
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O luto como limite da *akrasía* na ética aristotélica

Grief as a limit of akasia in aristotelian ethics

Everton de Jesus Silva *

 <https://orcid.org/0000-0002-1976-5754>

“Porque era ele, porque era eu” (Michel de Montaigne)

Resumo: Este artigo examina se o luto, compreendido como *stérēsis* decorrente da perda do *héteros autós*, pode ser interpretado à luz da *akrasía* na ética de Aristóteles. A partir da definição de *akrasía* como conflito entre juízo racional e desejo concorrente (*Ética a Nicômaco*, VII), sustenta-se que o luto constitui uma forma de inefetividade prática sem erro cognitivo, sendo, portanto, irreduzível a esse modelo. A dor (*lýpē*) não implica oposição ao *lógos* nem a presença de um princípio desiderativo concorrente; antes, incide sobre as condições de atualização da deliberação no particular, afetando a passagem entre *bouleúsis* e *práxis*. A *phrónesis* conserva sua validade normativa, embora sua efetivação prática se encontre enfraquecida. Desloca-se, assim, a análise da falha prática do conflito motivacional para as condições de efetivação do juízo prático. Por fim, propõe-se uma modalidade de falha prática distinta tanto da *akrasía* quanto da virtude, na qual a *mnēmē* assegura a continuidade do *ēthos* ao preservar a orientação do *lógos* sob condições de ausência.

Palavras-chave: Akrasía; enkráteia; philía; luto; razão prática.

Abstract: This article examines whether grief, understood as *stérēsis* resulting from the loss of the *héteros autós*, can be interpreted in light of *akrasia* in Aristotle's ethics. Drawing on the definition of *akrasia* as a conflict between rational judgment and a competing desire

* Everton de Jesus Silva é doutor em Filosofia pelo PPGF da UFRJ e pós-doutorando junto ao PPGFIL da UFRRJ, onde desenvolve o projeto de pesquisa intitulado “O luto como experiência limite da vida ética em Aristóteles”.

(*Nicomachean Ethics*, Book VII), it argues that grief constitutes a form of practical ineffectiveness without cognitive error, and is therefore irreducible to this model. Pain (*lýpē*) does not imply opposition to logos nor the presence of a competing desiderative principle; rather, it affects the conditions under which deliberation is actualized in the particular, impacting the transition from *bouleusis* to *praxis*. *Phronesis* retains its normative validity, although its practical realization is weakened. The analysis thus shifts from motivational conflict to the conditions of effectiveness of practical judgment. Finally, the paper proposes a distinct form of practical failure, irreducible to both *akrasia* and virtue, in which *mnēmē* preserves the continuity of ethos by sustaining the orientation of logos under conditions of absence.

Keywords: *Akrasia*; *enkrateia*; *philia*; grief; practical reason.

Introdução

A interpretação da ética aristotélica sob o prisma da autossuficiência (*autárkeia*) tende a obscurecer a dependência estrutural das relações de amizade (*philía*). Contra a concepção de uma agência isolada, sustenta-se que, em Aristóteles, a vida feliz não consiste em um estado autárquico de interioridade, mas na atividade da alma (*enérgeia*), entendida como prática intrinsecamente relacional e política. Como argumenta Richard Kraut¹, a *eudaimonía* aristotélica exige a inclusão constitutiva da *philía*, não como condição externa, mas como elemento interno à sua realização. Segue-se que a racionalidade prática não pode ser compreendida em chave estritamente intraindividual, devendo ser pensada a partir de uma estrutura essencialmente relacional da vida ética.

Nesse horizonte teórico, o presente estudo se insere no debate acerca da *akrasía* e da *enkráteia*. Parte-se da interpretação segundo a qual a *akrasía* consiste em uma falha na aplicação do juízo racional ao particular sob a influência de um desejo concorrente, leitura amplamente difundida na literatura secundária, aqui assumida como ponto de partida crítico. Impõe-se, contudo, uma dificuldade decisiva: seria esse modelo suficiente para explicar toda forma de falha prática?

Importa salientar que a análise se ancora na psicologia aristotélica, especialmente na articulação entre *phantasía*, *páthos* e a capacidade da parte irracional da alma de “ouvir” o *lógos*². Trata-se, todavia, de uma reconstrução interna de possibilidades teóricas do sistema

¹ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.144-154.

² Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1102 b 31.

aristotélico, e não de uma descrição empírica da experiência. Por “inefetividade prática”, entende-se uma situação em que o agente sabe o que deve fazer, não se encontra em conflito deliberativo estruturado e, ainda assim, não consegue agir conforme esse juízo.

