

Gosto, sociabilidade e doença mental em Kant¹

[Taste, sociability and mental disease in Kant]

Vladimir Vieira²

Universidade Federal Fluminense (Niterói, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.100274

Abstract

In both the “Introduction” and the “Study” accompanying his translation of the pre-critical essays from 1764, Vinicius de Figueiredo argues that the *Observations* present an early anthropological formulation of the cosmopolitan ideal of the Enlightenment such as we find in Kant’s mature philosophy. The present work maintains that this assertion also applies to the *Essay on the maladies of the head*, despite the influence of Rousseau’s thought that we find in its initial and final pages. Based on analyses of the onomastics developed in this writing, as well as of correlated passages from the *Anthropology from a pragmatic point of view*, I intend to show that Kant’s characterization of mental disorders highlights the harm they cause to free action in civil society, thereby linking pathology to sociability.

Keywords: Kant; mental disease; taste; sociability.

1 Um esboço preliminar desse trabalho foi apresentado no 22º Congresso Internacional de Estética (ICA 2022) da International Association for Aesthetics (IAA), que teve lugar em Belo Horizonte entre 24 e 28 de julho de 2023. Vinicius de Figueiredo, com quem ele dialoga diretamente, também participou do evento, embora não tenha logrado assistir à comunicação. Tivemos, entretanto, a oportunidade de discutir informalmente as principais ideias contidas ali. Sou, desse modo, profundamente grato por suas observações naquela ocasião, decisivas para que o artigo atingisse a sua presente forma.

2 Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: vladimir.m.vieira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9133-1926>

Na “Introdução” e, também, no “Estudo” que acompanham suas traduções das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e do *Ensaio sobre as doenças mentais*, Vinicius de Figueiredo argumenta contra a suposição, recorrente no início dos anos de 1990, de que esses trabalhos constituiriam um mero exercício de estilo produzido sob a influência de autores franceses e britânicos.³ Ao deixar para trás, na década de 1780, a escrita aprazível e desembaraçada que caracteriza os ensaios pré-críticos de 1764 em prol da redação rigorosa e, não raro, convoluta das três críticas, Kant teria também superado integralmente seu ponto de vista empírico ou psicológico. Conquistada a maturidade do pensamento transcendental, pouco interesse restaria nesses textos além de saciar uma curiosidade histórica.

A partir de uma análise minuciosa da produção da década de 1760, e da fortuna crítica então disponível sobre ela, Vinicius contrapõe a esse veredito a sugestão de que os ensaios de 1764 ocupam-se, na verdade, daquele que talvez seja o problema mais central de todo o projeto filosófico kantiano: a questão da sociabilidade. Com efeito, as *Observações* poderiam ser compreendidas como prefigurações, à maneira antropológica, do ideal de homem crítico do Esclarecimento, construídas a partir de uma descrição e valoração das condutas humanas que remete à classificação estética fundamental do belo e do sublime. Nas palavras do autor, elas

já delineiam a antropologia do Esclarecimento, apropriando-se de duas ideias centrais do século XVIII, a educação e o cosmopolitismo: ambas se encontram aí articuladas, pela aposta de Kant na consolidação, tanto nas artes como nas ciências, do gosto do jovem cidadão do mundo <Weltbürger> (Figueiredo, 2018a, p. 16).

O extenso e variado repertório de comportamentos humanos catalogado por Kant nas *Observações* — especialmente na segunda seção, cuja baliza é mais ostensivamente estética — encontra um denominador comum, precisamente, na preocupação com a sua relevância comunitária. O refinamento do gosto corresponde, nesse sentido, à tendência a evitar as condutas socialmente danosas e estimular aquelas que favorecem a civilidade. Como indica Vinicius, “sob a bateria de situações e tipos arrolados nas *Observações* de acordo com o par belo/sublime, subjaz uma espécie de oposição estruturante, por meio da qual essas duas modalidades do sentimento refinado marcam graus de maior ou menor inserção na vida social” (Figueiredo, 2018b, p. 180).

No mesmo ano, contudo, encontramos o filósofo alemão defendendo uma posição à primeira vista bastante diversa a respeito da dinâmica das interações sociais. No *Ensaio*, o refinamento e a polidez são apresentados como origem da decadência humana e, em última análise, das doenças mentais que esse pequeno tratado pretende tipificar. Aqui “a doença”, pontua Vinicius, “é uma alienação produzida socialmente” (Figueiredo, 2018a, p. 24), concluindo-se daí que, “no *Ensaio*, Kant reitera a premissa central das *Observações*, porém num sentido inverso” (Figueiredo, 2018a, p. 22).

Em seu estudo, Vinicius defende a hipótese de que essa diferença — onde se retém, claro está, a centralidade da discussão sobre a sociabilidade nesses escritos, seja em sentido positivo ou negativo (Figueiredo, 2018a, p. 22-23) — remete à influência exercida pelo pensamento de Rousseau sobre a redação do *Ensaio*. Num movimento que lembra os primeiros *Discursos*, o ideal estético de simplicidade a que deveria almejar, nas *Observações*, a boa conduta em sociedade é projetado para uma natureza originária que se torna enferma na mesma medida em que perde a sua espontaneidade sob os efeitos da cultura. Conforme o autor,

no *Ensaio sobre as doenças mentais*, publicado no mesmo ano que as *Observações*, Kant menciona não apenas a simplicidade, mas o estado da natureza <Zustande der Natur>, cuja oposição ao estado civil <bürgerliche Verfassung> modifica o significado do refinamento, que passa agora a designar os efeitos negativos causados pela civilização

³ Esse conjunto de textos foi apresentado sob forma de dissertação de mestrado, orientada pelo professor José Arthur Giannotti e defendida na Universidade de São Paulo em 1993, e encontra-se publicado pela Editora Clandestina (São Paulo, 2018). Em conversa que teve lugar no mesmo ICA, Vinicius mencionara o interesse em fazer publicar uma versão revisada desse material — projeto infelizmente frustrado por seu falecimento prematuro.

(Figueiredo, 2018b, p. 189; cf. tb. p. 190).

Com efeito, os trechos iniciais do *Ensaio* seriam recebidos com provável incredulidade por um intérprete versado apenas nos conceitos e princípios usualmente associados ao espírito esclarecido do sistema transcendental. Antes de atacar a tarefa principal do artigo – esboçar uma “pequena onomástica das fraquezas da mente” (VKK, AA 02: 260.11-12; Kant, 2018, p. 123)⁴ – Kant louva a modéstia e simplicidade da natureza em contraste com a sociedade, a que atribui a deplorável capacidade de engendrar estultos e mesmo impostores. São “o constrangimento artificial e a opulência do estado civil” (VKK, AA 02: 259.04-05; Kant, 2018, p. 122) que impelem o ser humano para fora da normalidade, produzindo aberrações em ambos os extremos do espectro anímico: excessos da razão nos *Vernünflter*, assim como a falta dela nos *Narren*.

