

O Hedonismo de Cálicles²

Cálicles defende que o homem verdadeiramente “admirável e justo”, ao contrário do convencionalmente admirável e justo, é aquele que “vive a vida correta” (*Górg.* 491 e6–8). Tal homem “deve permitir que seus próprios desejos cresçam o máximo possível” (*Górg.* 491e8–9). Ao invés de “contê-los” (*κολάζειν*), ele deve “ser dotado de virilidade e inteligência (*ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν*) de forma a impeli-los ao seu topo, sempre preenchendo seu apetite com seu objeto” (*ὑπέρπειν*).³

Cálicles choca a sabedoria convencional pelo egoísmo racional e ético implícito nessa passagem. *Egoísmo racional* é uma teoria dos fundamentos da razão para a ação: Cálicles acredita, evidentemente, que alguém tem razão para fazer algo apenas até onde isso atenda a seu próprio interesse. *Egoísmo ético* é uma teoria da obrigação moral: Cálicles acredita que uma pessoa tem uma obrigação moral para fazer algo apenas até onde isso promova o seu próprio interesse. Ambos os tipos de egoísmo dependem da sua teoria do interesse próprio, isto é, de sua resposta à questão “O que faz com que a vida de alguém se conduza o melhor possível?”. Sua resposta é uma versão do *hedonismo*: a vida de alguém vai bem apenas até onde esteja preenchida de prazer, o qual ele identifica com a satisfação do apetite.⁴

Até esse ponto, os intérpretes concordariam. Mas não tem havido consenso sobre qual versão de hedonismo é a de Cálicles, porque há sérias

-
- 1 George Rudebusch é membro do Departamento de Filosofia da Northern Arizona University.
 - 2 No original: “Callicles’ Hedonism”. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, n. 12, pp. 53-71, 1992.
 - 3 O verbo apresenta a imagem do apetite como uma trirreme, tendo aquele que possui o apetite o papel de piloto em relação a ela.
 - 4 Adoto o ponto de vista de Parfit (1984, 493) e Brink (1989, 67) nessas distinções entre teorias do interesse próprio, racionalidade e ética.

dificuldades com as versões que têm sido sugeridas. Essas versões de hedonismo podem ser classificadas como prudencial, indiscriminada e sibarítica. Em contraste com tais versões, eu argumentarei que Cálicles é mais bem compreendido como quem sustenta um hedonismo de satisfação do desejo sentido com relação ao intrinsecamente desejável. No que se segue, apresentarei de forma sucinta algumas das dificuldades das alternativas sugeridas anteriormente. Depois, esboçarei as distinções necessárias para se entender o hedonismo que atribuo a Cálicles, argumentando sobre a sua adequação.

I. As Alternativas Anteriores

Hedonismo prudencial. Hedonistas prudenciais procuram maximizar seu prazer ao longo de suas vidas. Tal maximização requer que o indivíduo avalie estimativas do prazer a curto prazo em comparação com estimativas a longo prazo. Essa deliberação, freqüentemente realizada diante das tentações imediatas, exige “virilidade e inteligência” (*Górg.* 492a1–2), que são capacidades tradicionalmente atribuídas à prudência. O hedonismo prudencial, como uma interpretação de Cálicles, possui a vantagem de ser uma posição digna de sérias considerações filosóficas.⁵

Um problema com essa interpretação é que os dois argumentos de Sócrates contra Cálicles (o argumento dos contrários, *Górg.* 495e–497d, e o argumento do contentamento dos covardes, *Górg.* 497d–499a) não se referem ao hedonismo prudencial. Os argumentos de Sócrates visam a obrigar Cálicles a admitir que há uma diferença entre o prazeroso e o bom. De acordo com o argumento dos contrários, há uma diferença: o prazer da satisfação do apetite requer a existência da dor do apetite, enquanto que o bem exclui a existência do seu contrário. Por exemplo, o prazer de beber requer a existência da dor da sede: quando a sede cessa, o prazer também cessa. Em contraste com isso, um estado de bem, por exemplo os olhos, exclui o estado de mal: um olho saudável não deve ser doente (ao mesmo tempo, com relação a mesma coisa).

O que quer que esse argumento revele, é óbvio que não afeta o hedonismo prudencial. Pois, o hedonista prudencial não tem interesse em

5 Santas (1979, 254-286) desenvolveu o mais cuidadosamente possível essa interpretação.

sustentar que beber, quando se está com sede, é bom; em lugar disso, sustenta que *maximizar* experiências, durante o curso da vida, como beber quando se está sedento, é bom. E *maximizar* exclui *deixar de maximizar*, tanto quanto a saúde exclui a doença. Portanto, o argumento dos contrários, se dirigido contra o hedonismo prudencial, não funciona.⁶

De acordo com o argumento do contentamento dos covardes, existe uma diferença entre o prazeroso e o bem, porque homens inferiores, como os covardes, podem, em algumas circunstâncias, sentir tanto prazer quanto os bons (ex., bravos). Isso ocorre, por exemplo, na guerra, quando o inimigo recua. Mas o fato de sentirem muito prazer não os torna, na mesma medida, bons.

