

ENTRE DEUSES E HUMANOS: A APATIA ESTOICA E A MATREOPATIA DE KANT

Keberson Bresolin

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

orcid.org/0000-0001-5773-3270

RESUMO: O presente artigo examina o conceito de *ἀπάθεια* (*apatheia*) no estoicismo, com foco em Zenão de Cítio, contrastando-o com a abordagem kantiana dos sentimentos e inclinações. Primeiramente, analisa-se a concepção estoica de *apatheia* como ausência de paixões perturbadoras, destacando como a virtude, nesse contexto, é vista como um estado de liberdade em relação às paixões, orientado para um autodomínio que aspira à perfeição divina. Em seguida, introduz-se a crítica de Kant, que, apesar de reconhecer o valor da disciplina sobre as inclinações, refuta a ideia de sua erradicação total, defendendo uma metriopatia (moderação) que alinha emoções e razão. Kant propõe uma apatia moral que subordina as inclinações ao dever, sem extingui-las completamente. A análise conclui que, enquanto os estoicos advogam uma insensibilidade emocional absoluta, Kant preza pelo controle racional sobre as inclinações, orientando-as para a ação moral.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo. Kant. Apatia. Metriopatia. Paixões.

BETWEEN GODS AND HUMANS: STOIC APATHEIA AND KANTIAN METRIOPATHY

ABSTRACT: This essay examines the concept of *ἀπάθεια* (*apatheia*) in Stoicism, focusing on Zeno of Citium, and contrasts it with Kant's approach to passions and inclinations. Initially, it analyzes the Stoic conception of *apatheia* as the absence of disturbing passions, highlighting how virtue, in this context, is seen as a state of freedom from passions, oriented towards a self-mastery that aspires to divine perfection. Next, it introduces Kant's critique, which, while acknowledging the value of discipline over inclinations, rejects the idea of their complete eradication, advocating instead for metriopathy (moderation) that aligns emotions with reason. Kant proposes a moral apathy that subordinates inclinations to duty without entirely extinguishing them. The analysis concludes that while the Stoics advocate for absolute emotional insensitivity, Kant values rational control over inclinations, guiding them towards moral action.

KEYWORDS: Stoicism. Kant. Apathy. Metriopathy. Passions.

INTRODUÇÃO

“Não se pode remover o ser humano –

175

É amplamente aceito que Kant cultivava um profundo respeito pelos ensinamentos estoicos, evidenciado por suas referências elogiosas aos filósofos antigos. Em sua *Logik*, Kant afirma de forma categórica que, no campo da filosofia moral, “não fomos mais longe do que os antigos” (AA09: 32), ressaltando o valor atemporal das reflexões éticas clássicas. Essa perspectiva é reiterada em sua obra *Religion*, onde Kant observa que “os antigos filósofos morais praticamente esgotaram tudo o que pode ser dito sobre a virtude” (AA04: 24). Tais declarações demonstram sua estima pela sabedoria moral dos estoicos e outros filósofos clássicos. Kant exalta os estoicos ao declarar que “[...] mostram uma muito incomum dignidade nos princípios práticos, por meio dos quais disseminaram as sementes das mais sublimes intenções que jamais existiram” (*Logik*, AA09: 30).

Reinhold Bernhard Jachmann, um dos biógrafos de Kant, reforça essa admiração ao relatar que, “ainda nos últimos anos de sua carreira acadêmica, ele lia com muito gosto os clássicos romanos, especialmente Sêneca, para sua filosofia prática” (1804, p. 42). Esse testemunho sublinha a influência duradoura da ética estoica na vida intelectual de Kant, destacando a relevância dos escritos de Sêneca, notoriamente voltados para a ética e a conduta moral.

Desde suas obras pré-críticas, o interesse de Kant pelos estoicos já era evidente. Em *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise*, de 1747, Kant cita Sêneca no epígrafe: “nada é mais necessário do que não seguir o rebanho como fazem os animais, indo não para onde devemos, mas para onde todos vão [*Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur*]” (AA01: 7). O biógrafo Borowski destaca que Kant escolheu essa citação para enfatizar seu desejo de traçar um caminho próprio, ousando, ainda jovem, desafiar grandes nomes da época, como Leibniz, Wolff e Newton. Conforme ele declara no prefácio, Kant acreditava que esses homens, defensores da liberdade do entendimento humano, não reprovariam sua própria liberdade de pensamento (1804, pp. 43-44).

Diante desse contexto, minha proposta é defender uma interpretação diferenciada sobre o conceito de ἀπάθεια (*apatheia*) estoica na filosofia kantiana. Embora Kant tenha admirado a filosofia estoica, ele não advoga o ideal do sábio estoico, que visa a eliminação completa das paixões. Pelo contrário, Kant defende que é necessário domar nossas emoções, utilizando a

razão para guiá-las de forma a não comprometer nossa moralidade. Em resumo, Kant não considera as emoções (em especial, *Gefühl* e *Neigung*) como inimigas a serem erradicadas, mas como forças que, disciplinadas pela razão, podem contribuir para a virtude e a moralidade.

Nesse sentido, Kant aproxima-se mais de uma concepção de *metriopatia* — moderação das paixões — do que de *apatheia*. Embora use o termo *apatia*, Kant estaria, nesta leitura, mais próximo de uma perspectiva platônico-aristotélica ou do estoicismo médio do que do estoicismo originário de Zenão. Essa distinção fundamental revela a sofisticada compreensão kantiana da relação entre razão e sensibilidade, alinhando-se mais à tradição platônico-aristotélica do que ao estoicismo estrito de Zenão.

1 – SOBRE A *ἈΠΑΘΕΙΑ*

Dissertar sobre o conceito de *ἀπάθεια* (*apatheia*) no período estoico é uma tarefa de grande complexidade. Considerando que o estoicismo teve influência por aproximadamente 500 anos, de 300 a.C. a 200 d.C., e atravessou três fases distintas, inclusive com variações linguísticas, é de se esperar que um conceito central, como o de *apatheia*, não seja absolutamente unívoco. Nesse sentido, meu objetivo não é fazer uma reconstrução do conceito, mas sim traçar o conceito de *ἀπάθεια* a partir de Zenão de Cítio, pai da filosofia do pórtico, e, em seguida, explorar outras definições que corroborem a leitura de Zenão.

Como afirma Eldelstein, se o estoico almeja a autodomínio o mesmo pode ser dito de Sócrates, de Platão e de Aristóteles. Qual é o conceito especificamente estoico de tal governo sobre si mesmo? Sem dúvida, a liberdade das paixões, *apatheia*. A virtude consiste em não ser perturbado pelos eventos (1966, pp. 1-2). O problema, no entanto, é entender o que significa, exatamente. Fica ainda mais complexo porque não nos chegou as obras de Zenão e o que conhecemos vem, sobretudo, por meio da obra de Diógenes Laércio, Ioannis Stobaei e Cícero.

Diógenes Laércio, em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, nos dá um vislumbre do pensamento estoico sobre a sabedoria e a *apatheia*. Ele afirma que os “estoicos acreditam que o sábio é imperturbável por ser impassível” (*ἀπαθῆ*¹ - *apathê*) (Diógenes, VII, 117). Esta noção é central no estoicismo, que vê a *apatia* como a ausência de paixões perturbadoras, um estado alcançado através da razão e da virtude: “é de Zenão, portanto, esta

¹ *Ἀπαθῆ* é o adjetivo que significa impassível (tradução escolhida), ou seja, ausência de paixões, e está intimamente relacionado ao conceito de *apatia* (*ἀπάθεια*).

definição, que seja perturbação, o que ele denomina *πάθος* (*páthos*), a comoção do espírito contrária à reta razão (*recta ratione*) e contra a natureza” (Cícero, 2014, p. 313). A perturbação, portanto, nasce do desejo e da alegria em relação aos bens, e do medo e da dor em relação aos males, sendo que o desejo e a alegria se referem aos bens presentes e futuros, enquanto o medo e a dor referem-se aos males presentes e futuros. Qualquer emoção que perturbe a constância racional é considerada uma violação da natureza, afastando o espírito da sua condição natural de serenidade e equilíbrio.

A afirmação de Diógenes, ao declarar que os sábios “são divinos, pois têm em si algo semelhante a um deus” (VII, 119), ecoa um conceito central no estoicismo: a sabedoria como uma virtude que aproxima o ser humano da perfeição divina. Essa ideia sugere que o sábio, ao atingir a apatheia (ausência de paixões perturbadoras), participa de uma natureza divina, refletindo em sua vida a ordem racional do cosmos. Zeller, em sua obra *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, agrega a essa noção ao descrever o sábio estoico como absolutamente perfeito, livre de paixões e necessidades, e completamente feliz. Ele argumenta que, para os estoicos, o sábio alcança uma felicidade equiparável à de Zeus, visto que a variável do tempo não adiciona nada à perfeição ou à felicidade do sábio (1892, pp. 272-273).

Dessa forma, Zeller sublinha a visão estoica de que a virtude e a sabedoria conduzem a uma vida em harmonia com a natureza, onde a felicidade é um estado imperturbável e autossuficiente, independentemente das circunstâncias externas. Neste aspecto, o paralelo traçado entre o sábio e a divindade ressalta a profundidade e a rigorosidade do ideal estoico de autossuficiência e alinhamento com a razão universal, posicionando a sabedoria como o caminho para a verdadeira e imutável felicidade.