Esse contraste ganha, na verdade, um significado mais profundo no *Ensaio*, pois contrapõe também honestidade e fraude, probidade e dissimulação. Segundo Kant, a artificialidade da vida social ensina-nos a ocultar aquilo que a cândida natureza revela, ou seja, torna-nos competentes para o disfarce. Produz-se, assim, “uma aparência sábia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a fraqueza secreta da mente ou do coração” (VKK, AA 02: 259.07-10; Kant, 2018, p. 122). O ser humano no estado civil, desse modo, termina preocupando-se mais em parecer do que em ser efetivamente virtuoso.

Algumas poucas passagens do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1832) são suficientes para ilustrar a hipótese, defendida por Vinicius no “Estudo”, acerca da importância da obra de Rousseau para a composição do *Ensaio*. O filósofo genebrino também critica impiedosamente a civilização em geral, e o refinamento do gosto em particular, os quais toma por fonte tanto da perversidade humana quanto da perícia em camuflá-la. “Potências da terra, amai os talentos, e protegei aqueles que os cultivam”, exorta o autor, pois eles proverão “aquela doçura de caráter e aquela urbanidade nos modos que tornam o comércio entre vós tão afável e tão fácil; em uma palavra: as aparências de todas as virtudes sem possuir nenhuma” (Rousseau, 1832, p. 7). O desenvolvimento das ciências e das artes, portanto, corrompe a natureza e fomenta a proliferação de vícios na mesma medida em que encobre a ausência de virtudes que produz:

As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição se esconderão sem cessar sob o véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão enaltecida que devemos às luzes de nosso século (Rousseau, 1832, p. 9).

Encontramos afirmações muito semelhantes no início do *Ensaio*. Kant também relaciona o declínio moral ao aperfeiçoamento do gosto que se observa na sociedade refinada, sugerindo que a vida civil obriga o indivíduo a escolher a “picardia” em lugar da “ignorância” – “pois, quando tudo passa a depender de arte, a astúcia refinada não pode faltar, ao contrário da probidade – em tais relações, um mero empecilho” (VKK, AA 02: 259.19-22; Kant, 2018, p. 122). Mesmo o estilo da escrita parece esforçar-se por emular o caráter literário e sarcástico das invectivas rousseauianas.⁵

A perplexidade causada por afirmações como esta tem em vista o papel central desempenhado pela noção de sociabilidade na filosofia crítica kantiana, que Vinicius, como vimos, identifica também nas *Observações*. Não deve parecer exagero atribuir à possibilidade de escrutínio e debate públicos um dos valores mais fundamentais da *Aufklärung*. Evidentemente,

4 As citações do *Ensaio* correspondem à tradução de Vinicius de Figueiredo publicada pela Editora Clandestina. Forneço, adicionalmente, a referência das passagens correspondentes segundo o padrão de citação da AA. As demais traduções empregadas no artigo são de minha autoria.

5 Como sugere Robert R. Clewis, “as Doenças combinam a liberalidade das *Observações* e o sarcasmo dos *Sonhos de um visionário*” (Clewis, 2014, p. 214; cf. p. 215). Ana Falcato (2025, p. 133) também observa que “de um ponto de vista estilístico, Kant recorre fortemente à ironia ao apresentar as doenças mentais e suas manifestações individuais e sociais”.

esse preceito surge de modo ostensivo no pensamento político de Kant⁶, mas manifesta-se também de modo mais sutil em diversas outras obras de seu período de maturidade. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), muitas passagens sugerem que a participação em atividades sociais promove a saúde do corpo e da mente, e pode ser empregada, portanto, como um critério para a prescrição ou reprovação de certos comportamentos. Recomenda-se, por exemplo, promover a conversa como uma forma de recompor-se para nossas ocupações habituais — sem parecer absorto na frente dos outros, o que, “evidentemente, é algo inadequado em sociedade” (Anth, AA 07: 208.01-02). O riso é indicado para melhorar a digestão — mas apenas “o riso bondoso (de coração aberto)”, que é “sociável”, e não o “zombeteiro (risadinha)”, que é “hostil” (Anth, AA 07: 264.28-29).

A importância da sociabilidade surge com ainda mais clareza no domínio da estética. Na *Crítica da faculdade do juízo* (Kant, 1790), Kant argumenta que nossos juízos de gosto comportam uma exigência de assentimento universal que os diferencia, essencialmente, daqueles que têm por base a mera satisfação sensorial. Não faz qualquer sentido discutir sobre aquilo que agrada aos sentidos, pois nesse caso reconhecemos que o prazer despertado em alguém tem por fundamento uma condição privada, que não pode ser necessariamente pressuposta nos demais. Se, contudo, “ele apresenta <ausgeben> algo como belo, então atribui aos outros justamente esse mesmo comprazimento: ele não julga meramente por si, mas antes por qualquer um, e fala da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas” (KU, AA 05: 212.31-34). Ao contrário do que ocorre com os juízos de conhecimento, entretanto, essa pretensão à universalidade não é determinada por conceitos, resultando antes da mera reflexão sobre o objeto.

Conforme exposto na terceira crítica, os juízos de gosto fundam-se em um sentimento de prazer que decorre de um arranjo particular de nossas faculdades, as quais estão presentes e operam, transcendentemente, do mesmo modo em todos os falantes. Trata-se, como sugere Kant, da mesma condição subjetiva do conhecimento em geral, de modo que podemos esperar que os outros se sintam como nós frente aos mesmos objetos, e exigir, correlatamente, que concordem conosco quando os declaramos belos. Com efeito,

apenas sob a pressuposição de que haja um sentido comum (pelo que, contudo, não compreendemos um sentido externo, mas antes o efeito do jogo livre de nossas faculdades cognitivas) [...] é que o juízo de gosto pode ser proferido (KU, AA 05: 238.12-16).⁷

É importante observar que, por basear-se em princípios *a priori*, a exigência de assentimento universal reclamada para os juízos de gosto não pode ser justificada por qualquer convergência observada *a posteriori* em relação a certos objetos. Do fato de que muitos declararam algo como belo não se pode presumir que **todos** devam fazê-lo. Como afirma o filósofo,

aqui a universalidade é tomada apenas comparativamente; e assim há apenas regras gerais (como são todas as regras empíricas), e não universais, às quais o juízo de gosto sobre o belo intenta e ergue pretensão (KU, AA 05: 213.15-18).

Evidentemente, afirmar que algo é belo significa também dizer que o prazer que vivenciamos frente ao objeto provém integralmente da disposição entre nossas faculdades que Kant caracteriza por meio da expressão “jogo livre”. O juízo estaria, portanto, livre de impurezas — elementos de ordem sensível, como inclinações e afetos, ou racional, como conceitos, que poderiam torná-lo dependente de condições privadas, comprometendo sua pretensão à universalidade. Mas, como visto, não logramos verificar a satisfação de tais critérios

⁶ Nesse sentido, basta mencionar aqui a célebre sentença que leva a cabo a tarefa proposta no artigo *Resposta à questão: O que é o Esclarecimento?* (Kant, 1784): “Para esse Esclarecimento, entretanto, não se exige nada mais do que liberdade; e, na verdade, a menos prejudicial de tudo aquilo que se pode chamar liberdade, a saber: fazer uso público de sua razão em todos os assuntos” (WA, AA 08: 36.34-37).

