

A CRÍTICA DE ERNST CASSIRER À ANTROPOLOGIA MODERNA E A DETERMINAÇÃO DO SER HUMANO COMO “ANIMAL SYMBOLICUM”*

Tobias Endres

Technical University of Braunschweig – Braunschweig, Germany
t.endres@tu-braunschweig.de

Resumo: O artigo examina os trabalhos completos de Cassirer, assim como seus escritos póstumos com relação à tese de Heinz Paetzold de que a filosofia de Cassirer sofre uma transformação em direção à antropologia em seu trabalho tardio, assim como a tese de Guido Kreis de que tal transformação da filosofia dos símbolos não é possível porque não pode garantir seu próprio fundamento. O autor demonstra uma continuidade no pensamento de Cassirer com relação ao tema da antropologia, segundo a qual Cassirer vem lidando com o problema de uma metafísica do simbólico desde pelo menos 1921 e já em 1928 faz uma determinação inicial do homem como um ser capaz de forma. A retomada da questão antropológica ocorre em 1939 e está em clara continuidade com os trabalhos anteriores. A reconstrução da gênese de *Ensaio sobre o homem* (1944) que se segue revela finalmente um segredo até então bem guardado da pesquisa de Cassirer, ou seja, uma resposta à questão de por que a história aparece pela primeira vez como uma forma simbólica na última obra publicada por Cassirer.

Palavras-chave: Ernst Cassirer; antropologia filosófica; animal symbolicum.

Abstract: The article examines Cassirer’s complete works as well as his posthumous writings with regard to Heinz Paetzold’s thesis that Cassirer’s philosophy undergoes a transformation to anthropology in his late work as well as Guido Kreis’ thesis that such a transformation of the philosophy of symbols is not possible because it cannot guarantee its own ground. The author demonstrates a continuity in Cassirer’s thinking with regard to the topic of anthropology, according to which Cassirer has been dealing with the problem of a metaphysics of the symbolic since at least 1921 and already in 1928 makes an initial determination of man as a being capable of form. The resumption of the anthropological question occurs in 1939 and is in clear continuity with the previous works. The reconstruction of the genesis of *An Essay on Man* (1944) that follows on from this finally reveals a hitherto well-kept secret of Cassirer-research, namely an answer to the question of why history first appears as a symbolic form in Cassirer’s last published work.

Keywords: Ernst Cassirer; philosophical anthropology; animal symbolicum.

1. A posição da antropologia na metafísica e na doutrina do símbolo de Cassirer

1.1. Primeiro contato de Cassirer com a antropologia no âmbito da filosofia da vida contemporânea e da segunda edição dos *Cursos Superiores de Davos*

É indiscutível que Ernst Cassirer esboçou uma antropologia original, pois para o último trabalho que publicou, em 1944, durante sua vida, traz não apenas o título *Ensaio*

* Publicado originalmente em: Endres, T. (2021). Ernst Cassirers Kritik an der modernen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen als animal symbolicum. In C. Asmuth & S. Helling (Hrsg.), *Anthropologie in der klassischen Deutschen Philosophie* (pp. 301-316). Königshausen & Neumann.

sobre o homem, mas também, de acordo com seu primeiro rascunho de 1942/43, o subtítulo *Antropologia filosófica*. A adição de “filosófica” não é irrelevante para a definição mais precisa de uma antropologia na obra de Cassirer por vários motivos: (1) Primeiro, o subtítulo foi alterado na versão publicada para *Uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. Com sua chegada aos Estados Unidos - a última estação de seus doze anos de exílio - Cassirer foi confrontado pela primeira vez com um método de publicação que era completamente novo para ele: a reescrita [*rewriting*], que era habitual nos EUA. As múltiplas correções e solicitações de mudanças feitas por Charles Hendel (o então diretor do Instituto de Filosofia de Yale) levaram ao fato de que o texto de Cassirer está disponível para nós hoje em três versões muito diferentes desde o inventário das obras póstumas. Ao falar de uma Antropologia Filosófica, o texto original é quase único na filosofia anglófona, pois mesmo que não se esteja preparado para reduzi-la a um período relativamente curto da história intelectual alemã, ganha força, sem dificuldades, a tese de que “‘filosófica’ no título ‘antropologia filosófica’” - como Gerald Hartung escreve em sua interpretação da antropologia de Cassirer com referência a Merrilee Salmon - “na verdade perde seu significado, pelo menos na filosofia não-continental”¹. Assim, teria que ser esclarecido se o falecido Cassirer deve ser visto em continuidade com o pensamento de Scheler, Plessner e Gehlen, ou se ele está se aproximando do naturalismo do discurso americano, que é mais fortemente influenciado pelas ciências particulares, e que não entende a antropologia como uma disciplina independente do pensamento filosófico. (2) Em segundo lugar, seria preciso esclarecer como um *Ensaio sobre o homem* se relaciona com a principal obra filosófica de Cassirer, a *Filosofia das formas simbólicas*. Heinz Paetzold, por exemplo, fala de uma “virada antropológica”², que seria precedida por uma virada da teoria do conhecimento para a filosofia da cultura e que finalmente passaria por uma transformação sócio-filosófica e política no póstumo *O Mito do Estado*³. Diametralmente oposta a uma leitura tão comensurável e transformadora é a interpretação de Guido Kreis, que argumenta ser impossível uma transformação da filosofia simbólica em uma antropologia filosófica porque esta última

¹ Gerald Hartung: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003, p. 24, nota 42. Merrilee H. Salmon: »Philosophy of Anthropology«, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. I, London/New York 1998, p. 297–299.

² Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburg 1993, p. 9.

³ Comparar com *idem*, p. 11.

“não pode garantir seu próprio terreno e, portanto, requer a *Filosofia de formas simbólicas* para ser, de todo, antropologia *filosófica*”⁴. Considero ambas as teses um tanto exageradas, mesmo que elas expressem observações bastante corretas. Minha tese a seguir será que somente uma sinopse cuidadosa do *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, do trabalho principal e de seus trabalhos preparatórios, bem como do trabalho tardio, pode fornecer informações sobre uma determinação da posição da antropologia no trabalho de Cassirer. Será mostrado que tal sinopse traz à luz uma síntese das questões centrais da filosofia simbólica e da questão antropológica.