Ora, neste sentido, Zenão de Cítio sustenta que “a paixão² (*πάθος* - *pathos*) é um movimento irracional e contra a natureza da alma, caracterizando-a como um impulso excessivo” (Diógenes, VII, 110).³ Ele definiu quatro paixões: *λύπην*, *φόβον*, *ἐπιθυμίαν*, *ἡδονήν* (tristeza, medo, desejo e prazer). A definição sublinha a concepção estoica de que as paixões são perturbações que desviam a alma de seu estado natural de razão e tranquilidade. A natureza da alma é racional e, portanto, viver de acordo com a razão é viver em conformidade com a natureza. A expressão “*contra a natureza da alma*” aponta que a alma humana é por natureza racional e deve funcionar em conformidade com a razão. As paixões, por serem movimentos

² Zenão de Cítio definiu quatro paixões: *λύπην*, *φόβον*, *ἐπιθυμίαν*, *ἡδονήν* (tristeza, medo, desejo e prazer).

³ “σὺτι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις τῆς ψυχῆς, ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα”.

irracionais, rompem essa conformidade, afastando a alma de sua verdadeira natureza. A racionalidade é, portanto, a condição natural da alma, enquanto as paixões representam desvios que resultam em impulsos desordenados e excessivos.

As paixões, sendo irracionais, perturbam a harmonia da alma, causando desequilíbrio e sofrimento. Assim, para alcançar a *eudaimonia*, é necessário que o indivíduo exerça a *apatheia*, que é a liberdade das paixões.

A paixão não é simplesmente um movimento que pode exceder a medida, como sugerido por Aristóteles, mas sim um impulso que já está em excesso no ato. Ele não afirma que a paixão é algo que naturalmente tende a ser excessivo ou que tem o potencial de se tornar excessiva. Em vez disso, ele declara que a paixão já está em excesso no momento em que se manifesta. Ou seja, a paixão não é um estado que pode se desenvolver em excesso; ela já é, em sua essência, um movimento desordenado e desequilibrado da alma. Comparando-a ao movimento errático das aves, Zenão destaca a natureza instável e perturbadora das paixões.

Essa posição parecida também é encontrada na *Nova Stoa*, quando Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, afirma que os peripatéticos, ao contrário de erradicar as paixões, limitam-se a moderá-las, resultando em uma concepção inadequada da verdadeira sabedoria. Considerar o sábio apenas “forte em confronto com os mais débeis”, “alegre em confronto com os mais desgostosos”, “moderado em confronto com os mais desenfreados” e “grande em confronto com os mais humildes” é, de fato, uma visão empobrecida do conceito de sabedoria (2004, p. 384). Além disso, os peripatéticos sustentam que “uma doença ligeira não pode ser equivalente à saúde perfeita”, uma proposição que considero errônea, diz Sêneca. Para o indivíduo virtuoso, não se trata de atenuar defeitos, mas de eliminá-los por completo. “Os seus defeitos não devem ser diminutos, devem ser nulos”, pois qualquer defeito, por menor que seja, possui o potencial de crescer e dominar o indivíduo (Sêneca, 2004, p. 385).

Sêneca ainda argumenta que a virtude deve “ocupar toda a alma”, visto que os defeitos da alma não são passíveis de moderação; é mais fácil erradicá-los do que controlá-los (Idem, p. 386). Esse princípio aplica-se também às paixões, que são, por natureza, imoderadas. Se concedermos espaço à melancolia, ao medo, ao desejo e a outros impulsos negativos, “perderemos toda a possibilidade de os controlar” (Idem, p. 386).

Consequentemente, se não está em nosso poder impedir a existência das paixões, também não podemos controlar sua *intensidade*. Permitir seu surgimento significa permitir que

cresçam proporcionalmente às suas causas, tornando-se tão intensas quanto possível (Idem, p. 387). Sêneca é enfático em direção a ideia de apatia:

[...] tem-se debatido com frequência se é preferível ter paixões moderadas ou não ter paixão alguma. Nós, os estoicos, rejeitamos-las por completo, os peripatéticos limitam-se a moderá-las. Eu por mim não vejo como é que uma doença, por ligeira que seja, se pode considerar boa e útil para a saúde (2004 p. 644).

Vê-se que Sêneca, na linha de Zenão, advoga pela erradicação completa⁴ dos defeitos da alma, diferentemente dos peripatéticos que apenas os moderam. Ele argumenta que a virtude deve ocupar toda a alma, pois defeitos e paixões não são passíveis de moderação e, se permitidos, podem crescer e dominar o indivíduo. Sêneca critica a visão peripatética de sabedoria relativa, defendendo que o homem virtuoso deve estar livre de quaisquer defeitos, que devem ser eliminados em vez de apenas reduzidos.

Exemplo disso, é a dor (*óδύνη*), a qual Zenão define como uma contração irracional e classifica diversos tipos de emoções sob essa categoria, incluindo compaixão, inveja, ciúme, angústia, incômodo, aflição, dor e confusão. Ele ressalta que mesmo a compaixão, comumente vista como uma virtude, é, na verdade, um tipo de dor em relação àqueles que sofrem injustamente (Diógenes, VII, 111). Portanto, a compaixão⁵ é considerada uma paixão e, conseqüentemente, uma irracionalidade.

Como pode alguém sentir piedade dos outros por algo que ele próprio não consideraria um mal? A incoerência torna-se evidente quando se reflete que a compaixão, sendo uma forma de dor irracional, está em desacordo com a racionalidade estoica. Ceder a uma excitação emocional intensa por causa do sofrimento alheio, que não se permitiria experimentar em relação a si mesmo, evidencia a irracionalidade das paixões. Ademais, se a justiça exige

⁴ Para uma visão diferente, o artigo *Stoic Apatheia and Seneca's "De Clementia"* de Korfmacher explora a interação entre o conceito estoico de *apatheia* e a defesa da clemência no tratado *"De Clementia"* de Sêneca. O autor argumenta que, embora a clemência pareça contrária ao ideal estoico de apatia, Sêneca a integra harmoniosamente em sua filosofia. A obra de Sêneca, dirigida ao jovem imperador Nero, enfatiza a clemência como uma virtude necessária e adequada para um governante. Korfmacher identifica quatro fatores que facilitam essa integração: a consideração do homem em sociedade desde os primeiros dias do estoicismo, o caráter dinâmico e adaptável do estoicismo, a influência crescente do platonismo e a adaptação do estoicismo médio às necessidades da classe dominante romana, especialmente através da promoção da *humanitas* por Panaécio e seus associados.

⁵ Essa perspectiva nos lembra a passagem da *Tugendlehre*, VI, onde Kant fala sobre a compaixão e a beneficência. Kant argumenta que, quando alguém sofre e, ao ver o sofrimento do outro, deixa-se contagiar pelo sua dor através da imaginação, acabam sofrendo dois, aumentando, assim, o mal no mundo, pois o mal não deveria afetar mais de uma pessoa. Ele critica a ideia de beneficência motivada pela compaixão, chamando-a de um modo ultrajante de benevolência que, na verdade, se expressa como comisseração. Para Kant, este tipo de beneficência, que se baseia na compaixão, não deveria existir entre os homens, pois aqueles que se orgulham de serem dignos de felicidade não deveriam ser movidos por tal sentimento (AA06: 458).

punição, os sentimentos passionais não devem levar ao perdão, pois as paixões, como a compaixão, podem trair a racionalidade necessária para a aplicação justa da justiça.

Um estoico exige a supressão total das emoções: *a verdadeira virtude só pode existir onde esse processo tenha sido bem-sucedido*. Sendo contrárias à natureza e sintomas de doença, o sábio deve estar completamente livre delas. Quando aprendemos a valorizar as coisas de acordo com seu valor real e a descobrir em toda parte a lei imutável da natureza, nada nos induzirá a ceder às emoções. Por isso, o ensino de Platão e Aristóteles, que exige que as emoções sejam reguladas, mas não erradicadas, foi vigorosamente atacado pelos estoicos. Um mal moderado, dizem eles, sempre permanece um mal. O que é defeituoso e contrário à razão nunca deve ser tolerado, nem mesmo no menor grau. A afirmação dos peripatéticos de que certas emoções não são apenas admissíveis, mas são úteis e necessárias, parece completamente errada aos estoicos. Para eles, somente o que é moralmente bom parece ser útil: as paixões são, em todas as circunstâncias, falhas; e se uma paixão fosse útil, a virtude seria avançada por meio do que é errado. A relação correta em relação às paixões — na verdade, a única moralmente sustentável — é uma atitude de hostilidade absoluta. O sábio deve ser destituído de emoções (Zeller, 1892, pp. 253-254).