⁷ Como apontam diversos intérpretes, a simplicidade desse argumento é apenas aparente, pois a noção de “sentido comum” se encontra entre as mais complexas de toda a “Analítica do belo”. Para uma apresentação recente dos principais problemas pertinentes, cf. Matherne, 2019.

em instâncias particulares de ajuizamento recorrendo à experiência. Sob esse ponto de vista, o sentido comum seria compreendido antes como “uma norma meramente ideal sob cuja pressuposição poderíamos, com direito, tornar regra para todos um juízo que concorda com ela e o comprazimento com um objeto expresso nesse juízo” (KU, AA 05: 239.26-29).

Não é possível, desse modo, determinar com segurança se o prazer que está na base de nossos juízos de gosto é efetivamente decorrente de estruturas transcendentais comuns a todos os falantes. Na verdade, tomamos frequentemente por universais sentimentos que não podem ser legitimamente atribuídos a qualquer um, tais como o agrado meramente sensorial ou a satisfação de propósitos individuais. Em suma, cometemos equívocos ao empregar o predicado “belo”.

Se é assim, como poderíamos, então, aprimorar a correção do gosto, aproximando-nos dessa norma ideal de sentido comum? Em várias passagens da terceira crítica, Kant sugere que o escrutínio público contribui ao menos para identificar impurezas fortuitamente vinculadas aos nossos juízos. Trata-se, já se vê, de um procedimento de caráter estritamente negativo: argumentos jamais serão capazes de convencer-nos da beleza de um objeto, que precisa ser efetivamente sentida⁸; mas o confronto de opiniões pode revelar que parte do prazer que imaginávamos inteiramente decorrente do jogo livre de nossas faculdades tem sua origem, na verdade, na satisfação de condições privadas. O refinamento do ajuizamento estético implica “a mera consciência da separação de tudo o que pertence ao agradável e ao bom do comprazimento que ainda lhe resta [...]” (KU, AA 05: 216.23-24).

A sociabilidade é, portanto, um princípio fundamental da estética kantiana porque o debate público é condição necessária para o refinamento de nossos juízos sobre o belo. Discutindo com outros a respeito dos objetos aos quais atribuímos esse predicado, reconhecemos preconceitos que poderiam tornar o seu uso menos universal, aspirando desse modo a empregar aquela voz universal por meio da qual, segundo Kant, cada um de nós “ergue pretensão ao assentimento de todos, ao passo que, em contrapartida, toda sensação privada decidiria apenas para aquele que contempla o seu comprazimento isoladamente” (KU, AA 05: 216.06-08). Não surpreende, desse modo, que o gosto seja definido, na *Antropologia*, como “uma faculdade do ajuizamento **social** dos objetos externos na faculdade da imaginação” (Anth, AA 07: 241.06-07; grifo meu).

Esses breves apontamentos parecem confirmar, como indicara Vinicius, que as *Reflexões* de Kant sobre o belo e o sublime possuem, de modo geral, um núcleo comum na noção de sociabilidade. O que dizer, entretanto, do *Ensaio*? Deveríamos imaginar que se trata de um escrito anômalo, estranho tanto ao caráter cosmopolita das *Observações* quanto à sua revisão crítica no período de maturidade? Proponho, a seguir, uma leitura intermediária: sem deixar de reconhecer o contraste esboçado mais acima, sugiro que já é possível encontrar, também aqui, indícios do compromisso kantiano com o espírito da *Aufklärung*.

Para cumprir esse objetivo, será necessário avançar além das primeiras páginas e examinar com maior profundidade a própria onomástica do *Ensaio* — complementando, de certo modo, a investigação desenvolvida por Vinicius, uma vez que seu “Estudo” se detém, mormente, nas *Observações*.⁹ De início, Kant estabelece uma divisão entre as doenças propriamente ditas e

8 Como Kant argumenta no §33, raciocínios argumentativos têm ainda menos eficácia para demover-nos de nossos juízos de gosto do que a constatação empírica de um consenso a respeito de certos objetos: “[...] certas passagens que me desagradam podem até concordar inteiramente com as regras da beleza [...]: tapo meus ouvidos, não quero ouvir nenhum fundamento e nenhum raciocínio, e suporei antes que aquelas regras dos críticos seriam falsas, ou ao menos que aqui não seria o caso de sua aplicação, do que deixaria determinar meu juízo por argumentos a priori — pois ele deve ser um juízo de gosto, e não um juízo do entendimento ou da razão” (KU, AA 05: 284.30-285.02).

9 Nesse sentido, o presente trabalho pretende contribuir com o interesse que se observa entre os intérpretes, desde o início do século XXI, pelos textos pré-críticos e de cunho antropológico de Kant (Jacobs, 2003; Sanchez-Madrid, 2018; Schönfeld, 2000), e, mais recentemente, pelos escritos sobre as doenças mentais (Frierson, 2009a, 2009b; Thomason, 2021; Fantasia, 2022; Ferrara, 2022; Falcato, 2025). O fato de que esse material só vem ganhando a atenção dos comentadores nos últimos anos ressalta o pioneirismo do estudo que Vinicius desenvolvera ainda nos

aquilo que denomina “seus graus mais amenos”, os quais “são mais correntes nas relações civis e, apesar disso, conduzem àquelas primeiras” (VKK, AA 02: 260.15-16; Kant, 2018, p. 123). O texto passa então a descrever essas fragilidades da mente de menor gravidade, que vão da imbecilidade <Dummköpfigkeit> à estultícia <Narrheit>.

A estratégia taxonômica a que Kant recorre de modo mais frequente no *Ensaio* consiste em classificar as debilidades mentais conforme a faculdade em que elas se manifestam. Distinguem-se, assim, o obtuso <stumpf> e o idiota <dummkopf> porque lhe faltam, respectivamente, engenho e entendimento. Como argumenta o filósofo, trata-se de duas capacidades anímicas independentes: a obtusidade não implica inaptidão para a compreensão, senão vagarosidade na apreensão ou dificuldade para encontrar as fórmulas mais apropriadas às ideias, uma vez que “o engenho não fornece os subsídios necessários para figurar os pensamentos nos muitos signos, dos quais alguns se ajustam de forma mais adequada” (VKK, AA 02: 260.25-27; Kant, 2018, p. 124). Essa enfermidade é, em seguida, ilustrada através de uma anedota a respeito do jesuíta Cristóvão Clávio, que teria sido expulso da escola por não conseguir redigir versos em latim mas viria a tornar-se um grande matemático.

