de que o progresso continuará indefinidamente e que cada ponto de vista uma vez atingindo, na melhor das hipóteses responde a velhas perguntas, mas levanta novas. Em princípio, a cultura não pode ter fim; pode apenas postular o imperativo de que o trabalho cultural continue, embora nenhum fim esteja à vista. A cultura pode, contudo, passar e experimentar crises, nas quais a cultura volta ao estado de barbárie. Não há como excluir tal cenário. Portanto, é tarefa sem fim continuar com a cultura e lutar, nessa agitação, para que os inimigos da cultura não saiam vitoriosos. O trabalho da cultura é, portanto, ao mesmo tempo, uma batalha contra a não cultura ou a anti-cultura, contra a brutalização da e um retrocesso na barbárie, que é sempre uma possibilidade iminente.

## 2. A posição de McDowell: o espaço das razões enquanto segunda natureza

Nesta seção, primeiramente eu irei reconstruir, com toda a brevidade (e reconhecidamente, uma quantidade significativa de omissão) a posição de McDowell; em seguida, apresento uma comparação com Cassirer, que será mediada pela interpretação “naturalista” do Howe. A posição de McDowell, que ele apresentou pela primeira vez em seu influente *Mind and World*, de 1994, talvez possa ser melhor entendida como um desenvolvimento posterior da posição de sua principal influência, Sellars, e pode ser caracterizada como uma crítica ao empirismo. Enquanto empirismo possa talvez ser caracterizado como uma forma de realismo ingênuo, a posição de Sellars *vis-à-vis* não é



ingenuamente racionalista, mas kantiana em um sentido amplo, embora reconheça as demandas legítimas do naturalismo. Esta posição está ligada ao que Sellars famosamente chama de “o espaço lógico das razões”, e ele define esse espaço da seguinte forma (cito a famosa passagem):

Ao caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, de justificar e poder justificar o que se diz. (Sellars, 1956, p. 289 et seq.)

Somente este espaço, portanto, possibilita uma justificativa de julgamentos, que podem reivindicar expressões conceituais de cognição; pois eles devem ser conceituais para serem apreendidos neste espaço *lógico*. E só esse espaço faz o que somos, criaturas racionais, que demonstram sua racionalidade por meio de raciocínios que fazemos uns com os outros. Somente neste espaço se torna possível o que Brandom, colega de McDowell em Pittsburgh, também chama de “dar e receber razões mútuas”. A ênfase de Brandom em dar e receber é, portanto, desde o princípio organizada mais “dialogicamente”, mas compatível com McDowell ou implícita nele. Essa justificativa pode ter sucesso ou funcionar ou não – os seres humanos cometem erros de maneiras muito diferentes e originais! – mas pelo menos deve ser reconhecida (*anerkannt*) como normativa, ou seja, determinante de nosso pensamento no qual nos envolvemos na interação mútua de dar e tomada de razões.

A questão por onde se pode começar com McDowell diz respeito ao “espaço”, *a partir do qual* se coloca a cognição *no* espaço das razões. O que é, pois, este “lugar”, ou onde se pode localizá-lo *antes* de pousar no espaço das razões? Este “pré-espaço” já é um “espaço”? A crítica que McDowell se instala pode ser associada à conhecida metáfora ou ao “giro sem atrito no vazio”, a ideia, portanto, de que o espaço das razões não implica um cenário com Davidson o apresenta. Não pode designar uma posição segundo a qual as convicções giram sem atrito no vazio e, portanto, não podem ter contato com uma realidade “lá fora”, porque se pode fundamentar convicções sempre apenas por outras convicções e não por causas, que estariam *fora* do espaço de razões. A suposição de um dado não conceitual, puro, na medida em que concomitantemente deve assumir uma função justificativa, é algo que Sellars já critica com sua crítica do mito do dado. McDowell, portanto, tenta rejeitar tal mito também e ao mesmo tempo não ceder à

tentação de um cenário de um espaço sem atrito de razões que seriam auto-encapsuladas. Como McDowell, então, caracteriza a relação – como ele colocou – razão e natureza? Sem entrar em detalhes desta composição complicada, devo apenas reconstruir brevemente sua posição conforme articulada na quarta lição (ou capítulo) do livro *Reason and Nature*.

