

## KANT E ROUSSEAU: NA ENCRUZILHADA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE CASSIRER

### Kant and Rousseau: at the crossroad of Cassirer's philosophical Anthropology

Leonardo Rennó Ribeiro Santos\* 

Universidade Estadual de Campinas – Campinas, Brasil  
leo.renno@gmail.com

**Resumo:** A interpretação de Cassirer da dívida intelectual de Kant para com Rousseau é conhecida e estabeleceu um marco real na crítica especializada de ambos os filósofos. No entanto, o exame desta dívida no interior do projeto cassireriano de constituição de uma Antropologia filosófica não foi ainda realizado, devido à rejeição de Cassirer das notáveis antropologias de Kant e Rousseau, que resultou na omissão deste tópico em *An Essay on Man*. Os manuscritos de Cassirer que testemunham a preparação dessa obra (*Vorlesung Göteborg*, *Vorlesung New Haven* e o esboço original de *An Essay on Man*) nos ajudam a formar uma outra imagem, que posiciona Rousseau e Kant no centro do álbum de família da Antropologia filosófica. A compreensão da negligência de Cassirer a respeito dos projetos antropológicos de Kant e de Rousseau, bem como das causas possíveis da ausência deles na foto oficial constituem o objetivo do presente artigo.

**Palavras-chave:** Antropologia filosófica; Cassirer; Kant, Rousseau; antropologia.

**Abstract:** The Cassirerian interpretation of Kant's intellectual debt to Rousseau is well known and established a real milestone in the specialized criticism of both philosophers. However, the examination of this debt within the Cassirerian project for the constitution of a philosophical anthropology has not yet been carried out, due to Cassirer's neglect of Kant and Rousseau's remarkable anthropologies, which resulted in the omission of this topic in *An Essay on Man*. The Cassirer's manuscripts who witness the preparation of this work (*Vorlesung Göteborg*, *Vorlesung New Haven* and the original sketch of *An Essay on Man*) help us to form a different image, which places Rousseau and Kant at the midst of the philosophical Anthropology family album. The understanding of Cassirer's disregard of Kant and Rousseau's anthropological projects, as well as the possible causes of their absence in the official photo, is the purpose of this article.

**Keywords:** Philosophical Anthropology; Cassirer; Kant; Rousseau; Anthropology.

### I. Introdução

Grande parte da discussão conduzida por um grupo de filósofos alemães no início do Século XX foi marcada pela questão antropológica. A preocupação destes pensadores em compreender a essência dos seres humanos não consistia, evidentemente, numa inovação ou uma singularidade na constelação de questões que mobilizam a atividade filosófica e científica. Quer sejam os antecedentes teóricos mais imediatos desse

---

\* O presente artigo contou com o apoio financeiro da CAPES (modalidade de bolsa de pós-doutorado PNPd) e é profundamente marcado pela generosidade intelectual do Prof. Dr. Rafael Garcia. Por fim, também é grato ao grupo de Filosofia Política da Unicamp, pela discussão, críticas e sugestões que aprimoraram muito o texto final.

movimento, como o positivismo que dominou no Século XIX as pesquisas científicas sobre a natureza humana, abordagem ainda reforçada pela nova interpretação da natureza proposta por Darwin na segunda metade desse século; quer seja sua herança filosófica mais longínqua com a aparição da tarefa socrática no Século V a.C., que impôs rigor e consistência a um questionamento que acompanha desde sempre a humanidade; isso apenas nos mostra que a história do pensamento ocidental pode muito bem ser caracterizada por uma contínua interrogação sobre os traços fundamentais da natureza humana, e que a preocupação deste grupo de filósofos alemães no período entreguerras constituiu um dos momentos mais férteis, e indubitavelmente mais vigorosos, desta história recente. Com efeito, o que muda substancialmente com a interrogação de figuras tais como Scheler, Heidegger e Cassirer é a busca de um método filosófico capaz de unificar os achados das mais variadas frentes de investigação das *Geistwissenschaften*, que resultavam na pulverização antes que na consolidação do saber antropológico (Gordon, 2010, p. 69).

Mas este era apenas uma parte do problema. Se no domínio das ciências era a variedade interpretativa que impedia a detecção dos invariantes da natureza humana, no âmbito mais circunscrito da filosofia era outro o desafio a ser superado. A exigência destes filósofos também respondia “à ênfase neokantiana inicial em problemas de conhecimento teórico e de teoria objetiva do valor [que] os tinha conduzido a negligenciarem a questão chave sobre o que deve ser um ser humano” (Gordon, 2010, p. 69. Modificado). De acordo com a explicação de Gordon, a busca de uma nova formulação da questão antropológica respondia com a mesma intensidade a um posicionamento crítico diante da conhecida epistemologia neokantiana, que não se detinha em questões de razão teórica, mas que também adentrava com a mesma intensidade objetiva as questões éticas e culturais. Assim, esse grupo de filósofos tinha claramente definidos seus adversários tanto no domínio *stricto sensu* das ciências quanto no da filosofia: as ciências, deixadas sozinhas, mostraram-se incapazes de chegar a um consenso sobre a essência da natureza humana e tudo indicava que a filosofia havia se esquecido dessa sua tarefa primordial.

Ainda a partir da explicação de Gordon, não há dúvidas de que, no que se refere à fundação de uma genuína antropologia filosófica, o pivô das disputas que esse grupo travou com os intelectuais e cientistas da época, assim como entre si mesmos, é o

criticismo de Kant. Enquanto Scheler buscava superar o formalismo da ética kantiana “com uma assim chamada ética material de sentimentos e valores a priori” (Gordon, 2010, p. 70), Heidegger em certa medida partia da antropologia filosófica scheleriana para também suplantar o formalismo kantiano com o entendimento de que a revelação do mundo “para a existência humana já era um mundo de investimento ou de cuidado” (Gordon, 2010, p. 73). Cassirer, por sua vez, destoava desta linha fundamental de argumentação. Não porque também não reconhecesse a importância de Scheler na formação da antropologia filosófica ou, mais diretamente, porque não concordasse com a avaliação de Heidegger de que toda a filosofia kantiana se concentrou na resposta da questão fundamental *Was ist der Mensch?* O que Cassirer recusava em Heidegger e, nessa medida, também em Scheler era a implicação de que “essa base antropológica de algum modo invalidava as reivindicações universalistas da razão teórica e prática” (Gordon, 2010, p. 74).

Diferente desses seus adversários filósofos, Cassirer com o tempo entendeu a universalidade da experiência humana como *conditio sine qua non* para a genuína formação de uma antropologia filosófica, e, para tanto, a filosofia kantiana se mostrou mais do que oportuna, ela era indispensável. E, não menos importante, também a filosofia rousseauísta. Eis aqui um vínculo singular que torna a história da formação da antropologia filosófica mais instigante, e que até agora não ganhou a atenção da literatura especializada sobre Cassirer. Que Cassirer tenha se dedicado com afinco à filosofia rousseauísta isso é algo simples de se constatar. E não há qualquer dúvida de que esse interesse especial de Cassirer pelo autor do *Contrato Social* se liga especificamente à sua investigação sobre a estruturação da moral universalista defendida na *Crítica da Razão Prática*. Mas a suposta exclusividade deste vínculo também revela uma surpreendente lacuna no que se refere às pesquisas consistentes e declaradas de Rousseau e de Kant no âmbito da antropologia, algo que, ao menos de saída, é incompreensível, tanto mais quando elas são consideradas à luz dos próprios esforços de Cassirer para a fundação da sua antropologia filosófica. Teria sido a questão moral e política o único e exclusivo interesse de Kant no seu contínuo exame da obra de Rousseau? Cassirer estaria certo em apostar todas as fichas desse encontro apenas na formulação da lei moral universal?

Numa das muitas passagens luminares da biografia intelectual sobre Kant (*Kants Leben und Lehre*, 1918)<sup>1</sup>, Cassirer explica que a leitura de Rousseau permitiu a Kant refundar integralmente o campo da ética. Mas disso não se segue, não forçosamente, que Kant tenha encontrado ali sua solução. Pode muito bem ser que ele próprio a tenha inserido na obra rousseauísta (Cassirer, ECW 8, p. 85), e que Rousseau tenha exercido a função, indispensável, de *sparring partner*. O prosseguimento desta linha de investigação não se mostrou absolutamente ocioso, como assim declarava Cassirer no final da década de 1910, pois seus estudos bem posteriores sobre a obra rousseauísta, e sobre o vínculo moral e político que a liga a Kant, nasceram por assim dizer canônicos (Gay, 1989, p. 26). Os ensaios *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1932) e *Kant and Rousseau* (1945) são textos incontornáveis para a literatura crítica kantiana tanto quanto para a rousseauísta. Encontramos nesse último a apresentação final do seu princípio de interpretação: “Rousseau e Kant têm uma ideia definida que ambos desejam estabelecer e validar objetivamente. Ambos são entusiastas da ideia pura do direito” (Cassirer, ECW 24, p. 539). Para Cassirer, o universalismo moral é de fato o que os liga fundamentalmente, a despeito da diversidade de temperamentos e de modos de vida que os mantêm à distância um do outro.