Como sabemos hoje, a preocupação de Cassirer com a antropologia filosófica remonta a 1928, ou seja, à fase em que ele estava trabalhando no terceiro volume conclusivo da *Filosofia das Formas Simbólicas*, no prefácio ao qual Cassirer anuncia uma outra seção conclusiva dedicada à filosofia de seu tempo. Ele diz o seguinte:

No plano original deste livro, foi prevista uma seção especial de conclusão, na qual a relação das ideias fundamentais da *Filosofia das formas simbólicas* com o trabalho geral da filosofia contemporânea deveria ser apresentada em detalhes e criticamente fundamentada e justificada. Se eu finalmente desisti desta seção, foi apenas para não deixar o volume atual crescer mais do que no curso de sua elaboração, e para não sobrecarregá-lo com discussões que no final estavam fora de seu próprio curso prescrito por seu problema objetivo. Não pretendo, entretanto, renunciar a esta discussão como tal: Pois o costume, agora tão popular novamente, de colocar os próprios pensamentos, por assim dizer, em espaços vazios, sem perguntar sobre sua relação e conexão com o trabalho geral da filosofia científica, nunca me pareceu ser benéfico e frutífero. Assim, a parte crítica, inicialmente destinada a concluir este volume, deve ser reservada para uma futura publicação própria, que espero poder apresentar em breve sob o título: ‘*Leben und Geist - zur Kritik der Philosophie der Gegenwart*’⁵.

Sob o título ‘*Geist*’ und ‘*Leben*’ in der *Philosophie der Gegenwart* foi publicado apenas um artigo no *Neue Rundschau* em 1930, mas dedicado exclusivamente à filosofia de Max Scheler e que dificilmente cumpre a pretensão de estabelecer criticamente a conexão intrínseca da filosofia dos símbolos com a filosofia da vida e a antropologia filosófica, um fato que há muito tem despertado surpresa entre os comentadores. Desde a publicação do primeiro volume das obras póstumas em 1995, entretanto, pode ser

⁴ Guido Kreis: Cassirer und die Formen des Geistes, Berlin 2010, p. 456.

⁵ Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis (doravante ECW 13), Hamburg 2002, p. XI.

considerado certo que Cassirer se refere no volume final da *Filosofia das formas simbólicas* a um manuscrito concluído em 16 de abril de 1928 e por muito tempo desconhecido⁶, que faz parte do volume 184 dos arquivos de Cassirer⁷ e leva o título *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Este contém um primeiro capítulo sobre o tema “Espírito e Vida” e um segundo sobre “O Problema dos Símbolos como Problema Fundamental da Antropologia Filosófica”. Outros manuscritos dos anos 1921-28 mostram ainda mais que só com a elaboração final da filosofia dos símbolos Cassirer alcança um conceito positivo de metafísica, que reconhecidamente não pode encontrar sua realização em uma ontologia de substância⁸, mas procura justificar o campo de tensão entre vida e espírito em termos antropológicos. O período entre a redação destes manuscritos e a publicação de Scheler também inclui a “Preleção Heidegger” de Cassirer, que ele deu em três partes nos dias 18, 19 e 25 de março de 1929 na segunda edição dos Cursos superiores de Davos sob o título *Problemas Fundamentais da Antropologia Filosófica*⁹. A *Arbeitsgemeinschaft E. Cassirer e M. Heidegger* - mais tarde chamada de “Debate de Davos” - sempre ofuscou o verdadeiro tema da “antropologia” na recepção de Cassirer, uma vez que as transcrições dos alunos de Heidegger (Hermann Mörchen e Helene Weiss) documentam quase exclusivamente a disputa de Cassirer e Heidegger sobre uma interpretação apropriada do conceito de imaginação em Kant. No entanto, a objeção a Cassirer apresentada por Heidegger aí registrada, de que a *Filosofia das formas simbólicas* tem em vista apenas o *terminus ad quem*, mas não o *terminus a quo* de ser humano, é refutada precisamente nesta palestra que encontramos nos manuscritos¹⁰. O fato de Heidegger ter conseguido sair da disputa em grande parte como o reconhecido

⁶ Isso foi apontado pela primeira vez por Josef Maria Werle: »Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über ›Leben‹ und ›Geist‹ – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart«, in: Hans-Jürg Braun/Helmut Holzhey (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M. 1988, p. 274–289.

⁷ Comparar com Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (doravante ECN 1), Hamburg 1995, p. 282–285.

⁸ Como é bem sabido, uma clara rejeição de qualquer forma de pensamento de substância já pode ser encontrada no primeiro estudo sistemático de Cassirer *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* de 1910.

⁹ Comparar com Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 17. *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (doravante ECN 17), Hamburg 2014, p. 328.

¹⁰ A objeção de Heidegger, segundo a qual a *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer não teria nenhum *terminus a quo* efetivo é conhecida desde 1973 e se encontra aqui: Heidegger: GA 3, p. 288 s. O assim chamado Debate de Davos foi publicado integralmente pela primeira vez na quarta edição de *Kant e o problema da metafísica* de Heidegger em 1973. Antes disso, Guido Schneeberger havia publicado uma versão reduzida em 1960. Que Cassirer discutiu pormenorizadamente a problemática do *terminus a quo* e *terminus ad quem* é sabido desde a publicação da mencionada Preleção Heidegger nas obras póstumas de Cassirer (comparar com Cassirer: ECN 17, p. 14, 28, 71 e 118).

“vencedor”, pelo menos de uma perspectiva de recepção histórica mais abrangente, não se deve exclusivamente à percepção dos jovens estudantes, que viram em Cassirer um poeirento tradicionalista e idealista¹¹, mas também devido ao fato de Cassirer não querer atender ao pedido de Erich Rothacker de publicar seus manuscritos da palestra por vê-los como um rascunho inacabado¹². Em vez disso, antes de publicá-los, ele queria primeiro aprofundar o caminho que havia tomado. Pelo menos desde a publicação desta “Preleção Heidegger” em 2014, sabemos que seu conteúdo se sobrepõe em grande parte ao problema antropológico fundamental da já mencionada *Metafísica das Formas Simbólicas*. Como primeiro resultado, portanto, pode-se afirmar que Cassirer não só leva a sério a crítica de Heidegger, mas já há algum tempo vinha se ocupando de colocar uma base metafísica, no sentido de uma antropologia filosófica, ao lado da análise fenomenológica das formas do espírito e da percepção, como devem ser entendidos os três volumes da filosofia dos símbolos¹³. Que Cassirer queria deixar derivar o *terminus a quo* (aqui: a natureza do ser humano) do *terminus ad quem* (aqui: as formas do espírito ou o reino da validade), parece-me extremamente improvável, uma vez que isto - mesmo realizado de forma crítica - equivaleria a um idealismo absoluto¹⁴, que Cassirer teria de rejeitar como uma hipóstase metafísica de acordo com todos os pressupostos da *Filosofia das formas simbólicas*¹⁵. A tese de Kreis, segundo a qual a antropologia “não pode garantir seu próprio fundamento e, portanto, precisa da *Filosofia das formas simbólicas*”¹⁶ não pode, de nenhum modo, ser entendida de tal forma que a definição do ser humano como um *animal symbolicum* decorra unicamente da “análise das condições teórico-normativas autorreflexivas”¹⁷. Seria mais fácil assumir uma síntese no sentido de

¹¹ Comparar com Karlfried Gründer: »Cassirer und Heidegger in Davos 1929«, in: Braun/Holzhey (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, p. 300 s.