Para entender melhor o impulso por trás da tentativa de McDowell, deve-se primeiro apontar a intenção geral wittgensteiniana que o guia. Essa ideia de Wittgenstein, mais tarde também explorada por Rorty, consiste em uma terapia de ansiedades e preocupações que inquietaram filósofos no passado. A terapia tem o objetivo não de refutar os problemas que estão mal planejados ou se tornaram problemas pelos motivos errados, mas imunizá-los por meio da terapia. Portanto, a terapia lida assim com essas ansiedades, expondo seus motivos, tornando-os assim inofensivos. Neste caso, estamos lidando com o velho problema da mediação entre sujeito e objeto ou razão e natureza. Se alguém conseguir rejeitar essas ansiedades filosóficas que dão origem à tentativa de tal mediação, certamente teria alcançado um pedaço da “filosofia construtiva”, que o próprio Rorty queria deixar para trás no contexto de sua desconstrução das fantasias filosóficas de últimos fundamentos. Alguém teria alcançado, com McDowell, “um domínio que não poderia ser abalado por qualquer tentação de voltar às preocupações filosóficas comuns sobre como colocar as mentes no mundo (McDowell, 1994, p. 86). A posição de McDowell não é, portanto, como seu antecessor, pragmática, mas assumidamente construtivista.

Para explicar sua posição, McDowell recorre à ética da virtude de Aristóteles e à concepção de natureza implícita nela. Enquanto a ética da virtude aristotélica lida com hábitos de comportamentos que nos tornam virtuosos, McDowell interpreta o conceito de *phronesis* de Aristóteles, que ele traduz como “sabedoria prática” (cf. *ibid.*, p. 79), como uma indicação especial de uma posição filosófica mais ampla.

Portanto, ‘sabedoria prática’ é o tipo de coisa certa para servir de modelo para o entendimento, a faculdade que nos permite reconhecer e criar o tipo de inteligibilidade que é uma questão de colocação no espaço das razões. (*ibid.*)

O processo de autocontenção e hábitos de padrões de comportamento, que então idealmente seguimos “automaticamente”, já é uma forma de inteligibilidade que realiza a

colocação no espaço das razões. Isso, no entanto, não é algo que transcende a natureza. O que está em questão aqui é a concepção de natureza empregada. Nesse ponto, McDowell distingue a concepção moderna de natureza, decorrente do que ele chama de “naturalismo calvo”, daquela dos antigos. O naturalismo moderno mantém uma visão de natureza como “morta” e desencantada. No entanto, para atribuir tal concepção de natureza a Aristóteles, o estudioso de Aristóteles McDowell considera uma “monstruosidade histórica” (ibid.). Mas o que importa não é uma interpretação historicamente correta, mas o que se segue para a posição de McDowell.

O que está em jogo, antes, é entender por que natureza e razão são duas regiões mutuamente opostas, ou melhor, entender como essa oposição poderia surgir em primeiro lugar, algo que ainda não poderia ter existido para os gregos. É apenas a concepção especificamente moderna dessa oposição que poderia gerar a ansiedade que concebe a natureza como oposta à razão e inimiga dela, o que, por sua vez, leva à tentativa de preencher a lacuna. De acordo com a concepção antiga, não há fatos da natureza opostos à razão e aos quais tenderia especificamente a ciência natural moderna. McDowell inverte essa relação ao interpretar a natureza como algo em que o pensamento racional (como a ética da virtude, no caso de Aristóteles) se move, na medida em que se cultiva:

A ideia de acertar as coisas no pensamento ético [neste caso aristotélico] tem certa autonomia; não precisamos concebê-lo como apontando para fora da esfera do próprio pensamento ético. (ibid., p. 81)