O que não encontraremos nestes textos, é bem o contrário o que veremos, é que a antropologia rousseauísta tenha impactado de maneira importante a antropologia kantiana, e que esse impacto tenha ressoado na formulação independente que Cassirer fez da Antropologia filosófica. Se essa herança puder ser identificada, isso teria se dado à despeito, e talvez a contrapelo, do que buscou realizar o autor de *An Essay on Man* (1944). E, se ela não o puder, talvez seja o caso de vermos aí uma perda irreparável num projeto antropológico exemplar. Não é que Cassirer desconsidere que esses projetos

---

<sup>1</sup> As obras de Cassirer serão referenciadas no corpo do texto segundo seu título original e, na primeira entrada, acompanhada da data de publicação. No caso das citações, apenas a coleção (obras completas [ECW] ou póstumas [ECN]) acompanhada do tomo e da paginação será apresentada. Já as obras de Kant serão referenciadas no corpo do texto segundo seus títulos consolidados em português. No caso das citações, será empregado o sistema de abreviações preconizado pela *Kant-Forschungsstelle JGU-Maiz*: Anth - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; Br - *Briefe*; KpV - *Kritik der praktischen Vernunft*; KrV - *Kritik der reinen Vernunft*; Log - *Logik*; NEV - *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*; PG - *Physische Geographie*; V-Anth - *Vorlegungen über Anthropologie*. As obras de Rousseau serão referenciadas no corpo do texto segundo sua abreviação consolidada em português: *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens – Segundo Discurso*; *Emilio, ou Da Educação – Emilio*; *O Contrato Social, ou os Princípios do Direito Político – Contrato Social*. Salvo em contrário, devidamente assinaladas, são minhas todas as traduções das passagens citadas.

antropológicos tenham sido relevantes para os *seus autores*, mas aos seus olhos, como notaremos a seguir, Rousseau e Kant não transcenderam os próprios limites estabelecidos pela antropologia iluminista; a rigor, se considerarmos exclusivamente esse último texto, eles sequer se mostraram exemplares dela, e não devem, portanto, ser contados como arautos da Antropologia filosófica. Isso elucida, por exemplo, a ausência de um exame detido delas em *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) – a única menção se referindo aos famosos cursos de Kant sobre antropologia, segundo sua formulação em meados da década de 1760 (Cassirer, ECW 15, p. 236) –, e, igualmente, a ausência desses dois antropólogos filósofos na reconstrução das etapas fundamentais da Antropologia filosófica em *An Essay on Man*.

Entretanto, se essa avaliação geral ganha sustentação na obra publicada por Cassirer, a reconstrução de uma outra imagem, bem mais detalhada, mostra-se viável quando examinamos com alguma atenção os manuscritos que Cassirer nos legou do período de preparação da sua Antropologia filosófica. Nesses escritos, disponíveis para consulta há menos de duas décadas, constatamos a estruturação progressiva das linhas mestras da Antropologia filosófica, dentre as quais se não a de mais destaque, certamente a mais *dramática*, para usarmos uma expressão cara a Cassirer, é sua contínua reapreciação da antropologia kantiana. É verdade que, nesse caso, a presença dominante de Kant obscurece quase que por completo a antropologia rousseauísta, como se o fascínio pela formulação da questão antropológica buscada por Kant cegasse Cassirer para tudo aquilo que nessa formulação fora devido a Rousseau. Ainda mais intrigante é a obliteração completa da antropologia de Kant na versão publicada da Antropologia filosófica de Cassirer, como se ela própria não fosse tributária da poderosa reflexão antropológica de Kant, e, nessa medida, de Rousseau. O que passou para a posteridade nesse âmbito da filosofia de Cassirer, o Kant autor das *Críticas*, embora não desminta em nada o aporte do criticismo para o autor da monumental *Philosophie der Symbolischen Formen*, é, ainda assim, uma perspectiva cuidadosamente escolhida e esclarecida de um problema antropológico fundamental até o momento ainda sem solução: afinal, para Kant, o que é o ser humano?

Embora o presente artigo não ouse solucionar essa questão, ela de fato nos servirá de fio condutor para percorrermos alguns escritos cassirerianos que investigam a relação entre Kant e Rousseau na encruzilhada da antropologia filosófica de Cassirer.

Primeiramente, examinarei a posição das antropologias kantiana e rousseauísta anteriores ao início dos estudos específicos de Cassirer em antropologia filosófica. Com os resultados desse exame será possível avaliarmos o que mudou e o que permaneceu em *Kant and Rousseau* no que se refere ao entendimento final de Cassirer sobre os problemas específicos de antropologia tratados por Rousseau e Kant, os quais, é bom que se diga, não devem ser confundidos, para Cassirer, com a questão antropológica fundamental que os teria mobilizado, sobretudo Kant. É precisamente esta surpreendente disjunção que Cassirer opera no pensamento de ambos os filósofos que me interessa fundamentalmente entender.

Em seguida, examinarei exclusivamente as introduções dos três grupos de manuscritos – *Vorlesung Göteborg* (1939/40), *Vorlesung New Haven* (1941/42) e o esboço original de *An Essay on Man* (1942/43) – conjuntamente com o primeiro capítulo do texto publicado *An Essay on Man* (1944) com vistas à formação progressiva da suma histórica sobre as etapas da Antropologia filosófica. Como se sabe, essa suma foi preparada com o objetivo de apoiar o diagnóstico de Cassirer referente à crise no conhecimento antropológico na primeira metade do Século XX, e agora temos condições mais adequadas de espreitarmos os bastidores desta história e, então, de compreendermos melhor o que Cassirer buscava, e o modo como procedeu, nesta revisão dos pais fundadores da Antropologia filosófica. Meu interesse nesse caso é compreender as diferentes abordagens da filosofia kantiana às quais Cassirer recorre para posicionar seu próprio projeto antropológico. Com isso, teremos uma posição mais consistente para entender ou, no mínimo, para formular de maneira mais criteriosa as possíveis razões de Cassirer para o notável parricídio simbólico de Kant.

## **II. As antropologias de Kant e de Rousseau, vistas por Cassirer**

O título do ensaio final de Cassirer *Kant and Rousseau* nos oferece uma indicação preciosa de como devemos abordar essa relação filosófica. A precedência aqui é da maior importância, pois é pelas lentes de um que Cassirer examinará as teses do outro, e tudo o que não se provar notável na obra kantiana será, pela mesma razão, negligenciado na obra rousseauísta. Hipótese de leitura ousada, mas não há outra forma de entendermos o desprestígio completo de Cassirer quanto às pesquisas antropológicas de ambos.

### *Kant*

Na famosa biografia intelectual de Kant, Cassirer não se detém em momento algum na questão antropológica. Tudo o que ele tem a dizer referente às pesquisas de Kant em antropologia (e geografia física) ou serve para a caracterização da sua vida acadêmica – marcada pela penúria e pela contínua preocupação financeira (Cassirer, ECW 8, pp. 35-6) – ou para a indicação do início do seu interesse nos tópicos de urbanidade e civilização – que, ademais, não desmentem o ideal burguês almejado por Kant (Cassirer, ECW 8, p. 47). Quando importa examinar conceitualmente o texto chave *Anúncio sobre os Cursos do Prof. I. Kant de 1765-66*, em que o professor Kant sublinha a importância da antropologia no conhecimento correto da natureza humana, Cassirer reformula o problema transferindo-o para o domínio exclusivo da moral. É em face da formulação inovadora do problema da ética na *Dissertação de 1770* – “como um *a priori* puro do saber, há também agora um *a priori* da moralidade” (Cassirer, ECW 8, p. 228) – que Cassirer avalia o esforço kantiano em entender a inovação absoluta que Rousseau operou no campo da moral. Apenas no da moral.

Cassirer está certo em anunciar a presença escamoteada de Rousseau neste texto de ocasião em que Kant destacava a inovação do método antropológico próprio das Luzes europeias, algo que ainda não se encontra pacificado entre os intérpretes kantianos (Santos, 2019). Além disso, as considerações de Cassirer a esse respeito são relevantes por testemunharem os primórdios da sua tese fundamental sobre o vínculo entre Kant e Rousseau, que só viria a público após quase duas décadas. Essa interpretação de Cassirer, porém, tem graves problemas e desrespeita a letra kantiana. No texto do *Anúncio*, Kant afirma explicitamente que no seu curso de ética as considerações sobre o dever dependem do exame *histórico e filosófico* da natureza humana: “na doutrina da virtude devo sempre começar pela consideração histórica e filosófica do que *acontece* antes de especificar o que *deve acontecer*” (NEV, 2: 311).

Aqui, poderíamos supor que essa ordem expositiva se resume exclusivamente ao procedimento pedagógico de Kant, não atingindo, portanto, o cerne de sua investigação filosófica sobre o modo mais adequado de fundamentar a noção de dever, o sentimento moral. Para que isso fosse verdade, deveríamos desconsiderar precisamente o que importa a Cassirer manter: o exame de Kant da noção de *ser humano natural*, que é herdeira direta da *antropologia* de Rousseau. Ora, este é precisamente o *problema* que Kant tem diante

dos olhos, e que Cassirer resolve privilegiando apenas a abordagem filosófica da questão. Segundo sua avaliação, ontologia e normatividade são indistintamente empregadas por Rousseau no seu conceito de natureza, ao passo que para “o intelecto analítico de Kant esta confusão não pode permanecer. Ele distingue ‘ser’ e ‘dever’ também onde ele [Rousseau] parece basear este naquele” (ECW 8, p. 227). Com esta explicação o aspecto histórico, não menos essencial para a investigação de Kant neste momento, é integralmente negligenciado por Cassirer, que não percebe que no *Anúncio* o problema antropológico não se resolve conceitualmente apenas, assim como também não se resolvia no *Segundo Discurso*. É esta a descoberta de Rousseau, que Kant acompanha integralmente.

A prova disso se encontra na apresentação de Kant do seu curso de geografia física, que justamente se responsabiliza pelo âmbito histórico da investigação antropológica. A segunda parte desse curso, assim é explicado,

considera o *ser humano*, em todo o mundo, do ponto de vista da variedade de suas propriedades naturais e as diferenças naquela característica dos seres humanos que é propriamente moral. A consideração dessas coisas é muito importante e também muito estimulante. A menos que elas sejam consideradas, juízos gerais sobre o ser humano dificilmente podem ser feitos. (NEV, 2: 312)

Esse trecho confirma a explicação de Kant na apresentação do seu curso de ética sobre a articulação entre conhecimento histórico e filosófico na determinação do ser humano natural. Sem o conceito delineado, a variedade de formas que os indivíduos assumem carece da unidade necessária para a determinação da natureza humana, ao passo que sem os eventos empíricos o conceito filosófico não passa de um retrato ilusório e seu criador um ciclope metafísico. Em termos disciplinares, essa necessária articulação entre conhecimento filosófico e histórico só poderia se realizar com o posicionamento da antropologia, e não da ética, como eixo inovador da investigação, como ponto de ligação entre os cursos de ética e de geografia física. Desconsiderado esse procedimento kantiano, pautado na investigação antropológica de Rousseau, todo investigador da natureza humana não faz mais que perpetuar a própria ideologia iluminista de que é vítima, e seus juízos não serão nada além de quimeras.