¹² Cassirer: ECN 17, p. 334 s.

¹³ Comparar com Tobias Endres: »Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung«, in: Tobias Endres u. a. (Hrsg.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*, Frankfurt a. M. 2016, p. 35–53. Também idem: *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, Hamburg 2020.

¹⁴ Kreis interpreta o status da filosofia no pensamento de Cassirer sobre o assunto com boa razão como “espírito absoluto” (Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, p. 475), mas também aponta em que sentido isto não deve ser mal entendido. Gostaria pelo menos de perguntar aqui se isto não teria consequências problemáticas em relação à questão da antropologia. O ponto de Cassirer da filosofia das formas simbólicas me parece - como mostrarei a seguir - consistir mais em uma síntese final das formas de mente em correlação com o conceito de vida do que em um puro “fundamento de unidade, que nossa mente se dá” (idem), independente do conceito de vida.

¹⁵ Comparar com Cassirer: ECN 1, p. 14 s.

¹⁶ Kreis: *Cassirer und die Formen des Geistes*, p. 456.

¹⁷ Idem, p. 458.

uma sinopse correlativa, segundo Paul Natorp, cujo pensamento marca um ponto de referência constante na filosofia de Cassirer: as condições do ser humano no mundo da vida e sua liberdade intelectual devem se refletir umas nas outras, em vez de um lado ser sobreposto ao outro.

1.2. Antropologia filosófica no período de criação intermediário de Cassirer - Conceito de Antropologia e Conceito de Símbolo

A seguir, será introduzido o conteúdo do manuscrito da seção final planejada para o terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* a fim de dar também um contorno filosófico às conclusões de até então, de teor primordialmente filológico. Segundo o próprio Cassirer, a *Filosofia das formas simbólicas* é uma fenomenologia do conceito teórico de mundo como um “todo de sentido” [*Sinn-Ganze*]¹⁸. A relação destas análises com uma questão antropológica é uma metafísica de formas simbólicas que tenta representar o ser humano no campo de tensão entre vida e espírito. Sem dúvida, Cassirer entende a metafísica das formas simbólicas como uma síntese através do conceito de uma subjetividade viva, a qual deve seguir a análise prévia das formas objetivas expressivas, as formas simbólicas:

Agora, porém, depois que estas particularidades das direções individuais foram levadas a cabo, depois que a análise fenomenológica procurou trazer à tona a forma original do pensamento linguístico, do pensamento mítico, do pensamento científico, parece ainda mais urgente e imperioso reivindicar novamente o direito da síntese¹⁹.

Esta mudança positiva do conceito de metafísica contrasta fortemente com o conceito de metafísica como ontologia (*metaphysica generalis*), que Cassirer sempre rejeitou e que Heidegger também considera necessitar de justificativa, pois, segundo Cassirer, toda ontologia termina na tentativa de traduzir todas as relações de sentido em relações reais de ser. Assim, ela se baseia essencialmente no erro de subordinar o conceito de forma ao conceito de coisa e de causa, em vez de proceder de forma oposta de acordo com o método crítico²⁰. O resultado da filosofia das formas simbólicas foi que a visão teórica do mundo é essencialmente dividida em (1) uma forma geral de percepção expressa no mito, (2)

¹⁸ Cassirer: ECN 1, p. 3.

¹⁹ Idem, p. 5.

²⁰ Comparar com Cassirer: ECW 13, p. 110 s.

uma forma geral de intuição construída com base na linguagem, e (3) uma forma geral de experiência, tal como a ciência a constrói em seus sistemas simbólicos²¹.

Esta transformação do a priori kantiano num pluralismo de tipos básicos de compreensão do mundo, de comportamento teórico em relação ao mundo, não visa uma rígida consideração da *consistência* das formas simbólicas, mas pergunta sobre a dinâmica de sua atribuição de sentido. Cassirer descreve isso como um processo dialético do percebido através do intuído ao não-intuível, ou seja, ao puro pensamento²², que ocorre em três tipos básicos de funcionalidade simbólica: a função expressiva, a função representativa e a função significativa²³. Não é necessário entrar mais nos detalhes do pensamento funcional de Cassirer aqui, já que a preocupação de Cassirer na questão da antropologia não trata da análise, mas da síntese dessas funções de sentido. Conseguimos isso se entendermos a “visão natural de mundo”²⁴ que se encontra antes da separação abstrata da reflexão como uma camada unificada de vivências em que as funções simbólicas da expressão, representação e significação são efetivas, mas não reflexivamente sabidas. Esta unidade é “a própria subjetividade criativa”²⁵. Em vez de examinar a dialética da separação, o desdobramento dos contrários, tal como eles se mostram mais acentuadamente nas visões de mundo do mito, da religião, da arte, do conhecimento, etc., agora é necessário concentrar-se no “ato de libertar-se do mero solo da natureza e da vida”²⁶. A retrorrelação perspectiva das formas de mundo mutuamente separadas com o conceito de vida não é ainda a solução da questão antropológica, mas, sim, uma nova abordagem do problema, pois “quando deixamos a contraposição das ‘formas’ se dissolver na unidade da ‘vida’, a dialética não é eliminada, mas é apenas recolocada no próprio conceito de vida”²⁷. A crítica de Cassirer à antropologia moderna é dirigida principalmente aos seus precursores na filosofia da vida, Simmel e Klages, mas também à metafísica da vontade de Schopenhauer e Nietzsche. Trata-se do mesmo problema em todos os autores: a expressão da tensão na contraposição do espírito e da

²¹ Comparar com Cassirer: ECN 1, p. 4.

²² Comparar com Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache (doravante ECW 11), Hamburg 2001, p. 280 bem como ECW 13, p. 46 s. mais ECW 13, p. 63.