Nesse contexto, o luto é introduzido como caso-limite. A tese central é que ele revela uma forma de inefetividade prática irreduzível ao modelo da *akrasía*, como se pode sugerir a partir da análise que se segue. Não se trata, portanto, de erro nem de descontrole, mas de uma modificação nas condições sob as quais algo se apresenta como *práktón* ao agente, cuja análise será desenvolvida ao longo do texto.

Nesses termos, a proposta desloca o foco da oposição entre princípios motivacionais para as condições de efetivação do juízo prático, sem negar a validade do modelo clássico da *akrasía*, mas delimitando seu alcance explicativo. Coloca-se, assim, o seguinte problema: se toda falha prática pode ser descrita como conflito entre razão e desejo ou se há formas de inefetividade que exigem uma reformulação desse quadro.

***Philía* e a constituição relacional da racionalidade prática aristotélica**

A investigação da *stérēsis* aristotélica pressupõe a rejeição de uma leitura isolacionista da *autárkeia*. A *philía*, em sua forma elevada (*katà tēn aretén*), integra-se constitutivamente à *eudaimonía*, não como complemento instrumental, mas como condição interna da atividade da alma enquanto prática compartilhada. Convém, contudo, evitar uma generalização excessiva: essa tese não deve ser lida como uma teoria geral da constituição da subjetividade ética, mas como condição de inteligibilidade da própria vida prática em Aristóteles.

Sob essa perspectiva, o problema do descontrole, tal como tematizado no pensamento antigo, não pode ser compreendido fora desse horizonte relacional da vida prática, sob pena de se pressupor indevidamente uma concepção atomizada da *práxis*. Essa observação é decisiva para o argumento do presente estudo, pois indica que perturbações da ação podem decorrer não apenas de conflitos internos, mas de alterações nas condições relacionais da deliberação prática.

A definição do amigo virtuoso como *héteros autós*, no livro IX da *Ética a Nicômaco*³, exprime uma tese acerca da identidade ética como forma de reflexividade relacional. O agente virtuoso não constitui uma unidade autossuficiente, mas atualiza sua *areté* em relações de reconhecimento recíproco, nas quais a autorreferência prática depende constitutivamente da mediação do outro. Nesse sentido, como sustenta David Konstan⁴, a amizade no mundo clássico deve ser compreendida a partir de uma estrutura de reciprocidade e reconhecimento mútuo, não como mero vínculo afetivo, mas como uma relação dotada de significado ético e social.

Segundo o Estagirita, a percepção da própria existência (*aisthanesthai* e *noeîn*) revela-se dependente da presença do outro enquanto *héteros autós*, isto é, como condição de atualização reflexiva da própria vida⁵. A *synaisthēsis tou einai*, enquanto co-percepção da existência, fundamenta a autocompreensão do agente não como princípio isolado de suas ações, mas como condição de sua vida prática. Isso indica que o reconhecimento de si nas próprias ações ocorre mediante o outro com quem se partilha a vida (*koinōnia*), de modo que a reflexividade prática não é originariamente solitária, mas mediada. Essa mediação diz respeito à experiência prática, e não à introdução de um segundo sujeito na estrutura da agência.

O *syzēn* designa, nesse contexto, a co-constituição de *lógoi* e *dianoiai*, na medida em que o viver-em-comum não é mera coexistência, mas compartilhamento de inteligibilidade prática. A *phrónesis*, conseqüentemente, não é uma disposição isolada, mas um exercício que se estabiliza em relações de reconhecimento. A *autárkeia* deve, portanto, ser redefinida: o homem feliz é autossuficiente porque sua vida é completa (*téleios*) em sua atividade, a qual inclui necessariamente o outro⁶, não como adição externa, mas como momento constitutivo de sua atualização prática. Como argumenta Sarah Broadie⁷, a dependência relacional integra a estrutura da vida boa, qualificando a noção aristotélica de autossuficiência.

³ *Ibidem*, 1166 a 31.

⁴ KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 1-16.

⁵ *Ibidem*, 1170 b 19-20.

⁶ *Ibidem*, 1097 b 8-11.

⁷ BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 25-30.