Kant irá rever esta sua orientação metodológica inicial, como provam os registros atualmente disponíveis dos seus famosos cursos de antropologia, aos quais Cassirer,

temos de reconhecer, não teve acesso. Na abertura do curso *Friedländer* (1775-76), Kant explica que “a antropologia não é, porém, uma antropologia local, mas geral. Nela chegamos a conhecer a natureza da humanidade, não o estado dos seres humanos. (...) Assim, a antropologia não é uma descrição dos seres humanos, mas da natureza humana” (*V-Anth/Fried*, 25.1: 471). Presenciamos aqui uma inversão clara de prioridade, os juízos gerais sobre os seres humanos prevalecendo sobre os particulares – reformulação alimentada pelo avanço da empresa crítica durante a profícua (e nada silenciosa) década de 1770 – no aspecto antropológico da investigação kantiana que chama a atenção de Cassirer no quarto volume de sua *Philosophie der Symbolischen Formem* (1939-40).

De acordo com sua avaliação nesse manuscrito, com a revolução copernicana de Kant o sistema da filosofia crítica desprestigia integralmente a questão *quid facti*, ocupando-se exclusivamente da questão *quid juris*. O que se vê na observação sumária do Primeiro Prefácio da *Crítica da Razão Pura* (A xvii) sobre a *dedução subjetiva das faculdades* não é uma reacomodação de parte significativa das pesquisas de Kant em antropologia filosófica, como prova o texto do *Anúncio*. É, antes, um acerto de contas e um adeus. “Quando Kant abandona nessa passagem um dos fios que ele próprio havia assumido na sua investigação, poder-se-ia esperar que no período seguinte alguém o reassumiria” (Cassirer, ECN 1, p. 34).

O que podemos extrair de positivo dessa avaliação é a relação direta que Cassirer estabelece entre as investigações antropológicas do *Anúncio* e o malfadado projeto da dedução subjetiva das faculdades, cujo fio não foi integrado nem à meada do autor da *Crítica da Razão Pura* nem à de nenhum projeto filosófico posterior. Infelizmente, não temos condições de avaliar neste momento a adequação desta sua proposição em relação à literatura crítica volumosa que se formou em torno do problema. Mas, com a ajuda dos registros dos cursos de Kant sobre antropologia, uma coisa é certa, esse projeto não foi abandonado por Kant, ao menos não nesse ponto e não nos termos absolutos que Cassirer nos conta nessa fase de sua investigação<sup>2</sup>. E, mais ainda, se esses registros dos cursos de

---

<sup>2</sup> Há indícios consistentes de que essa dedução subjetiva das faculdades fez parte de alguns momentos decisivos da primeira edição da *KrV*, por exemplo, nas longas considerações de Kant sobre a faculdade de imaginação. Examinando a definição que Kant oferece de entendimento puro em *KrV* (A 119), Wunsch explica que a partir dali “torna-se clara a função sistemática central da faculdade de imaginação no que concerne ao *aspecto teórico subjetivo* da dedução: ela é um constituinte do próprio entendimento puro” (Wunsch, 2014, p. 134. *Itálico adicionado*). É digno de nota que no registro do curso de antropologia que Kant lecionou no mesmo período da primeira edição da *KrV* encontremos quinze páginas de observações

antropologia não lhe eram acessíveis, com alguma boa vontade a versão publicada deles em 1798 poderia fornecer a Cassirer uma pista importante sobre a continuação da investigação antropológica de Kant.

Não apenas todas as introduções dos manuscritos disponíveis para consulta sobre os cursos de antropologia confirmam essa reversão metodológica que aparece pela primeira vez no curso *Friedländer* de antropologia, como também o texto da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* esclarece com precisão que, na antropologia, “os *conhecimentos gerais* sempre precedem os *conhecimentos locais*, caso tal antropologia deva ser ordenada e dirigida pela filosofia” (*Anth*, 7: 120). É difícil pensar que uma metodologia de trabalho antropológico condicionada pela filosofia, indubitavelmente a transcendental (!), possa ter sido alvo da seguinte avaliação de Cassirer: “mesmo a *Antropologia*, de 1798, em termos de conteúdo e construção, não pode, de forma alguma, estar ao lado das obras principais e sistemáticas propriamente ditas” (ECW 8, p. 392). E, no entanto, essa avaliação predominou, como nos confirma o volume quatro da *Philosophie der Symbolischen Formem*.

Na ausência de uma demonstração direta de Kant, sempre retornaremos ao problema da relação entre antropologia e filosofia transcendental. Podemos inclusive questionar se ele tinha ou não razão em admiti-la, mas de modo algum temos o direito de enfraquecer suas declarações a esse respeito na década de 1790<sup>3</sup>. E, no entanto, é justamente esta desqualificação que veremos na segunda parte deste estudo, pois, se Cassirer chega a considerar a certa altura de seu exame a formulação kantiana da quarta pergunta fundamental da filosofia, ele opta no fim por seu abandono integral no texto publicado de *An Essay on Man*, não nos deixando muitas opções sobre como entender semelhante escolha. Antes, porém, de discutirmos esse ponto, é importante formarmos

---

sobre a faculdade de imaginação (*V-Anth/Mensch*, 25.2: 944-59), cuja convergência com o aspecto teórico subjetivo da Dedução A é evidente.

<sup>3</sup> A data em que Kant reordena as questões fundamentais da filosofia, subordinando-as a uma quarta pergunta ainda mais básica, de cunho antropológico, é quatro de maio de 1793, em carta a Carl Stäudlin (*Br*, 11: 429). Essa reordenação reaparece no curso *Jäsche* de lógica, publicado em 1800 a pedido de Kant (*Log*, 9: 25). Há, contudo, a possibilidade de que essa pergunta já tivesse sido formulada um pouco antes, no início da década de 1790, como sugerem os registros do curso de lógica encontrados no curso *Pöhlitz* de metafísica (*V-Met-L2/Pöhlitz*, 28: 534). Seja como for, lidamos aqui com uma reformulação tardia dos interesses últimos da filosofia que a não rara *sobreposição lógica* de ideias e conceitos kantianos cometida por Cassirer não permite admitir ou questionar. Veremos na última seção do presente estudo o prejuízo causado por essa orientação metodológica neokantiana de Cassirer à delimitação correta da antropologia kantiana no interior da filosofia crítica. Agradeço particularmente ao (à) parecerista que examinou o presente artigo por ter me chamado a atenção para esse ponto específico da conduta de Cassirer.

uma visão geral do nosso outro personagem negligenciado na história da Antropologia filosófica narrada por Cassirer.

### *Rousseau*

É altamente revelador do que precisamos entender na interpretação cassireriana da antropologia rousseauísta que o termo *antropologia*, e seus adjetivos correlatos, não figurem no ensaio *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1932) e no estudo em francês do mesmo período *L'Unité dans l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau* (1933). Para irmos direto ao ponto: a antropologia, enquanto campo de investigação dos Saberes Positivos formados ao longo do século XVIII (Duchet, 1971), não se mostrou relevante para Rousseau, contra os quais, aliás, ele enfatizou com a mesma energia dispendida contra os filósofos o recurso incontornável ao método introspectivo para o conhecimento da natureza humana. É essa a avaliação geral de Cassirer no início da década de 1930. Para Rousseau, assim afirma Cassirer em *Das Problem*, “o verdadeiro conhecimento do homem não pode ser encontrado na etnografia ou etnologia. Há apenas uma fonte viva para este conhecimento – a fonte de autoconhecimento e de autoexame” (ECW 18, p. 50).

É notável que esta descoberta de Rousseau não tenha tido a força necessária para elevá-lo à posição dos representantes maiores deste método na suma histórica da Antropologia filosófica que Cassirer começará a delinear no final desta década de 1930, isto porque a *introspecção* ganhará ali um relevo progressivo até ser estabelecida em *An Essay on Man* como um método paradigmático de investigação antropológica: “Podemos criticar ou colocar sob suspeita a visão puramente introspectiva, mas não podemos suprimi-la ou eliminá-la” (Cassirer, ECW 23, p. 5). Ainda mais interessante é o fato de Cassirer se servir desta descoberta para enfatizar o procedimento racionalista de Rousseau, com todas as suas implicações (o problema da unidade das obras, de sua sistematicidade, do seu conceito chave)<sup>4</sup> no exame da natureza humana. É mediante o exame de si mesmo que Rousseau “busca derivar todas as provas dos seus princípios e

---

<sup>4</sup> De acordo com Cassirer, a unidade do pensamento de Rousseau é gerada a despeito das intenções do autor nas suas obras. “Nem em sua vida, nem em sua obra Rousseau estabeleceu uma tal sistematização” (ECW 18, p. 312). Não é por isso, todavia, que ela não constitua um todo, “longe de ser um conjunto de partes independentes entre si, é, ao contrário, animada por uma ideia central determinada, que lhe confere uma unidade orgânica” (ECW 18, p. 312). Quanto ao conceito chave de sentimento, Rousseau “admite uma dupla modalidade do sentimento; uma empregada para construir sua concepção de natureza, a outra para construir o mundo moral, político e social. (...) O sentimento exprime corretamente a pura receptividade tanto quanto a espontaneidade pura. (...) Ele [o homem] não faz mais apelo ao dom passivo e à submissão passiva; esse sentimento novo é autônomo, é um sentimento puro da liberdade” (ECW 18, pp. 328-9).

hipóteses” (Cassirer, 1932, p. 50), ou, mais especificamente, “para distinguir o ‘*homme naturel*’ do ‘*homme artificiel*’, não precisamos retroceder a épocas de um passado distante e morto nem viajarmos ao redor do mundo. Todos carregam em si mesmos o verdadeiro arquétipo” (Cassirer, 1932, p. 50).