Novamente deve estar claro que esse argumento não afeta o hedonismo prudencial, pois o hedonista prudencial não tem interesse em sustentar que o corajoso ou o bom *em todas as ocasiões* são diferentes do covarde e do inferior quanto a sentir mais prazer. Eles alegam, antes, que o corajoso, no curso de uma vida, viverá mais prazerosamente que o covarde. Isto compromete o hedonista prudencial somente com a afirmação de que existem alguns aspectos decisivos na vida do corajoso em que ela é mais prazerosa que a do covarde. Desse modo, o argumento do contentamento dos covardes, se dirigido contra o hedonismo prudencial, está equivocado.⁷

Santas 1979, 280-284 defende este argumento, mas parece não reconhecer que o hedonista prudencial não precisa estar comprometido com a afirmação de que todos os aspectos de uma boa vida são decisivamente mais prazerosos que uma vida ruim, mas apenas que alguns o são.

É particularmente embaraçoso atribuir a Platão uma interpretação em que esses argumentos falham de maneira óbvia, por ser a questão que envolve Cálicles da mais alta importância para a ética do pensamento de Platão (cf. *Górg.* 487e7–488a2), e esses dois argumentos serem as principais armas que ele usa para atacar a posição de Cálicles. Por essas razões, estou inclinado a buscar uma interpretação melhor da posição de Cálicles que a do hedonismo prudencial.

Hedonismo indiscriminado. Enquanto os hedonistas prudenciais calcularão

6 Comentadores recentes concordam que o argumento, visto como direcionado contra o hedonismo prudencial, fracassa: Irwin 1977, 120-121; 1979, 202; Santas 1979, 268-270; Gosling e Taylor 1982, 73-74.

7 Que o argumento do contentamento dos covardes fracassa em refutar o hedonismo prudencial é visto em Irwin 1977, 121; 1979, 203-204; e Gosling e Taylor 1982, 74-75.

e sacrificarão alguns de seus prazeres no intuito de aumentar ao máximo os seus prazeres na sua totalidade, hedonistas indiscriminados seguem uma política de satisfação de todos os seus apetites. De acordo com essa leitura, “é melhor satisfazer os desejos do momento sem restrições” (Irwin 1979, 205, cf. Irwin 1977, 121). Um tal Cálicles visaria à “satisfação maximal dos apetites, sem nenhuma distinção sobre quais apetites devem ser satisfeitos” (Kahn 1983, 109). Se entendemos Cálicles dessa forma, talvez estejamos aptos a interpretar, pelo menos, o segundo dos argumentos de Sócrates como um sucesso (veja Irwin 1977, 121; 1979, 205–205; Kahn 1983, 109).

Infelizmente, essa interpretação obtém sua vantagem a custo do desmerecimento total de Cálicles. Pode ser um ideal de Cálicles, ideal que até o tirano e o orador falham em realizar, satisfazer *todos* os apetites (embora ele nunca diga isso; ele, efetivamente, rejeita a temperança convencional em *Górg.* 491d–492c, mas isto não significa que ele afirme uma onissatisfação). Além disso, pode valer a pena para um filósofo ressaltar que, mesmo que eu fosse idealmente forte e inteligente, sem temperança, alguns dos meus apetites interfeririam e conflitariam com outros (Aristóteles utiliza sete palavras para construir esta posição, *EN* i 8.1099a12). Pode até ser que parte da intenção da refutação de Sócrates seja ressaltar a impossibilidade do programa da discriminação (veja Irwin 1977, 121–122; 1979, 203–204; Kahn 1983, 105–109). Mas, depois de essas questões terem sido usadas contra Cálicles, permanece a figura pela qual muitos seres humanos são atraídos: o poderoso tirano ou o orador. Aqueles que são atraídos por tais figuras não são levados facilmente pelos argumentos contra o hedonismo indiscriminado. Aceito ser indiscutível que, no *Górgias*, Platão quer expor o erro de valorizar os poderes do tirano e do orador. Uma refutação do hedonismo indiscriminado, que é, de qualquer maneira, de pequeno interesse filosófico, falha neste objetivo. Com efeito, admitamos que o hedonismo indiscriminado “era de fato mais atraente para jovens ambiciosos e talentosos, tais como Alcibiades (ou Cármi-des ou o jovem Crítias), que o sacrifício mais friamente calculado de alguns desejos por outros, no interesse de uma carreira bem sucedida.”⁸ Permanece verdadeiro que, se Platão simplesmente desilude tal platéia do hedonismo indiscriminado, os atrativos da vida do tirano ou do orador, em grande parte, permanecem, e o diálogo de Platão por conseguinte falhará.⁹

8 É o que defende Kahn (1983, 104), sem apresentar evidências que o sustentem.

9 Kahn argumenta que “o hedonismo seletivo de um político bem sucedido ou de um homem de

Por esses motivos estou inclinado a procurar uma interpretação melhor que o hedonismo indiscriminado para a posição de Cálicles.

Hedonismo sibarítico. Enquanto os hedonistas indiscriminados seguem uma política de satisfação de todos os seus apetites, os hedonistas sibaríticos cultivam somente apetites de curto prazo, apetites do corpo.¹⁰ Essa interpretação tem sido defendida por ser um meio de tornar os dois argumentos de Sócrates, pelo menos, sucessos parciais, e não fracassos embaraçosos (veja Gosling e Taylor 1982, 72–75).