²³ Esta tríade também desempenha um papel inestimável na seção conclusiva originalmente planejada aqui citada. Comparar com Cassirer: ECN 1, p. 6.

²⁴ Cassirer: ECN 1, p. 5.

²⁵ Idem, p. 7.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

vida só pode existir como paradoxo lógico na filosofia da vida, pois ela designa esta tensão apenas de um lado, ou seja, da vida. Quando Simmel, por exemplo, fala da transcendência da vida, que a transcendência seria imanente à vida, a cultura é considerada unilateralmente como imanente ao processo da vida, e é por isso que ela não pode efetivamente ser *objetivamente* oposta à vida. Disso Cassirer deriva uma contradição: a vida, segundo Simmel, exige ser forma como vida espiritual e ao mesmo tempo mais do que esta forma de vida, ou seja, vida *pura*²⁸. O argumento central de Cassirer contra esta concepção é que o pensamento de uma forma pura - assim como o de uma vida pura - gera uma contradição interior²⁹. A forma é aquela configuração que a vida espiritual dá a si mesma. Consideradas desse modo, elas não são posições reais, mas *funções do devir vivo da forma*. A metafísica das formas simbólicas determina, assim, o devir da cultura como um jogo pendular entre *forma formans* e *forma formata*³⁰. A antropologia deve, portanto, conceber a vida espiritual de tal forma que ela se mostre nas formas simbólicas como “vontade e poder de formar”³¹. Cada depreciação, cada negação da forma, como Cassirer procura demonstrar em Klages, Schopenhauer, Nietzsche, e em partes também em Simmel, equivale a uma auto-contradição performativa, pois “deve valer-se da jurisdição do espírito que rejeita, e assim indiretamente reconhecê-la”³².

O capítulo sobre a crítica da filosofia contemporânea é então seguido pela seção que coloca o problema da antropologia filosófica em foco positivamente. Cassirer deixa claro que ela faz parte da filosofia crítica na esteira de Kant e de forma alguma está fora dela³³. A determinação da “essência” do ser humano, a natureza semelhante a Janus do espírito e da vida só pode, por conseguinte, “ser levada a cabo [...] pela via *Filosofia das formas simbólicas*”³⁴. Mas o que significa “pela via”, se não se pretende com isto defender a tese de Kreis sobre a fundação da antropologia pela filosofia simbólica? A essência do ser humano, sua vontade de formar, não pode ser determinada genealógicamente, no sentido do naturalismo ou da ontologia, como já foi demonstrado. Apesar disso, porém, a virada naturalista que a antropologia sofreu através de Charles Darwin não pode ser

²⁸ Comparar com idem, p. 10 s.

²⁹ Comparar com idem, p. 15.

³⁰ Comparar com idem, p. 18 s.

³¹ idem, p. 18.

³² idem, p. 30.

³³ Comparar com idem, p. 32.

³⁴ idem, p. 36.

completamente perdida de vista. Especialmente o escrito de Darwin *The Expression of the Emotions in Man and Animals* fornece importantes discernimentos para a antropologia, que tornam a prova da continuidade das espécies frutífera para a filosofia dos símbolos. Por exemplo, pode-se demonstrar que a função expressiva é uma sublimação de atos de vida dos quais também participam animais superiores. O punho cerrado como expressão de ameaça, por exemplo, é um ato de ataque voltado para dentro, para o espiritual. De acordo com sua genealogia vigente, o conteúdo espiritual está completamente entrelaçado com atos vitais³⁵. A atividade humana só lentamente se desprende de suas bases vitais contrapondo a práxis à visão teórica, o que, de acordo com Cassirer, se mostra particularmente claro na técnica³⁶. A princípio, ela parece ser redutível a uma operação útil, mas é uma daquelas formas simbólicas com as quais começa³⁷ a “autoliberação do espírito”³⁸. Com o instrumento surgiu uma referência indireta ao objeto; o ser humano enxerga o objeto de desejo num meio em rompimento, pois o instrumento, no sentido rigoroso, só surge onde o ser humano se tornou capaz de captar um *possível* objeto de forma planejada³⁹. Esta consciência do instrumento torna-se particularmente prenha - e neste aspecto o ser humano difere dos animais que usam instrumentos - no sentido de que o ser humano a adora mitologicamente: ela não é apenas usada, mas vista como uma força espiritual⁴⁰. Esta visão teórica acaba levando ao fato de que o que Jakob von Uexküll descreveu como a coesão dos círculos funcionais de perceber e agir no reino animal se afrouxa sucessivamente no agir humano. Com esta ruptura, o ser humano é ao mesmo tempo como que expulso do paraíso da existência orgânica, pois ele não mais arranja os objetos de seu mundo somente de acordo com o

³⁵ Comparar com Cassirer: ECW 11, p. 40; p. 124–126; p. 140 s. Também Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (doravante ECW 23), Hamburg 2006, p. 125 s. Além disso, comparar com Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in: Idem, *Aufsätze und Kleine Schriften (1941–1946)* (doravante ECW 24), Hamburg 2007, p. 408 s. e Ernst Cassirer: *The Myth of the State* (doravante ECW 25), Hamburg 2007, p. 45 s.

³⁶ Comparar com Cassirer: ECN 1, p. 39 s.

³⁷ Isto também fica claro na preleção de Gotemburgo *Geschichte der philosophischen Anthropologie [História da Antropologia Filosófica]*, discutida mais adiante, na qual Cassirer, com relação à consideração histórica da imagem que o ser humano faz de si mesmo, chama a atenção para uma cooriginariedade de dois momentos: (1) o ser humano como um “ser falante” e (2) o ser humano como um “ser técnico (- como *homo faber*)”. Comparar com Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 6. Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie* (doravante ECN 6), Hamburg 2005, p. 6.

³⁸ idem, p. 40.

³⁹ Comparar com idem.

⁴⁰ A crítica da fetichização de ferramentas modernas, como o smartphone, poderia ser abordada mais uma vez a partir desta perspectiva de uma forma muito radical.

que eles produzem para ele, mas também de acordo com o que eles *significam* para ele. Segundo Cassirer, a satisfação desinteressada de Kant se aplica neste sentido a todo tipo de olhar e formar, a toda “criação e apreensão de mundos e valores de forma”⁴¹. A definição mais concisa do ser humano para Cassirer em 1928 é, portanto: *homo capax est formae*; o ser humano é capaz de produzir formas ou simplesmente “capaz de forma”⁴².