A morte do amigo introduz, nesse quadro, uma ruptura cuja natureza não pode ser adequadamente descrita em termos meramente deficitários. A *stérēsis* (privação) designa, aqui, não apenas a supressão de um ente, que poderia ser substituído por outro, mas a perda de uma condição da *práxis*. A *philía* revela, assim, sua ambivalência: condição da virtude e, simultaneamente, princípio de vulnerabilidade, inscrito na vida ética. Essa ambivalência permite compreender que a perda não constitui um déficit externo, mas incide sobre as próprias condições de exercício da racionalidade prática.

Com a ausência do *héteros autós*, o agente não perde apenas uma relação, mas um ponto de estabilização de seu juízo prático. O eixo da *mésotes* torna-se instável, e a deliberação se reconfigura em função de uma alteração nas condições do meio relativo a nós. Essa instabilidade não configura ainda uma teoria da falha prática, mas delimita o problema que orienta a seção seguinte: como compreender perturbações da ação que não decorrem de conflito motivacional?

Stérēsis e Páthos: a perturbação da deliberação no luto

A *stérēsis* instaurada pela morte do amigo não pode ser compreendida como uma ausência meramente accidental. Em sentido aristotélico, a privação designa a supressão de uma forma cuja presença é exigida pela estrutura do ente. Nesse quadro, a perda do amigo não implica apenas a eliminação de um vínculo externo, mas a desarticulação interna de uma condição constitutiva da vida prática do agente virtuoso, cuja atividade se realiza em formas compartilhadas de deliberação e ação. Importa, contudo, precisar o estatuto dessa ruptura: ela não deve ser imediatamente interpretada como erro de juízo ou desvio deliberativo, mas como uma modificação nas condições de atualização da deliberação prática. Mais precisamente, trata-se de uma alteração na mediação entre o juízo universal e sua efetivação no particular, sem implicar alteração de seu conteúdo normativo. O problema desloca-se, assim, da esfera do juízo para a efetivação prática.

O *héteros autós* designa a condição de possibilidade da autopercepção ética. Sua ausência rompe a estrutura de reconhecimento que sustenta a inteligibilidade da ação, privando o agente de um critério interno de confirmação de sua própria *areté*, isto é, de um polo reflexivo por meio do qual sua disposição se torna praticamente inteligível, sem que

isso acarrete perda da validade normativa do juízo prático. Importa distinguir aqui, portanto, entre a manutenção da normatividade do juízo e a dificuldade de sua atualização prática em situações determinadas, distinção que é decisiva para afastar a assimilação do luto ao modelo da *akrasía*.

Essa ruptura deve ser compreendida à luz da psicologia aristotélica. A parte irracional (*alógon*), ao participar da razão (*metéchei lógou*), torna possível a *enkráteia* como estabilidade da orientação do *lógos* sob variações afetivas. O luto, contudo, introduz uma modificação que não se reduz a esse modelo, pois não envolve a emergência de um princípio desiderativo concorrente, mas consiste em uma alteração nas condições de apreensão prática do particular. Não se trata, portanto, de uma falha na obediência ao *lógos*, mas de uma limitação nas condições de sua efetivação prática.

A distinção decisiva consiste em que, nos casos de *akrasía*, há um desejo concorrente que interfere na aplicação do juízo racional ao particular, ao passo que, no luto, o que se altera não é a presença de um princípio rival, mas a própria inteligibilidade prática do objeto enquanto algo a ser feito. Dito de outro modo: na *akrasía* há interferência desiderativa; no luto, há uma opacidade parcial do campo prático.

Essa modificação pode ser elucidada a partir do papel da *phantasía*. Para evitar uma leitura excessivamente desvinculada da psicologia aristotélica, importa notar que essa análise permanece ancorada no *De Anima*: a *phantasía* não cria conteúdos, mas condiciona a forma de sua presença prática⁸. Sem constituir um princípio autônomo de determinação da ação, a *phantasía* opera como condição de apresentação do particular à deliberação, sempre em articulação com os *pathē*. Como afirma Aristóteles, a alma não pensa sem *phantasma*⁹, o que implica que o pensamento prático depende de modos sensíveis e afetivos de inteligibilidade. No luto, essa mediação se torna instável, restringindo o campo do possível prático.

Nessa linha, a hipótese aqui defendida – de caráter reconstrutivo – é que o luto não altera o conteúdo do juízo, mas afeta suas condições de atualização no particular, podendo enfraquecer sua efetivação sem comprometer seu reconhecimento racional. A dor (*lýpē*), nesse contexto, não introduz um *télos* alternativo, mas reduz a força com que o bem se impõe como algo a ser feito. Trata-se, portanto, de uma afecção que incide sobre a eficácia prática

⁸ Aristóteles, *De Anima*, III, 3; III, 7.