Infelizmente, ele compartilha da desvantagem da interpretação do hedonismo indiscriminado: Cálicles é totalmente desqualificado. O estilo de vida para o qual Cálicles exorta Sócrates —“falar na assembléia e praticar a retórica e atuar na política” (*Górg.* 500c5–7, trad. Woodhead)— pode, admito, ser buscado por alguém apenas a curto prazo, por causa dos prazeres do corpo que este tipo de vida tornaria disponíveis. Mas permanecem aqueles que são atraídos pela vida do tirano ou do orador por causa de seus prazeres de longo prazo ou não corporais, incluindo aqueles que se deleitam no puro exercício do poder, ou na realização das suas vontades, ou na manipulação dos outros. E, desse modo, permanece verdadeiro que, se Platão simplesmente desilude a platéia do hedonismo sibarítico, uma atração considerável pela vida do tirano ou do orador permanecerá, e o diálogo de Platão, por isso, falhará.

Há um defeito adicional na interpretação sibarítica: ela é excluída pelo texto. Pois Cálicles concorda, sem ser forçado por argumentos, com a distinção de Sócrates entre os prazeres do corpo e os prazeres da alma:

Considera então... se acreditas que existem certas... ocupações que dizem

negócios bem sucedido é apenas superficialmente mais forte que a versão irrestrita de Cálicles, se esta seleção vai ser articulada como uma teoria racional que irá requerer algum princípio de preferência”, que, para um hedonista, pode somente ser as contribuições quantitativas para o prazer e a dor na totalidade (1983, 104-105). Kahn tenta explicar por que o diálogo negligencia uma consideração de tal posição, com base no “sangue quente” de Cálicles” que o impede de propor “tais cálculos frios” (1983, 105n51). Evidentemente, isto não é convincente: onde Cálicles é retratado como sangue quente, mais do que frio e calculista? De qualquer forma, Cálicles não negligencia a importância quantitativa de apetites em *Grg.* 491e9–492a2. E, para deixarmos de lado questões de interpretação dramática, permanece, em torno do *Górgias*, uma sensação de falha, se Platão é visto lidando apenas com a defesa acalorada do estilo de vida de tiranos e oradores; como Platão espera mudar, em sua platéia, as aspirações tirânicas e oratórias daqueles que são de sangue frio?

10 Essa interpretação de Cálicles foi dada por Gosling e Taylor 1982, 71.

respeito também à alma —algumas delas no campo das artes, executando a previsão para o que é melhor para a alma, outras que desconsideram isso, mas, como no caso do corpo, preocupadas inteiramente com os prazeres da alma, e em como estes podem ser obtidos. Mas, quanto a quais prazeres são melhores ou piores, isto eles nunca levam em conta; seu único interesse é satisfazer esses prazeres, seja para o melhor seja para o pior. Porque eu acredito, Cálicles, que há tais processos¹¹, e comportamentos desse tipo — eu chamo adulação, *quer digam respeito ao corpo ou à alma ou qualquer que seja o objeto cujo prazer ele atende sem prestar sequer atenção ao que é melhor ou pior. Compartilha dessa opinião comigo, ou te opões a ela?* (Górg. 501b1–c6, trad. Woodhead. O grifo é meu).

Cálicles, relutantemente, concorda —ele diz que concorda para fazer com que o argumento de Sócrates tenha prosseguimento, e para satisfazer o apetite de Górgias (expresso em Górg. 497b5). O que ele reluta em aceitar é a separação entre prazer e bem, a qual Sócrates laboriosamente o forçou a aceitar, e especialmente a consequência de que a retórica é mera adulação; ele não reluta em aceitar que a alma, assim como o corpo, tem prazeres e, conseqüentemente, apetites.

Que Cálicles não reluta em aplicar suas noções de apetite e satisfação à almas do mesmo modo que a corpos é demonstrado pelo fato de ele atribuir a Górgias, como acabamos de ver, um apetite de ouvir até o fim uma argumentação —tal apetite não é de forma alguma corporal.

Há muitas outras passagens que igualmente demonstram que a noção que Cálicles tem de apetite não se limita aos do corpo. Se os apetites calicleanos fossem necessariamente corporais, a restrição de Sócrates, “prazeres do corpo”, em Górg. 499d4–5, não teria razão de ser. Mais uma vez, a falta de disciplina e, por essa razão, os apetites, mencionados no Górg. 507c–508c, pretendem, claramente, estender-se para além do corporal. E Cálicles fala de um tirano que “quer” levar um homem à morte (Górg. 511a); presumivelmente, ele não teria escrúpulos em descrever este tipo de homem como tendo um apetite não corporal de matar. Além disso, cidadãos são descritos como tendo apetite por navios, fortalezas, estaleiros, rendas, portos, e coisas assim (Górg.