A tarefa de uma síntese que deve suceder à análise das formas simbólicas pode agora ser formulada com mais precisão. A reconstrução da existência objetiva do espírito como a totalidade das formas de objetividade deve estar correlativamente relacionada com os modos de aparência subjetiva. Aqui reside a tarefa metodológica da antropologia de um ponto de vista crítico. Em termos kantianos, a dedução subjetiva e objetiva não somente teriam de ser dissociadas uma da outra, mas posteriormente reconectadas. A antropologia deve determinar o mundo do ser humano, mas não como uma metafísica da vida nem como uma exaltação do espírito; ela deve determinar o “centro de gravidade”⁴³, o centro comum da vida e do espírito. Conseqüentemente, o *Dasein* - para usar um termo da Heidegger - é apenas aparentemente dualista⁴⁴: a vida, como vida espiritual, tornou-se objetiva para si mesma, contudo não se extraviou, mas, sim, experimentou uma virada do em-si ao para-si. A configuração objetiva do mundo através da cultura, a transição do estar-no-mundo para o expor e representar o mundo, é um modo de consciência peculiar

⁴¹ Cassirer: ECN 1, p. 44.

⁴² idem. Literalmente, lê-se assim no *Nachlass*: A definição mais simples e mais pregnante que uma ‘antropologia’ filosoficamente orientada seria capaz de dar ao ser humano seria, portanto, talvez a determinação que ele é ‘capaz de forma’. ‘Capax formae’: assim, modificando um termo escolástico, poderíamos descrevê-lo de forma sucinta e acurada” (idem). “Capax formae” pode ser um erro de transcrição na edição do *Nachlass* que até o momento não foi percebido pela Cassirer-Forschung. Seria preciso verificar mais uma vez nos arquivos de Yale. O contexto da antropologia e a referência de Cassirer a uma variação de um termo escolástico me levam a suspeitar que Cassirer está aludindo aqui à doutrina cristã de uma “capacidade de [conhecer] Deus” (Capax Dei). Cf. sobre isso Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I,II, 113, 10 c: “[...] naturaliter anima est gratiae capax: eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit”. (“[...] naturalmente a alma é suscetível à graça: pois pelo próprio fato de ter sido criada à imagem de Deus, é suscetível a Deus pela graça, como diz Agostinho”) Cf. ainda Agostinho de Hipona: De Trinitate XIV, 8: PL 42, 1044: “[...] eam [mens] etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago ejus est quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest[...].” (“[...] embora o espírito seja rejeitado e deformado após a perda da participação em Deus, ele permanece, no entanto, a imagem de Deus. Por este mesmo fato, ele é a imagem de Deus, na medida em que é receptivo a Ele e pode participar dEle”). Há outra passagem do *Nachlass* em que aparece a capacidade de forma, dessa vez como “capere formae” Cassirer: ECN 17, p. 97.

⁴³ idem, p. 58.

⁴⁴ Isto não implica, é claro, que o conceito de Heidegger de *Dasein* seja dualista, pois é precisamente este conceito que supostamente deve superar o dualismo cartesiano.

ao ser humano⁴⁵. Isto estabelece um mundo alternativo de sinais para o imediato, razão pela qual o acesso do ser humano ao paraíso da imediaticidade está vedado desde o início⁴⁶. No entanto, o imediato não desapareceu com o mundo dos sinais, mas - para usar o termo de Hegel - foi suprasumido. Esta tese básica da *Filosofia das formas simbólicas* deve ser confirmada por uma filosofia da natureza fundada criticamente e que está em harmonia com os resultados das ciências individuais. Somente assim, segundo Cassirer, uma antropologia filosófica poderia ser executada como uma determinação da essência do ser humano e, a este respeito, Cassirer se vê em concordância com a antropologia contemporânea quando escreve:

Esta conexão sobressai agora especialmente na exposição de Plessner da ‘antropologia filosófica’, cujo resultado toca a nossa da maneira mais próxima, embora seja obtido por uma via completamente diferente. [...] Acredito também que estou aqui em princípio de acordo com a intuição fundamental de Scheler, até onde pude esclarecê-la a partir apenas do breve esboço de sua antropologia que até agora esteve disponível para mim⁴⁷.

No entanto, Cassirer acabará por demarcar sua posição em relação à de Scheler no artigo de 1930 que apareceu dois anos depois. Aqui Cassirer é obrigado a relativizar o acordo que havia em princípio; segundo ele, ainda que Scheler, com “seu extraordinário poder e maestria dialético”, tenha “trabalhado corretamente essa tensão, essa diferença irrevogável, essa antítese, como existe entre a região do ‘espírito’ e a da ‘vida’⁴⁸. Cassirer

⁴⁵ Isso também não significa que o “Dasein” de Heidegger possa prescindir de formas de representação e exposição. Isto está certamente implícito no conceito de ser-no-mundo. As formas simbólicas de Cassirer, por outro lado, podem dar a impressão de estarem localizadas em um espaço não especificado (pelo menos é assim que se poderia compreender a crítica de Heidegger ao *terminus a quo*), embora Cassirer afirme muito claramente que elas se baseiam em uma ação concreta do ser humano (Comparar com ECW 11, p. 9). Portanto, pode-se afirmar que ambos os pensadores têm tanto o nível pragmático quanto o teórico em mente. Eles simplesmente estabelecem um acento diferente, mas possivelmente estão mais próximos um do outro do que muitas vezes se supõe.

⁴⁶ Cassirer esclarece repetidamente este pensamento com referência ao *Über das Marionettentheater* de Kleist. Comparar com Cassirer: ECW 11, p. 49 ou ECW 13, p. 46. Indo além de Cassirer e Kleist, este pensamento também poderia ser reinterpretado de forma produtiva: O homem realmente vive no paraíso, pois ele vive, de certa forma, na imediaticidade. Isto simplesmente não é mais reconhecível como paraíso através da lente da cultura. O preenchimento do mundo com gases de efeito estufa, plástico, etc., seria assim precedido por uma “pecado original simbólico” constitutivo da forma de vida humana. Seria, portanto, um aspecto da liberdade humana de que forma o homem cria a cultura e se o paradisíaco ainda pode brilhar nela ou não.

⁴⁷ Cassirer: ECN 1, p. 60, nota 1.