⁹ *Ibidem*, 431 a 16.

do *lógos*, sem se constituir como princípio recorrente. Assim, atividades que antes se apresentavam como significativas – encontros, projetos compartilhados, decisões cotidianas – podem perder sua força prática, sem que o agente deixe de reconhecê-las como boas.

A perturbação da ação não decorre de falha inferencial, mas de uma reconfiguração na mediação entre o universal e o particular, isto é, na passagem do juízo à ação. Na *akrasía*, o agente age contra o que julga melhor devido a um desejo concorrente; no luto, ele permanece orientado pelo mesmo juízo, mas encontra dificuldade em realizá-lo. A diferença é estrutural: não há oposição entre princípios, mas uma limitação na articulação entre a validade normativa do *lógos* e sua realização prática. Mais precisamente, essa limitação não incide sobre a premissa universal do silogismo prático, cujo conteúdo normativo permanece preservado, nem sobre sua conclusão, já que o agente não age contra aquilo que reconhece como melhor. Ela incide sobre as condições de atualização do particular na premissa menor do silogismo prático, isto é, sobre o modo como o particular se apresenta à deliberação como objeto imediato da ação. Há, portanto, uma dissociação entre normatividade e realização, e não entre o juízo racional e um desejo concorrente.

Essa localização da dificuldade prática exige um esclarecimento adicional. Se o modelo do silogismo prático for tomado como referência analítica, a falha própria do luto não se situa na premissa universal, cujo conteúdo normativo permanece íntegro, nem propriamente na conclusão prática, já que o agente não age contra o que julga melhor. Tampouco se identifica integralmente com o tipo de deficiência da premissa menor característico da *akrasía*, pois, nesta, a apreensão do particular é desviada pela atuação de um desejo concorrente. No luto, ao contrário, o que se modifica são as próprias condições pelas quais o particular pode apresentar-se como praticamente determinável. A dificuldade antecede, portanto, a conclusão do silogismo prático: ela incide sobre a atualização da premissa menor enquanto momento em que o universal se torna efetivamente operante na situação concreta. Não há erro quanto ao que deve ser feito, mas uma alteração na inteligibilidade prática pela qual o bem comparece como objeto imediato da ação.

Essa diferença exige uma distinção mais precisa dos níveis de análise. Torna-se possível, assim, distinguir três níveis analíticos: (i) o erro no juízo universal; (ii) o erro na aplicação do universal ao caso concreto, característico da *akrasía*; e (iii) uma forma distinta de falha, própria do luto, na qual não há erro cognitivo nem conflito desiderativo, mas uma

dificuldade de realização prática decorrente da modulação do campo prático. Apenas nos dois primeiros casos há erro em sentido estrito; no terceiro, há antes uma limitação nas condições de exercício da razão prática, e não uma falha no juízo enquanto tal.

Nessas condições, a desorganização prática do enlutado não constitui falha moral em sentido técnico, mas uma limitação nas condições de exercício da racionalidade prática. A *enkráteia* pode, nesse contexto, ser compreendida em sentido ampliado (e explicitamente interpretativo), não apenas como domínio sobre impulsos concorrentes, mas como capacidade de sustentar a orientação racional do *lógos* sob condições de enfraquecimento de sua efetivação prática. Trata-se menos da oposição a um desejo rival do que da manutenção da inteligibilidade da ação em um campo afetivo parcialmente opaco.

Essa forma de estabilidade não elimina a dor, mas preserva a orientação normativa do juízo mesmo quando sua realização se mostra parcial. O luto delimita, assim, o alcance da *akrasía* aristotélica, ao evidenciar um limite interno de sua estrutura explicativa: a possibilidade de manutenção da normatividade sob condições fragilizadas de realização prática.

A memória como âncora ética: a continuidade do *ēthos* na ausência

A estabilização do *ēthos* frente à ruptura deliberativa deriva da função cognitiva da *mnēmē*, e não de mecanismos de compensação afetiva. Embora a *Ética a Nicômaco* não apresente uma teoria sistemática da memória, a análise aristotélica das faculdades cognitivas permite situá-la como um princípio constitutivo da *empeiría* e, por conseguinte, da *phrónesis*. Essa atribuição deve ser compreendida em sentido estritamente reconstrutivo, e não como a postulação de uma função normativa explicitamente tematizada no *corpus* aristotélico. A hipótese aqui defendida é que a *mnēmē* não desempenha uma função terapêutica da perda nem conserva a presença do ausente como forma de interiorização subjetiva; sua função consiste em preservar a *empeiría* constituída pela sedimentação da experiência prática, mantendo disponíveis os critérios pelos quais o particular pode voltar a apresentar-se à deliberação. É nesse sentido que se pode sustentar sua relevância para a continuidade do *ēthos*: não porque produza novos conteúdos normativos, mas porque conserva as condições experienciais a partir das quais a *phrónesis* permanece apta a atualizar o juízo prático sob

condições de ausência. Nesse ponto, a leitura de Julia Annas¹⁰ mostra-se convergente ao enfatizar o caráter formativo da experiência prática na constituição da excelência moral.