11 Sócrates dá exemplos desses processos: aulética, tocar lira e o equivalente; poesia ditirâmbica e dos citaredos; cantar com a lira; a tragédia; e o discurso público retórico dos demagogos, incluindo a oratória política. (Górg. 501d – 502d)

518e3 com 517c2–3 e 519a2–3): tais apetites são impossíveis de serem interpretados como corporais. Além disso, a maioria das pessoas “encontra prazer em” honras (*Górg.* 526d5–6): tal satisfação não é de um apetite do corpo. Aliás, as palavras grifadas “ou qualquer que seja o objeto” (*Górg.* 501c3–4), na passagem que eu citei acima, mostram que nem Sócrates nem Cálicles necessariamente restringiriam os apetites ao corpo e à alma; é deixado em aberto que pode haver outros objetos de apetite. Desse modo o texto não nos permite restringir a noção de apetite de Cálicles aos corporais.

Tampouco é esta uma leitura plausível do texto, a de restringir os desejos calicleanos aos de curto prazo. Assim como Górgias pode ter um desejo de ouvir até o fim um longo argumento, um herói calicleano pode ter apetite de colocar em prática inúmeros planos de longo prazo, como muitos dos exemplos no parágrafo anterior demonstram. Aliás, é seguramente possível atribuímos a Cálicles um apetite de viver *uma vida*¹² de poder, honra e riqueza. Tais apetites não são de curto prazo. Conseqüentemente, como essa interpretação, do hedonismo sibarítico, além da infidelidade ao texto, torna sem valor, a posição de Cálicles, estou inclinado a procurar uma interpretação melhor para a posição de Cálicles.

II. Outras Classificações de Hedonismo

Todas as teorias hedonistas do interesse próprio compartilham da doutrina de que o bem da vida consiste no prazer. Mas há diferentes interpretações do que poderia ser considerado prazer. Várias classificações de hedonismo têm sido exploradas desde a virada do século, muitas das quais seria útil expormos aqui, juntamente com algumas breves considerações acerca dos méritos que lhes são próprios, e uma tentativa de situar Cálicles tanto quanto possível entre elas.

Estimulação e satisfação. O prazer é, em essência, uma questão somente de estimulação ou somente de satisfação, ou pode ser de ambas?¹³

Hedonismo de *estimulação* restringe prazer e dor à experiência acompanhada da sensação qualitativa específica. Suponho que seja mais fácil

12 “Viver o tanto quanto possível” é declarado como o possível objeto das preparações de alguém (*Górg.* 511b8-9); presumivelmente isto poderia ser o objeto de apetite de alguém em tal caso.

13 Parfit, por exemplo, traça essa distinção. Minha “estimulação” é o seu hedonismo “restrito”; minha “satisfação” é o seu hedonismo de “preferência” (1984, 493).

para entendê-lo em sua forma materialista —chamemos a isto de hedonismo de *fibra C*— que seria uma tentativa de identificar o prazer com o estimulação de certas fibras do sistema nervoso ou do cérebro. Mas o hedonismo de estimulação propriamente dito é uma mera afirmação fenomênica: o prazer, como a dor, consiste na experiência de uma sensação específica de estimulação. Essa visão é usual, e corretamente, considerada como sendo estreita demais para apreender a enorme gama de experiências nas quais os seres humanos encontram prazer. Considere, como diz Parfit, “os prazeres da satisfação de uma intensa sede ou luxúria, de ouvir música, de resolver um problema intelectual, de ler uma tragédia, e de saber que seu filho é feliz” (1984, 493). Essas experiências não parecem compartilhar qualquer estímulo fenomenológico comum (*cf.* também Griffin 1986, 8–9).

Como já vimos ao discutir o hedonismo sibarítico, Cálicles, tanto quanto Parfit, está cômico da enorme gama de experiências nas quais os seres humanos obtêm prazer: comer e beber, ouvir argumentos, ter um inimigo executado, e possuir navios ou honra. Então não deveríamos esperar que ele seja um mero hedonista de estimulação. Na verdade, ele explicitamente restringe o prazer não à estimulação, mas à satisfação do apetite: “não há mais qualquer prazer para o homem que está satisfeito” (*Górg.* 494 a6–7). E desde que, como já vimos, o uso que Cálicles faz do termo “apetite” (ἐπιθυμία) não pode ser restringido aos apetites do corpo ou aos de curto prazo, notemos que “apetite”, como é utilizado por Cálicles, não deveria conotar uma gama de aplicações mais estreita que “desejo” ou “preferência”, ainda que “apetite” deva sugerir uma maior intensidade da sensação.

Hedonismo de *satisfação* restringe o prazer à satisfação do desejo: este é claramente o hedonismo de Cálicles. E tal concepção parece capturar uma grande gama de prazeres. Apesar disso, como a teoria da estimulação, ela pode parecer restrita demais. Porque há prazeres, da percepção sensível, que não se relacionam com a satisfação. Dent (1984, 39), desenvolvendo um exemplo que retoma a *República* de Platão (584b), ressalta que os prazeres do olfato, como na fragrância de uma rosa, não requerem um desejo anterior por aroma de rosa, ou mesmo, por aroma, para que seja agradável. A questão pode ser ilustrada através de qualquer um dos cinco sentidos:

O fato de um certo grau de pressão no esfregar da pele ser apropriado para causar uma experiência prazerosa, enquanto outros não (mas sim ferem ou provocam cócegas), ...não deriva, de modo algum, de um desejo prévio do

agente de ter exatamente a experiência que tal grau de pressão produz (Dent 1984, 40–41).