Cícero, apresente esta perspectiva na obra *On Academic Scepticism (Sobre o ceticismo acadêmico)*, onde encontra-se o *Academici Libri (Varro)*:

Zenão também fez quatro correções adicionais na ética. Enquanto seus predecessores afirmavam que nem toda virtude pertencia à razão, mas que algumas eram aperfeiçoadas por disposições naturais e hábito, ele considerava que todas eram racionais. Enquanto eles pensavam que os tipos não racionais de virtude que acabei de mencionar eram separáveis, ele argumentava, primeiro, que isso era absolutamente impossível; segundo, que o que era intrinsecamente excelente não era apenas o exercício das virtudes, como seus predecessores afirmavam, mas a disposição em si; e terceiro, que, ainda assim, ninguém possuía realmente virtude sem exercê-la continuamente. Enquanto eles não tentavam erradicar as emoções dos seres humanos — permitiam que fosse da nossa natureza sentir tristeza, ter desejos apetitivos, sentir medo e ser transportado pelo prazer — mas tentavam diminuí-las e restringir seu alcance, sua visão era que a pessoa sábia deveria carecer completamente dessas paixões mórbidas. Enquanto os antigos afirmavam que tais emoções eram produtos de nossa natureza não racional e atribuíam o desejo não racional a uma parte da mente e a razão a outra, ele discordava até mesmo dessas doutrinas. Ele pensava que as emoções eram voluntárias, ou seja, provocadas pelo julgamento da opinião, e que a fonte de todas as emoções era uma espécie de falta de autocontrole selvagem. Esta é, grosso modo, a posição de Zenão na ética (2006, p. 102).

A partir desta visão desde Cícero, Zenão acreditava que as emoções eram voluntárias, resultantes do julgamento da opinião. Isso significa que, para ele, as emoções não eram

inevitáveis ou partes integrantes da psicologia moral do agente, mas emergiam de uma falta de autocontrole e de um julgamento incorreto sobre as circunstâncias. Esta visão reflete um aspecto central do estoicismo: *a convicção de que a mente humana tem o poder de moldar suas respostas emocionais por meio de um julgamento racional adequado.*

Zenão sustentava que todas as virtudes são essencialmente racionais. Ele rejeitava a ideia de que algumas virtudes poderiam ser desenvolvidas através de disposições naturais e hábitos, argumentando que a verdadeira virtude é inseparável da razão. Para ele, era impossível separar virtudes racionais de não racionais. A excelência moral, segundo Zenão, não residia apenas no exercício das virtudes, mas na disposição contínua de possuí-las, implicando uma aderência constante à racionalidade.

Essa visão se opunha diretamente às abordagens de Platão e Aristóteles, que aceitavam a existência de emoções desde que fossem reguladas e mantidas sob controle. Platão, por exemplo, via as emoções como partes da alma que precisavam ser harmonizadas pela razão, enquanto Aristóteles defendia que as emoções, quando moderadas pela razão, poderiam contribuir para a virtude. Zenão, por outro lado, via qualquer grau de emoção como prejudicial e, portanto, propunha sua completa erradicação. As emoções são desvios irracionais que comprometem tanto a racionalidade quanto a virtude.

A proposta de Zenão para a completa erradicação das paixões, *a apatia*, reflete uma visão rigorosa e talvez utópica da moralidade, onde a razão deve governar de forma absoluta. As paixões são resultado de julgamentos falsos sobre o que é verdadeiramente bom ou mau. Por exemplo, sentir medo ou desejo seria resultado de acreditar que certas coisas externas são intrinsecamente boas ou más, quando, na verdade, o único bem verdadeiro é a virtude e o único mal verdadeiro é a ausência de virtude.

Da mesma forma, Diógenes advoga que os estoicos

[...] sustentam que não há nada intermediário entre virtude e vício (*μηδὲν μεταξύ τι εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας*), apesar dos Peripatéticos argumentarem que o progresso está entre a virtude e o vício. Pois, assim como um bastão deve ser ou torto ou reto, dizem que um homem deve ser ou justo ou injusto, e não mais justo ou mais injusto, e o mesmo se aplica às outras virtudes (VII, 127).

A passagem destaca um ponto fundamental da ética estoica: a ideia de que não há nada intermediário entre virtude e vício. Os estoicos sustentam que uma pessoa é ou virtuosa ou viciosa, sem estados intermediários de moralidade. Essa visão dicotômica contrasta com a dos

Peripatéticos, que reconhecem o progresso moral como um estado intermediário entre virtude e vício. A analogia do bastão, que deve ser ou torto ou reto, ilustra a crença estoica de que não existe um grau de justiça ou injustiça, aplicando-se igualmente a todas as virtudes.

Essa perspectiva estoica reflete uma concepção rigorosa da moralidade, na qual a virtude é um estado absoluto e indivisível. Tal visão pode ser desafiadora, pois implica que qualquer falha em atingir a virtude perfeita equivale ao vício, uma noção que pode ser considerada inflexível e irrealista na aplicação prática. Os Peripatéticos, por outro lado, reconhecem a complexidade do desenvolvimento moral humano, permitindo um reconhecimento mais gradual do progresso ético.

Ora, se a dicotomia é clara entre vício e virtude, isso respinga também na separação em dois tipos de pessoas no mundo, os virtuosos e os vis. Stobaei afirma sobre Zenão e os estoicos:

Pois Zenão e os Estoicos, a partir dele, consideram que existem dois tipos de seres humanos: o dos virtuosos (*σπουδαίων*) e o dos vis (*φάυλων*); o dos virtuosos, ocupando-se com as virtudes (*ἀρεταῖς*) ao longo da vida, e o dos vis, com as maldades (*κακίαις*). Por isso, o primeiro sempre acerta em todas as ações que realiza, enquanto o segundo erra. E o virtuoso, utilizando-se das experiências da vida, age bem em todas as suas ações, de acordo com a razão, prudência e outras virtudes; o vil, ao contrário, age mal.

E o virtuoso é grande (*μέγα*), vigoroso (*ἀδρόν*), elevado (*ὑψηλόν*) e forte (*ἰσχυρόν*). Grande porque é capaz de alcançar os objetivos que se propôs; vigoroso porque possui tudo o que é necessário; elevado porque alcançou a nobreza e a sabedoria; e forte porque possui força invencível e inabalável. Ele não é forçado por ninguém, nem força alguém; não é impedido por ninguém, nem impede alguém; não é violentado por ninguém, nem violenta alguém; não governa, nem é governado; não prejudica ninguém, nem é prejudicado; não encontra infortúnios, nem os causa a outros; não é enganado, nem engana outros; não é confundido, nem ignora; não se ilude, nem mantém falsidades. Ele é, portanto, feliz, próspero, abençoado, piedoso, amado por Deus [...]. Os vis, ao contrário, possuem todas essas qualidades de forma oposta.

No geral, os virtuosos possuem todos os bens, enquanto os vis possuem todos os males. Não devemos dizer que se trata de um exagero, como se os bens pertencessem aos virtuosos e os males aos vis, mas sim que os primeiros possuem todos os bens necessários para uma vida perfeita, enquanto os segundos possuem todos os males que fazem a vida imperfeita e miserável (Stobaei, 1850, pp. 199-202).

Essa divisão não é meramente moral, mas sugere uma diferença ontológica, implicando que os virtuosos se dedicam às virtudes durante toda a vida, enquanto os vis se envolvem com as maldades. Isso implica que os vis são incapazes de realizar plenamente suas capacidades humanas superiores, vivendo uma existência dominada por vícios e erros. No geral, os virtuosos possuem todos os bens, enquanto os vis possuem todos os males.

A implicação filosófica da dicotomia estoica entre os virtuosos e os vis é realmente profunda e multifacetada. Primeiramente, essa dicotomia estabelece uma moralidade binária e *absoluta*, onde a virtude e o vício são mutuamente exclusivos e determinam inteiramente a qualidade de vida do indivíduo. Isso significa que, na perspectiva estoica, não há espaço para a ambiguidade moral: uma pessoa é ou virtuosa ou viciosa. Esse tipo de moralidade é inflexível e sugere que os atos virtuosos são sempre corretos e os atos viciosos são sempre errados, sem considerar as circunstâncias ou intenções intermediárias.

Além disso, essa divisão implica que a verdadeira felicidade e a bem-aventurança são alcançáveis somente através da virtude. Para os estoicos, a felicidade não é um estado emocional passageiro, mas uma condição de vida que resulta da conformidade com a razão e a virtude. A virtude é suficiente por si só para garantir a felicidade, pois ela alinha o indivíduo com a ordem racional do cosmos, permitindo-lhe viver em harmonia com a natureza e consigo mesmo. A bem-aventurança refere-se a um estado de bênção e satisfação profunda, que os estoicos acreditam ser o resultado natural de uma vida virtuosa.

A visão estoica também sugere que a autossuficiência e a liberdade são inerentes à vida virtuosa. A autossuficiência significa que o indivíduo virtuoso não depende de fatores externos para alcançar a felicidade; ele é suficiente em si mesmo porque sua felicidade deriva da virtude, que é uma qualidade interna e imutável. Isso implica uma independência radical do mundo externo e das suas vicissitudes, pois a virtude não pode ser afetada por circunstâncias externas.

Na linha de nossa interpretação da apatia, a liberdade, na filosofia estoica, pode ser entendida como a ausência de paixões (irracionais). O indivíduo virtuoso é livre porque governa suas ações e pensamentos pela razão, ao invés de ser escravizado por impulsos descontrolados. Essa forma de liberdade interna é crucial para a vida virtuosa, pois permite que o indivíduo atue de acordo com a razão e a virtude, sem ser influenciado por forças externas ou internas que possam desviá-lo do caminho virtuoso.