A terceira figura discutida nesse trecho do *Ensaio* corresponde ao caso do “simplório” <Einfaltspinsel> ou “palerma” <Tropf>, aquele que possui deficiências na faculdade do juízo, e sua complexidade justifica uma abordagem mais cuidadosa. Segundo Kant,

na sociedade civil, intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns e se emaranham no jogo das ações humanas. Nessa medida, não é de surpreender que por toda parte aconteça a um homem sensato e probo cair em armadilhas de impostores — seja porque toda essa malícia é por demais desprezível para que dela se ocupe, seja porque seu nobre e benevolente coração não é capaz de se persuadir em fazer uma ideia tão odiosa da natureza humana —, tornando-se motivo de riso para eles; de forma que, por fim, a expressão “um bom homem” não é mais uma expressão figurada, mas uma maneira direta de indicar “um simplório” [...] (VKK, AA 02: 261.02-12; Kant, 2018, p. 125).

À primeira vista, essa passagem parece reforçar o tom moralista que observamos nas páginas iniciais do texto. O simplório é uma pessoa honesta que se torna vítima de malfetores por não possuir astúcia suficiente para reconhecer os dispositivos da dissimulação que se tornaram habituais na sociedade refinada. Degradada sob a influência do artifício e do engodo, a vida civil parece, portanto, exigir mais de nosso juízo do que seria razoável esperar em um indivíduo simples e inocente. Kant, contudo, introduz em seu exemplo uma nuance bastante significativa: o simplório não é apenas enganado, mas também ridicularizado por seus algozes. Além de prejuízo material, sua condição causa, adicionalmente, constrangimento público.

Esse aspecto ganha destaque na sequência do texto, em que se discute o efeito negativo das paixões sobre o ânimo. No *Ensaio*, elas se caracterizam, de modo geral, por exercer excessiva influência sobre a vontade, obstando o bom funcionamento do entendimento.¹⁰ Sua forma

anos de 1990.

10 Em seu período de maturidade, Kant passará a distinguir paixões e afetos de outro modo. Ambos os estados envolvem a supressão da razão e, conseqüentemente, a ação irracional. No primeiro caso, porém, trata-se de uma situação de caráter momentâneo que compromete também a prudência; no segundo, ao contrário, o sujeito retém sua capacidade de escolher os meios adequados para atingir fins, e a conduta é deliberada, ainda que contrária ao dever. Como sugere o filósofo na *Antropologia*, “vê-se facilmente que — por se deixarem associar à mais tranquila reflexão, portanto por não poderem ser impensadas <unbesonnen> como o afeto, e desse modo tampouco subsistirem de modo tempestuoso e passageiro, mas antes se enraizando e mesmo junto com o raciocinar — as paixões causam o maior prejuízo à liberdade, e, se o afeto é uma embriaguez, a paixão é uma doença <Krankheit> que tem aversão a todos os medicamentos [...]” (Anth, AA 07: 265.31-266.03). A *Crítica da faculdade de juízo* expressa-se de modo semelhante em uma nota à célebre “Observação geral” que se segue à “Análise do sublime”: “Os afetos diferenciam-se especificamente das paixões. Aqueles referem-se meramente ao sentimento; estas pertencem à faculdade da apetição e são inclinações que dificultam ou tornam impossível a determinação da vontade por princípios. Aqueles são tempestuosos e não premeditados, essas duradouras e refletidas: assim, o desgosto como ira é um afeto; mas como ódio (sede de vingança) é uma paixão. A última não pode ser chamada sublime nunca e em nenhuma relação: pois no afeto a liberdade do ânimo é de fato interrompida; não paixão, contudo, ela é suspensa <aufgehoben>” (KU, AA

mitigada é a insensatez <Thorheit>, caso do indivíduo que se encontra em um “estado da razão cativa”, sem conseguir deixar de agir contrariamente a seus fins mesmo consciente de que sua conduta terá consequências nocivas para eles. Pode, por isso, ser um bom conselheiro para os outros, ainda que não logre empregar essa sabedoria para si mesmo. Kant ilustra esse tipo de fraqueza mental através de vários exemplos prosaicos — o amor, a ambição, a vontade de construir, de colecionar quadros e a bibliofilia — e chega a afirmar, com ironia, que apenas na lua existiriam pessoas completamente sensatas: “lá, talvez, se esteja desprovido de paixão, e a razão seja infinita” (VKK, AA 02: 262.07-08; Kant, 2018, p. 127).

Denomina-se, por sua vez, estultícia <Narrheit> à condição em que o sujeito tomado pela paixão sequer percebe que suas ações se contrapõem aos próprios fins. Essa variação mais grave ocorre com menor frequência e tem por principal sintoma, precisamente, a derrição pública decorrente do prejuízo à destreza social. Segundo Kant, “a zombaria que recai sobre o insensato é alegre e inofensiva; o estulto merece o mais mordaz chicote da sátira, porém por nada o sente” (VKK, AA 02: 263.08-10; Kant, 2018, p. 128-129). Nero, por exemplo, teria se tornado objeto de zombaria ao recitar poemas ruins que julgava excelentes; o soberbo “crê estar sendo estimado quando é vaiado” (VKK, AA 02: 262.34-35; Kant, 2018, p. 128); e o avarento, que evita dispor dos próprios bens porque crê não poder prescindir de nada, “sempre deu ocasião a muitas histórias ridículas, que dificilmente poderiam ser melhores inventadas do que como realmente ocorreram” (VKK, AA 02: 263.06-07; Kant, 2018, p. 128).

A transição entre a obtusidade e a simploriedade, e entre a insensatez e a estultícia, sugere que o *Ensaio* abandona o ponto de vista moralista que encontramos em suas páginas iniciais, onde a deficiência mental é concebida como um malefício da sociedade refinada, em prol de uma tentativa de descrever os seus graus, reversamente, considerando as dificuldades que ela impõe à socialização. E essa posição parece confirmar-se quando Kant finalmente esgota os tipos mais brandos de enfermidades anímicas e prepara-se para discutir as doenças propriamente ditas:

Passo das fraquezas da mente, que são desprezadas e constituem objeto de zombaria, àquelas que habitualmente vemos com compaixão; das que não suprimem a comunidade civil em sua liberdade àquelas das quais se encarrega a precaução da autoridade e em relação às quais toma medidas (VKK, AA 02: 263.26-30; Kant, 2018, p. 129).

Como se vê, as enfermidades mentais se tornam mais severas na mesma medida em que comprometem o desempenho social. A fronteira que separa os tipos mais brandos, dignos de escárnio, das doenças em sentido estrito consiste precisamente na perda da capacidade de agir livremente, ou seja, na necessidade de tutela, ao menos parcial. Nesse sentido, a onomástica do *Ensaio* comporta ainda uma gradação: entre a corrupção <Verkehrtheit> do ânimo, que exige tratamento e a temporária alienação da comunidade, e a efetiva impotência <Ohnmacht> das faculdades, estágio mais extremo e incurável de todas as patologias humanas no qual o paciente deve ser mantido permanentemente sob cuidados, alijado do contato público. Esse último caso, denominado parvoíce <Blödsinnigkeit>, suprime ao indivíduo a própria maioridade, pois “jamais permite ao infeliz deixar o estado infantil”, e suas manifestações “são por demais conhecidas para que seja necessário deter-se longamente nelas” (VKK, AA 02: 264.02-03; Kant, 2018, p. 130).