⁴⁸ Ernst Cassirer: »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart«, in: ders.: Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931) (doravante ECW 17), Hamburg 2004, p. 199.

crítica, no entanto, que a oposição entre espírito e vida em Scheler é metafísica, uma oposição de “potências reais do ser”⁴⁹, ao invés de funcional:

Scheler fala, mesmo em seus últimos trabalhos, de uma transformação tão radical de suas intuições que elas incluem ainda a linguagem de uma certa metafísica realista. Ele contrapõe espírito e vida como poderes primordiais do ser - como forças reais que lutam umas com as outras, em certa medida, pelo domínio sobre toda a efetividade. Desta forma, porém, uma oposição puramente funcional é reinterpretada como substancial - desta forma, uma diferença que é demonstrável no fenômeno avança diretamente para uma afirmação sobre o terreno primordial transcendente⁵⁰.

A antropologia não pode tomar este caminho de afastamento em relação à filosofia simbólica.

2. Seria a antropologia no trabalho tardio de Cassirer *filosófica*?

2.1. História vigente

A seguir, nosso foco se dirige ao trabalho tardio de Cassirer, embora deva ficar claro que a necessária brevidade deste artigo não nos permite oferecer um relato nem sequer remotamente exaustivo da complexa gênese do *Ensaio sobre o Homem*. A retomada da indagação antropológica no trabalho de Cassirer pode ser datada de 1º de setembro de 1939: em apenas dez dias, Cassirer escreveu a primeira parte de uma preleção sobre a “História da Antropologia Filosófica”, que ele proferiu no semestre de inverno de 1939/40 no exílio em Gotemburgo, Suécia. Uma segunda parte foi iniciada em 15 de janeiro de 1940, e a preleção continuou uma semana depois, em 22 de janeiro⁵¹. O fato de Cassirer aqui passar a uma consideração histórica atesta tanto uma continuidade quanto uma ruptura com a abordagem anterior. Por um lado, é uma continuação direta do trabalho de 1928, pois na citada Preleção Heidegger de Davos, a seguinte nota pode ser encontrada: “*história da antropologia filosófica* - ainda não foi escrita; mas seria uma das mais agradáveis tarefas filosófico-históricas”⁵². O conteúdo da preleção de Gotemburgo pode, conseqüentemente, ser classificado com um grau muito alto de probabilidade como

⁴⁹ *idem*.

⁵⁰ *idem*, p. 201.

⁵¹ Comparar com Cassirer: ECN 6, p. 643.

⁵² Cassirer: ECN 17, p. 7.

uma elaboração direta e em continuidade do projeto de uma antropologia filosófica, que foi iniciado em 1928, mas foi abandonado antes da conclusão⁵³. Além disso, cinco anos antes, a recensão filosófica de 1934 feita pelo estudante de Dilthey, Bernhard Groethuysen, sobre a *Philosophische Anthropologie* (1931) de Cassirer contém a seguinte referência positiva ao projeto de uma antropologia filosófica: “Ele compreende por antropologia filosófica o conjunto das respostas que o ser humano deu a si mesmo no curso de seu desenvolvimento à questão de seu próprio ser e essência. Assim, qualquer exposição de antropologia só pode ser feita em retrospectiva histórica: Seu conteúdo não pode ser desvinculado de seu devir histórico”⁵⁴.

A referência à história marca assim, simultaneamente, um desprendimento do foco nos problemas da filosofia contemporânea, que Cassirer havia visto anteriormente como essencialmente delineada nos trabalhos da filosofia da vida e da antropologia filosófica dos anos 20. A antropologia que o próprio Cassirer tem em mente para elaboração aqui deveria, de acordo com a reconstrução de sua apropriação do tema da “antropologia” até agora, não mais ser entendida exclusivamente como uma crítica da filosofia contemporânea, mas ser orientada para o entrelaçamento programático de abordagens históricas e sistemáticas, como Cassirer demonstrou pela primeira vez em sua monumental obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Isto, porém, sem retroceder nos resultados da *Filosofia das formas simbólicas* - ou seja, na ampliação da epistemologia para incluir todas as formas possíveis de compreensão do mundo. Assim, uma antropologia a partir da filosofia da cultura não seria um projeto paralelo no trabalho de Cassirer, mas a síntese de seu trabalho anterior. Deste ponto de vista, tanto a tese de transformação de Paetzhold quanto a tese de dependência de Kreis teriam de ceder relativamente em suas razões, na medida em que a primeira avançaria um pouco demais e a segunda deixaria a antropologia recuar muito aquém da filosofia dos símbolos.

2.2. Tarefa da filosofia do símbolo?

Cassirer teve de abandonar, em partes, sua filosofia histórica com intenções sistemáticas quando chegou aos EUA em 1941, enquanto o projeto de uma antropologia

⁵³ Comparar com Cassirer: ECN 6, p. 647 s.

⁵⁴ Ernst Cassirer: »Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie«, in: idem: Aufsätze und Kleine Schriften (1932–1935) (doravante ECW 18), Hamburg 2004, p. 458.

se deparou com a entusiasmada expectativa de seus anfitriões em Yale. No ano acadêmico de 1941/42, Cassirer deu ali uma preleção intitulada “Seminar on Symbolism and Philosophy of Language”, na qual ele explicou pela primeira vez ao público o significado de uma filosofia da linguagem segundo o modelo de sua filosofia dos símbolos:

A linguagem tem, antes de tudo, um lado meramente físico e deve, portanto, ser investigada de acordo com métodos físicos. [...] Com isso surge a ciência da fonética ou uma ciência especial da fonologia, como tem sido chamada na linguística moderna [...]. Mas a linguagem não é apenas um fenômeno físico; é um fenômeno mental: é um dos fatores mais importantes no desenvolvimento da mente humana. [...] Colocando nos termos de Hegel: a psicologia racional e empírica começa com os fenômenos da mente subjetiva a fim de explicar a estrutura da mente objetiva⁵⁵.

Desta explicação da ideia de uma filosofia da linguagem, Cassirer deriva então sua tarefa filosófica, que ele quer seja compreendida como antropologia à luz da filosofia dos símbolos: “É apenas uma visão comparativa, um estudo comparativo de todo o sistema de atividades humanas que pode nos mostrar o caminho. [...] O ponto de vista a partir do qual tentamos abordar nosso problema pode ser chamado de ponto de vista de uma Antropologia filosófica”⁵⁶.