Por outro lado, a vida viciosa é caracterizada pela dependência e sujeição. O indivíduo vicioso é escravo de suas paixões e desejos desordenados, e sua felicidade é continuamente comprometida por circunstâncias externas. Ele não possui autossuficiência, pois sua busca pela felicidade é orientada por fatores externos e transitórios, que estão fora de seu controle. Essa dependência leva a uma vida de frustração e insatisfação contínua, já que os desejos são insaciáveis e as circunstâncias externas são mutáveis e imprevisíveis.

Diógenes Laércio descreve os sábios estoicos como indivíduos que evitam causar dano, seja a si mesmos ou aos outros, e que não demonstram compaixão ou indulgência. Esta falta de compaixão é justificada pela crença de que a compaixão e a clemência são fraquezas da alma, disfarçadas de bondade, quando na verdade permitem a negligência das punições impostas pela lei. Esse ponto de vista estoico contrasta fortemente com outras tradições filosóficas, como a cristã, que valoriza a compaixão como uma virtude. Para os estoicos, a virtude reside na racionalidade e no cumprimento do dever de acordo com a natureza racional do ser humano. A compaixão, vista como uma resposta emocional, é considerada uma perturbação que desvia a mente do sábio de seu curso racional e justo (Diógenes, VII, 123).

O sábio não se surpreenderá com nada que pareça extraordinário, como fenômenos naturais ou mitológicos, sugerindo uma visão do mundo baseada na compreensão racional dos eventos, onde o sábio mantém uma atitude de aceitação e serenidade frente às adversidades e maravilhas do mundo, refletindo o princípio estoico da *apatheia*. Ou seja, nada exterior move alguma paixão no sábio! Através do princípio da *apatheia*, o sábio estoico mantém-se imperturbável diante das circunstâncias externas – “sábio é imperturbável por ser impassível” (Idem, 117)

De acordo com a interpretação de Zeller, as emoções são consideradas falhas em qualquer circunstância. Se uma emoção tivesse alguma utilidade, isso implicaria que a virtude seria promovida por algo errado. Assim, a única relação moralmente aceitável com as emoções é uma postura de absoluta hostilidade, com o sábio sendo desprovido de emoções. Desde ponto, a virtude, portanto, é negativamente definida como *apatheia*, ou seja, como ausência de emoções. No entanto, há também uma dimensão positiva que complementa essa visão negativa: a ação virtuosa é caracterizada pela subordinação à lei geral da natureza e pelo autocontrole racional. Dessa forma, a virtude é exclusivamente uma questão de razão, sendo essencialmente “razão ordenada corretamente” (Zeller, 1892, pp. 251-254).

No estoicismo, a apatia não é meramente uma virtude negativa, como afirmou Zeller, mas um ponto normativo fundamental da vida. No entanto, ela não deve ser entendida como um ideal abstrato e inalcançável. Pelo contrário, o estoico tem o dever de alcançar a apatia em sua existência terrena, como uma condição indispensável para a verdadeira sabedoria. A apatia, nesse contexto, é *conditio sine qua non* para alcançar o estado moral que permite afirmar que alguém é sábio.

A rigidez moral do estoicismo é clara: a definição de sabedoria não admite *gradações*. Ou se é sábio, ou não se é. Não há um espectro ou gradação entre apatia e não apatia; trata-se de uma dicotomia absoluta. Esse estado de sabedoria exige a eliminação das paixões, uma vez que estas são vistas como perturbadoras da razão e da tranquilidade da alma.

A apatia, assim, não é apenas uma característica desejável, mas uma necessidade moral para o sábio. A sabedoria não pode existir sem a apatia, pois é ela que é necessária para o sábio viver conforme a razão e a natureza. Logo, não se pode falar em sábio sem que esteja em posse da apatia. Ou seja, não há sábio sem apatia, e, se o sábio é o virtuoso, então, não há virtude sem apatia.

Considerando isso, há uma dificuldade em apontar um sábio na experiência prática, apontando que nem mesmo figuras históricas como Sócrates, Diógenes e Antístenes foram consideradas completamente virtuosas, mas apenas em direção à virtude. A tentativa de referir-se a Hércules, Ulisses ou à idade de ouro como exemplos de sabedoria estoica é criticada, pois essas figuras míticas não se alinham perfeitamente com o conceito estoico de sabedoria. Zeller argumenta que, se realmente não há sábios, a divisão entre sábios e tolos perde seu fundamento, e toda a humanidade seria considerada tola, tornando a concepção do sábio uma fantasia irreal (*unreal fancy*). Ele questiona a ideia de que todos os tolos são igualmente tolos e todos os sábios igualmente sábios, sugerindo que, se a filosofia apenas leva ao progresso em direção à sabedoria, deveria haver uma distinção real entre um estudante diligente e um desprezador das doutrinas filosóficas (Zeller, 1892 pp. 292-293).

A crítica à postura de *apatheia* de Zenão é uma questão amplamente discutida. Lactantius⁶, em sua obra *Divinarum Institutionum* (ca. 303 d.C), já apontava diversas falhas na filosofia de Zenão. Segundo Lactância, “você pode fugir do dinheiro, mas ainda assim fazer bom uso dele, pois é verdadeiramente bom tudo o que beneficia muitos” (1543, p. 202). Ele questiona, porém, “quem aprovará os erros iguais de Zenão?” (Ibidem). De acordo com Lactantius, Zenão comete o erro de colocar a misericórdia entre os vícios e as doenças, privando os seres humanos de um sentimento essencial para a sustentação da vida humana. Lactantius argumenta que “a natureza do homem é mais fraca do que a dos outros animais” (Ibidem) e que a compaixão, denominada humanidade, foi dada aos homens para que se protegessem

⁶ Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, foi um apologista cristão e escritor latino do século III e início do século IV. Nascido por volta de 250 d.C. em uma região da África romana, Lactantius tornou-se um dos principais defensores do cristianismo em uma época de grandes perseguições religiosas.

mutuamente, uma vez que não possuem as defesas naturais dos animais. Dessa forma, ele expõe o que considera ser um erro fundamental da filosofia de Zenão, criticando a ausência de compaixão e humanidade em sua concepção moral (Ibidem).⁷

Em outra frente, Dillon, nos chama atenção que, com o desenvolvimento da doutrina das *eupatheiai* (εὐπάθειαι) (emoções racionais), as posições das escolas filosóficas estoica e aristotélica parecem se aproximar perigosamente no nível prático. A concepção do sábio estoico, segundo a qual ele não é totalmente desprovido de paixões, começa a se assemelhar à figura do cavalheiro bem moderado aristotélico. Dillon destaca que a teoria das *eupatheiai* de Crisipo introduz a ideia de que o sábio estoico ainda experimenta certas emoções, embora racionalmente controladas e não consideradas paixões no sentido tradicional. As *eupatheiai* são emoções positivas, racionalmente moderadas, como a alegria (χάρα, chara), a vontade (βούλησις, boulesis) e a cautela (εὐλάβεια, eulabeia), que diferem das *pathê* (πάθη) tradicionais por serem compatíveis com a vida racional do sábio. Ao fazer isso, Crisipo pressiona a posição estoica até sua conclusão lógica, reconhecendo que o *hegemonikon* (ἡγεμονικόν), ou parte dominante da alma, deve sempre assentar se uma ação é racional ou não, mesmo quando influenciada por emoções. Assim, a distinção entre paixões irracionais e emoções racionalmente moderadas aproxima o sábio estoico do ideal aristotélico de moderação das paixões, combatendo a noção de *apatheia* como a completa ausência de paixões (Dillon, 1983, pp. 511; 514-515).

2 – KANT: ENTRE A APATIA E A METROPATIA

Diferentemente da leitura que apresentei da apatia estoica como eliminação das paixões, Kant não recepcionou esta concepção. Na *Religion* ele é explícito ao mencionar que

[...] esses bravos homens [os estoicos] desconheciam seu verdadeiro inimigo, que não deve ser buscado nas inclinações naturais meramente indisciplinadas, que se apresentam abertamente à consciência de todos, mas em um inimigo quase invisível, que se esconde atrás da razão, e por isso é ainda mais perigoso. Eles opuseram a

⁷ “Potes pecuniam effugere, co tamen bene collocare, quia falsuum est quicquid pluribus profuit. Zenonis autem paria peccata quis probabit? Sed omittamus id, quod est ab omnibus semper irrisum. Illud satis est ad coarguendum furiosi hominis errorem, quod inter vitia et morbos misericordiam ponit. Adimit nobis affectum, quo ratio humanae vitae pene omnis continetur. Cum enim natura hominis imbecillior sit quam ceterorum animalium, quae vel ad perferendam vim temporum vel ad incursiones a suis corporibus arcendas, naturalibus munimentis providentia caelesti armavit; homini autem quia nihil istorum datum est, accepit pro istis omnibus miserationis affectum, qui plane vocatur humanitas, qua nos invicem tueremur”.

sabedoria contra a tolice (*Torheit*), que se deixa enganar apenas por inclinações de maneira imprudente, em vez de convocá-la contra a maldade (do coração humano), que secretamente mina a disposição com princípios destrutivos para a alma.