Por outro lado, as espécies da corrupção, conjuntamente denominadas como fraquezas da mente perturbada <Gebrechen des gestörten Kopfes>, recebem uma maior atenção de Kant — especialmente a primeira delas, o desatino <Verrückung>, que acomete tipicamente a sensibilidade. Trata-se do indivíduo que toma, mesmo no estado de vigília, imagens de coisas ausentes por impressões dos sentidos. O que torna esse distúrbio particularmente insidioso é que seu mecanismo de operação é excessivamente comum. O filósofo menciona o sujeito que,

05: 272).

ao acordar, confunde objetos próximos ao leito com figuras humanas, em uma experiência até certo ponto prazerosa; e, também, a tendência a interpretar formas de acordo com as próprias inclinações, de modo que “o naturalista enxerga vilas nas pedras de Florença; o devoto, a história da Paixão nas nervuras do mármore [...]” (VKK, AA 02: 265.35-36; Kant, 2018, p. 133).

Mais uma vez, esse sonhar acordado inócuo e banal diferencia-se de suas ocorrências patológicas, que justificariam a prescrição de medicamentos ou mesmo a atenção das autoridades, pelo grau de perturbação que causam ao protocolo ou à ordem social. Assim, o hipocondríaco fantasia males inexistentes mas se comporta, de modo geral, adequadamente em público, mantendo a aparência de uma pessoa saudável. Sua condição evidencia-se apenas

se uma figura ridícula lhe passa pela cabeça (mesmo que a reconheça apenas como uma imagem da fantasia), se esse devaneio lhe arranca uma risada indecente na presença alheia, sem que a justifique [...] (VKK, AA 02: 266.20-23; Kant, 2018, p. 134-135).

Quando, então, parece um “demente” <Verrückter> (VKK, AA 02: 266.20-23; Kant, 2018, p. 134-135). Do mesmo modo, a intensidade com que sentimentos morais se manifestam em certos sujeitos pode levar à acusação de que são fantasistas. Contudo, esse entusiasmo <Enthusiasm>, sugere Kant, é não apenas inofensivo, mas mesmo benfazejo, pois, “sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo” (VKK, AA 02: 267.10-11; Kant, 2018, p. 136). Por outro lado, a ilusão de possuir um contato direto com o divino, denominada exaltação <Schwärmerei>, é considerada a alucinação <Blendwerk> mais perigosa da humanidade, na medida em que “se sua irrupção é recente, se o homem acometido possui talentos e o vulgo encontra-se preparado para assimilar esse fermento, às vezes ocorre que mesmo o Estado seja arrebatado pelo êxtase” (VKK, AA 02: 267.16-18; Kant, 2018, p. 136).¹¹

A análise das últimas duas espécies de inversão — delírio <Wahnsinn> e desvario <Wahnwitz> — é consideravelmente mais breve, e não requer aqui grandes considerações. Boa parte dos exemplos empregados por Kant reforça o caráter público da doença mental que esboçamos mais acima, na medida em que seu diagnóstico resulta de sintomas observados através do comportamento socialmente inadequado.¹² O ensaio chega a termo, entretanto, retomando o tom moralista de suas primeiras páginas: na natureza, os seres humanos raramente se tornam enfermos, pois “é no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las” (VKK, AA 02: 269.24-27; Kant, 2018, p. 140). O entendimento saudável é aquele que se ocupa das necessidades mais fundamentais da existência; “quando requerido pela luxúria artificiosa, quer na fruição, quer nas ciências, torna-se um entendimento refinado” (VKK, AA 02: 269.29-31; Kant, 2018, p. 140).

Como se vê, há uma maior continuidade entre o *Ensaio* e as *Observações* do que se poderia imaginar à primeira vista. O tratado inicia-se e conclui-se, é verdade, com o elogio à simplicidade da natureza que remete inequivocamente a Rousseau, e os distúrbios mentais são apresentados, nesse momento, como o resultado pernicioso da artificialidade da vida civil. No desenvolvimento da própria onomástica, contudo, sua manifestação corresponde, reversamente, aos empecilhos que eles impõem à boa conduta social, numa escala que vai dos pequenos inconvenientes dignos de riso, ou mesmo escárnio, até a sua total obstrução, que pode exigir a interferência do Estado e a supressão da liberdade.¹³

11 Para Rauer (2007), a superposição dos exemplos do entusiasmado e do exaltado, bem como a menção posterior ao gênio, representa um desafio especialmente problemático para Kant, na medida em que coloca o problema da diferença entre verdade e ilusão <Wahn> (cf. p. 141-148).

12 Kant menciona, por exemplo, o caso do ser humano que se imagina o motivo de todos os eventos que o circundam: “os mercadores, que comerciam entre si e que, porventura, o notem, tramam intrigas contra sua pessoa; o guarda-noturno adverte-o por troca; resumindo, não vê nada mais do que uma conspiração geral contra si” (VKK, AA 02: 268.09-12; Kant, 2018, p. 138). Do mesmo modo, “o soberbo é, em certa medida, um delirante, pois, a partir do comportamento dos outros, que o observam entre a perplexidade e a ironia, conclui ser admirado por todos” (VKK, AA 02: 268.16-18; Kant, 2018, p. 138).

13 Buscar uma solução para esse paradoxo fugiria ao escopo do presente trabalho. Em seu artigo de 2018,

Essa afinidade do escrito de 1764 com os traços mais cosmopolitas que nos acostumamos a associar ao pensamento de maturidade de Kant torna-se evidente também quando consideramos o que se diz sobre o tema na *Antropologia*.¹⁴ Salta aos olhos, já de início, a homologia formal com a onomástica do *Ensaio*.¹⁵ O filósofo também divide as fragilidades da mente em duas classes: seus graus mais amenos, aqui denominados “fraquezas” <Schwäche>, e as doenças <Krankheiten> em sentido próprio. Nesse segundo conjunto, deixa igualmente de lado as ocorrências extremas da parvoíce – em que o ânimo “não basta sequer para o uso animal da força vital [...] ou apenas justamente para a mera imitação mecânica de ações externas possíveis aos animais (cortar, cavar, etc)” (Anth, AA 07: 211.30-212.02) – e classifica as demais conforme as faculdades afetadas por cada uma.¹⁶

Do mesmo modo, a *Antropologia* reitera, com ainda mais clareza, aquilo que Kant estabelecera no *Ensaio* como principal característica da doença, e que a distingue das meras fraquezas da mente tais como a insensatez ou a estultícia: a necessidade de isolar o enfermo, privando-o de agir livremente na vida civil. A importância dessa passagem justifica sua citação integral:

O simplório, o imprudente <Unkluge>, o imbecil, o nêscio <Geck>, o insensato e o estulto distinguem-se dos perturbados não meramente no grau, mas antes na diferente qualidade de sua desafinação anímica, e ainda não pertencem, graças às suas fraquezas, ao hospício, isto é, a um lugar onde os seres humanos, à revelia da maturidade e da força de sua idade, têm de ser, contudo, mantidos em ordem, por uma razão alheia, em vista das menores situações da vida (Anth, AA 07: 25-31).