Como afirmado por Aristóteles no livro I da *Metafísica*¹¹, “*ek mnémas gígnetai empeiría*”. A *empeiría* resulta da sedimentação de casos particulares na memória, constituindo a base a partir da qual se estabilizam os universais práticos que orientam a *phrónesis*. A função da memória é, portanto, epistemológica: ela preserva a possibilidade de atualização do juízo prático mesmo quando as circunstâncias empíricas que o sustentavam já não estão presentes. Essa atualização, contudo, não deve ser compreendida como simples recuperação de um conteúdo anteriormente adquirido, nem como a produção de novos critérios para a deliberação, mas como a preservação das condições experienciais e do acesso aos critérios práticos já sedimentados na *empeiría*, pelos quais o particular pode voltar a apresentar-se como inteligível para a deliberação.

No contexto da amizade virtuosa, essa função adquire um alcance propriamente ético. O *héteros autós* participa da constituição da *prohaíresis*, de modo que a deliberação não se estrutura como atividade estritamente individual, mas como processo compartilhado de determinação prática. Com a *stérēsis*, esse campo perde sua co-presença, mas não sua estrutura normativa, que permanece operante como forma sedimentada de juízo. O que se perde é a co-atualização viva do juízo, e não os critérios que o estruturavam.

Essa distinção permite precisar a localização da dificuldade prática do enlutado no interior da arquitetura aristotélica da ação. Diferentemente do agente *acrático*, cuja ação resulta da interferência de um desejo contrário sobre a aplicação do juízo racional ao caso particular, o enlutado não substitui o *lógos* por uma determinação desiderativa rival. A dificuldade situa-se nas condições de atualização da premissa menor prática: o particular já não se apresenta com a mesma inteligibilidade prático-afetiva que possuía antes da perda. Assim, a perturbação não consiste em erro cognitivo, mas em uma alteração das condições pelas quais a deliberação pode converter o reconhecimento racional do bem em orientação efetiva da ação.

Mais precisamente, a *mnēmē* não constitui o princípio imediato da estabilidade ética. Sua função consiste em conservar a *empeiría*, a partir da qual a *phrónesis* permanece capaz

¹⁰ ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 63-83.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, 980 b 28.

de reconhecer os universais práticos nas circunstâncias particulares. A continuidade do *ēthos* não decorre, portanto, de uma ação normativa da memória enquanto tal, mas da preservação da experiência sedimentada que continua oferecendo à deliberação seus critérios de inteligibilidade. A *mnēmē* não preenche a ausência do *héteros autós* nem substitui a relação perdida; ela conserva a continuidade da experiência prática compartilhada que estruturava a apreensão do particular, mantendo operativa a inteligibilidade prática constituída na relação. É nesse sentido, e somente nesse sentido, que se pode afirmar que a memória assegura a continuidade prática do agente sob condições de ausência.

Nesse sentido, a *lýpē* não é eliminada, mas integrada às condições da deliberação. A função da *mnēmē* não é compensar afetivamente a perda, mas manter operativa a orientação prática quando suas condições imediatas de atualização se fragilizam. Ao reativar critérios formados na experiência compartilhada da *philía*, a memória permite que o agente permaneça orientado pelo bem mesmo na ausência do outro. A memória não delibera, mas pode-se afirmar que ela torna possível a deliberação sob condições de ausência. Trata-se, assim, de uma condição de possibilidade da continuidade prática, e não de um princípio de determinação da ação. A memória preserva a orientação prática sob condições de ausência, permitindo a continuidade do *ēthos* sem restaurar suas condições originárias.

Essa mediação pode ser compreendida como a atualização do *orthòs lógos* sob condições de ausência, na medida em que a razão prática não opera como regra externa, mas como continuidade de um *ēthos* constituído na *philía*. A memória sustenta a orientação normativa da ação mesmo quando sua efetivação se encontra comprometida, reforçando a distinção entre a validade do juízo e as condições de realização.