Inclinações naturais (*Natürliche Neigungen*) são, em si mesmas, boas, isto é, irrepreensíveis, e não é apenas inútil, mas também prejudicial e censurável tentar erradicá-las; deve-se, antes, apenas domá-las, para que elas não se destruam mutuamente, mas possam ser harmonizadas em um todo, chamado de felicidade. A razão que realiza isso é chamada de prudência (*Klugheit*). Somente aquilo que é moralmente contrário à lei é em si mesmo mau, absolutamente reprovável e deve ser erradicado; e a razão que ensina isso, ainda mais quando a coloca em prática, merece sozinha o nome de sabedoria (*Weisheit*), em comparação com a qual o vício pode ser chamado de tolice, mas apenas quando a razão sente força suficiente em si para desprezá-lo (e todos os seus estímulos), e não apenas odiá-lo como uma entidade a ser temida, e armar-se contra ele (*Religion*, AA06: 58 – tradução nossa).

Kant critica os estoicos por desconhecerem o verdadeiro inimigo da moralidade. Segundo ele, este inimigo não reside nas inclinações naturais, que são abertamente reconhecidas pela consciência, mas em um adversário quase invisível que se esconde por trás da razão. Esse inimigo é a maldade do coração humano, que mina secretamente a disposição moral com princípios destrutivos. A sabedoria estoica, ao se opor apenas à tolice que se deixa enganar pelas inclinações, falha em combater a verdadeira ameaça: *a corrupção interna da vontade por máximas perversas*. Portanto, a luta moral deve ser direcionada contra essas más máximas, e não contra as inclinações naturais.

É possível observar que Kant não endossa o conceito de apatia, entendido como a eliminação das paixões, conforme defendido por Zenão. As inclinações naturais são, em si mesmas, boas e irrepreensíveis, sendo tanto inútil quanto prejudicial tentar erradicá-las. Esta posição se distingue nitidamente da perspectiva estoica, que busca a completa extirpação das paixões para alcançar a virtude. Kant sugere que, em vez de eliminar as inclinações, devemos discipliná-las e harmonizá-las sob a orientação da razão.

Valendo-se de uma terminologia estoica, Kant também estabelece uma distinção crucial entre prudência (*Klugheit*) e sabedoria (*Weisheit*). A prudência é a razão que harmoniza as inclinações naturais, visando uma coexistência equilibrada que resulte em felicidade. Em contrapartida, a sabedoria é a razão que combate aquilo que é moralmente contrário à lei, erradicando o mal absoluto. Essa sabedoria possui uma força intrínseca que despreza o vício e todos os seus estímulos, transcendendo o mero ódio ou temor. Ao valorizar a sabedoria dessa forma, Kant demonstra que a verdadeira moralidade não é apenas uma *questão de resistência às inclinações*, mas de uma transformação profunda da disposição interna, orientada por princípios racionais e morais.

Na *Vorlesung Praktische Philosophie* Powalski (1784–1785), diferentemente do conceito de apatia zenoiniano, Kant afirma expressamente que:

[...] os sentimentos (*Gefühle*) e as inclinações (*Neigungen*) são naturais, e na medida em que são naturais, não podemos censurá-los; eles são, portanto, bons. Um sentimento (*Gefühl*) pode tornar-se uma afeção (*Affekt*), e uma inclinação (*Neigung*) pode tornar-se uma paixão (*Leidenschaft*). As afeções (*Affekte*) pertencem ao sentimento (*Gefühl*), e as paixões (*Leidenschaften*) pertencem às inclinações (*Neigungen*) (AA27: 203).

Os conceitos de sentimentos (*Gefühle*), inclinações (*Neigungen*), afeção (*Affekt*) e paixões (*Leidenschaften*) são fundamentais para a compreensão da natureza humana e da ética. Primeiramente, os sentimentos (*Gefühle*) são definidos como sensações ou estados afetivos básicos que são naturais aos seres humanos. Esses sentimentos surgem espontaneamente em resposta a estímulos internos ou externos e constituem uma parte essencial da experiência humana. Exemplos de sentimentos incluem alegria, tristeza, medo e amor. Kant argumenta que, na medida em que são naturais, os sentimentos não podem ser censurados; eles são, portanto, considerados bons.

Em segundo lugar, as inclinações (*Neigungen*) são tendências ou disposições naturais que movem uma pessoa a agir em direção a certos objetos ou objetivos. Essas inclinações estão enraizadas na natureza humana e refletem desejos ou apetites que buscam satisfação. Exemplos de inclinações incluem o desejo por comida, a vontade de ajudar os outros e a busca por reconhecimento. As inclinações, embora naturais, podem ser moderadas pela razão e, quando equilibradas, contribuem positivamente para o bem-estar individual e coletivo.

O afeto (*Affekt*), por sua vez, é uma intensificação momentânea de um sentimento (*Gefühl*) que impede a avaliação racional dos estados emocionais. As afeções são reações emocionais intensas e passageiras que podem dificultar a comparação do estado atual com o sentimento total. Exemplos de afeções incluem explosões de raiva, euforia repentina e medo paralisante. Uma afeção é essencialmente um sentimento que se intensificou a um grau em que afeta a capacidade de julgamento racional do indivíduo. Dessa forma, as afeções podem ser vistas como distorções temporárias dos sentimentos naturais, que, ao atingirem um certo grau de intensidade, comprometem a capacidade de raciocínio e de tomada de decisão racional.

Finalmente, as paixões (*Leidenschaften*) são inclinações que se tornaram tão fortes e persistentes que dominam a vontade da pessoa, tornando-a incapaz de considerar as inclinações no seu conjunto. As paixões são duradouras e podem moldar consistentemente o

comportamento e os julgamentos de um indivíduo. Exemplos de paixões incluem ambição desmedida, amor obsessivo e desejo de vingança. Na visão kantiana, uma paixão é uma inclinação que atingiu um grau de intensidade tal que impede a comparação racional com outras inclinações e desejos. Enquanto as inclinações são naturais e podem ser moderadas pela razão, as paixões superam essa moderação e governam a ação da pessoa de maneira cega.

Inclinações são naturais e suas satisfações também. As inclinações podem ter seus graus. O grau de inclinação que nos torna incapazes de compará-la com a soma de todas as inclinações é uma paixão. Aqui surge uma questão: as afecções e as paixões estão de acordo com a sabedoria? Os estoicos diziam que os afecções e as paixões eram exatamente contrárias à sabedoria e que se deve erradicá-los para tornar-se sábio (essa doutrina é chamada de *apatia* (*Apathie*), libertação das paixões). Acredita-se que a natureza colocou afecções e paixões em nós, embora na verdade ela nos tenha dado sentimentos e inclinações (*Powalski*, AA27: 204 – itálico nosso).

Fica claro que a concepção kantiana se afasta consideravelmente da perspectiva de Zenão, além de ser muito mais sofisticada do ponto de vista da psicologia moral. Cicero nos lembra, na *Discussão Tusculana*,

[...] a definição de perturbação, que julgo Zenão ter usado corretamente: define-a, portanto, como sendo a comoção do espírito, desviada da razão e contra a natureza; ou mais concisamente: que a perturbação é um desejo mais veemente; contudo, entenda-se como mais veemente o desejo que se distancie muito da constância da natureza (2014, p. 345).

Para Zenão, as afecções e as paixões eram diretamente contrárias à sabedoria e deveriam ser erradicados para se alcançar a sabedoria, apatia. No entanto, Kant não advoga pela eliminação total dos sentimentos e inclinações, mas sim pela moderação e controle racional sobre elas. Ora, neste sentido, ele se aproxima mais da ideia de *metriopatheia* (*μετριοπάθεια*), que pode ser traduzida do grego como “moderação das paixões” ou “temperança”. Isso o aproximaria mais Kant de uma tradição platônica-aristotélica do que propriamente do estoicismo de Zenão. Para Kant, os sentimentos (*Gefühle*) e inclinações (*Neigungen*) são dados naturais que, quando equilibrados pela razão, contribuem positivamente para a vida moral e prática. A verdadeira moralidade, portanto, não reside na supressão absoluta das paixões e afeto, mas na capacidade de regulá-las adequadamente, mantendo a supremacia da razão sobre as inclinações e afecções, permitindo assim que o indivíduo aja de maneira autônoma e moralmente responsável.

Basta lembrar, por exemplo, que Platão, na *República* deseja, para seu ideal de cidade, “a boa educação (que) torna os homens moderados (*μέτριοι ἄνδρες* - *metrioi andres*)” (IV, 423e). No livro X, ele ainda insiste para que se possa “escolher o caminho do meio [...] e evitar os extremos (*φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα*) de ambos os lados, e nos assuntos sérios conforme possível, pois assim o homem se torna mais feliz (*εὐδαιμονέστατος*)” (X, 619a). Como diz Spanneut, estas são profissões de *metriopatia* muito explícitas, apesar da ausência do termo específico (1994, p. 4662). Mais conhecida é a visão de Aristóteles que na *Ética Eudêmica*, por exemplo, atribui à doçura (*πραότης*) estar sem perturbação e não se deixar levar pelas paixões. A doçura (*πραότης*) representa a moderação dessa emoção. O iracundo é aquele que se deixa levar pela ira, enquanto o doce é aquele que mantém a calma e a moderação. Ele destaca que a doçura é um meio-termo virtuoso entre a ira (excesso) e a apatia (deficiência) (Aristóteles, 1250a39).