A doença, portanto, priva o ser humano de sua maioridade, obrigando-o a submeter sua razão ao governo dos outros. Segregado do convívio social, o doente é degradado à condição da criança, que depende da intervenção alheia mesmo nos assuntos mais básicos da vida.

Nos §§45 a 53, Kant revisita muitos exemplos e argumentos do *Ensaio*, tais como os casos do jesuíta Cristóvão Clávio ou do simplório, aquele que se torna facilmente presa de malfetores.¹⁷ A posição do filósofo mostra-se, nesse último caso, bem mais indulgente em

Constantini argumenta que, malgrado as evidências textuais em contrário, não se deve concluir que a posição do *Ensaio* corresponderia à suposição de que as doenças são causadas pela vida em sociedade: Kant “não dava por certo que um homem em harmonia com a própria *Umwelt* fosse, por isso mesmo, imune às patologias psíquicas, nem, vice-versa, que fosse, sem dúvida, a vida em sociedade, em muitos aspectos deplorável, a causa determinante dessas patologias” (Constantini, 2018, p. 244; cf. todo o item 2). De modo análogo, Pedro Miguel Panarra sustenta (Panarra, 2010, p. 204) que “a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rousseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão, *homem degenerado*, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento”. Para uma posição divergente, cf. Falcato (2025), que enfatiza, reversamente, as passagens do texto que associam a doença mental à vida civil: “o desequilíbrio mental é despertado por um conjunto central de condições para a vida comum civil. Em sua base, tais falhas da razão ainda são parte do contrato social” (Falcato, 2025, p. 137). Do mesmo modo, para Constantin Rauer (2007, p. 132) “Kant considera as doenças da cabeça não como doenças naturais, mas sim civilizacionais”.

14 Nas traduções dessa obra, procurei manter as opções que Vinicius empregou, no *Ensaio*, para os termos que se referem às diferentes patologias identificadas por Kant.

15 Como observa Constantin Rauer, “a maioria das passagens do texto da *Antropologia* são praticamente coincidentes com aquelas do *Ensaio*” (Rauer, 2007, p. 132). Além de peculiaridades que remetem à sistematização da topologia do ânimo que se consagrou no período crítico, uma diferença significativa entre os dois escritos é que, como discutirei mais adiante, a hipocondria <Grillenkrankheit>, que havia sido classificada entre os desatinos <Verrückungen> em 1764, ganha na *Antropologia* uma subdivisão específica entre as doenças. Na verdade, Kant emprega aqui o termo “desatino” como sinônimo de “perturbação mental”, ou seja, para designar o segundo subconjunto de doenças que inclui a “amência” <Unsinningkeit> e a “vesânia” <Aberwitz> ao lado do delírio e do desvario (cf. Constantini, 2021, p. 107). A noção de “inversão” <Verkehrtheit>, que cumpria esse papel no *Ensaio*, foi abandonada na *Antropologia*, como observa corretamente Pedro Miguel Panarra (2010, p. 208).

16 Como indica Frierson (2009a, p. 271), entretanto, o filósofo sacrifica, em ambos os escritos, a perfeita correspondência entre faculdades e doenças aquilo que revelam as observações empíricas: “quando há desordens mentais que não são perfeitamente congruentes com a sua taxonomia psicológica – tais como a hipocondria – ele simplesmente cria uma categoria nova”.

17 Restrinjo-me, nesse trabalho, aos trechos explicitamente indicados no sumário como fraquezas ou doenças

relação a essa fraqueza mental. “Honrado mas imbecil” é, segundo ele, uma expressão falsa e repreensível:

Falsa, porque a honradez (observação de deveres a partir de princípios) é razão prática; repreensível, porque pressupõe que todo aquele que apenas se sentir apto enganaria, e se não engana, isso decorre meramente de sua incapacidade (*Anth*, AA 07: 204.34-205.03).

Essas qualificações não alteram, contudo, o resultado para a vítima, que é a sua exposição ao constrangimento público, ainda que moralmente reprovável.

Encontramos o mesmo registro social nas discussões sobre a insensatez e a estultícia, que completavam, no *Ensaio*, os tipos mais brandos de enfermidades mentais, caracterizando-se pela execução de ações que, de modo consciente ou inconsciente, contrapõem-se aos próprios fins. Como no escrito pré-crítico, destaca-se nesse grupo a soberba, que “tem por consequência apenas a derrisão”, quando não “merecido ódio” (*Anth*, AA 07: 211.03-04). Kant menciona ainda o jovem abobado <Laffe> e o idoso néscio <Geck>, apresentados como estultos graças à sua imprudência. Quando enganados, “o primeiro até ainda atrai para si a compaixão, mas o segundo apenas o amargo escárnio” (*Anth*, AA 07: 211.24-25).

Entre as doenças propriamente ditas, a hipocondria recebe um tratamento diferenciado, à parte daqueles que exigem incondicionalmente o isolamento do paciente em instituições de tratamento.¹⁸ A descrição dessa condição invoca, mais uma vez, o desarranjo do protocolo social, uma vez que ela é frequentemente precedida, segundo Kant, pela súbita mudança de humor, “um salto inesperado de um tema a outro totalmente diferente, que ninguém aguarda” (*Anth*, AA 07: 213.13-14). Adiciona-se aqui, entretanto, ainda a redução do enfermo ao estado de menoridade: o hipocondríaco possui um medo “infantil” da morte, e o médico “não consegue tranquilizá-lo senão como uma criança (com pilulas de farelos de pão em lugar de remédios)” (*Anth*, AA 07: 213.01).

O filósofo conclui as suas análises abordando as perturbações mentais, nesse texto denominadas conjuntamente “desvarios” <Verrückungen>. De algumas, como a amênia <Unsinningkeit>, se pode esperar a recuperação do doente; outras, como o delírio e o desvario, são incuráveis. Em certos casos recomenda-se uma temporada em instituições de reabilitação, em outros a reclusão definitiva em hospícios ou manicômios. Em todos se exige, em maior ou menor grau, a remoção do convívio social e a tutela, temporária ou permanente, por outra razão — seja para a proteção dos demais, seja para assegurar a vida do próprio enfermo.¹⁹

Duas diferenças entre os dois escritos ainda confirmam, com ainda maior eloquência, a hipótese que procuramos defender nesse trabalho. Em primeiro lugar, não encontramos aqui a sugestão de que a doença mental resulta da corrupção da natureza sob efeito do refinamento social. Ao considerar, em seu período de maturidade, o material que redigira para o *Ensaio*, Kant decidiu deixar de lado, especificamente, as concepções moralistas com que iniciara e concluira seu texto pré-crítico. Esse movimento sugere que aquilo que foi aproveitado — ou seja, a onomástica propriamente dita — não pareceu ao autor incompatível com o espírito esclarecido de seu pensamento na década de 1790.

mentais, embora seja habitual entre os comentadores considerar também, ao abrigo desse título, a discussão sobre os afetos e paixões que tem lugar no terceiro livro, entre os §§73-86 (cf. Frierson, 2009a; Sánchez Madrid, 2018, p. 153). No *Ensaio*, Kant de fato discute o efeito das paixões sobre o ânimo, mas os exemplos empregados, de modo geral, são reaproveitados nos §§45-53, como veremos. De todo modo, meu propósito não é analisar extensivamente todos os trechos da Antropologia onde Kant possivelmente se refere a doenças mentais, mas apenas mostrar que, naqueles diretamente nomeados desse modo, os argumentos empregados são análogos aos do escrito de 1764.