Bem ciente de que a *linguistic turn* no campo da língua anglófona não ocorreu a partir de Herder e Humboldt, mas que ao mesmo tempo a linguagem está no centro da filosofia contemporânea também aqui, Cassirer abre para seus colegas estadunidenses o acesso à sua antropologia a partir do fenômeno da linguagem. A primeira sessão então se inicia com a perspectiva: “Quero começar com a história de nosso problema: com a história dessa questão que aqui foi designada pelo nome: ‘Antropologia Filosófica’”⁵⁷. Duas sessões mais tarde, Cassirer começa então - sem dúvida de maneira surpreendente para os leitores acostumados a seus excursos históricos - do seguinte modo: “Em nosso último seminário, fiz uma tentativa de fazer um levantamento geral do desenvolvimento da Antropologia filosófica. Talvez eu devesse pedir desculpas pela extensão desta introdução histórica”⁵⁸. Estes primeiros trabalhos preparatórios concretos para um *Ensaio*

⁵⁵ Cassirer: ECN 6, p. 204–210.

⁵⁶ *idem*, p. 212.

⁵⁷ *idem*.

⁵⁸ *idem*, p. 235.

sobre o homem já mostram que Cassirer já estava ciente em 1941 que ele poderia ter de modificar seu método centrado na história a fim de alcançar seus leitores nos EUA.

A mesma seção também contém a seguinte passagem, que é única e completamente surpreendente no trabalho e legado de Cassirer:

Devemos tentar indicar esta base comum, descobrindo um traço geral que é uma condição e um pré-requisito da arte e da religião, da linguagem e da ciência”. Tentei designar esta condição geral, introduzindo o termo forma simbólica. Mas não quero insistir neste nome⁵⁹.

Cassirer aqui aparentemente coloca o núcleo de seu trabalho filosófico (pelo menos em termos conceituais) à disposição. Entretanto, como sabemos, Cassirer nunca realizou tal abandono ou mesmo uma reformulação conceitual: desde o primeiro rascunho até a publicação do *Ensaio sobre o homem*, Cassirer compreende a descrição funcional das obras humanas, ou seja, a forma pela qual o homem objetiva suas experiências em cultura, no conceito de forma simbólica⁶⁰. A concessão acima encontra eco apenas no uso do *terminus technicus* “forma(s) simbólica(s)” em termos quantitativos, bem como em seu desaparecimento do índice e como título de capítulo⁶¹.

⁵⁹ *idem*, p. 246.

⁶⁰ Na versão original, estes fatos são resumidos sucintamente como se segue: “O que eu chamei de ‘Filosofia das Formas Simbólicas’ é uma tentativa de encontrar tal pista; - fixar um centro intelectual ao qual os diferentes e aparentemente heterogêneos problemas da cultura humana devem estar relacionados. A filosofia das formas simbólicas aceita os postulados fundamentais do empirismo [empirism] moderno [sic!]. Ela deseja dar uma resposta empírica ao problema - não uma resposta especulativa. Uma teoria do homem que não se baseia em nossa experiência do homem, - de sua vida[,] de sua história, de sua cultura - seria um mero castelo no ar. Mas a própria “experiência” é um termo muito ambíguo que pelas diferentes escolas filosóficas foi compreendido e interpretado em muitos sentidos. [...] Penso que todas as definições de conhecimento empírico que encontramos no pensamento filosófico contemporâneo concordam em um pressuposto fundamental. Não pensamos mais na experiência como uma mera soma ou agregado de “fatos” únicos; sabemos que o próprio termo “fato sempre implica uma teoria lógica. [...] A “generalização” empírica que foi considerada por Mill como a solução do problema é para nós nada mais que o problema em si. [...] Se não conseguirmos definir o “sujeito universal”, não poderemos compreender o sujeito particular ou individual. Se não conseguirmos determinar o caráter geral da “humanidade”, não poderemos encontrar a entrada no mundo do homem. É claro que não buscamos aqui uma definição especulativa abstrata que nos descreva a ‘essência’ do homem. A essência do homem não pode ser encontrada, exceto em suas obras. Mas estas obras não devem ser consideradas apenas em sua multiplicidade indefinida; elas devem ser consideradas como um todo orgânico. [...] É a função básica da fala, do mito, da arte, da religião, que devemos buscar por trás de todas as suas inúmeras e ilimitadas formas e afirmações” (ECN 6, p. 398 s.).

⁶¹ O termo “formas simbólicas” aparece apenas três vezes na versão publicada. Na versão original, os capítulos sobre “Linguagem”, “Mito e religião”, “Arte”, “História” e “Ciência” ainda estão agrupados sob “Book VI Symbolic Forms”, enquanto que na versão publicada estes estão agora sob “Parte II Homem e Cultura”.

Esta mudança conceitualmente menor, no entanto, é também acompanhada - e é para isso que eu gostaria de dirigir a atenção, no fim das contas - por uma observação adicional que tem sido discutida repetidamente na literatura de estudos sobre Cassirer: só no *Ensaio sobre o homem* Cassirer nomeia a história como uma forma simbólica. O que motiva este movimento ainda não foi esclarecido. Poderíamos muito bem supor que Cassirer poderia perfeitamente tê-la entendido como parte da forma simbólica da ciência. A consciência histórica se manifesta, como naquela figura que ocupa um lugar tão eminente na própria filosofia de Cassirer, temporalmente próxima das grandes convulsões científicas dos séculos XVIII e XIX, razão pela qual tal amálgama não seria, pelo menos, absurda, e o acoplamento de Cassirer do conceito de saber histórico com o conceito de conhecimento também justificaria tal amálgama entre história e ciência. Além disso, Cassirer não enfatiza a posição especial da história até a última página do capítulo sobre história, quando ele escreve:

Uma filosofia da história, no sentido tradicional do termo, é uma teoria especulativa e construtiva do próprio processo histórico. Uma antropologia filosófica não precisa entrar nesta questão especulativa. Ela se propõe uma tarefa mais simples e mais modesta. Ela deseja determinar o lugar do conhecimento histórico no organismo da civilização humana. Não podemos duvidar que, sem a história, perderíamos um elo essencial neste organismo. A poesia e a história são nossos instrumentos mais poderosos em nossa investigação sobre a natureza humana. [...] A história, assim como a poesia, é um organon de nosso autoconhecimento, um instrumento indispensável para a construção de nosso universo humano⁶².