A *metriopateia*, ou moderação das paixões, admite que o indivíduo experimente emoções de maneira equilibrada, mas na condição de que elas não dominem suas ações. Esta abordagem contrasta com a rígida *apatheia* estoica, que busca uma insensibilidade total às paixões. Assim, Platão e Aristóteles veem as paixões como elementos inerentes à natureza humana, que devem ser cultivados e orientados pelo logos, ao invés de completamente suprimidos. A *metriopateia* emerge, portanto, como um ideal de equilíbrio, onde a razão governa, mas não aniquila as emoções, permitindo uma harmonia entre os impulsos naturais e a racionalidade.

Há aqui que se fazer menção ao estoicismo médio, sobretudo a Panécio de Rodes (c. 185 – c. 110 a.C.) e Posidônio de Apameia (c. 135 – c. 51 a.C.). Eles introduziram mudanças cruciais ao estoicismo, especialmente ao suavizar suas exigências tradicionais e incorporar elementos da filosofia platônica. Panécio, ao recusar a autossuficiência absoluta da virtude e admitir a necessidade de saúde e recursos, moderou a rigidez estoica. Ele também reconheceu a existência de um prazer “conforme à natureza”, sugerindo um dualismo psicológico que acolhe o irracional como parte natural da alma. Posidônio, por sua vez, adotou explicitamente a divisão tripartida da alma de Platão, distinguindo a razão do irascível e do concupiscível, enquanto mantinha a *apatheia* como ideal, embora reinterpretada como *metreopateia*, que implica moderação das paixões em vez de sua completa erradicação. Ao admitir que as paixões derivam de faculdades irracionais inatas e não apenas de juízos errôneos, Posidônio ofereceu uma explicação mais complexa e experiencial do fenômeno passional. Essas inovações

destacam uma humanização do estoicismo, reconhecendo a importância de elementos irracionais na natureza humana e introduzindo uma perspectiva dualista, sem romper completamente com a tradição do Pórtico (Spanneut, 1994, pp. 4670-4677).

Na *Vorlesung zur Anthropologie Mrongovius* (1784), Kant parece reconhecer que a apatia estoica, na versão zenoiana, entendida como a eliminação completa das paixões, é uma concepção fantasiosa e irrealista. Kant critica essa noção absoluta de apatia, sugerindo que a total erradicação das paixões não é viável para os seres humanos. Em vez disso, ele propõe uma versão moderada de apatia, ou seja, *matreopatia* (embora ele não use o termo).

A natureza também não quis que observássemos a apatia dos estoicos em relação às paixões e afecções. A natureza implantou nos seres humanos apenas impulsos fortes, que são elevados ainda mais através do cultivo do poder da imaginação. Mas, por essa razão, ela também exige que a razão cresça exatamente na mesma proporção que as inclinações, para que o entendimento possa manter o equilíbrio entre essas inclinações (*Mrongovius*, AA25: 1361).

A apatia estoica, que busca eliminar as paixões, é, portanto, contrária à visão kantiana, que vê as paixões como elementos necessários que, quando regulados pela razão, contribuem para o progresso contínuo em direção à felicidade. A moralidade kantiana exige uma harmonização e sobreposição dinâmica entre razão e inclinação, pois é nesse equilíbrio que reside a verdadeira virtude e a capacidade de agir moralmente.

Neste sentido, Baxley aponta que a psicologia moral de Kant, ao contrário da interpretação simplista de uma ética austera, revela uma compreensão sofisticada e abrangente da relação entre razão e sensibilidade na constituição da virtude. Seres racionais finitos, dotados de sensibilidade, são afetados por princípios da razão prática e que sentimentos, desejos e interesses moldados pela razão são componentes essenciais da virtude (MS6: 399; 528). Sentimentos morais, como o sentimento moral, o amor pela humanidade e o respeito próprio, são considerados dotes morais fundamentais para a agência moral, facilitando nossa receptividade às obrigações morais. Kant defende ainda que o amor e o respeito são deveres que devemos adotar e que possuem valor moral, promovendo nossa capacidade de cumprir nossos deveres de virtude. A simpatia (*Teilnehmende Empfindung*), por exemplo, implantada em nós pela natureza, é destacada como um sentimento que nos habilita a realizar ações que o mero pensamento do dever não seria capaz de motivar, tornando-nos sensíveis à alegria e à dor alheia e (*TL*, AA07: 456-457), assim, proporcionando o discernimento moral necessário para aliviar o sofrimento e promover a felicidade dos outros (Bexley, 2010, pp. 125-130).

Na mesma linha, a principal questão em disputa entre as escolas estoica e platônica-aristotélica reside na concepção da estrutura da alma. Kant aproxima-se, *mutatis mutandis*, dessa perspectiva ao considerar que inclinações (*Neigungen*) e sentimentos (*Gefühl*) integram a estrutura psicológica-moral do ser humano. Assim como em Platão e Aristóteles, para Kant, tais aspectos não apenas coexistem, mas desempenham um papel fundamental no desenvolvimento ético, reconhecendo-se como componentes da natureza humana que precisam ser regulados pela razão e direcionados em conformidade com os princípios morais. A posição estoica deriva logicamente da premissa da natureza unitária da alma (Arnim, 1964, p. 140), onde qualquer elemento irracional é considerado uma perversão do *λόγος* (*logos*). Dillon ressalta que “a posição estoica deriva com lógica rígida, como todas as suas posições, mesmo as mais paradoxais, de suas premissas básicas, neste caso a natureza unitária da alma” (1983, p. 511).

Em contraste, a posição platônica-aristotélica postula uma alma bipartida ou tripartida, onde elementos irracionais, ou sensíveis no caso kantiano, coexistem ou são naturais junto com o racional. Dillon observa que “o principal elemento na oposição, claramente, é o contraste entre a crença estoica em uma alma unitária, que deve ser dominada pelo *logos*, e na qual qualquer coisa irracional deve ser uma perversão do *logos*”. Os platônicos, por outro lado, reconhecem a existência de partes irracionais na alma, como evidenciado por Antíoco, ao afirmar que “a dor e o desejo e o medo e o prazer eram naturais, mas os controlavam e restringiam seu alcance” (Ibidem).

Por sua vez, Kant, ao abordar a relação entre inclinação e sentimento, aproxima-se da tradição platônica-aristotélica ao reconhecer que esses elementos irracionais são partes naturais da estrutura prática-moral do ser humano. Em sua visão, os sentimentos podem se tornar afecções, e as inclinações podem se transformar em paixões, demonstrando uma continuidade natural, mas que requer controle e regulação pela razão. Assim, enquanto os estoicos veem qualquer irracionalidade como uma corrupção da razão, Kant reconhece a coexistência dessas forças naturais com a racionalidade, alinhando-se mais de perto com os Acadêmicos, peripatéticos e estoicismo médio (com doses já platônicas) em sua compreensão da complexidade da alma humana.

Em sua obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Kant diferencia novamente afecção (*Affek*) e paixão (*Leidenschaft*) (lembra as *Vorlesungen Mrogovius*, todavia, mais elaborado). Ele descreve a afecção como uma surpresa imediata, uma sensação que faz com

que a mente perca o controle (*animus sui compos*). Esse estado é caracterizado por ser apressado e impetuoso, atingindo rapidamente um grau de sentimento que torna a ponderação impossível. Este estado emocional surge abruptamente e é tão intenso que impede qualquer tipo de ponderação ou reflexão. Por exemplo, a raiva súbita que leva alguém a agir de maneira impulsiva e sem pensar nas consequências, ou o medo repentino que desencadeia uma reação de pânico descontrolado, são manifestações típicas de afeto.

Por outro lado, a paixão (*Leidenschaft*) é um estado da alma que pertence à faculdade de desejar e não é apressada. Ela reflete profundamente sobre seus objetivos e, por mais intensa que seja, sua ação é deliberada e constante. Ela não surge de forma abrupta, mas se desenvolve gradualmente, enraizando-se na alma e direcionando as ações de maneira metódica e planejada. Exemplos de paixão incluem o ódio profundo que leva alguém a planejar uma vingança ao longo do tempo, ou a ambição política que motiva um indivíduo a trabalhar estrategicamente por anos para alcançar uma posição de poder. Kant chega a dizer que “as paixões⁸ (*Leidenschaften*) são danos cancerígenos (*Krebsschäden*) para a pura razão prática e, em grande parte, incuráveis: porque o doente não quer ser curado e se esconde do domínio do princípio, pelo qual isso poderia acontecer” (*Anth*, AA07, §81 – tradução nossa).

Kant compara a afecção à água que rompe um dique, causando uma destruição imediata e descontrolada, enquanto a paixão é como um rio que, pacientemente, cava seu leito cada vez mais fundo. Em termos de saúde, a afecção é como um ataque apoplético, que ocorre de forma súbita e intensa, enquanto a paixão age como uma doença crônica, como a tuberculose, que desgasta lentamente ao longo do tempo. Ele é enfático: “estar sujeito às afecções e as paixões é sempre uma doença da mente, pois ambos excluem o domínio da razão” (*Anthr*, AA07, §§74-75).