Das duas grandes figuras paradigmáticas que orientam a investigação do *Segundo Discurso*, Sócrates e Buffon, fica claro que Cassirer opta por prestigiar apenas a questão antropológica fundamental formulada pelo primeiro, eclipsando com isso o peso incontornável da História Natural na argumentação laboriosa de Rousseau (Bernardi, 2003, p. 293). É correto afirmar, como Cassirer o faz em *L’Unité*, que o problema central de Rousseau é a doutrina da bondade natural do ser humano. No entanto, ele erra em sugerir a concentração de todos os esforços rousseauístas na identificação exclusiva de um novo assunto relacionado à responsabilidade moral, a saber “a imputabilidade” (ECW 18, p. 301), cujo tratamento adequado, inteiramente apoiado no método introspectivo, não teria ocorrido antes do *Emílio* e *Contrato Social* (ECW 18, p. 56).

Sem a coordenação dos fatos empíricos que contraprovam os princípios filosóficos como condição incontornável para a proposição de hipóteses críveis sobre o passado e o futuro da humanidade, assim como para o juízo correto do valor moral das condutas humanas – exigência que ganha destaque precisamente na apresentação kantiana do seu curso de geografia física no *Anúncio* –, as teses originais de Rousseau sobre o estado de natureza e o ser humano natural não passariam de tantas outras quimeras que povoam os tratados metafísicos e violentam a essência moral dos seres humanos. O pensamento de Rousseau como um todo não pode, assim, estar apenas a serviço da imputabilidade moral, ainda que seja preciso admiti-la como tema crucial na leitura kantiana. A julgar por suas variadas observações sobre a caracterização geral que Rousseau oferece da natureza humana, dificilmente a atenção do professor de antropologia da Universidade de Königsberg teria sido chamada exclusivamente para esse tópico de consideração moral. Na abertura da seção Do Caráter da Humanidade em Geral do curso *Friedländer* de antropologia, dedicada ao exame das teses naturalistas sobre a natureza humana – violência *versus* pacificidade, carnivorismo *versus* vegetarianismo, quadrupedalismo *versus* bipedismo –, lemos que “muito autores se aventuraram a escrever sobre esta matéria, dentre os quais o mais notável é Rousseau” (*V-Anth/Fried*, 25: 675).

Que Rousseau tinha clareza sobre a característica multidimensional do problema da natureza humana é evidenciado na execução de sua investigação antropológica na primeira parte do *Segundo Discurso*, na qual os aspectos *físico*, *metafísico* e *moral* se encontram meticulosamente articulados para a determinação da verdadeira natureza humana (Rousseau, 1964, p. 182). Sem essa determinação metodológica, de que depende a própria formulação dos princípios antropológicos, a reconstrução histórica orientada para o diagnóstico político do presente, que caracteriza a segunda parte da obra, não teria qualquer respaldo teórico e, então, grande parte das críticas de que ela foi alvo teria razão. No que tange ao aspecto físico propriamente dito da investigação antropológica não vemos Rousseau rejeitar em bloco os fatos em proveito de uma reformulação exclusivamente hipotética das origens, como Cassirer nos leva a crer ao declarar no alegado diagnóstico de Kant a confusão de Rousseau entre as abordagens ontológica e normativa. O que, no geral, Rousseau faz é reavaliar sob o aspecto físico da investigação antropológica os fatos históricos, jurídicos e naturalistas tomados como assegurados com outra série de fatos científicos não menos verificáveis, mas certamente mais promissores no sentido de contraprovarem o delineamento mais sumário sobre os fundamentos da natureza humana. Este é “o tipo de critério que ele [Rousseau] usará no decorrer de sua descrição do homem natural – isto é, que ele definirá o homem natural em termos de traços mínimos necessários para classificar um ser como humano” (Moran III, 1993, p. 50). As frequentes digressões a respeito das ciências de seu tempo não desmentem esse procedimento rousseauísta que chamou a atenção de Kant desde meados da década de 1750<sup>5</sup>.

A exclusividade temática das suas obras principais – “nosso verdadeiro estudo é aquele da condição humana” (Rousseau, 1969, p. 252) – não esconde uma busca obstinada de um princípio filosófico capaz de finalmente resolver os impasses condicionados pelo próprio desenvolvimento dos atributos essenciais humanos. Em Rousseau, não lidamos com oscilação de métodos ou superação de princípios. A rigor, Rousseau transita com desenvoltura entre o estabelecimento dos princípios do seu sistema e sua aplicação em problemas específicos, o que Goldschmidt chamou de “solidariedade entre método e doutrina” (Goldschmidt, 1983, p. 12). Dessa maneira, não é correto ver

---

<sup>5</sup> Para uma defesa da primeira recepção que Kant fez do autor do *Segundo Discurso* enquanto um pensador naturalista, não enquanto filósofo moral ou político, muito antes do ano de 1762 como Cassirer acredita (Cassirer, ECW 8, p. 82), cf. Santos, 2019.

nas inflexões das obras principais de Rousseau o abandono de estruturas conceituais ultrapassadas, o que na verdade elas nos testemunham é uma outra coisa, uma atividade sistemática e constante de readequação dos princípios de investigação bem estabelecidos, de reorganização dos eventos a serem compreendidos e de proposição de condutas teóricas e práticas a partir de uma mesma elaboração conceitual. Por exemplo, no que se refere mais particularmente ao *Emilio*, seu capítulo V mostra sem margem para qualquer dúvida a importância do conhecimento naturalista na educação cosmopolita do jovem Emilio. Este é o momento em que os livros perdem a precedência pedagógica, mas nunca sua importância instrutiva, diante da *experiência direta*: “não basta percorrer os países para se instruir; é necessário saber viajar. Para observar é necessário ter olhos e voltá-los para o objeto que se quer conhecer” (Rousseau, 1969, p. 828). Ou seja, contrariamente à avaliação unilateral de Cassirer, os conhecimentos etnográficos e etnológicos, embora não exclusivos, importam sim, e muito, para Rousseau, ainda que eles precisem passar pela mesma *faxina* ideológica de que são alvo todas as obras metafísicas e políticas. As famosas notas do *Segundo Discurso*, que nunca ganham a atenção de Cassirer, são exemplares disso.

A mesma falha interpretativa acomete a leitura que Cassirer faz do *Contrato Social*. Cassirer está errado em ver na passagem do exame rousseauísta da independência natural para a liberdade como subordinação à lei o abandono da tese fundamental do *Segundo Discurso* por uma outra própria do *Contrato Social*. Ele conclui: “É verdade que aqui é finalmente abandonada a tese que o *Discurso sobre a desigualdade* parece defender” (ECW 18, p. 56). E, menos correto ainda, que seja precisamente essa a leitura de Kant. As longas considerações de Kant nos seus cursos de antropologia sobre a diferença entre liberdade selvagem e liberdade civil, em especial durante a década de 1780 (V-Anth/Mensch, 25.2: 1144; V-Anth/Mron, 25.2: 1355), mostram que não lidamos aqui com alguma forma de superação teórica, mas com o exame contínuo dos diferentes planos teóricos que encontram ancoragem na fundamentação conceitual de uma mesma natureza humana. “O *Contrato social* pressupõe a (e desde a segunda alínea se refere à) antropologia do autor” (Goldschmidt, 1983, p. 781). Se é de fato abundante e convincente o material que aponta Kant como um discípulo e admirador de Rousseau, certamente sua justificativa não reside nas considerações exclusivas do genebrino sobre a moral, como nos faz crer a leitura esmerada, mas unilateral, de Cassirer (ECW 18, p. 58). O eixo do

exame crítico de Kant é fundamentalmente a antropologia de Rousseau, com todas as suas implicações físicas e éticas, ainda que o elemento mais lapidado deste escrutínio tenha sido a formulação da lei moral.

### *Kant e Rousseau*

Não encontraremos uma avaliação geral mais promissora no ensaio final de Cassirer *Kant and Rousseau*. Diferente dos escritos do início da década de 1930 sobre Rousseau, o ensaio de 1945 enfrenta diretamente o problema antropológico numa seção específica intitulada *Rousseau e a doutrina da natureza humana*. O objetivo fundamental de Cassirer aqui é bloquear qualquer vinculação direta de Kant com os problemas específicos de antropologia e, com isso, preservar sua herança rousseauísta das ambiguidades produzidas pelo autor do *Segundo Discurso*. Chama a atenção que, para apoiar a realização desse objetivo, Cassirer se comprometa com o argumento de que o introdutor da disciplina de antropologia nas universidades alemãs tenha demonstrado sua desenvoltura em antropologia no seu interesse exclusivo pela questão moral! Se seguirmos na picada aberta por Cassirer teremos de condescender que, nas mãos de Kant, a antropologia se investiu de uma função de *purga* cética e suas pesquisas antropológicas mais não fizeram que depurar completa e cabalmente todo aspecto material da vida humana até que não restasse nada além do luminoso respeito pela lei. “Nas próprias teses de Rousseau, porém, Kant fez uma distinção aguda entre “histórico” e “racional” – e mesmo ao aceitar esse último ele o observou não em termos de razão teórica, mas de “razão prática”, e é com esses critérios que ele as julga” (Cassirer, ECW 24, p. 512)<sup>6</sup>.