A partir deste pano de fundo, eu gostaria de concluir as considerações anteriores com uma tese que é ao mesmo tempo exegética e especulativa. É indiscutível que ao entusiasmo dos anfitriões de Yale em relação ao tratamento do tema “antropologia” se contrapõem pelo menos duas ressalvas: De um lado, a respeito do conceito de forma

⁶² Cassirer: ECN 6, p. 612. A proximidade da forma simbólica da história com a da arte, bem como com a da linguagem, é ainda enfatizada por Cassirer no seguinte ponto: “O historiador é, em certo sentido, muito mais um lingüista do que um cientista. Mas ele não estuda apenas as línguas faladas ou escritas da humanidade; ele tenta penetrar no sentido de todos os vários idiomas simbólicos. Ele encontra seu texto não apenas em livros, em anais ou em memórias. Ele tem de ler hieróglifos ou inscrições cuneiformes; ele olha as cores em uma tela, em estátuas de mármore ou bronze, em catedrais ou templos, em moedas ou pedras preciosas. Mas tudo isso ele não considera apenas com a mente de um antiquário que deseja coletar e preservar os tesouros de um mundo passado. O que ele tenta encontrar aqui é a materialização do “espírito” de uma época passada. Ele detecta o mesmo espírito em leis e estátuas, em quadros e leis de direito, em instituições sociais e constituições políticas, em ritos e cerimônias religiosas. Para o verdadeiro historiador, todas estas coisas não são fatos petrificados, mas formas de vida” (idem, p. 579 s.).

simbólica, pois do ponto de vista sistemático ele aparece como repleto de pressupostos e suas principais obras ainda não haviam sido traduzidas para o inglês na época de trabalho no *Ensaio sobre o homem*⁶³. Por outro lado, a filosofia nos Estados Unidos em geral já era mais sistemática do que historicamente orientada durante a vida de Cassirer, e a fusão⁶⁴ entre consideração histórica e sistemática, que era muito peculiar a Cassirer, era completamente desconhecida⁶⁵. Interpreto, portanto, a decisão de Cassirer de deixar o conceito de forma simbólica em segundo plano - pelo menos na superfície - como uma manobra estratégica para deixar destacar-se ainda mais decisivamente o significado da história para a filosofia - “por debaixo do pano”, por assim dizer, como uma forma simbólica.

3. Conclusões

De modo breve, gostaria de concluir este artigo sugerindo que a versão publicada do *Ensaio sobre o homem*, da qual vem a famosa fórmula do animal simbólico de Cassirer, dificilmente pode ser vista como contendo tudo o que ele entendeu pela antropologia filosófica. Seu pensamento maduro e desenvolvido parece-me demandar muitos pressupostos para ser mesmo remotamente exaustivamente apresentável neste trabalho, que pretendia servir tanto como introdução quanto como síntese de seu pensamento para os leitores americanos. Entretanto, a palestra aqui discutida, o “Seminário sobre Simbolismo e Filosofia da Linguagem” e a primeira versão do *Ensaio sobre o Homem* de 1942/43, que se baseia nele, documentam a tentativa de esboçar uma antropologia filosófica na abordagem habitual de Cassirer de uma consideração histórica e sistematicamente entrelaçada. Como um ponto especial de intenção especulativa, deve ser acrescentado que, à luz das muitas abreviações de Charles Hendel em favor de uma argumentação mais sistemática e rigorosa, o processo de desenvolvimento aqui descrito pode possivelmente ser usado como uma explicação para o porquê de ser precisamente no *Ensaio sobre o homem* que a história aparece pela primeira vez como uma forma

⁶³ Traduções dos três volumes da *Filosofia das formas simbólicas* foram publicadas em Yale entre 1955 e 1957.

⁶⁴ Cassirer: ECW 13, p. XI.

⁶⁵ Embora o quarto volume de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* tenha aparecido pela primeira vez em inglês em 1950 e depois em alemão em 1957, os três primeiros volumes não foram traduzidos para o inglês até hoje.

simbólica. Isto possivelmente revelaria um segredo há muito guardado para a pesquisa sobre Cassirer⁶⁶.

Referências

Cassirer, E. (2006). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (=ECW 23). Hamburg.

Cassirer, E. (2004). Bernhard Groethuysen: *Philosophische Anthropologie*. In idem.: *Aufsätze und Kleine Schriften (1932–1935)* (=ECW 18). Hamburg.

Cassirer, E. (2000). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Vol. (=ECW 2–5). Hamburg.

Cassirer, E. (2004). ”Geist” und ”Leben” in der Philosophie der Gegenwart. In idem.: *Aufsätze und Kleine Schriften (1927–1931)* (=ECW 17). Hamburg.

Cassirer, E. (1995). Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (=ECN 1). Hamburg.

Cassirer, E. (2005). Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 6. *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie* (=ECN 6). Hamburg.

Cassirer, E. (2014). Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 17. *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen* (=ECN 17). Hamburg.

Cassirer, E. (2005). *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. Die Sprache (=ECW 11). Hamburg.

Cassirer, E. (2002). *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis (=ECW 13), Hamburg.

Cassirer, E. (2000). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (=ECW 6). Hamburg.

Cassirer, E. (2007). *The Myth of the State* (=ECW 25). Hamburg.

Cassirer, E. (2007). Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In idem: *Aufsätze und Kleine Schriften (1941–1946)* (=ECW 24). Hamburg.

Darwin, C. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London.

⁶⁶ Gostaria de agradecer a Jaroslaw Bledowski por sua revisão minuciosa do manuscrito e por algumas sugestões importantes que resultaram da discussão conjunta do texto. Gostaria de agradecer a Claus-Artur Scheier e Christian Möckel pelos valiosos comentários na discussão da nota de rodapé 41.

- Endres, T. (2016). Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung. In T. Endres, P. Favuzzi & T. Klattenhoff (Eds.), *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*. Frankfurt a. M.
- Endres, T. (2020). *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hamburg.
- Gründer, K. (1988). Cassirer und Heidegger in Davos 1929. In H.-J. Braun & H. Holzhey (Eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.
- Hartung, G. (2003). *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Weilerswist.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik (=GA 3)*. Frankfurt a. M.
- Kleist, H. (2007). *Über das Marionettentheater*. Frankfurt a. M.
- Kreis, G. (2010). *Cassirer und die Formen des Geistes*. Berlin.
- Paetzold, H. (1993). *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg.
- Salmon, M. (1998). *Philosophy of Anthropology*. In Routledge Encyclopedia of Philosophy (Bd. I). London/New York.
- Werle, J. (1988). Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über ›Leben‹ und ›Geist‹ – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart. In H.-J Braun & H. Holzhey (Eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.

Tradução: Rafael R. Garcia 

Universidade Estadual de Campinas – Campinas, Brasil
raroga@unicamp.br

Tradução recebida em: 01.07.2021

Tradução aprovada em: 10.09.2021