Frierson destaca que as afecções são sentimentos desordenados que anulam temporariamente as faculdades superiores da razão e do discernimento, levando a ações impulsivas e irracionais. Em contraste, as paixões são desordens da própria faculdade superior

⁸ A tese do artigo *Passions: Kant's psychology of self-deception*, de Anna Wehofsits, é que Kant critica radicalmente as paixões devido à sua ligação com a autodecepção racionalizante. A autora argumenta que, para Kant, as paixões promovem um tipo de autodecepção que visa resolver um conflito psicológico entre paixão e dever moral, mas na verdade perpetua esse conflito. Além disso, ela defende que essa racionalização não busca necessariamente desvalorizar o dever moral, mas pode também revalorizar a paixão, fazendo-a parecer moralmente justificada. Wehofsits analisa essa relação através de exemplos específicos de paixões discutidas por Kant, demonstrando como a racionalização contribui para a emergência e consolidação das paixões e como esse processo impede a resolução dos problemas morais e práticos associados a elas (Wehofsits, 2020).

de desejo, onde o indivíduo, embora ainda capaz de refletir, orienta seus princípios práticos exclusivamente em torno de um fim particular, sem considerar adequadamente o valor desse fim em relação a outros possíveis fins. Dessa forma, enquanto as afecções resultam em comportamentos reativos e fugazes, as paixões envolvem um comprometimento racional e persistente com objetivos específicos que ignoram as implicações morais ou prudenciais mais amplas (2014, pp. 107-113).

Neste contexto, Kant apresenta novamente seu conceito de apatia. Embora os estoicos defendam a apatia como um estado de completa ausência das paixões, Kant não busca excluir os sentimentos e inclinações humanos, mas sim moderar os afecções e paixões. No entanto, o conceito de apatia estoica definido por Kant, como “princípio, segundo o qual o sábio nunca deve sofrer afeto, nem mesmo de compaixão com os males de seu melhor amigo, é moralmente justo e sublime, pois a afecção tende a tornar o indivíduo cego” (*Anthr*, AA07, §75), caracteriza-se muito mais como *metreopatia* do que propriamente a apatia de Zenão, pois ele reconhece que “a apatia, enquanto princípio negativo, não é suficiente como atitude moral positiva” (Frierson, 2014, p. 23).

E neste sentido, Kant reconhece que “a natureza foi sábia ao implantar em nós a predisposição para a compaixão [afeto] a fim de controlar as rédeas provisoriamente, até que a razão tenha alcançado a força necessária” (*Anthr*, AA07, §75). Ele argumenta que essa disposição tem a função provisória de “manter as rédeas nas mãos até que a razão alcance a força adequada”. Uma ação não será moral a menos que seja baseada em um princípio racional, mas não devemos ser impedidos de usar afecções como compaixão e entusiasmo para “produzir um estímulo (*Belebung*) da vontade (em discursos espirituais ou políticos ao povo, ou mesmo em discursos solitários para si mesmo)”, para criar “entusiasmo pelo bom propósito” (Ibidem).⁹ Com certeza, uma vez que a razão causa o entusiasmo dessa resolução, ela deve ser atribuída à faculdade do desejo e não mais ao afeto como sentimento (Makkreel, 2014, p. 24).

Por sua vez, na *Tugendlehre*, talvez o texto mais estoico de Kant, ele defende que a apatia,

⁹ Não irei fazer a distinção entre as obras em relação ao conceito de inclinação (*Neigung*), mas, na *KpV*, Kant já considera que: “mesmo uma inclinação para o dever (por exemplo, para a beneficência) pode, de fato, facilitar muito a eficácia das máximas morais, mas não pode produzi-las. Pois tudo deve ser fundamentado na representação da lei como o motivo determinante, se a ação não deve conter apenas legalidade, mas também moralidade. A inclinação é cega e servil, seja ela benéfica ou não, e a razão, quando se trata de moralidade, não deve apenas representá-la como tutora, mas, sem considerar a inclinação, como razão prática pura, deve cuidar inteiramente de seu próprio interesse” (AA05: 213 – tradução nossa).

[...] esta palavra [que] caiu em desuso, como se significasse insensibilidade (*Fühllosigkeit*), e, portanto, indiferença subjetiva em relação aos objetos do arbítrio (*Willkür*); foi tomada como fraqueza. Essa má interpretação pode ser evitada distinguindo-se a ausência de afecções (*Affektlosigkeit*), que deve ser diferenciada da indiferença (*Indifferenz*), e chamando-a de *apatia moral (moralische Apathie)*: pois os sentimentos, oriundos de impressões sensoriais, só perdem sua influência sobre o moral quando o respeito pela lei (*Achtung fürs Gesetz*) se torna mais poderoso do que eles (*TL, AA07: 408*).

Logo, a apatia moral (*moralische Apathie*) refere-se à ausência de afecções (*Affektlosigkeit*) e não deve ser confundida com a insensibilidade (*Fühllosigkeit*) ou indiferença (*Indifferenz*). A apatia moral implica que os sentimentos derivados de impressões sensoriais perdem sua influência sobre o arbítrio quando o respeito pela lei se torna preponderante. Portanto, essa apatia não é fraqueza, mas uma força moral que subordina as afecções ao dever. Schink propõe que a “apatia moral” kantiana é uma reelaboração do conceito estoico de apatia, reinterpretado como autocontrole e força moral em vez de insensibilidade (Schink, 2013, p. 466).

Segundo Kant, os estoicos viam a compaixão como um sentimento que deveria ser rejeitado. Ele exemplifica essa visão com a ideia do sábio estoico, que desejava um amigo não para receber ajuda, mas para poder ajudar. No entanto, quando não podia salvar seu amigo, o sábio dizia a si mesmo: “o que isso importa para mim?”, pergunta Kant. Esse desprezo pela compaixão, segundo ele, surge da noção de que a compaixão multiplica o sofrimento ao invés de resolvê-lo. Ao se deixar contagiar pelo sofrimento alheio, “sofre[m] duas pessoas” (*TL, AA07: 457*), apesar do mal natural atingir apenas uma. Dessa forma, Kant argumenta que não pode ser um dever moral aumentar os males no mundo, concluindo que a compaixão, entendida como um simples sentimento de piedade, não deve fundamentar ações morais.

Entretanto, ele reconhece a importância prática dos sentimentos naturais como a compaixão. Embora a compaixão em si não seja um dever, ela pode ser um meio útil para agir moralmente. Kant destaca que é “dever indireto” cultivar sentimentos naturais de compaixão, pois eles incentivam a participação ativa no destino dos outros e motivam ações que a simples concepção abstrata do dever poderia não conseguir (Ibidem). Ele ressalta que é um dever não evitar lugares onde os necessitados estão, mas procurá-los e ajudá-los, utilizando a compaixão como um impulso natural (*Natur gelegten Antriebe*) para cumprir deveres morais. A compaixão não é fundamento, mas como meio auxiliar, ao afirmar que esses sentimentos naturais são “tantos meios para a participação a partir de princípios morais” (Ibidem).

Neste contexto, a apatia desempenha então o seguinte papel:

A virtude, portanto, na medida em que se fundamenta na liberdade interior, também contém para os seres humanos um mandamento afirmativo, a saber: trazer todas as suas faculdades e inclinações sob o domínio de sua (da razão) autoridade, portanto, o mandamento de domínio sobre si mesmo, que se sobrepõe à proibição, isto é, de não se deixar governar por seus sentimentos e inclinações (*o dever da apatia*); porque, sem que a razão tome as rédeas do governo em suas mãos, essas faculdades e inclinações se tornam senhoras do homem (*TL, AA07: 408 – itálico nosso*).

O mandamento negativo se refere à proibição de se deixar governar por seus sentimentos e inclinações (ou pela afecção e paixão) ou, em outras palavras, trata-se do dever de não permitir que os impulsos e emoções descontrolados assumam o controle sobre as ações e decisões da pessoa. Esse mandamento negativo é a *Pflicht der Apatie* (dever da apatia), que implica a necessidade de manter um estado de equanimidade e autocontrole, evitando que as paixões e inclinações desordenadas dominem a razão. O agente virtuoso deve ser capaz de exercer um controle rigoroso sobre suas emoções e desejos, integrando-os de forma a promover os objetivos morais e manter uma disposição coerente com os princípios da razão prática.

Schink, em seu famoso artigo *Kant und die stoische Ethik*, analisa como Kant diferencia entre a liberdade negativa e positiva, e como isso se relaciona com a apatia. Ele destaca que, para Kant, a liberdade negativa é a independência de causas externas e paixões, enquanto a liberdade positiva é a autodeterminação racional. A liberdade negativa apresenta-se como a independência de causas externas, objetos externos e inclinações. Esta liberdade negativa é um pré-requisito para a verdadeira moralidade, alinhando-se com a visão estoica de que a apatia é uma forma de libertação das paixões e dos desejos externos (1913, p. 432).

Schink aprofunda essa distinção ao observar que, para Kant, a liberdade negativa — embora fundamental — é apenas uma parte da estrutura moral, compartilhando com a apatia estoica o papel de afastar as “*fesseln und sklavenketten*” (correntes e grilhões) que os afetos e objetos externos representam para o agir racional. Essa libertação dos condicionamentos externos, segundo Kant, é condição necessária, mas não suficiente para a ação moral. Tanto Kant quanto os estoicos avançam para a concepção de liberdade positiva, onde a autonomia moral se manifesta através da “*vernünftige Selbstbestimmung*” (autodeterminação racional), uma forma de autossuficiência em que o agente é guiado exclusivamente pela razão prática. Kant reconhece, assim, que sem essa liberdade positiva — a capacidade do sujeito de legislar para si mesmo segundo a razão —, a moralidade verdadeira não poderia se realizar. Schink enfatiza que essa concepção de liberdade positiva aproxima Kant e os estoicos, ambos considerando que a razão é o único “*organ do sittlichen Handelns*” (órgão do agir moral). Na

concepção kantiana, a razão não apenas orienta, mas exige uma consistência moral que remete à “consequência” estoica, um compromisso ético com a autonomia que ambos sustentam como indispensável (Schink, 1913, pp. 433-435).