18 De modo geral, os comentadores tendem a sugerir que a proeminência concedida à hipocondria na *Antropologia* poderia estar relacionada à experiência do próprio Kant com essa condição (Frierson, 2009a, p. 276; Thomason, 2021, p. 200; 204).

19 Para uma abordagem detalhada das perturbações mentais que destaca o papel da imaginação, cf. Constantini, 2021; ver também Constantini, 2018, p. 242.

Em segundo lugar, Kant acrescentou dois parágrafos que não possuem correspondência no tratado de 1764, interrompendo sua análise das fraquezas mentais que remete à tipologia de condições de menor gravidade esboçada no *Ensaio*. Ambos articulam explicitamente as discussões propostas na *Antropologia* ao desempenho do indivíduo na vida civil.

O §47 caracteriza a distração <Zerstreuung>, inicialmente, como uma dispersão de atenção que se manifesta como uma fraqueza mental quando a imaginação permanece excessivamente ligada a determinadas representações — caso em que pode, inclusive, degenerar-se em doença (Anth, AA 07: 207). Paradoxalmente, Kant sugere também que distrair-se <sich zerstreuen> após longos períodos de reflexão produz efeitos salutares sobre o ânimo, sendo recomendável como meio de recompor as forças para as atividades cotidianas. E conclui, desse modo, que “não é uma arte comum distrair-se sem, contudo, ficar distraído” (Anth, AA 07: 208.02-03).

Em que consiste, entretanto, essa técnica tão complexa? As situações discutidas nessas passagens não deixam dúvidas acerca de sua natureza profundamente social: a distração evidencia uma fraqueza mental nas fronteiras da patologia precisamente quando compromete a atuação do sujeito na vida pública. Ficar com frequência distraído “dá ao ser humano submetido a esse mal a aparência de um sonhador, e o torna inútil para a sociedade, na medida em que ele segue, cegamente, sua faculdade da imaginação em seu livre jogo sem qualquer ordem da razão” (Anth, AA 07: 208.02-03).

Distrair-se requer, ademais, uma justa medida que tem por norma a interação social. A conversa leve sobre assuntos diversos, por exemplo, ajuda a recuperar o equilíbrio das forças vitais após ocupações mentalmente extenuantes. Deve-se, entretanto, evitar saltar repetidamente de um a outro tema, “caso contrário a sociedade se divide, [como] no estado de um ânimo distraído, e, na medida em que se misturam alhos com bugalhos, perde-se completamente a unidade da conversa [...]” (Anth, AA 07: 207.26-28). Por essa razão, Kant desaprova a leitura de romances que, segundo seu ponto de vista, convidam à divagação, tornando fragmentário o fluxo de pensamentos. Em suma, se a distração pode ser benéfica e mesmo necessária para a dietética do ânimo, “ficar distraído em sociedade é descortês, frequentemente também ridículo” (Anth, AA 07: 207.02-03).

O §48, por seu turno, discute diferentes circunstâncias em que se pode suprimir ao ser humano, temporária ou permanentemente, o direito de agir livremente na sociedade e, conseqüentemente, também a responsabilidade civil. Como afirma Kant, “a incapacidade (natural ou legal) de um ser humano, de resto são, para o uso próprio do entendimento nos assuntos <Geschäft> públicos se chama minoridade <Unmündigkeit>” (Anth, AA 07: 208.34-36). Ilustram essa situação, de início, a criança, que possui um tutor até tornar-se adulto, e a mulher que, no século XVIII, deveria ser representada em procedimentos jurídicos por seu marido ou outro homem.

Mas o filósofo desenvolve esse conceito também em um quadro mais amplo, sugerindo que a condição de menor, embora degradante, é também confortável, permitindo que outros dela façam uso em benefício próprio. É assim que o governante se intitula “pai da pátria” e arroga-se a prerrogativa de saber o que é melhor para o povo que, “em nome de seu próprio bem, é condenado a uma constante minoridade” (Anth, AA 07: 209.26-27). O clero age do mesmo modo ao manter um rígido controle sobre a interpretação das escrituras que impede o ser humano de buscar autonomamente um caminho para sua elevação espiritual.

Por inúmeros motivos, seria equivocado projetar, sobre a *Antropologia*, a expectativa de consistência sistemática que caracteriza o projeto das três críticas. Cabe, entretanto, perguntar: por que Kant julga pertinente incluir essas considerações de ordem política em uma seção de sua obra no mais inteiramente consagrada à análise das enfermidades mentais? Segundo meu ponto de vista, a conexão entre esses dois temas à primeira vista tão díspares só faz sentido quando lembramos que as patologias se deixam descrever a partir de desvios em relação à

norma da conduta social que, nos casos de maior gravidade, também exigem a revogação da maioridade.²⁰ Como as crianças, os doentes tampouco possuem a capacidade de atuar na vida pública, e veem-se obrigados a submeter a própria existência à tutela da razão alheia.

Não menos do que as semelhanças, portanto, as diferenças entre esses dois textos indicam que eles possuem, malgrado os acenos a Rousseau da década de 1760, um denominador comum na preocupação em compreender as doenças mentais a partir das dificuldades que elas impõem à socialização.²¹ Na verdade, esse princípio é formulado expressamente nas “Observações dispersas” que concluem os trechos da *Antropologia* que tratam do tema. Segundo Kant,

a única marca universal do desatino <Verrücktheit> é a perda do sentido comum (*sensus communis*) e o sentido próprio <Eigensinn> (*sensus privatus*) lógico que surge em contrapartida [...]. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da correção de nossos juízos em geral e, portanto, da saúde de nosso entendimento: retê-lo também ao entendimento de outros, e não nos isolar com o nosso entendimento, julgando com a nossa representação privada como que publicamente (*Anth*, AA 07: 06-15).²²

Isso não significa dizer que o filósofo teria abandonado integralmente a admiração pela natureza que encontramos nas páginas iniciais e finais do *Ensaio*. Muito pelo contrário, ela é formulada repetidamente na “Teleologia”, e poderia mesmo justificar o privilégio da beleza natural sobre a beleza artística que muitos intérpretes identificam na “Analítica do belo”.²³ A contraposição à artificialidade dos negócios humanos também é conservada em certa medida: no §42 da *Crítica da faculdade do juízo*, por exemplo, Kant sugere que temos um interesse imediato em flores, animais ou no canto do rouxinol, mas nosso prazer com tais objetos desapareceria tão logo percebêssemos que eles são produzidos por dispositivos mecânicos (*KU*, AA 05: 299.18-31; 302.19-34).²⁴ Aqui, entretanto, ela não implica necessariamente uma rejeição da socialização.