A consideração dos prazeres da percepção sensível podem nos levar a uma teoria disjuntiva do prazer, tanto da satisfação, como da estimulação. Uma teoria disjuntiva indubitavelmente ajusta-se de modo mais próximos aos usos ordinários das palavras “prazer” e “dor” (e seus equivalentes gregos, como mostra a *República* 584b) que às teorias do prazer entendido como exclusivamente estimulação ou exclusivamente satisfação.

Apesar dessa consideração, Cálicles está certo em ignorar a ocorrência de estimulações que não satisfazem, em seu interesse pelo hedonismo como uma explicação sobre o interesse próprio, e poderia até estar certo em tentar uma revisão de nossos usos comuns das palavras “prazer” e “dor”, embora seja possível questioná-lo sobre o uso. Vejamos, mais cuidadosamente, os prazeres e as dores da percepção sensível para entendermos por que.

O exemplo da massagem, de Dent, mostra, eu penso, que o desejo por um grau particular de pressão não é a razão pela qual essa estimulação específica é prazerosa. Mas isso não mostra que a causa do prazer seja intrínseca à sensação específica dessa estimulação. Na verdade, a sensação nua e crua proveniente da estimulação não pode ser a causa pela qual a estimulação é prazerosa ou dolorosa. Pois, “após usar certos tipos de drogas, as pessoas afirmam que a qualidade das suas sensações não foi alterada, mas elas não sentem mais aversão por essas sensações. Consideraríamos tais drogas como analgésicos eficazes” (Parfit 1984, 501). Do mesmo modo, há estados de depressão em que aromas de rosas ou a massagem parecem os mesmos de sempre, ainda que essas sensações não sejam mais prazerosas.

Além disso, apenas a satisfação, não a estimulação, tem importância para o interesse próprio. Um caso em que a estimulação e a satisfação divergem de uma forma impressionante pode ser encontrado na vida de Freud. Perto de sua morte, “Freud recusou analgésicos, preferindo pensar em tormento a ficar confusamente eufórico” (Parfit 1984, 494, citando Griffin 1986, 8, citando Jones 1964, 655–656). Em outras palavras, Freud teve motivos para preferir a dor. Mas é absurdo descrevê-lo como achando que a sensação que comumente chamamos de “dor”, é menos infeliz, e, até menos dolorosa que a confusão eufórica? Duvido. Para tomarmos um caso similar tendo a ver com o prazer no lugar da dor, considere-se um asceta que, na meditação, pode facilmente sentir a fragrância de uma rosa ou o

prazer de uma massagem —os próprios *stimuli* que são “prazerosas”, de acordo com o costume usual— como sendo perturbações irritantes. É absurdo descrevermos tal pessoa como uma pessoa que acha que a sensação que nós ordinariamente chamamos “prazer”, é menos afortunada ou menos prazerosa que a tranquilidade da meditação? Novamente, eu duvido.

Aquele que insistir em descrever, limitadamente, esses tipos de casos nos quais é racional escolher a dor ou não escolher o prazer (preferivelmente aos casos em que a “dor” é menos dolorosa que a euforia, ou a tranquilidade mais agradável que o “prazer”) os verá como refutações do hedonismo, como uma explicação do interesse próprio, ainda que eles deixem intacta a teoria do desejo-satisfação do interesse próprio. Uma tal insistência não refutará Cálicles enquanto um teórico do desejo-satisfação. Isso apenas mostrará que ele está errado em pensar que desejo-satisfação é a natureza única do prazer. Eu mesmo não tenho interesse em discutir rótulos; estou feliz em dar a Cálicles seu uso revisto das palavras “prazer” e “dor” e a continuar a apoiar a interpretação tradicional, que o vê como um hedonista. Porém, não afetaria substancialmente minha classificação de Cálicles vê-lo, doravante, não como um hedonista, mas como um teórico do desejo-satisfação. De qualquer forma que discutamos sobre o uso da palavra, satisfação será preferível à estimulação, ou uma disjunção de ambas como uma explicação do interesse próprio.

Cálicles não apenas identifica o prazer com a satisfação; ele identifica dor com desejo. Preenchido, um homem não está “tendo nem prazer nem dor” (Górg. 494b1). Além disso, em seu modelo, “toda falta, i.e. (καί) appetite, é dolorosa” (Górg. 496d4). Uma vez mais, o exemplo de Cálicles diverge do nosso uso dos termos “dor” e “desejo”:

Nem todos os casos de fome, sede ou desejo sexual são desagradáveis; alguém desenvolve um bom apetite para o almoço, e pode achar um estado de excitação sexual algo prazeroso. Tais apetites são desagradáveis não como uma regra geral, mas apenas quando sua satisfação é impossível ou excessivamente adiada. (Gosling e Taylor 1982, 73).

Parece-me que essa crítica fracassa em apresentar qualquer erro significativo na explicação de Cálicles. Ele pode continuar a manter que apetites são, por sua natureza, desagradáveis, uma vez que contra-exemplos podem ser refutados. Pois Cálicles pode, plausivelmente, manter que os exemplos, tirados dos casos em que satisfação do apetite é provável ou iminente,

dependem de uma confusão da dor do apetite com o prazer da antecipação. Uma vez que distinguimos o componente do prazer antecipatório, o apetite pode ser visto como doloroso em si mesmo.