É nesse ponto que a função da *enkráteia* se torna mais precisa: ela consiste na estabilidade da orientação do *lógos* em condições afetivamente desestabilizadas, e não na eliminação da dor. A *mnēmē* torna essa estabilidade possível ao manter operantes os critérios práticos mesmo quando sua evidência imediata se enfraquece no plano do aparecimento prático do bem, e não de seu reconhecimento racional. A estabilidade aqui em jogo é prática, isto é, relativa à manutenção da orientação deliberativa, e não psicológica. Não se trata de restaurar a transparência do campo prático, mas de sustentar sua orientação sob condições de opacidade parcial.

Dessa forma, a *mnēmē* reinscreve a dor em um horizonte teleológico. Se o *télos* da amizade virtuosa consistia no cultivo compartilhado da excelência, a memória preserva esse fim como referência normativa operante, mesmo na ausência do outro. A continuidade da vida ética depende, assim, da capacidade de sustentar os critérios formados na presença sem dissolver a tensão entre normatividade e efetivação prática.

Essa compreensão aristotélica da vulnerabilidade prática permite estabelecer um contraste com a orientação estoica tal como analisada por Pierre Hadot¹². Essa perspectiva filosófica tende a transformar a relação do indivíduo com as afecções e com os acontecimentos externos, reduzindo a dependência do agente diante do contingente. A posição aristotélica, ao contrário, consiste em manter a inteligibilidade da ação no interior da vulnerabilidade. A *mésotes*, nesse contexto, deve ser compreendida não como equilíbrio estático, mas como estabilidade dinâmica da orientação prática sob tensão, isto é, como manutenção do *lógos* em condições nas quais sua plena atualização não é garantida. Sob essa ótica, o luto não amplia simplesmente o catálogo aristotélico das afecções, mas evidencia um limite interno do próprio modelo explicativo da *akrasía*. Há formas de inefetividade prática nas quais o *lógos* permanece normativamente íntegro, a *órexis* não se desvia para um fim concorrente e, ainda assim, a ação encontra dificuldades para atualizar-se. A especificidade do luto consiste precisamente em tornar visível essa região intermediária entre a plena realização da virtude e o conflito desiderativo característico da *akrasía*, exigindo que a arquitetura aristotélica da razão prática seja compreendida não apenas em função da correção do juízo, mas também das condições pelas quais esse juízo se torna efetivamente operante na singularidade da *práxis*.

O luto como experiência-limite: além do conflito e da *akrasía* na filosofia da ação

Partindo da caracterização da *akrasía* no Livro VII da *Ética a Nicômaco*, a análise desenvolvida nas seções anteriores permite agora explicitar uma consequência teórica mais geral: a estrutura da racionalidade prática aristotélica não se deixa reduzir ao modelo do conflito entre razão e desejo. Se a *akrasía* descreve um tipo específico de falha, a saber,

¹² HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 140-145.

aquele que envolve oposição entre princípios motivacionais, ela não esgota o domínio das formas possíveis de inefetividade prática.

A reconstrução da psicologia aristotélica fornece o quadro para essa explicitação. No Livro I da *Ética a Nicômaco*, distingue-se a parte racional da *alógon* (irracional); contudo, o ponto decisivo reside no fato de que a parte irracional participa da razão (*metéchei lógou*). Essa participação define a unidade da alma não como composição de partes em conflito, mas como uma articulação funcional orientada pelo *lógos* e suscetível de modulação pelas afecções, sem que se pressuponha uma estrutura intrinsecamente agonística da psique. Essa caracterização permite compreender que nem toda perturbação da ação deve ser reconduzida a um modelo de oposição interna entre princípios.

Essa concepção fundamenta a possibilidade da educação ética. A parte *alógon* é capaz de “ouvir” (*akoueîn*) e “obedecer” (*peitharcheîn*) ao *lógos*¹³, de modo que a virtude consiste na ordenação das afecções segundo a razão, e não em sua supressão. A *enkráteia*, nesse contexto, designa a estabilidade dessa orientação mesmo quando as afecções permanecem ativas, não sendo um domínio externo, mas uma forma de integração normativa. Isso permite ampliar seu sentido: não apenas como resistência a impulsos concorrentes, mas como manutenção da orientação racional mesmo em condições nas quais sua efetivação não é plenamente assegurada.