Não há portanto, nenhuma razão para “sucumbir à fantasia de uma validação externa” (ibid., p. 82) de nosso pensamento. Qualquer justificativa de nosso pensamento, seja ela adequada ou não, só pode ser uma autojustificação. Esta concepção de natureza, na qual existimos e *na qual* nos habituamos, McDowell agora chama de “segunda natureza”. Esta concepção, que expressa perfeitamente em conceito e substância sua própria (o conceito de “segunda natureza” não aparece em Aristóteles), agora se aplica universalmente, para McDowell:

A questão claramente não se restringe à ética. Moldar o caráter ético, que inclui a imposição de uma forma específica ao intelecto prático, é um caso particular de um fenômeno geral: a iniciação nas capacidades conceituais, que inclui a capacidade de respostas a outras demandas racionais além das da ética. Essa iniciação é uma parte normal do que é

para um ser humano atingir a maturidade, e é por isso que, embora a estrutura do espaço das razões seja estranha à configuração da natureza concebida como reino da lei [como no naturalismo calvo], não assume o afastamento do humano que o platonismo desenfreado imagina. Se generalizarmos a maneira como Aristóteles concebe a moldagem do caráter ético, chegamos à noção de ter os olhos abertos para as razões em geral adquirindo uma segunda natureza. Não consigo pensar em uma boa expressão curta em inglês para isso, mas é o que figura na filosofia alemã como *Bildung*. (ibid., p. 84)

Nesse sentido, estamos “sempre prontos” na segunda natureza no momento em que começamos a nos habituar e nos tornamos “receptivos a outras demandas racionais”. Não há, portanto, uma primeira natureza que *então* se forma, mas há apenas uma natureza, na qual crescemos mais e mais por meio do comportamento racional, do dar e receber razões. No sentido de McDowell, então, pode-se dizer “*tudo é natureza!*”, quando se entende a natureza em seu sentido. Isso, também, equivale a um monismo ontológico que era normal para os antigos, exceto, presumivelmente, o antípoda de Aristóteles Platão, na medida em que se considera seu dualismo “desenfreado”, que, no entanto, foi substituído na visão de mundo científica moderna por um dualismo fatídico, que só poderia interpretar a natureza como “fria e morta” e nós mesmos como criaturas racionais, que se elevam acima da natureza.

### **3. O espaço da cultura: A interpretação de Howe da posição cassireriana enquanto “naturalismo idealista”**

Chegamos agora ao ponto em que podemos arriscar uma comparação entre as duas posições, que, no entanto, traça seu caminho por meio de uma interpretação de Cassirer por parte de um de seus primeiros tradutores para o inglês, C. S. Howe, que fez uma leitura interessante de Cassirer. À primeira vista, é bastante implausível como seu idealismo simbólico e o “naturalismo robusto” de McDowell podem ser comparados um com o outro, como se pode até mesmo começar a tentar uma mediação aqui. Inicialmente, não se poderia sustentar que ambos são fundamentalmente opostos um ao outro? A resposta dada aqui será negativa, e isso é conseguido através da mediação de Howe. Portanto, quem foi Howe?

Howe é conhecido (mais ou menos apenas) como o primeiro tradutor de estudo de cinco capítulos de Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, que Cassirer publicou em 1942 de seu exílio na Suécia, no meio da guerra. Howe escreveu sua dissertação (sob

a tutela de James Gutmann) em 1960 na Universidade Columbia, aparentemente com uma tradução e introdução deste trabalho, que ele traduziu como *The Logic of the Humanities*. Ele publicou a obra no ano seguinte. Refiro-me aqui à breve introdução (cerca de 10 páginas), que é altamente sugestiva. Uma parte da introdução é dedicada ao esclarecimento de algumas políticas de tradução, por exemplo, a tradução bastante problemática de *Kulturwissenschaften* (ciências culturais – N.T.) como *Humanities* (humanidades – N.T.). O que é mais relevante para o presente contexto, entretanto, é a relação que Howe traça entre Cassirer e Dewey. Dewey, outro pragmatista na tradição americana, é importante na medida em que o conceito de natureza, tão central para Dewey, soa quase como uma cópia idêntica daquele de McDowell. Em 1961, Certamente Howe não poderia ter antecipado essa semelhança. Mais um motivo para dar uma olhada rápida em Dewey.