Por sua vez, Merritt defende que a “apatia”, no contexto kantiano, é essencial para a força do compromisso prático com a moralidade, pois representa a liberdade em relação às afecções e paixões, que são formas de cegueira cognitiva. A ausência de afeto e paixão permite uma discernibilidade adequada, crucial para pôr em prática a lei moral (2018, p. 192). A apatia, assim entendida, é uma condição necessária para que a virtude possa ser concretamente orientadora da ação moral, assegurando que o compromisso moral seja firme e refletido.

A apatia, no contexto da filosofia moral kantiana, deve ser compreendida como a capacidade de subordinar as inclinações sensíveis ao dever moral, sem que estas tenham um status privilegiado nas deliberações da vontade. Kant afirma que “*a virtude, como força, só pode ser reconhecida pelos obstáculos que ela pode superar; [...] esses obstáculos são as inclinações naturais*” (TL, AA07: 394). No entanto, ele clarifica que o problema moral não reside nas inclinações em si, mas na propensão humana de conceder-lhes um peso deliberativo que sobrepuja a lei moral, caracterizando isso como “mal radical” (Religion, AA06: 32). Dessa forma, a apatia kantiana não implica a extirpação das dos sentimentos ou inclinações, mas a disposição de não permitir que elas direcionem a ação moral, mantendo à vontade sob o primado da razão prática pura.

CONCLUSÃO

A análise do conceito de *ἀπάθεια* no estoicismo, com sua concepção rigorosa de eliminação completa das paixões, contrasta intensamente com a leitura kantiana que integra as emoções de forma crítica e funcional dentro da moralidade. A ideia estoica de *apatheia* constrói um ideal de virtude no qual o sábio se torna imperturbável diante dos eventos externos, alcançando uma serenidade que só é possível pela erradicação de qualquer emoção que comprometa o domínio da razão. No entanto, ao confrontar esse conceito com a ética kantiana, que nega a necessidade de erradicação total das inclinações naturais e propõe, em vez disso, uma harmonização racional das inclinações, encontramos um ponto de transição filosófico significativo, no qual a moralidade passa a incluir, e não a excluir, os sentimentos e as inclinações.

Para Kant, a apatia não é sinônimo de insensibilidade absoluta, mas sim de uma força moral que preserva a razão como fonte de orientação prática, limitando o impacto das paixões ao ponto em que elas não deturpem a ação moral. Ao reconceituar a apatia como um “domínio racional sobre as inclinações”, Kant expande a compreensão da ética para uma prática moral que reconhece a presença inevitável das emoções humanas e, ao invés de as suprimir, oferece um caminho para que essas emoções sejam subordinadas ao dever e ao princípio racional.

Essa distinção coloca em relevo um dos elementos mais inovadores da moralidade kantiana: o reconhecimento da estrutura complexa da alma humana, que, ao invés de ser tratada como um todo unitário dominado pela razão, como Zenão propunha, admite uma interação constante entre a racionalidade e a sensibilidade. Em vez de exigir a erradicação das paixões como algo contrário à razão, Kant permite que sentimentos naturais, quando equilibrados e disciplinados, possam contribuir positivamente para o comportamento moral. Tal posição é especialmente relevante para uma concepção ética que não nega a condição humana, mas que promove um ideal prático de aperfeiçoamento e autodomínio, no qual o ser humano é incentivado a buscar a virtude sem recorrer a um ideal de insensibilidade inatingível.

Dessa forma, a posição kantiana não apenas desafia o estoicismo de Zenão, mas também oferece um caminho mais adequado à compreensão da moralidade dentro da experiência humana. Em vez de aspirar a uma apatia absoluta, inatingível para os seres humanos, Kant propõe um modelo de *metriopatia* ou moderação das paixões, um conceito que se aproxima mais do pensamento platônico e aristotélico sobre o papel das emoções. Este conceito redefine a apatia como uma virtude prática acessível, que não exclui a compaixão, a empatia e outros sentimentos naturais, mas os regula em nome da autonomia moral.

Neste artigo, ao traçar a trajetória do conceito de *apatheia*, desde o ideal estoico até sua revisão crítica kantiana, encontramos não apenas uma revisão das bases da virtude, mas uma nova concepção de liberdade moral, onde a verdadeira autonomia reside na capacidade do agente de não ser dominado pelas paixões, mas de integrá-las ao seu sistema moral. A “apatia kantiana” representa, assim, uma resposta inovadora ao ideal de supressão completa das paixões, mostrando que o desafio ético não é a erradicação de nossas inclinações, mas o domínio racional sobre elas.

Em suma, se para o estoicismo a virtude era alcançada pela ausência de paixões, para Kant ela se torna um processo contínuo de autodomínio e desenvolvimento moral, em que a razão governa sem eliminar o que é naturalmente humano. Tal abordagem torna a apatia

kantiana não uma força de alienação em relação às paixões, mas uma forma de aprimoramento moral acessível ao ser humano real, finito e racional. Assim, o conceito de *apatheia*, reavaliado, deixa de ser um ideal intangível e se transforma em uma prática de moderação e equilíbrio, onde a verdadeira virtude e sabedoria residem na harmonia entre razão e sentimento.

REFERÊNCIAS

ARNIM, Ioannes ab. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Volumen I: Zeno et Zenonis Discipuli. Editio Stereotypa Editionis Primae (1905). Stutgardiae: B. G. Teubner, 1964.

BAXLEY, Anne Margaret. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BOROWSKI, Ludwig Ernst. *Darstellung des Lebens und Character Immanuel Kants*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1804.

CICERO, Marcus Tullius. *Discussões Tusculanas*. Trad.: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014. Edição bilíngue.

_____. *On Academic Scepticism*. Tradução, introdução e notas por Charles Brittain. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.

_____. *On moral ends*. Trad.: Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DILLON, John M. *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics*. ANTON, John P.; PREUS, Anthony (Ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume 2. Albany: State University of New York Press, 1983. pp. 508-518.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Greek edition.

DIÓGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers: An Edited Translation*. Edited and translated by Stephen White. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

EDELSTEIN, Ludwig. *The Meaning of Stoicism*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: Oxford University Press, 1966.

FRIERSON, Patrick R. *Kant's Empirical Psychology*. In: COHEN, Alix (Ed.). *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. pp. 94-113.

JACHMANN, Reinhold Bernhard. *Immanuel Kant beschrieben in Briefen an einen Freund*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1804.

KANT, Immanuel. *Lectures on Anthropology*. Editado por Allen W. Wood e Robert B. Louden. Traduzido por Robert R. Clewis, Robert B. Louden, G. Felicitas Munzel e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KORFMACHER, William Charles. Stoic Apatheia and Seneca's *De Clementia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 77, 1946, pp. 44-52.

LACTANTIUS, Coelius Firmianus. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Lugduni: apud Seb. Gryphium, 1543.

MAKKREEL, Rudolf A. *Self-cognition and self-assessment*. In: COHEN, Alix (Ed.). *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. pp. 18-37).

MERRITT, Melissa. *Kant on Reflection and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

NUSSBAUM, Matha. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy. In: STRANGE, Steven; ZUPKO, Jack. *Stoicism: Traditions and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. pp. 214-249.

PLATO. *The Republic*. Trans. de Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1937. (Loeb Classical Library). Book: I-V.

_____. *The Republic*. Trans. Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1937. (Loeb Classical Library). Book: IV-X.

SCHINK, Willi. Kant und die stoische Ethik. *Kant-Studien*. Band 18, Heft 1-3, 1913. p. 420-466.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. 2 ed. Tradução, Prefácio e Notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SPANNEUT, Michel. Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie: L'apatheia ancienne. HAASE, Wolfgang. *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie: L'apatheia ancienne*. 1994. pp. 4641-4717.

STOBAEI, Ioannis. *Eclogarum Physicarum et Ethicarum: Libri Dvo*. Arn. Herm. Ludov. Heeren. Gottingae: Vandenhoeck et Ruprecht, 1850. Partis secundae tomus prior.

WEHOFSITS, Anna. Passions: Kant's psychology of self-deception. *Inquiry*, v. 65, n. 1-2, pp. 1-26, 2020.

WHITE, Nicholas, P. Two Notes on Stoic Terminology. *The American Journal of Philology*, v. 99, n. 1, 1978, pp. 111-119.

WOOD, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.

ZELLER, E. *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. Translated by Rev. Oswald J. Reichel. New and Revised Edition. London: Longmans, Green, and Co., 1892.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2005), graduação em Direito pela Universidade Federal de Pelotas (2020), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007) e doutorado *sandwich* em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012) e na Universidade de *Tübingen*-Alemanha. Atualmente, é professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas. Tem experiência na área de Filosofia Política e do Direito. E-mail: keberson.bresolin@gmail.com

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 30 de outubro de 2024

Aprovado em: 20 de novembro de 2024

Publicado em: 26 de dezembro de 2024