Consideremos em mais detalhes um dos exemplos da objeção para vermos se é o caso: suponhamos que eu tenha completado uma caminhada de quatro horas na selva. Eu desenvolvi agora um bom apetite para o almoço. Abro minha mochila somente para descobrir que, por descuido, esqueci meu almoço, e com ele toda perspectiva de uma refeição. Suponho que no momento da descoberta o bom apetite transforma-se em um carga desagradável. O único fator que mudou —se ignoramos o aborrecimento provocado pelo descuido— é que a perspectiva de satisfação do meu apetite foi demasiadamente adiada. Cálicles, portanto, pode sustentar que os “bons” apetites são em si mesmos dolorosos, ainda que as perspectivas de satisfação possam mascarar esta dor.

Essa réplica que eu fiz em nome de Cálicles postula uma confusão entre prazer antecipatório e apetite. Mas em relação a essa réplica pode-se objetar que ela própria confunde dor antecipatória e apetite: se minhas quatro horas de apetite pareciam prazerosas somente por causa de sua satisfação aparentemente iminente, minhas quatro horas e dez minutos de apetite parecem penosas somente pela sua satisfação impossível ou excessivamente adiada.¹⁴ Mas essa objeção também fracassa. Os contra-exemplos de fome, sede e desejo sexual parecem prazerosos *unicamente* quando associados com prazeres antecipatórios; se eles parecessem dolorosos *unicamente* quando imaginados junto a dores antecipatórias, essa objeção teria força. Mas os apetites não precisam ser imaginados juntos com as dores antecipatórias para parecerem dolorosos: quando nos abstraímos da antecipação da satisfação ou insatisfação futuras, um apetite, até onde é sentido, é doloroso. Não fosse assim, a antecipação de satisfações impossíveis ou excessivamente adiadas, que é de fato a antecipação de um apetite contínuo, não seria uma dor.

Podem parecer que os casos de desejo sexual são diferentes, já que a excitação sexual, em si mesma, pode ser agradável de uma maneira que a fome e a sede não o são. Mas eu sustento que a explicação de Cálicles é tão legítima no caso do desejo sexual quanto nos casos da fome e sede. Pois deve ser traçada uma distinção entre desejo sexual e excitação. Excitação não é penosa, mas

14 Devo essa objeção, por correspondência, a Nicholas D. Smith.

tampouco é um apetite. Para vermos a distinção, consideremos o paralelo nos casos da fome e da sede. Propagandas de comida e bebida de um tipo particularmente atraente e sofisticado podem produzir um prazer que não é antecipatório nem de comer nem de beber, e, no entanto, está associado aqueles prazeres. Ainda que a dor da fome e o prazer da antecipação possam intensificar e sejam intensificados por essas excitações gustativas, a fome e as excitações não são a mesma coisa. Paralelamente, o apetite sexual sentido é diferente das excitações, assim como das antecipações. E o apetite sexual sentido, quando concebido separadamente de dois prazeres subsidiários de excitação e antecipação, pode ser plausivelmente visto como doloroso em si mesmo.

Não acho que seja sutil demais ver Cálicles como alguém que admite haver prazeres (antecipatório e excitante) no manejo de dores que são apetites. Tal manejo é parte do programa de cultivo do apetite que ele recomenda: “um homem deve permitir que seus próprios apetites cresçam o máximo possível” (*Górg.* 491e8–9). Ao invés de “contê-los”, ele deve “ser dotado de virilidade e inteligência de forma a impeli-los ao seu topo, sempre preenchendo seu apetite com seu objeto” (*Górg.* 491e 492a3). O verdadeiro herói calicleano não teria, é claro, esquecido seu alimento, como foi o caso no exemplo descrito acima. Mas se ele se encontrasse numa situação como aquela, se ele fosse “viril” o bastante para caminhar o dia inteiro sem alimento, e “inteligente” o bastante para cultivar um tal apetite com a segurança de que seria capaz de “impeli-lo” ao seu maior grau, de modo que finalmente o saciaria com seu objeto, então nós poderíamos esperar que ele realmente desfrutaria, conforme caminhasse, não da dor do apetite, mas da perspectiva de uma satisfação heróica. Como a perspectiva da satisfação está ligada, muito proximamente, à experiência da dor, nós poderíamos então dizer de um tal herói, como estando “desfrutando” de um apetite ferozmente bom, mas permanece o fato de que apetites sentidos são dolorosos em si mesmos. Concluo, então, que a explicação de Cálicles da dor como desejo captura, sobre ambos, o que é significativo para o interesse próprio.