Sem se aprofundar em Dewey, ele pode, no entanto, contribuir para o presente debate, pois Dewey foi influenciado, por um lado, pela teoria da evolução de Darwin, mas que, por outro lado, rejeitou a noção de natureza como “matéria morta”. Sua grande tarefa em seu *opus magnum* de 1925, *Experiência e Natureza*, visa devolver à natureza um sentido encantado, como já mostra um rápido olhar sobre a obra. Por exemplo, no capítulo 3 (“Natureza, Fins e Histórias”) Dewey mostra como rituais humanos, como trabalho, celebração e dança, e assim por diante, expressam uma experiência direta da natureza, que por esse motivo não deve ser atribuída a um poder “sobrenatural” (Dewey 1958, p. 80). O naturalismo de Dewey é, portanto, um naturalismo “humanista”, que, apesar disso, não sente necessidade de rejeitar a teoria da evolução. Felix Kaufmann, um aluno de Husserl e Cassirer, já viu a conexão entre Cassirer e Dewey em sua contribuição para o volume de Schilpp sobre Cassirer (Biblioteca de Filósofos Vivos) em 1949. Apesar de todas as diferenças apontadas por Kaufmann, ele cita um notável passagem da *Lógica* de Dewey de 1938, da qual ele diz - na minha opinião, de maneira totalmente correta - que Cassirer provavelmente a teria aprovado. Curiosamente, a posição assim apresentada é quase literalmente a de McDowell. Dewey escreve:

O termo 'naturalista' tem muitos significados. Como é empregado, significa que não há quebra de continuidade entre as operações de investigação e as operações biológicas e as operações físicas. 'Continuidade', por outro lado, significa que racional as operações

*nascem de atividades orgânicas, sem serem idênticas àquelas de onde emergem. (citado ibid.)<sup>1</sup>*

Esse “nascimento de”, parece-me, nada mais é do que o outro lado da moeda do que McDowell chama de “crescer para nossa segunda natureza”. E isso nos permite voltar à investigação de Howe. A fim de motivar o projeto de Cassirer, ele o vê como tratando deste agora familiar problema metafísico - aqui fazendo referência ao conhecido título do livro de C.D. Broad, de 1925, *Mind and its Place in Nature* (Howe 1961, X) e agora chama, curiosamente, a posição de Cassirer de um “naturalismo idealista perfeitamente consistente” (ibid.). Como tal leitura é possível, especialmente se a linguagem de Cassirer é, como Howe admite, “confortavelmente idealista”? Na explicação de Howe, a filosofia do simbólico de Cassirer é similarmente uma reação à de vários filósofos do século 19 - aqui ele cita Boutroux, Cohen, mas também Mead, Peirce e James - contra o naturalismo positivista, enquanto um retorno aos dualismos kantianos não mais parecia possível. Cassirer - como Dewey do outro lado do Atlântico - está ansioso para continuar esta tradição de promover um naturalismo “saudável” e, concomitantemente, de rejeitar um “naturalismo calvo”. A princípio, e implicitamente, a posição de Cassirer, “em sua relutância em traduzir sua análise funcional [em *Substance and Function*] de ‘mente, ego e cultura’ em jargão metafísico [é] uma ‘filosofia do naturalismo idealista’ apenas por implicação” (Ibid., XII).

A virada explícita de Cassirer para um naturalismo idealista ocorre agora em suas análises do que Cassirer chama de ciências culturais (*Kulturwissenschaften*). Em Cassirer (seguindo Dewey), Howe argumenta que a noção de “cultura”, que essas ciências investigam, não deve designar um espírito metafísico, razão pela qual Cassirer prefere seu termo ao de *Geisteswissenschaften*. Em vez disso, “cultura” denota estados de coisas sociais concretos, que não ocorrem entre as orelhas de um indivíduo concebido solipsisticamente, mas nas relações concretas dos seres humanos entre si, portanto social ou intersubjetivamente. Toda experiência pessoal e privada só pode ser o tópico de algo que pode ser chamado de “idealismo subjetivo”. Contrariamente a isso, Cassirer é um “idealismo objetivo” ou um “idealismo de espírito objetivo” (cf. Kreis 2010), que nada mais é do que um “idealismo naturalista” na linguagem de Howe, se alguém entende a natureza de fato no sentido de McDowell e Dewey.