Essa conclusão geral de Cassirer é o resultado de uma argumentação construída em três tempos, que equaciona os pontos principais dos seus antigos argumentos. Primeiro, ele se interroga sobre o termo de comparação da famosa analogia que Kant faz entre Newton e Rousseau numa nota manuscrita da década de 1760. Em seguida, Cassirer se mantém nesse mesmo período do pensamento kantiano e reexamina suas considerações sobre a noção rousseauísta de ser humano natural no texto do *Anúncio*. Por fim, é apresentada a solução kantiana no domínio da razão prática para as ambiguidades de Rousseau. Vejamos brevemente cada uma destas etapas.

---

<sup>6</sup> É notável como, nesse ponto em particular, a interpretação de Cassirer se assemelha perigosamente à avaliação básica das antropologias filosóficas de Heidegger e de Scheler, qual seja, à incompatibilidade entre antropologia e pretensões universalistas da razão pura, teórica e prática, contra as quais Cassirer buscou tomar distância na sua própria formulação da Antropologia filosófica.

A famosa nota manuscrita nos explica que a descoberta que Rousseau fez da lei moral e da essência do ser humano autoriza sua comparação às descobertas da física newtoniana, na medida em que ambos os pensadores conseguiram identificar regularidade e ordem nos fundamentos dos universos físico e moral (*BGSE*, 20: 58). Esta separação entre físico e moral importa na leitura de Cassirer, pois Rousseau, esse sim um antropólogo desavisado, é forçado a se manter no domínio estreito da moral, e quem no fim o põe sob rédeas curtas é precisamente aquele que foi por ele endireitado (*BGSE*, 20: 44). Tanto é assim que Cassirer primeiro afirma que Rousseau nunca fez as vezes de investigador empírico, que ele nunca “declarou ter reduzido a vida e o ser do homem a leis gerais que poderiam ser conhecidas e formuladas com precisão” (ECW 24, p. 506). Depois, Cassirer argumenta que semelhante recusa científica de Rousseau é provada em sua crítica visceral à fé iluminista na razão e nas ciências expressa no *Primeiro Discurso*. E mesmo o eixo fundamental do *Segundo Discurso*, o estado de natureza, não é pautado numa “análise conceitual abstrata; ele lhe ocorre quase como uma visão” (ECW 24, p. 507). É evidente que numa caracterização como essa não há espaço para aquilo que Rousseau *quis dizer* senão na moral. O termo de ligação entre Newton e Rousseau não pode ser, por conseguinte, a diferença de objetos de investigação referentes ao mesmo campo da experiência possível, mas sim à identificação do mesmo padrão de *constância* em experiências rigorosamente distintas, as do mundo fenomênico e do mundo moral. O que Kant viu nas teses rousseauístas foi, portanto, “uma contribuição para o criticismo ético e social, uma discriminação dos valores verdadeiros. E ele saudou essa discriminação” (Cassirer, ECW 24, p. 507).

Como já observado, não é verdade que Rousseau tenha se desinteressado das ciências de seu tempo e nem mesmo que o *Segundo Discurso* não tenha sido recebido *também* por seu valor científico. Sabemos, por exemplo, que Buffon examinou com atenção as teses naturalistas levantadas por Rousseau (Fellows, 1960) e que, tempos depois, a identificação desse valor se mostrou facilitada pela *Recherche sur les sources du Discours sur l'Inégalité* de Jean Morel no início do Século XX. Desde esse estudo não há “qualquer justificativa para afetar ignorância a respeito do ambiente de uma obra, sob o pretexto de melhor extrair dela a originalidade” (Goldschmidt, 1983, p. 9). É assim que Goldschmidt critica toda tentativa posterior ao estudo canônico de Morel, de 1909, que pretenda identificar oposição e exclusão na notável complementaridade entre filosofia e

ciência no *Segundo Discurso*. Cassirer, portanto, não está imune a essa crítica, inclusive se considerarmos a questão sob a ótica kantiana. Além dos elementos já aduzidos, não temos o direito de negligenciar o interesse contínuo de Kant em questões empíricas de antropologia. Em conjunto com os seus famosos ensaios sobre o problema das raças humanas, destaca-se ainda a contraposição exemplar que Kant faz entre as teses rousseauístas e as do anatomista italiano Pietro Moscati na famosa *Resenha sobre Moscati* (1771) com o objetivo explícito de elucidar a verdadeira natureza do ser humano no campo da antropologia *física*. Assim, no que tange ao *humano* no conhecimento da natureza, Newton não era absolutamente a referência científica a ser seguida de perto.

O segundo passo da argumentação de Cassirer reapresenta o texto do *Anúncio*, que agora serve de testemunho para uma alegada rejeição de Kant, em meados da década de 1760, das pesquisas empíricas em antropologia. Foi Rousseau quem formou nele a convicção de que o elemento essencial da natureza humana “consiste na natureza ética e não na natureza física do homem” (Cassirer, ECW 24, p. 508), convicção essa que seu próprio professor teve dificuldade em sustentar. Segundo a explicação de Cassirer, Rousseau se encontrava em desvantagem em relação à situação de Kant, que dispunha de um instrumental investigativo bem mais aferido. Diferente de Rousseau, Kant sabia que a metafísica não deve resultar de invenção ou hipótese, mas que deve partir “do que é dado, com informações empiricamente estabelecidas. E nesse sentido nosso único dado é o homem civilizado, não o selvagem rousseauiano” (ECW 24, p. 509). É essa explicação que elucidada, para Cassirer, uma outra nota manuscrita de Kant, ainda do mesmo período, sobre a sua diferença metodológica para com Rousseau: “*Rousseau*. Procede sinteticamente e parte do ser humano natural, eu procedo analiticamente e parto do civilizado” (BGSE, 20: 14).

Não é necessário repetir minha crítica à leitura que Cassirer fez do *Anúncio*, basta que notemos que se ainda havia nos seus escritos do início da década de 1930 alguma chance para as pesquisas antropológicas de Rousseau e Kant sua reapresentação final apenas torna explícita a recusa completa da antropologia rousseauísta, agora diagnosticada como exemplar de uma má-conduta em metafísica. Cassirer vê na diferenciação que Kant faz do seu procedimento diante do de Rousseau uma oposição absoluta e, então, uma rejeição. Não lhe ocorre ver na contraposição de Kant uma avaliação sobre dois métodos distintos, um deles também *inesperadamente* válido. Não é

possível negligenciar o fato de que a explicação de Cassirer se vale de um texto de 1763 (que é anterior à nota), no qual Kant criticava o procedimento sintético na metafísica. Dado que Cassirer recorre a essa crítica precisamente para avaliar a construção rousseauísta do estado de natureza enquanto uma invenção “assumida como um fato estabelecido para dele extrair conclusões” (ECW 25 p. 509), não resta senão ver no exame de Kant aquilo que ele não parece dizer: que Rousseau também foi vítima da ilusão metafísica. Ora, Rousseau de modo algum parte do ser humano selvagem para supor o delineamento do estado de natureza, ao menos não mais do que do civilizado. O ponto zero da humanidade não é posicionado como anterior à experiência do selvagem, mas sim como termo médio entre ambos os *fenômenos atuais* de povos originários e povos civilizados. Kant sabia muito bem disso: “todas as nações podem fornecer de modo geral o exemplo de um ser humano. Nunca se encontra grandes virtudes em que não estejam combinadas ao mesmo tempo com grandes excessos, como entre os Ingleses, os Selvagens Canadenses” (BGSE, 20: 22).

Sua negligência quanto ao recurso a elementos científicos do procedimento filosófico de Rousseau impede Cassirer de perceber que a síntese a que Kant se refere na nota manuscrita da década de 1760 diz respeito ao exame do aspecto construtivo da noção de ser humano natural, composto por *síntese* dos critérios mínimos necessários para a caracterização do humano (bipedia, vegetarianismo, independência), aos quais se chega mediante depuração de uma variedade de fontes teóricas disponíveis (de naturalistas, cientistas, pensadores do direito natural). É a partir do estabelecimento desta noção que o estado de natureza pode ser suposto e, então, as deduções que dele decorrem serem seguramente extraídas. É bastante provável que Kant não tenha seguido esse caminho metodológico, e Cassirer está de fato certo, muito embora pelas razões erradas, em realçar a robustez do instrumental kantiano, que evoluiu notavelmente após a década de 1760<sup>7</sup> a que Cassirer insiste em limitar sua leitura.

É indiscutível que Kant tenha feito desde muito cedo uma distinção clara entre histórico e racional. A Introdução da sua *Geografia Física*, que nunca ganha a atenção de Cassirer e que remonta à metade da década de 1770, estabelece com precisão essa distinção, posicionando entre os conhecimentos históricos tanto a geografia física quanto

---

<sup>7</sup> Para uma consideração de um conjunto de outras notas manuscritas de Kant deste mesmo período, em que se discerne com clareza sua preocupação com a antropologia (não apenas com a ética) rousseauísta, cf. Santos, 2017.

a antropologia. Aqui, é o ser humano o elo entre estes conhecimentos e os racionais – “o mundo como objeto do *sentido externo* é natureza; como objeto do *sentido interno*, porém, é a alma ou o ser humano” (PG, 9: 156) –, de modo que não deve causar qualquer espanto o desenvolvimento destas diversas frentes kantianas de investigação antropológica, e que tenha sido justamente Rousseau o pensador que estimulou Kant a operá-las *de modo coordenado* na filosofia. É incorreto, portanto, afirmar que Kant tenha julgado o pensamento de Rousseau exclusivamente a partir da razão prática, ainda que tenhamos de concordar que essa linha de avaliação se mostrou *essencial* para o autor da *Crítica da Razão Prática*.