*Satisfação contrafactual*¹⁵

Deveria o hedonismo de satisfação dar valor apenas à satisfação dos apetites ou preferências que alguém realmente tivesse? Suponha que eu passe minha tarde comendo petiscos a cada meia hora. Eu nunca teria realmente

15 “Contrafactual” traduz “counterfactual”; “facial” traduz “factual”; “real” traduz “actual” (NT).

o grande apetite para jantar que teria de outra forma. Já que eu não estaria realmente faminto para uma lauta refeição, eu não seria criticado pelo hedonismo de satisfação que leva em conta apenas desejos reais. Mas Cálicles certamente me criticaria. Ele recomenda o cultivo dos maiores apetites possíveis (Górg. 494e89). Não me vou ocupar da questão de em qual ponto, caso haja, a dor do cultivo do maior apetite começa a superar o prazer de sua satisfação. Vou mesmo admitir, uma vez que a questão não me parece importante, que o maior possa não ser sempre o melhor. Onde Cálicles está claramente certo é em seu reconhecimento da necessidade, nas palavras de Parfit, “de apelar não apenas para as minhas preferências reais, na alternativa que escolho, mas também para as preferências [contrafactuais] que eu deveria ter tido se tivesse escolhido de outra forma” (1984, 496).

Satisfação cognitivamente contrafactual. Existem diferentes classes de casos contrafactuais que se poderia considerar significantes para o interesse próprio. O hedonismo de satisfação poderia considerar apenas as alternativas que diretamente mudam meu estado *afetivo*, assim como, no exemplo dado acima, jejuar ou comer petiscos a tarde inteira? Ou deveria considerar também aquelas que mudam diretamente meu estado *cognitivo*? Estas últimas são as alternativas nas quais eu possuo informação *factual*, de que na verdade me falta, nas quais eu não cometo um erro em um raciocínio lógico e nas quais eu possuo conceitos adequados para entender as alternativas. Informação *factual* afeta desejos, como acontece no exemplo socrático (Górg. 468d), quando um tirano deseja executar uma pessoa que parece ser, e é considerado uma ameaça, mas que, na verdade, é necessária para a preservação do próprio tirano. Raciocínio lógico afeta desejos, informando-nos quais destes são mutuamente consistentes, ajudando-nos a ajustar os meios aos fins, e libertando-nos de considerações falaciosas. Habilidade conceitual afeta desejos por permitir-nos, nas palavras de Sidgwick (1907, 111–112), “perceber, adequadamente, na imaginação” a natureza e as consequências de nossas escolhas. A concepção de que uma ação é indelicada, incorreta, ou ignóbil, por exemplo, muitas vezes afeta o desejo de executá-la.

O hedonismo de satisfação *cognitivamente real* afirma que o bem de uma pessoa consiste na satisfação dos desejos que ela possa ter, tendo por base suas convicções reais sobre os fatos, assim como sua real habilidade lógica e conceitual. (Observe-se que um tal hedonismo pode, de modo consistente, ser *afetivamente contrafactual*.) O hedonismo de satisfação *cognitivamente contrafactual* afirma que o bem de uma pessoa consiste na

satisfação dos desejos que ela teria quando fosse cognitivamente esclarecida, ou seja, tivesse informação factual completa e acurada e habilidade lógica e conceitual adequada.

O intrinsecamente e extrinsecamente desejável. Um hedonista de satisfação pode traçar a distinção entre cognitivamente real/contrafactual com respeito tanto ao intrinsecamente desejável como ao extrinsecamente desejável. Algo é *intrinsecamente* desejável se é desejável em ou por si mesmo; *extrinsecamente* desejável, se desejável como um meio de produzir, constituir ou de realizar, de alguma outra forma, realizar qualquer outra coisa (cf. Brink 1989, 217). Por exemplo, um medicamento de sabor horrível pode ser somente extrinsecamente desejável para a pessoa a quem ele é prescrito. Uma atividade de lazer, como jogar golfe, pode ser intrinsecamente desejável. E uma atividade de lazer que tenha sido prescrita visando à saúde de alguém pode ser ao mesmo tempo intrínseca e extrinsecamente desejável.

A distinção do cognitivamente real/contrafactual é familiar ao nosso século. Esboçada por Sidgwick (1907, 111–112), tem sido observada do mesmo modo por autores recentes, como Griffin (1986, 12–13), Parfit (1984, 500–501), e Brink (1989, 68–69 e 228–230). Não obstante, como todos os autores citados reconhecem, há problemas tanto com a teoria da satisfação cognitivamente real como com a da teoria da satisfação cognitivamente contrafactual.

O problema com uma teoria da satisfação cognitivamente real. De acordo com a teoria da satisfação cognitivamente real, o bem para mim seria aquilo que satisfaz os desejos que eu possa ter, dado o meu estado cognitivo real. O problema, como Griffin (por exemplo) ressalta, é que, “notoriamente, interpretamos mal nossos próprios interesses. Infelizmente, é comum que mesmo quando alguns dos nossos desejos mais fortes e principais são satisfeitos, não estamos melhor, talvez até pior” (1986, 10).

O problema com a teoria da satisfação cognitivamente contrafactual. De acordo com a teoria da satisfação cognitivamente contrafactual, o bem para mim seria aquilo que satisfaz os desejos que eu possa ter em um estado cognitivo esclarecido. Griffin ressalta o problema.