---

<sup>1</sup> O título completo do trabalho de 1938 se lê *Logica: a teoria da investigação*

Para [Cassirer], *todos* os aspectos *cognitivos* da mente, todos os aspectos relacionados com o significado (em vez das experiências diretas que medeiam os significados) são sociais; e, se dada forma comunicável duradoura, são culturais. (Howe, 1961, XIII)

Que esta caracterização de Howe de Cassirer acerta o alvo, pode-se ver também na resposta de Cassirer a Heidegger em Davos em 1929, para a qual apenas aponto aqui (cf. Luft, 2015, p. 237 et seq.).

Nesta leitura, a filosofia da cultura de Cassirer é uma análise dos conceitos que fundamentam a arte, a história e a natureza humana em todos os produtos que são observáveis objetivamente culturalmente e, portanto, equivale a uma “lógica dos universais concretos” (Howe 1961, XIV) *vis -à-vis* uma concepção tradicional da lógica como uma doutrina de universais abstratos, que é predominante nas ciências naturais modernas. Isso equivale a – e, neste sentido, bastante semelhante à fenomenologia do mundo da vida de Husserl como uma descrição de tipos concretos-universais do mundo da vida – uma “lógica dos conceitos de estilo” (ibid., XV).

O termo ‘lógica’, então [em Cassirer] deve ser considerado aqui simplesmente como se referindo a um estudo crítico de tais conceitos de tipo e estilo e não a uma suposta metodologia de previsões históricas ou de fórmulas para a criação artística. (ibid.)

As ciências culturais investigam, portanto, a *aculturação* da natureza humana no sentido da concepção anti-positivista da natureza; assim, o ser humano não se eleva acima da natureza, mas somente assume o que é seu. No final, Cassirer consegue essa visão, na medida em que consegue se esquivar da Cila de um naturalismo “calvo” por um lado e, por outro, da Caríbdis de um existencialismo, que confunde o foco no ser humano com um no indivíduo radicalmente isolado. Howe conclui sua interpretação da seguinte forma:

É por causa desse tratamento do pensamento e do objeto de pensamento que vejo a posição filosófica de Cassirer como um 'naturalismo idealista' fresco e perfeitamente consistente. (ibid.)

Se isso estiver correto, então o idealismo simbólico e o naturalismo idealista (ou idealismo naturalista) seriam exatamente a mesma posição sob bandeiras diferentes. O termo “idealismo” é justificado, na medida em que um naturalismo calvo é rejeitado; e o

“naturalismo” é igualmente justificado, na medida em que alguém afirma ser um naturalismo robusto.

A plausibilidade dessa leitura, finalmente, pode ser confirmada por referência ao próprio Cassirer. Em um texto que foi mencionado no início, intitulado “Naturalistic and Humanistic Grounding of Philosophy of Culture”, 1939, Cassirer examina o naturalismo e os fundamentos naturalísticos de uma filosofia da cultura; deixe-me citar brevemente algumas passagens deste texto. Como não será nenhuma surpresa, Cassirer rejeita um fundamento naturalista da cultura, mas aqui também é interessante o que exatamente Cassirer quer dizer com naturalismo ao rejeitá-lo. Para ele, o naturalismo é identificado antes de mais nada com o pressuposto de uma causalidade contínua que se apoia no “axioma de um determinismo universal” (Cassirer, 2011, p. 141). Nesse sentido, uma base naturalista da natureza torna a liberdade impossível. Esse é o paradigma que a ciência natural moderna segue, mas torna-se ainda mais problemático no momento em que se acredita que se justifica aplicar esse mecanismo causal também à cultura, como isso acontece no século 19 na filosofia de Taine. Mas, curiosamente, o idealista Hegel também sucumbe a tal naturalismo:

A filosofia de Hegel pretende ser uma filosofia da liberdade. E, no entanto, o conceito de liberdade de seu idealismo metafísico, como é pressuposto no sistema hegeliano, implementou o processo de libertação apenas para o infinito, o sujeito absoluto, não para o sujeito finito. [...] Daí que, também aqui, perante a onipotência da ideia movendo-se puramente em si mesma, o indivíduo torna-se mera marionete. (ibid., p. 146)

Ao contrário disso, a posição de Cassirer de uma fundamentação humanística da filosofia da cultura busca pressupor “que rompemos o círculo do ser natural e devemos, em princípio, sair dele”. E ainda caracteriza sua posição da seguinte maneira:

Parece que o traço básico de toda a existência humana o ser humano não se dispersa [*aufgeht*] apenas na riqueza de impressões externas, mas que ele domina essa riqueza ao imprimir nela uma certa forma, que em última instância decorre de si mesmo, do sujeito pensante, sentindo, desejando. (ibid.)

Aquilo em que esta forma está impressa é, se não me engano, a natureza no sentido que é sustentado, igualmente, por Dewey, McDowell e Cassirer.



#### 4. Conclusão. O Espaço das Razões - o Espaço da Cultura. Confronto de Marburgo e Pittsburgo

Qual é, agora, o resultado dessa comparação? Deixe-me resumir. Apresentei primeiro a posição de idealismo simbólico de Cassirer e a comparei então com a de McDowell, que se poderia chamar de naturalismo “aberto” ou “contínuo”. Por meio da mediação de Howe, tentei mostrar que ambas as posições podem ser mediadas, estando no mesmo terreno básico, embora não sendo idênticas. Em minha opinião, um filósofo idealista da cultura não deveria, portanto, ter que sentir qualquer ansiedade sobre o termo naturalismo se entendido no sentido de McDowell. A posição de Cassirer é idealista na medida em que não pode haver acesso imediato à natureza, e isso é algo com o qual McDowell também teria que concordar, na medida em que ele apreende essa mediação conceitualmente. Mas também pode ser considerado naturalista na medida em que Cassirer *também* subscreveria a cultura como um *crescimento da* natureza, ampliando assim esse espaço *em* um espaço de cultura. Ele cresce a partir dele, mas não é idêntico a ele, para lembrar as palavras de Dewey.

Se esta leitura de ambos e a tentativa de mediá-los em princípio estiver correta, então alguém conseguiu colocar ambas as posições em uma base a partir da qual elas podem ser finalmente comparadas e apenas corretamente confrontadas. Pois, em última análise, acredito não só que ambas as posições podem ser mediadas da forma indicada, mas que a posição de Cassirer também é superior, por ser mais ampla. O que quero dizer com “mais amplo”, exatamente?

Terminei meu último livro (Luft, 2015, pp. 240-43) com um breve esboço de como penso que o espaço da cultura é mais amplamente construído do que o espaço das razões, mas deixei-o a um mero gesto. Volto agora a este ponto, pois o que espero ter alcançado aqui é apresentar um argumento mais sustentado para o que afirmei anteriormente. A primeira parte do meu objetivo, a de mediar Marburgo e Pittsburgo, já aconteceu ao apresentar Howe como o elo que faltava entre ambos e, espero, ter tornado plausível que ele de fato é o elo que faltava nesta história. Mas eu gostaria de adicionar mais algumas etapas de conclusão, explicando por que eu acho que a teoria de Cassirer é mais satisfatória *porque* é ampla.