Contas feitas, o erro de Cassirer é ter tomado esse adjetivo essencial como sinônimo de *exclusivo* e, então, ter afastado do seu horizonte tudo, de Rousseau e de Kant, que não se referisse diretamente ao criticismo moral. Além disso, como seu próprio projeto antropológico não se limitou a esse campo ao qual a relação entre Rousseau e Kant é restringida, não surpreende que ambos não tenham sido ali reconhecidos por Cassirer, e que, finalmente, mesmo Kant tenha desaparecido do álbum de família da Antropologia filosófica.

### III. A formação da Antropologia filosófica de Cassirer

É uma tarefa árdua organizar num conjunto de observações sucintas o estudo prévio de Cassirer que culminou no escrito publicado *An Essay on Man*. São inúmeras as informações ali mobilizadas entre 1939 e 1944, no que se refere tanto às fontes científicas e filosóficas, quanto aos fios condutores que testam a organização do material teórico numa interpretação que se pretende unificadora e, à luz do diagnóstico final de Cassirer, apaziguadora. “Não há dúvida de que este antagonismo de ideias não é meramente um grave problema teórico, mas um desafio iminente, que ameaça o âmbito completo de nossa vida ética e cultural” (ECW 23, p. 26). Porém, quando perfilamos a porção introdutória dessa obra com suas porções respectivas nos três manuscritos preparatórios anteriores – *Göteborg*, *New Haven* e o esboço original propriamente dito [ECN 6] – algumas variações temáticas e procedimentais se mostram menos intensas e assumem contornos mais precisos numa inspeção transversal, convidando-nos com isso a uma reflexão sobre as razões de certas estratégias interpretativas e personagens presentes e ausentes na obra publicada. Por exemplo as diferentes abordagens de Cassirer no

delineamento da suma histórica da Antropologia filosófica, assim como o protagonismo inconstante de Rousseau e de Kant nessa suma.

Comparado com o que se dará nos manuscritos seguintes a estratégia metodológica de Cassirer na *Vorlesung Göteborg* é bem mais didática e nos permite a identificação de uma composição de abordagens *estrutural* e *genética*. A primeira abordagem busca correlacionar a filosofia escolástica com as novas filosofias da técnica e da linguagem visando distinguir o lugar da antropologia filosófica. De acordo com o resultado desta primeira avaliação de Cassirer, não há um lugar independente para a questão antropológica desde sua aparição no pensamento antigo até a modernidade, e o que pode ser dito sobre o regime disciplinar da antropologia filosófica se resume à sua caracterização enquanto “conjunto das respostas que a filosofia, no decorrer de toda sua história, buscou oferecer para a pergunta: o que é o ser humano?” (ECN 6, p. 6). Em seguida, Cassirer explica que estas respostas podem ser subdivididas em dois grupos, referentes à dupla determinação do *ser* e do *dever* que resulta das interrogações *fáticas* e *normativas* do ser humano. A segunda linha de interpretação, genética, ocupa-se da investigação sobre o passado dessa dupla determinação que recebe seu tratamento mais adequado nas mãos de Kant. “O ser humano é considerado, em termos kantianos, sempre como um ‘cidadão de dois mundos’. Ele pertence ao ‘reino da natureza’, assim como ao ‘reino dos fins’” (ECN 6, p. 7).

Kant não serve a Cassirer apenas como exemplo desta dupla determinação da investigação antropológica. É ele também, na abertura do seu Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quem ilustra a *manutenção* da divisão clássica dos domínios filosóficos (Física, Metafísica e Ética) (*GMS*, 4: 387) e, não menos importante, é também ele quem a explorou melhor no interesse da formulação do problema antropológico. Se diversos precursores históricos devem ser enunciados como balizas seguras para a compreensão do demorado estabelecimento da antropologia filosófica, dentre os quais despontam com mais proeminência a tríade Sócrates, Agostinho e Montaigne, não há dúvidas de que esse movimento como um todo culmina no Século XVIII no pensamento kantiano. “É um fato curioso que tenha sido com Kant que a ‘antropologia’ pôde finalmente conquistar seu lugar apropriado no âmbito da filosofia teórica” (ECN 6, p. 21).

Cassirer concorda que a curiosidade desse fato não se limita a uma particularidade do pensamento de Kant, sobretudo quando considerado sob a ótica da filosofia crítica plenamente desenvolvida, já que a antropologia recebe ali, quando muito, “uma função relativa e modesta” (ECN 6, p. 21). Porém, esta estranha situação da antropologia, reforçada pela fundamentação apriorista da moral kantiana, pode ser amenizada quando se compreende que Kant nem sempre pensou em termos de fundamentação transcendental, como indica o *Anúncio*. Propriamente examinado, o processo de formação da filosofia kantiana permite a identificação de dois grandes projetos filosóficos, um posterior, integralmente alheio à “esfera do antropológico” (ECN 6, p. 21) e pautado na perspectiva transcendental; já o outro anterior, no qual Kant “via a antropologia como a ciência básica, filosófica e apropriada, sobre a qual a ética também devia ser erigida” (ECN 6, p. 21). Esse último projeto abandonado no ponto em que aquele finalmente foi publicado, é essa a interpretação de Cassirer que ganha destaque no quarto volume da *Philosophie der Symbolischen Formem* a respeito da dedução subjetiva das faculdades.

O que, então, sobreviveu aos escombros do projeto antropológico inicial de Kant apresentado no *Anúncio* foi o *sentido* da inspiração rousseauísta. A verdadeira essência da natureza humana não se deixa conhecer no exame das máscaras humanas, ou seja, mediante fatos históricos, físicos ou psicológicos. “O modo como Kant procurou *realizar* esse ideal na sua filosofia crítica o levou para bem longe do seu ponto de partida antropológico – pois o lugar da fundação psicológica-antropológica é substituído por outro: o da crítica-transcendental” (ECN 6, p. 22). Nada mais é explicado por Cassirer a esse respeito, sua atenção nesse ponto dos seminários se voltando para as fontes gregas e medievais da antropologia filosófica. Apenas na próxima lição, já em solo estadunidense, Cassirer explicará o que ele entende por essa substituição. O que podemos ter por certo é que tanto Kant quanto Rousseau aparecem na *Vorlesung Göteborg* como fontes indispensáveis da antropologia *filosófica*, não da antropologia *física*, e que, a respeito desses pensadores, Cassirer retoma sem qualquer modificação sua leitura já estabelecida nos escritos anteriores. E, o mais relevante para a suma histórica proposta por Cassirer, Kant é posicionado como o representante exemplar da modernidade no que se refere ao tratamento da questão antropológica fundamental.

O conjunto de seminários oferecidos por Cassirer em Yale, cujos manuscritos foram agrupados sob o título de *Vorlesung New Haven*, tem seu objetivo apresentado no

final do primeiro seminário, assim como a função da suma histórica a ser desenvolvida no segundo seminário. De um lado, trata-se de descrever sistematicamente “a relação que a linguagem mantém com outras formas de pensamento simbólico e com os princípios gerais do simbolismo” (ECN 6, p. 213). De outro, a compreensão desta tarefa sistemática é facilitada por uma interrogação sobre a história da busca do *princípio* que subjaz a todas as expressões e manifestações da atividade humana (ECN 6, p. 212). De acordo com Cassirer, a história da conquista do *simbolismo* equivale às sucessivas tentativas de solução da pergunta *o que é o ser humano?* Ao acrescentar, assim, um novo elemento à caracterização prévia da Antropologia filosófica, a *Vorlesung New Haven* destaca o simbolismo como elemento integrador das abordagens estrutural e genética que se mantinham superficialmente vinculadas na *Vorlesung Göteborg*.

Ademais, não forçaremos o texto da *Vorlesung New Haven* se sugerirmos que, ao lado deste elemento conceitual integrador, também podemos identificar em Kant a grande figura integradora das duas abordagens na modernidade. Sua presença recorrente em todos os seminários destinados ao exame sistemático do problema do simbolismo (*O conceito de ser humano, O aspecto biológico, Espaço, Tempo e Linguagem*) demonstra sem dificuldade esse ponto<sup>8</sup>. A justificativa para semelhante dominância, porém, é encontrada no segundo seminário, no qual Kant reaparece como ponto de convergência de todo desenvolvimento da Antropologia filosófica. Diferente dos seminários suecos, Cassirer aprofunda sua leitura da filosofia kantiana com a afirmação de que “Kant foi o primeiro a conceber um plano sistemático geral de uma Antropologia filosófica” (ECN 6, p. 214). Para Cassirer, a ideia deste sistema geral rompe na vida intelectual da Prússia setecentista com a divisão escolástica dos interesses filosóficos. Os cursos de Kant sobre antropologia, lecionados durante toda sua vida, mostram isso com clareza. Mais ainda, revelam que “em sua concepção geral de uma Antropologia filosófica Kant se mostrou um seguidor de Rousseau” (ECN 6, p. 214).

Não encontraremos nada de novo no argumento de Cassirer que defenderá essa afirmação: a comparação kantiana entre Newton e Rousseau; a confirmação aos olhos de Kant de Rousseau como um filósofo moral e pensador político; o implante rousseauísta “na mente de Kant daquele princípio geral que em sua filosofia posterior é chamado de

---

<sup>8</sup> Essa afirmação certamente não deve causar qualquer estranhamento a quem se propõe a leitura de *Die Philosophie der Aufklärung*.

princípio do primado da razão prática pura” (ECN 6, p. 214). O que mudará de fato, e substancialmente, é que pela primeira vez Cassirer não limitará sua avaliação aos impactos iniciais da leitura kantiana de Rousseau. A ressonância deste encontro pode agora ser também verificada na formulação da Antropologia filosófica que se desenvolve entre o Cânon da Razão Pura e os cursos de Kant sobre lógica. Enquanto que o primeiro texto formula as três perguntas fundamentais da filosofia – *O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é lícito esperar?* (KrVB 833) –, o segundo reagrupa essas perguntas sob uma outra, ainda mais fundamental – *O que é o ser humano?* (Log, 9: 25). Não há dúvida de que, para Cassirer, essas questões são formuladas por Kant no espírito do pensamento rousseauísta, e que “a Antropologia filosófica aparece aqui como o último e o mais alto problema: como resultado e como ponto culminante de todas as investigações filosóficas” (ECN 6, p. 215).