Para explicitar o alcance desta distinção, é instrutivo contrastar a abordagem aristotélica com a platônica, não como alternativa teórica equivalente, mas como contraste heurístico. Em Platão, o descontrole se manifesta como tensão entre partes da alma, como no episódio de Leônicio¹⁴, no qual impulsos opostos disputam a determinação da ação, em particular entre o desejo (*epithymía*) de ver os cadáveres e a resistência do *lógos*, mediada pelo *thymós*. Esse modelo pressupõe uma estrutura agonística da psique, na qual diferentes princípios motivacionais entram em conflito, e na qual a unidade resulta de uma hierarquia interna. Se a falha prática é aqui pensada em termos de oposição entre princípios concorrentes, segue-se que sua inteligibilidade depende da identificação de um conflito intrapsíquico.

¹³ *Ibidem*, 1102 b 31-1103 a 3.

¹⁴ Platão, *República*, 439 e – 440 a.

É precisamente esse pressuposto que a análise aristotélica permite relativizar. Com efeito, se a desarticulação da ação pode decorrer não apenas de conflito, mas também de uma limitação nas condições de atualização do juízo no particular, torna-se possível compreender casos nos quais não há oposição entre princípios, mas enfraquecimento de sua efetivação prática. É nesse ponto que o luto adquire relevância filosófica: não como exemplo adicional de descontrole, mas como caso-limite que evidencia a possibilidade de uma inefetividade prática sem conflito motivacional, deslocando o foco explicativo da oposição entre partes da alma para as condições de realização da deliberação. Nesses termos, a psicologia aristotélica não requer um modelo intrinsecamente agonístico para dar conta da falha prática, permitindo conceber a ação como uma mediação entre *lógos* e afecção cuja desorganização pode resultar de perturbações na própria articulação entre normatividade e realização.

A referência ao luto permite tornar visível esse ponto, não como novo objeto de análise, mas como caso-limite que evidencia uma possibilidade estrutural da ação: a de que o agente permaneça orientado pelo juízo correto sem conseguir realizá-lo plenamente. O que está em jogo, portanto, não parece ser uma variação empírica da *akrasía*, mas a identificação de um tipo distinto de limitação prática que o modelo do conflito não capta.

Essa conclusão permite avaliar criticamente a solução estoica da *apátheia*. A eliminação da dor implicaria a supressão da própria estrutura afetiva que torna a *philía* um bem constitutivo, o que, no contexto aristotélico, comprometeria as condições de inteligibilidade da própria vida prática. A posição aristotélica consiste, ao contrário, em integrar a vulnerabilidade à estrutura da vida ética como condição de sua atualização.

O resultado dessa análise é uma redefinição do alcance da teoria da ação aristotélica: a racionalidade prática não se define apenas pela capacidade de determinar corretamente o que deve ser feito, nem apenas pela capacidade de resistir a desejos contrários, mas também pela possibilidade de se manter normativa sob condições em que sua realização se encontra parcialmente comprometida.

Nesse sentido, o luto não constitui apenas um caso não contemplado pela teoria da *akrasía*, mas revela um limite interno de sua estrutura explicativa, ao evidenciar que a racionalidade prática pode permanecer normativa mesmo quando suas condições de efetivação se encontram fragilizadas.

Nesse sentido, a *akrasía* deixa de ocupar o lugar de paradigma geral da falha prática, passando a designar apenas um entre outros modos possíveis de desarticulação da ação. A análise conduz, assim, a uma reconfiguração do escopo da filosofia da ação aristotélica: a racionalidade prática não se define exclusivamente pela correção do juízo nem pela resistência a desejos concorrentes, mas também pela capacidade de sustentar sua normatividade sob condições em que o campo do possível prático se apresenta de modo parcialmente opaco.

Nessas condições, a vida ética deve ser compreendida como atividade que se mantém orientada pelo bem, mesmo quando as condições de sua realização não estão plenamente asseguradas, de modo que a estabilidade ética não consiste na superação da vulnerabilidade, mas na sustentação da orientação do *lógos* sob condições que escapam à sua plena determinação. É nesse sentido que o luto se configura como experiência-limite: não como variação da *akrasía*, mas como situação que torna patente o alcance restrito de sua aplicabilidade no interior da teoria da ação.

Considerações finais

Esta investigação permite determinar com maior precisão o alcance das categorias de *akrasía* e *enkráteia* no interior da ética aristotélica. A análise do luto, compreendido como efeito da *stérēsis* do *héteros autós*, evidencia que a estrutura da racionalidade prática não se esgota no modelo do conflito entre razão e desejo, tal como tradicionalmente reconstruído a partir do Livro VII da *Ética a Nicômaco*. O fenômeno analisado desloca, assim, o foco explicativo da oposição entre princípios para as condições de realização do juízo prático, sem que isso envolva a postulação de conflito entre princípios motivacionais concorrentes.