A principal diferença entre as duas posições reside, obviamente, em que, no caso de Cassirer, estamos lidando com um pluralismo, portanto, um pluralismo de diferentes formas de cultura, que devem ser analisadas e investigadas, mas que também devem ser distinguidas e demarcadas de uma só. outro pelo filósofo. O espaço da cultura é, desde o início, entendido como plural. Consequentemente, a lógica das ciências culturais é, mais especificamente, um gênero de diferentes espécies de lógicas, sob as quais cada forma cultural se posiciona em sua própria maneira particular. Deve-se evitar a tendência de aplicar a lógica de uma forma à de outra e, assim, deixá-las correr juntas. A diferença para McDowell e uma crítica deste, portanto, é bastante óbvia: seguindo Cassirer, seria preciso dizer que o espaço das razões é certamente um espaço em que habitamos, mas certamente não o único. Também se poderia acusar McDowell de um racionalismo kantiano latente, como se fosse tal que, para ser um ser humano (uma criatura sapiente), seria necessário ocupar *exclusivamente* o espaço das razões como segunda natureza. Certamente, quando estamos lidando com justificativas de crenças e máximas para a ação e a construção de planos, ideias e modos de sua implementação, não se poderá evitar uma conversa, na qual se dará e se pedirá mutuamente razões. Que, portanto, a justificação de todas as ações e feitos culturais terá que ocorrer linguística e conceitualmente, não deve ser negado. É isso que nos torna criaturas racionais. Mas com Cassirer é preciso enfatizar que somos, muito mais fundamentalmente do que criaturas racionais, criaturas *culturais*, que podem habitar em diferentes espaços culturais e sempre já o fazem e vivem, nesses espaços, nossa humanidade, seja na religião, na arte, tecnologia e outros espaços (virtuais). Para colocá-lo em um vocabulário ligeiramente diferente, exibindo *inteligência cultural*, não precisamos exibi-lo linguisticamente ou *conceitualmente*, mas fazemos isso por meio de todas as formas de articulação cultural, que podem ser capazes, mas *não precisam* ser articuladas lingüisticamente, a menos que se queira usar a palavra “linguagem” em um sentido tão amplo que abrange todas as formas de comportamento (como, por exemplo, o termo “linguagem corporal” faz). Ocupamos nossa segunda natureza no momento em que nos tornamos aculturados, e o dar e receber razões racionais é aqui um espaço bastante abstrato, relativamente agudo, que pode muito bem ser (e isso, também, não podemos dizer com certeza) o mais elevado possível para nós (certamente é muito “curioso” na frase de Sellars!). Mas também essa suposição de que temos de nos elevar a ela da consciência mítica primitiva pode ser um hegelianismo que poderíamos

criticamente questionar. Como vimos, Cassirer critica Hegel com base em sua teleologia determinística, mas também critica sua ideia de um ponto de vista absoluto. A filosofia também não pode ocupar tal ponto de vista. O único ponto em que o filósofo gostaria de insistir é na exigência da cultura de nos emancipar daquilo que nos é estranho (mito). Mas a questão de saber se o espaço das razões é ou não o mais elevado ou o melhor ou o que quer que seja, não é essencial para o ponto básico que gostaria de apresentar. O que me parece mais importante é o seguinte: à luz da riqueza da cultura e dos feitos em e da cultura de que somos capazes, não é preciso privilegiar o espaço das razões ou vê-lo como o *único* digno de nós, ou nós dignos disso. A arte e a linguagem - por exemplo, a linguagem poética - são igualmente formas de expressão por parte da criatura criadora de cultura que somos, formas que não apenas não ficam atrás de pensar, dar e pedir razões, mas também não podem ser *comparadas* para eles, se não quiserem recuar, por direito próprio, atrás do pensamento racional. Nas palavras de Guido Kreis:

Pois as formações expressivas de um tipo específico são características de cada forma simbólica; expressões, que não podem ser reduzidas a formas expressivas de outras formações. Uma redução recíproca das formas simbólicas resultaria, portanto, por essa razão em uma descrição incompleta do espírito. (Kreis, 2010, p. 331)

Finalmente, um último ponto, onde o potencial produtivo e oportuno da Cassirer vem à tona. Volto aqui uma última vez a Sellars, que expressa, na crítica acima mencionada de *Language and Myth*, uma crítica que, a meu ver, se baseia em um mal-entendido, embora instrutivo. No final de sua análise, Sellars levanta algumas questões, que podem ser respondidas brevemente no espírito de Cassirer:

A concepção da filosofia como um estudo de 'formas simbólicas' não traz consigo a obrigação de distinguir entre o estudo filosófico e não filosófico do simbolismo? Se nenhuma distinção fundamental pode ser traçada (exceto, talvez, em grau de generalidade), a epistemologia se torna uma ciência indutiva? A Revolução Copernicana de Kant se torna um conjunto de proposições na linguística indutiva da percepção dos sentidos? (Sellars, 1948/49)

Essas questões pressupõem que o filósofo da cultura é forçado a decidir se sua investigação deve ou não ser filosófica ou não filosófica; neste último caso, seria meramente indutiva e não *a priori*. Não posso responder a essa crítica em detalhes, mas

apenas digo isso, que o filósofo da cultura no sentido de Cassirer não é forçado a esse ou ou. E aqui reside mais uma força desta posição. A razão pela qual o filósofo da cultura pode se envolver tanto na pesquisa empírica quanto na reflexão filosófica reside na concepção de Cassirer do *a priori*, que ele interpreta como dinâmica e historicamente flexível. Toda forma simbólica tem seus princípios funcionais, de acordo com os quais se desenvolve, mas esses princípios não podem ser apreendidos como tabelas atemporais de categorias; em vez disso, estão mudando historicamente e desenvolvendo lógicas, que não podem ser discernidas apenas a partir da poltrona filosófica. Ao contrário, o filósofo tem que confiar na pesquisa empírica. A distinção entre empírico e *a priori* não é, portanto, rígida, mas fluida. Estamos lidando com uma *filosofia* da cultura no momento em que essas lógicas são discernidas, ordenadas por alguém que no momento não participa delas e sobre elas refletidas; estamos lidando com uma investigação empírica e indutiva da cultura no momento em que qualquer reflexão filosófica se baseia em material probatório empírico que é trazido à mesa por historiadores, antropólogos, historiadores da arte, *etc.* É especialmente este último ponto que carrega o potencial de que uma filosofia da cultura, assim construída, pode mais uma vez se aproximar dos estudos culturais e incita estes últimos a superar seu empirismo anti-filosófico e a se juntar às fileiras dos filósofos da cultura em prol de uma tarefa e trabalho comum que possam só realizar juntos.

## Referências

Busche, H. (2000). Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen. *Dialektik, 1*, 69–90.

Cassirer, E. (1953/2010). *Philosophy of Symbolic Forms: Vol. I. Language* (R. Mannheim, Trans.). Yale U. Press. [*Philosophie der symbolischen Formen: Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Meiner.]

Cassirer, E. (1958/2011). *The Logic of the Humanities* (C.S. Howe., Trans.). Yale University Press. [*Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Meiner.]

Goethe, J. W. (1976). *Maximen und Reflexionen*. Insel.

Dewey, J. (1958). *Experience and Nature*. Dover.

Howe, C. S. (1961). Translator’s Foreword. In E. Cassirer, *The Logic of the Humanities* (pp. vii-xvii). Yale University Press.

Kaufmann, F. (1958). Cassirer's Theory of Scientific Knowledge. In P. A. Schilpp (Hg.). *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 185-213). Tudor.

Kreis, G. (2010). *Cassirer und die Formen des Geistes*. Suhrkamp.

Luft, S. (2015). *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, & Cassirer)*. Oxford University Press.


Mcdowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge University Press.

Mcdowell, J. (2011). *Perception as a Capacity for Knowledge*. Marquette University Press.

Renz, U. (2011). Von Marburg nach Pittsburgh: Philosophie als Transzendentalphilosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 249–270.

Sellars, W. (1948/49). Review of Cassirer, Language and Myth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 326–329.

Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1, 253–329<sup>2</sup>.

Tradução: Lucas A. D. Amaral\* 

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo, Brasil  
lucasamaral@gmail.com

Tradução recebida em: 06.10.2020

Tradução aprovada em: 01.03.2021



<sup>2</sup> Reprinted in different locations since.

\* Pós-doutorando em filosofia (PNPD/CAPES) pela PUC-SP.