Esta última explicação é de grande relevância, pois se, para Cassirer, Kant se revela o expoente máximo da Antropologia filosófica na modernidade, não encontraremos nele a chave para a solução do problema antropológico fundamental, mas sim sua formulação até então mais bem acabada. É a partir da sua proposição crítica da questão antropológica fundamental que se pode, por um lado, reconstruir os passos anteriores que buscaram responder à pergunta *o que é o ser humano?* – Sócrates e Marco Aurélio, Agostinho e Pascal, e Montaigne –, e, por outro, medir o que se fez em Antropologia filosófica desde então até a proposição do simbolismo como sua chave de resolução final. Propriamente examinada, a Antropologia filosófica de Kant constitui um *impasse* que precisa ser dirimido. Sem esse entendimento não é possível compreender as próximas cenas do drama narrado por Cassirer.

É sabido que a obra publicada *An Essay on Man* em 1944 difere substancialmente do seu primeiro esboço preparado por Cassirer entre maio de 1942 e maio de 1943, resultado das intervenções estruturais do Professor Charles Hendel e de Davidson, esse último editor da Yale Press. Além da perda da organização original da exposição, o texto que veio a público também carece, “em sentido estrito, do eixo antropológico” (ECN, p. 672). Não é de interesse para as questões que examinamos o quanto o pensamento de Cassirer de fato ganhou e o quanto perdeu no texto publicado, até porque já conhecemos o final da história sobre a relação entre o pensamento antropológico de Rousseau e Kant.

*Kant and Rousseau* é um ensaio posterior, de 1945, e é a partir dele que aparecem como estratégicos o texto publicado *An Essay on Man* e, em particular, seu esboço original.

Embora mitigada em comparação com a *Vorlesung New Haven*, Kant ainda assume uma posição importante no esboço de *An Essay on Man*. Cassirer mantém sua avaliação de que “a Antropologia filosófica é um dos últimos e mais recentes produtos do pensamento filosófico” (ECN 6, p. 347), cuja novidade pode ser medida pelos raros momentos anteriores ao Século XIX em que aparece a formulação independente dessa ciência. Por exemplo, nos cursos de Kant sobre antropologia. São eles os responsáveis pela fama de Kant como professor universitário, com os quais a antropologia foi introduzida nas universidades alemãs. “Neste desvio do esquema tradicional de instrução acadêmica Kant sentia a si mesmo como um pupilo de Rousseau” (ECN 6, p. 347).

Cassirer não altera aqui nada do seu esquema de explicação já bem estabelecido. A relação entre Newton e Rousseau, a subsunção que Kant faz das três perguntas fundamentais da filosofia à quarta são informações recorrentes e que agora retornam para destacar a excepcionalidade do pensamento kantiano na estruturação da Antropologia filosófica. Há, porém, uma entonação nesta argumentação que resultará em algo decisivo para Cassirer. “De acordo com Kant, Rousseau deu à antiga pergunta “O que é o ser humano?” uma virada perfeitamente nova” (ECN 6, p. 347), razão, portanto, para vermos na obra kantiana a busca de sua solução. Contudo, como não encontramos aí a sua solução, Kant não fez mais que sistematizar, de modo lapidar é claro, as sucessivas tentativas de resposta que o antecedem. É neste ponto que ocorre a ampliação máxima do álbum de família da Antropologia filosófica: Rousseau e Kant não são mais os últimos personagens aos quais se perfilavam Sócrates e Marco Aurélio, Agostinho e Pascal, e Montaigne. Os esforços de Comte, Darwin e Taine também são retratados no bojo das respostas mais atualizadas à questão antropológica fundamental.

Essa suma histórica tem uma função declarada, como destaquei no início desta seção. Não se trata de equacionar um problema teórico, mas de propor uma solução para os dilemas éticos e culturais enfrentados pela humanidade em meados do Século XX. “Se olharmos para trás para este desenvolvimento geral sentiremos que a filosofia do homem atingiu uma crise perigosa” (ECN 6, p. 392). Se, de um lado, a antropologia antiga e medieval não sobreviveu à ciência moderna, de outro, a antropologia que resultou da modernidade não fez se não pulverizar a interrogação sobre o ser humano numa

diversidade de respostas *incompatíveis* e *contraditórias*. Diante deste cenário caótico, que exemplifica a autossabotagem da reflexão filosófica, surpreendentemente emerge em toda sua potência o pensamento rousseauísta. “Rousseau foi o primeiro pensador que sentiu essa crise do pensamento moderno em toda sua intensidade” (ECN 6, p. 392), e a sua sentença conhecida do *Segundo Discurso*, *l’homme qui médite est un animal dépravé* [“o homem que medita é um animal depravado”] serve nesse momento do argumento de Cassirer como expressão do paradoxo a que conduziu a doutrina do ser humano. “O que se requeria aqui era uma resposta positiva, não negativa. Não é mediante desconfiança, mas apenas mediante análise crítica da cultura humana que esperamos encontrar um novo caminho para a Antropologia filosófica” (ECN 6, p. 392).

Deste poderoso tributo ao frescor do pensamento de Rousseau apenas restou no *An Essay on Man* publicado a sentença do *Segundo Discurso*, e notadamente deslocada do seu lugar de origem. No esboço temos a crítica rousseauísta posicionada como a formulação capital, e ainda válida, do dilema gerado pela doutrina moderna do ser humano. Já na obra publicada a sentença, apresentada na seção *Uma Pista Para a Natureza do Homem: o símbolo*, serve apenas para a avaliação dos ganhos que a aquisição humana do sistema simbólico experimenta em comparação com os outros organismos vivos (ECW 23, p. 29). Trata-se, assim, de uma questão técnica que a afirmação paradoxal de Rousseau busca ilustrar, não de um reconhecimento da *atualidade* da crítica rousseauísta. Não surpreende que este desconvite de Cassirer a Rousseau tenha sido extensivo a Kant, e que, então, não os encontremos na foto oficial da Antropologia filosófica.

#### IV. Considerações Finais

Num texto antigo, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie* (1912), algo como *Hermann Cohen e a Renovação da Filosofia Kantiana*, Cassirer reflete sobre o posicionamento desta grande figura do neokantismo a respeito da diferença entre *fato* e *norma* como fundamento da doutrina ética de Kant. Diz Cassirer que “a norma ética não pode ser apresentada como uma espécie de média da ciência da natureza a ser abstraída da consideração das ações humanas fatuais” (ECW 9, p. 130. Trad. privada de Rafael Garcia). A razão para a crítica desse empirismo moral é oferecida logo em seguida, ao se afirmar que “toda produtividade do pensar ético consiste

justamente em engenhar e estabelecer um ‘possível’ que demanda de si uma nova ‘efetividade’ para além de todo o dado até agora” (ECW 9, p. 131). O que temos aqui é uma explicação correta do resultado a que Kant chegou no que concerne à fundamentação transcendental da ética após sua revolução crítica. Nada é explicado, porém, sobre o seu percurso até esta conquista e, mais ainda, sobre o que significou a continuação da pesquisa kantiana em antropologia após a revolução crítica. Pois tudo o que se aponta nessa última direção se resume à completa subordinação doutrinal da antropologia à moral. A regra antropológica, acrescenta Cassirer, “precisa se contentar em descrever esse fatural mesmo em seu tipo histórico geral” (ECW 9, p. 131). Após a filosofia transcendental a antropologia, segundo a cartilha do neokantismo, não é mais que um meirinho ou escriba da razão prática.

Temos razões para acreditar que essa cartilha não agradou a Cassirer, ainda que ela o tenha auxiliado na sua renovação. Gordon explica que o esforço de Cohen em escrever uma ética e uma teoria do juízo estético puramente idealistas resultou numa

premissa nuclear da criatividade transcendental [que] se mostrou altamente flexível em sua aplicação, e Cassirer inclusive descobriu ser possível, após sua mudança de direção nos anos 1920 para a cultura, adaptá-la para a interpretação de fenômenos não científicos, tais como linguagem e mito. (Gordon, 2010, p. 13. Modificado)

O termo chave desta explicação de Gordon é *adaptação*. Não se trata de uma superação dos princípios fundamentais do neokantismo, mas de sua transposição a um conjunto de temas e problemas que haviam se tornado pouco filosóficos em termos transcendentais. Cassirer é quem os reabilitará, sem nunca esquecer sua instrução de origem. Isso é identificado antes mesmo de seu deslumbramento com a Biblioteca de Warburg em 1920, no primeiro esforço de Cassirer em compreender a relação entre Rousseau e Kant em *Kants Leben und Lehre*.

A relevância de Rousseau para Kant, embora ali atestada, era ainda indefinida. Para Cassirer, Kant vê em Rousseau um potente crítico da política e um filósofo moral inovador, mas também sabe que não deve repetir as suas confusões entre fato e norma num terreno tão pantanoso quanto a metafísica. O sucesso da empresa crítica no domínio da moral dependeu substancialmente desta cautela kantiana, confirmada posteriormente pelos princípios do neokantismo. Cassirer em nenhum momento da sua investigação

posterior sobre Kant e Rousseau alterou este eixo fundamental de análise, mesmo que tenha chegado a um resultado bastante diferente. Após muita ponderação, ele conclui na *Vorlesung New Haven* que foi Rousseau quem incutiu na mente de Kant a ideia do primado da razão prática pura, conclusão confirmada no ensaio final *Kant and Rousseau*.