O caso examinado mostra que a deliberação pode ser afetada não por oposição entre princípios concorrentes, mas por limitações nas condições em que o juízo se torna realizável, sem que isso implique comprometimento de sua validade normativa. Não se trata, portanto, de falha na determinação do juízo, mas de uma restrição em sua efetivação prática.

Nessas condições, a perda do amigo não constitui um caso de descontrole em sentido técnico, mas uma alteração no campo de aplicação da *phrónesis*, em que o reconhecimento do bem permanece, enquanto sua atualização prática se torna afetivamente condicionada, isto

é, dependente do modo como o objeto prático se apresenta ao agente, e não de qualquer alteração no conteúdo normativo do juízo. A racionalidade prática mantém, assim, sua normatividade mesmo quando sua eficácia se encontra parcialmente comprometida.

Essa distinção exige diferenciar entre falha do juízo e limitação de suas condições de exercício, distinção que redefine os limites explicativos do modelo clássico da *akrasía*. O luto, nesse sentido, não amplia essa categoria, mas evidencia seu alcance estrutural limitado, ao mostrar que nem toda inefetividade prática se deixa descrever em termos de interferência desiderativa na aplicação do juízo racional.

A *enkráteia* adquire, nesse contexto, uma determinação mais precisa: consiste na estabilidade da orientação do *lógos* sob condições afetivas adversas, e não na eliminação da dor. O exercício do *krátos* não se dirige contra as afecções, mas organiza sua presença no interior da deliberação, preservando a inteligibilidade da ação mesmo quando a vida afetiva se encontra desestabilizada. Trata-se menos de domínio do afeto do que de sustentação da orientação prática sob instabilidade afetiva, ou, mais precisamente, sob condições de opacidade parcial do campo prático.

Nesse quadro, a *mnēmē* revela sua função decisiva. Ao assegurar a continuidade da *empeiría*, ela mantém operantes os critérios práticos constituídos na *philía*, permitindo que a deliberação permaneça vinculada a uma forma de vida previamente estruturada. A memória não restaura o passado, mas garante a persistência normativa do *ēthos* na ausência do outro, impedindo que a privação se converta em desarticulação da ação. Ela opera, assim, como condição de continuidade prática em contextos de ausência, e não como simples conservação representacional do passado.

A análise conduz, portanto, a uma consequência geral que, não sem certa tensão, leva a redefinir a vulnerabilidade: ela não constitui um limite externo, mas uma condição estrutural da racionalidade prática aristotélica. A dependência da alteridade implica que a ação ética se exerça sob condições que não são integralmente determinadas pelo *lógos*, sem que por isso perca sua orientação normativa. A racionalidade prática deve, assim, ser compreendida como essencialmente situada e relacional, de tal modo que normatividade e exposição à contingência não se excluem, mas se implicam mutuamente.

Essa conclusão permite situar criticamente abordagens contemporâneas que tendem a compreender o luto como disfunção. Do ponto de vista aristotélico, o luto exprime a

inserção da racionalidade em uma vida relacional, na qual a perda não elimina a orientação pelo bem, mas a submete a condições de exercício estruturalmente tensionadas, sem que isso deva ser reduzido a uma mera determinação psicológica do comportamento.

O luto revela, assim, não uma anomalia da racionalidade prática, mas uma de suas condições-limite de exercício. Ele torna visível que a ação ética depende não apenas da correção do juízo, mas também das condições de sua realização, evidenciando os limites estruturais do modelo da *akrasía*.

A *eudaimonía* aristotélica só pode ser plenamente compreendida quando se reconhece que sua estabilidade não elimina a vulnerabilidade, mas a incorpora como dimensão constitutiva de sua realização. Ela não consiste em uma forma de invulnerabilidade, mas na consistência de uma vida cuja orientação pelo bem subsiste tanto na presença quanto na ausência do outro – não como posse garantida, mas como estabilidade continuamente sustentada sob condições de vulnerabilidade constitutiva.

Disso decorre a consequência final do argumento: a racionalidade prática aristotélica não se define apenas pelo controle do desejo, mas pela capacidade de se manter normativa sob condições que escapam à plena determinação do *lógos*.

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trans. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: julho de 2026