Confirma-se, portanto, também por essa via a hipótese de Vinicius acerca da centralidade da questão da sociabilidade nos escritos de 1764 e, conseqüentemente, a sua relevância para

20 Como confirmam as discussões sobre a responsabilidade civil dos doentes mentais travadas a cabo mais adiante, no §51.

21 Nesse sentido, meu trabalho possui muitas afinidades com o de Nuria Sánchez Madrid, para quem “o egoísmo desempenha o papel de guia capaz de orientar o exame das doenças mentais, já que estas fazem do sujeito incapaz de tornar-se um membro da sociedade, levando-o a construir mundos subjetivos que não satisfazem às exigências da objetividade social” (Sánchez Madrid, 2018, p. 159). Para uma leitura que ressalta as implicações cognitivas das doenças mentais, cf. Thomason (2021), que emprega o ponto de vista da lógica aplicada na interpretação dos trechos pertinentes do *corpus* kantiano, especialmente a *Antropologia*. Pedro Miguel Panarra, por seu turno, sugere que esse escrito prenuncia a preocupação kantiana com a superação da metafísica dogmática — evidente, por exemplo, em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766), e que ganharia sua formulação mais bem acabada na *Crítica da razão pura* (1781): “Os dados apurados na psicopatologia visam um esclarecimento da metafísica dogmática, sem embargo da possibilidade de figurarem num livro de psicopatologia. [...] A analogia com a loucura é um instrumento de construção da lógica da ilusão que constitui o cerne da dialética transcendental. Essa relação não é ainda clara no *Ensaio*, mas a despeito de ser assim, ela existe desde então na relação que se estabelece com a metafísica na preparação do texto sobre Swedenborg” (Panarra, 2010, p. 205).

22 Francesca Fantasia sugere que as doenças mentais correspondem, na *Antropologia*, à supressão da unidade ideal de ajuizamento coletivo representada pelo *sensus communis*, com suas implicações estéticas, morais e epistemológicas: “a doença mental ou mania mina a consciência na sua capacidade constitutiva de partilhar o mundo, privando-a de sua esfera pública, da liberdade de relacionar o próprio intelecto com o dos outros, de tornar públicos os seus pensamentos para testar sua validade para outros também” (Fantasia, 2022, p. 35). Em suas análises do *Ensaio*, Constantini destaca o aspecto social, reversamente, nas variantes mais brandas que vão da estupidez à estultícia, as quais integram, segundo sua denominação, a série “psicossocial”, “que ordena os graus de loucura na sua manifestação externa” (Constantini, 2018, p. 236). Para o comentador, a apresentação das doenças propriamente ditas seria antes “biopsíquica”, privilegiando as suas manifestações internas, ou seja, os distúrbios causados ao funcionamento ordinário da mente. Há muitos pontos de contato entre essas leituras e aquela que defendo aqui. Sugiro, entretanto, que a abordagem em conjunto do *Ensaio* e da *Antropologia* permite concluir que a questão da socialização atravessa, de forma mais abrangente, todo o espectro de casos discutidos por Kant, dos mais amenos aos mais graves. Nesse sentido, trata-se, como indicado mais acima, de uma gradação que vai das condições que dificultam o uso público da razão até aquelas que o obstam completa ou ao menos majoritariamente.

23 Cf. Guyer, 1978, p. 580; Allison, 2001, p. 272.

24 Podem compreender-se, no mesmo sentido, as observações de Kant sobre a ingenuidade no §54 (*KU*, AA 05: 335).

uma compreensão mais qualificada do pensamento de Kant em seu período de maturidade. Como procurei mostrar nesse trabalho, ela não se restringe às *Observações* e pode ser estendida também ao *Ensaio*, ao menos considerando-se a sua parte mais central, que busca classificar as doenças mentais e que encontramos refigurada nos parágrafos pertinentes da *Antropologia*.

Referências

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of the Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University, 2001.

CLEWIS, R. R. Kant's Empiricist Rationalism in the Mod-1760's. *Eighteenth-Century Thought*, n. 5, p. 179-225, 2014.

CONSTANTINI, M. Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764. *Con-Textos Kantianos*, n. 7, p. 234-251, 2018.

CONSTANTINI, M. Madness in the Organic Order of Space: Kant and the Imagination. *Con-Textos Kantianos*, n. 13, p. 97-113, 2021.

FALCATO, A. Kant's Early Diagnosis in Advance: The Maladies of the Head as a Cultural Phenomenon. *Philosophy Today*, v. 69, n. 1, p. 131-147, 2025.

FANTASIA, F. Il mondo perduto: Follia e senso comune nell'*Antropologia* di Kant. *Consecutio Rerum*, v. IV, n. 7, p. 17-45, 2022.

FERRARA, I. The Political Dimension of Pathology: Kantian Mental Illnesses between Fragility, Freedom, and Imputation. *Estudos Kantianos*, v. 10, n. 1, p. 119-138, 2022.

FIGUEIREDO, V. de. Estudo. In: Kant, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018b, p. 145-220.

FIGUEIREDO, V. de. Introdução. In: KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018a, p. 9-26.

FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, v. 20, n. 3 p. 267-289, 2009a.

FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 2: Philosophical implications of Kant's accoun. *History of Psychiatry*, v. 20, n. 3: p. 290-310, 2009b.

GUYER, P. Interest, Nature, and Art: A Problem in Kant's Aesthetics. *The Review of Metaphysics*, v. 31, n. 4, p. 580-603, 1978.

JACOBS, B.; KAIN, P. (Orgs.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

KANT, I. *Gesammelte Schriften* (Akademische Ausgabe). Berlin: Hrsg. von der Königlich-

Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902-.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018.

MATHERNE, S. Kant on Aesthetic Autonomy and Common Sense. *Philosopher's Imprint*, v. 19, n. 24, p. 1-22, 2019.

PANARRA, P. M. Introdução à tradução do *Ensaio sobre as doenças da cabeça*. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, p. 201-224, 2010.

RAUER, C. *Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. Discours a l'Académie de Dijon sur cette question proposée para la même academie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs. *Oeuvres complètes*, v. I. Paris: Armand-Aubrée, 1832, p. 1-31.

SÁNCHEZ-Madrid, N. Controlling Mental Disorder: Kant's Account of Mental Illness in the Anthropology Writings. In: LORINI, G.; LOUDEN, R. B. (Orgs.) *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 147-162.

SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of Young Kant: The Precritical Project*. Oxford: Oxford University, 2000.

THOMASON, K. K. The Philosopher's Medicine of the Mind: Kant's Account of Mental Illness and the Normativity of Thinking. In: LYSSY, A.; YEOMANS, C. (Orgs.) *Kant on Morality, Humanity, and Legality: Practical Dimensions of Normativity*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021, p. 189-206.