Mesmo a identificação *passageira* entre o potencial crítico de Rousseau com seu próprio diagnóstico do presente no manuscrito de *An Essay on Man* não desmente a estratégia de Cassirer em posicionar a relevância de Rousseau exclusivamente no âmbito moral. São os dilemas éticos e culturais do Século XX que atualizam a potência crítica rousseauísta, não sua articulação inovadora entre ciência e filosofia para o conhecimento da natureza humana. A julgar pela análise da seção Rousseau e a Doutrina da Natureza Humana de *Kant and Rousseau*, as questões científicas que Rousseau mobilizou não fizeram mais que atestar uma confusão estrutural entre historicidade e normatividade no interior do seu autoexame, esse sim inovador, sobre a natureza humana. Nem mesmo sua renovação do método introspectivo foi, contudo, suficientemente relevante para evitar seu descredenciamento final do panteão da Antropologia filosófica. Ora, sabemos que o aspecto científico no pensamento rousseauísta não foi negligenciado nem por seus contemporâneos, Buffon e Kant aqui incluídos, nem pela mentalidade científica do Século XX. Além dos estudos especializados, que vão desde Morel até Goldschmidt, temos ainda a reverência profunda que Lévi-Strauss, um reconhecido kantiano, fez a Rousseau precisamente no campo da etnologia, exaltando-o como o pai da Antropologia estrutural (Lévi-Strauss, 1993).

Esta não é a única perda teórica significativa que a linha interpretativa de Cassirer provocou. Afinal, é pelo crivo (neo)kantiano que Cassirer avaliou o pensamento rousseauísta. Se a antropologia de Rousseau é, quando muito, questionável, isso ocorre porque a antropologia kantiana se mostrou inteiramente dispensável, a tal ponto que sua exclusão da história da Antropologia filosófica não acarretou, aos olhos de Cassirer, qualquer incompreensão do seu projeto independente. O mesmo não pode ser dito das suas tarefas enquanto *Kant Scholar*. Permanecem sem solução aparente o modo como Cassirer entendia, de um lado, a relação entre a quarta pergunta fundamental e a filosofia transcendental, e, de outro, nessa relação o impacto sistemático do encontro notável de Kant com Rousseau. Se até a *Vorlesung Göteborg* podíamos duvidar da existência de qualquer efeito importante desse encontro após a revolução crítica no que concerne à

Antropologia filosófica, com a *Vorlesung New Haven* e com sua confirmação no manuscrito de *An Essay on Man*, a introdução de Kant da antropologia no quadro disciplinar das universidades alemãs assinala uma alteração estrutural que precipita a emersão da pergunta fundamental *o que é o ser humano?* no interior do criticismo kantiano. Efeito certamente notável, e celebrado nesses dois escritos, mas que não passou para a posteridade no escrito publicado *An Essay on Man*.

Esta perda não é pequena, não só por sua exclusão da dimensão kantiana, e então rousseauísta, no processo histórico de formação da Antropologia filosófica, mas sobretudo por sua colaboração para que a antropologia kantiana se mantivesse na sombra da filosofia transcendental durante tanto tempo<sup>9</sup>. É difícil acreditar que um intérprete tão cuidadoso e original como Cassirer, suficientemente hábil em detectar o traço rousseauísta na quarta pergunta fundamental que Kant formulou na década de 1790, tenha mudado tão bruscamente de ideia e se desinteressado por completo de publicar suas considerações a esse respeito. O ensaio *Kant and Rousseau* não nos auxilia a encontrarmos uma visão mais favorável desta situação.

A rigor, esta perda parece ainda maior quando comparamos a interpretação final de Cassirer sobre a antropologia kantiana com uma outra de um leitor seu bastante interessado. Sem conhecer o conteúdo das *Vorlesungen* e do manuscrito de *An Essay on Man*, mas conhecendo seu autor muito bem, Foucault reflete na sua *Tese Complementar* sobre a mesma relação entre filosofia e antropologia. Segundo Foucault, é incorreto encontrarmos qualquer equivalência entre a quarta pergunta fundamental e a antropologia pragmática publicada por Kant (2008, p. 76). Justa observação, mas, em todo caso, evidente, pelo próprio enunciado que examinamos antes, sobre a posição de coordenação da filosofia em relação à antropologia. O problema real que deve ser enfrentado é outro: se esta filosofia é, ela própria, uma antropologia mais fundamental, digamos, uma antropologia filosófica.

A estratégia de Foucault para solucionar esse problema consiste em tratar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como um texto de transição, que possibilitou os primeiros exercícios de uma Filosofia transcendental independente, verificáveis na *Opus Postumum* (2008, p. 87). Para tanto, parte da argumentação de

---

<sup>9</sup> Esta posição de Cassirer a respeito da antropologia kantiana mereceria um exame atento quanto ao diálogo travado por Adickes e Dilthey (Lehmann, 1969). Sobre o resumo da discussão entre esses dois outros especialistas kantianos bastante conhecidos de Cassirer, cf. Wilson, 2006, p. 17.

Foucault consistiu em examinar precisamente a subsunção que Kant fez na sua *Lógica* (mas também numa carta a Stäudlin (*Br*, 11: 429)) dos interesses da razão pura à pergunta *o que é o ser humano?* *Filosofar*, arremata esse escrito, significa determinar as fontes do conhecimento humano, a extensão do uso possível e benéfico de todos os conhecimentos e, por fim, os limites da razão (*Log*, 9: 25). Nenhuma dessas tarefas é estranha à filosofia crítica e cada uma delas deve ser colocada em subordinação à interrogação sobre o ser humano. “A questão antropológica não tem por si mesma conteúdo independente”, explica Foucault, e isso por uma razão especial, ela “tem por sentido e função levar as divisões da *Crítica* ao plano de uma coesão fundamental: aquela de uma estrutura que se oferece no que ela tem de mais radical do que toda ‘faculdade’ possível, finalmente à liberação de uma filosofia transcendental” (2008, p. 86).

A julgar pelo modo como Foucault desdobrou essa sua reabilitação do pensamento antropológico kantiano nas suas obras posteriores e pelo seu reconhecimento da relevância específica de Cassirer nesse direcionamento<sup>10</sup>, a ponto de se colocar ao lado dos diversos projetos filosóficos da segunda metade do Século XX sob o (agora) honroso título de *neokantismo* (Foucault, 2001, p. 546), temos de reconhecer que as perdas provocadas pela interpretação unilateral e oscilante de Cassirer quanto às antropologias de Kant e Rousseau, embora significativas, são menores diante da magnitude de sua Antropologia filosófica: um projeto antropológico de primeira ordem que seguiu inspirando a reflexão moderna sobre o tempo presente e com o qual, a julgar pelo nosso próprio tempo desmedido, temos ainda muito a descobrir e, sobretudo, a aprender.

## V. Referências

Bernardi, B. (2003). Référents scientifiques et invention conceptuelle. In B. Bensaude-Vicent & B. Bernardi (Eds.), *Rousseau et les Sciences*. Harmattan.

Cassirer, E. (1995-2020). *Ernst Cassirers Nachgelassene Manuskripte und Texte* [ECN]. Felix Meiner.

Cassirer, E. (1998). *Ernst Cassirers Gesammelte Werke* [ECW], 26 vol. Felix Meiner.

---

<sup>10</sup> Os editores dos cursos de Kant sobre antropologia destacam a convergência dos diagnósticos de Cassirer e de Foucault no que se refere à emersão da antropologia iluminista como reação ao domínio filosófico da metafísica (Kant, 1997, p. xiii). Há razões para supormos que esta não é a única ligação entre o autor da *Tese Complementar* e o da *Filosofia do Esclarecimento* (Moynahan, 2013, pp. xxiii-xxvii) e que os princípios investigativos desse teriam sido aplicados na obra daquele, resultando numa expansão inesperada da relevância da questão antropológica tratada por Kant em comparação com a obra *An Essay on Man*.

Duchet, M. (1971). *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. François Maspero.

Fellows, O. (1960). Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship. *PMLA*, 75(3), 184–196.

Foucault, M. (2001). Une histoire restée muette. *Dits et Écrits* (Vol. I). Gallimard.

Foucault, M. (2008). *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext(e).

Gay, P. (1989). Introduction. In E. Cassirer, *The Question Jean-Jacques Rousseau* (2nd ed). Yale University Press.

Goldschmidt, V. (1983). *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau* (2<sup>a</sup> ed.). Vrin.

Gordon, P. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.

Kant, I. (1900ss). *Kant's gesammelte Schriften* [AA] Hg.: Bände I-XXII, Preußische Akademie der Wissenschaften. Band XXIII, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, e, a partir do Band XXIV, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

Kant, I. (1997). *Vorlesungen über Anthropologie* (Band XXV). De Gruyter.

Lehmann, G. (1969). *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. De Gruyter.

Lévi-Strauss, C. (1993). Jean-Jacques Rousseau: Fundador das Ciências do Homem. *Antropologia Estrutural Dois* (4<sup>a</sup> ed). Tempo Brasileiro.

Moran III, F. (1993). Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse. *Journal of the History of Ideas*, 54(1), 37–58.

Morel, J. (1909). Recherche sur les sources du Discours sur l'Inégalité. *Annales de la Société J. J. Rousseau*, 5, 119–198.

Moynahan, G. (2013). *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany, 1899-1919*. Anthem.

Rousseau, J-J. (1964). *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (Pléiade, Ed.). Gallimard.

Rousseau, J-J. (1969). *Émile, ou de l'Éducation* (Tome IV, Pléiade, Ed). Gallimard.

Santos, L. R. R. (2017). A Raiz Rousseauísta da Antropologia Física de Kant. *Estudos Kantianos* 5(2), 125–146.

Santos, L. R. R. (2019). A antropologia de Rousseau no Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 24, 121–36.

Wilson, H. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. State University of New York.

Wunsch, M. (2014). Zur argumentativen Rekonstruktion der Theorie der Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. In M. Egger (Ed.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental*. De Gruyter.

Artigo recebido em: 19.04.2021

Artigo aprovado em: 30.07.2021