É indubitavelmente verdadeiro que, se eu apreciasse completamente a natureza de todos os possíveis objetos de desejo, eu substituiria muito daquilo que eu queria. Mas, se eu não passar por aquela melhoria intimidadora, embora os objetos dos meus desejos potencialmente perfeitos me sejam dados, eu posso não me alegrar em tê-los; a educação, afinal de contas, pode ser

necessária para minha obtenção de alguma coisa a partir deles. É verdade, por exemplo, nos gostos adquiridos; você não me faria favor algum em me dar caviar agora, a não ser que isso fosse parte de algum treinamento bem concebido para o meu paladar (1986, 11).

O problema é que, às vezes, não faz bem algum satisfazer desejos que, na realidade, eu não tenho, mesmo se eu os tivesse em outras circunstâncias.

Existe um problema adicional. Mesmo quando me faça bem ter um desejo contrafactual satisfeito, como quando algum evento não desejado e não previsto traz uma felicidade inesperada. Por que isso ocorre? A teoria contrafactual parece incapaz de dar uma explicação. Por que deveria ser bom para mim, que desejos que não existem realmente sejam satisfeitos?¹⁶

É claro que, se eu tenho um desejo real por uma felicidade inesperada, existe uma explicação do bem do evento não-desejado na sua contribuição para alcançar o objeto desejado. Há pessoas que não parecem desejar alegria inesperada, mas que podem achá-la boa.

Como já vimos, nem a teoria do interesse próprio cognitivamente contrafactual nem a do real são satisfatórias. Essa deficiência levaria os teóricos da satisfação do desejo a questionar totalmente a distinção. E acontece que há uma razão não só filosófica como também exegética para se rejeitar essa distinção.

O problema com a distinção cognitivamente real/ contrafactual. A distinção entre a satisfação do desejo cognitivamente contrafactual e do desejo real não é fiel à natureza do desejo porque não nos permite compreender a experiência de avaliar o que são realmente os desejos de alguém. Essa experiência é suficientemente difundida a ponto de produzir um artifício familiar na literatura: dois personagens são descritos como se apaixonando, de um modo que o leitor percebe, antes mesmo dos personagens, seus mútuos desejos. Avaliar os desejos reais de alguém é também uma experiência comum na investigação filosófica. Um trabalho recente, por exemplo, começa com a seguinte asserção:

Ao fim deste livro, se não antes, você poderá vir a ter uma avaliação completa de algumas de suas principais convicções sobre si mesmo, e sobre algumas de suas atitudes relativas a essas convicções. Particularmente, você pode vir a perceber de modo mais pleno que, ainda mais do que você mesmo

16 Este problema é similar ao que Kripke 1972, 45n13 levanta para a teoria do alter ego de Lewis.

profundamente acredita, após algumas décadas, quando muito, você deixará de existir, completamente e para sempre (Unger 1990, 3).¹⁷

Unger de fato dedica o último capítulo de seu livro à tarefa que ele chama de “a apreciação de nossos valores reais”: “vindo a entender mais claramente o que são realmente os nossos próprios valores principais” (1990, 295).

Ainda mais impressionante que Unger é Sócrates no *Górgias*. A despeito do prestígio evidente de oradores bem sucedidos em uma cidade, Sócrates sustenta que eles não são totalmente estimados pelas pessoas (*Górg.* 466b3); apesar da recusa insistente de Polo, Sócrates sustenta que não apenas Polo mas, de fato, todos os seres humanos concordam com Sócrates (*Górg.* 474a5–10); e, de acordo com Sócrates, se Cálicles não refutar Sócrates, Cálicles não estará meramente errado, mas em contradição consigo mesmo (*Górg.* 482a6–c3: fui auxiliado aqui por Brickhouse e Smith, conforme será visto).

Em grande parte, Unger e Sócrates predizem corretamente nossa experiência: às vezes, encontramos-nos a nós mesmos; não mudamos simplesmente de opinião em decorrência de reflexão por meio de argumentos filosóficos. Considere, então, os desejos reais que nós ocasionalmente encontramos. Eles são desejos cognitivamente reais ou irrealis? Não serão irrealis, visto que nós os tivemos o tempo todo, antes e depois do esclarecimento cognitivo. Mas também não serão “reais”, de acordo com a distinção do século XX, visto que esses são entendidos como desejos que nós reconhecemos antes do esclarecimento cognitivo. A distinção do desejo em reais contrafactuais não nos permite entender esse reconhecimento. Assim, ao traçarmos essa distinção, somos incapazes de dar sequer uma avaliação correta do desejo ou para entender as posições de Sócrates no *Górgias* (como em, conforme vimos acima, em 466b3, 474a5–b10 e 482a6–c3).

No entanto, a distinção entre desejo cognitivamente real e contrafactual é próxima da distinção que nos poderá ajudar a caracterizar a posição de Cálicles: a distinção entre a satisfação do desejo sentido e do desejo verdadeiro. Antes de caracterizar esta distinção entre tipos de *desejo*, uma distinção não familiar para os teóricos modernos, embora eles tenham dela se aproximado,

17 Putnam, do mesmo modo, aparentemente reconhece a possibilidade de uma experiência similar, em sua distinção entre opiniões “reais” e “nacionais” (1981, 127): presumivelmente ele reconheceria a mesma distinção a respeito do desejo.

faz-se necessário, para que evitemos malentendidos, apontar outra distinção, familiar a tais teóricos, entre *satisfação verdadeira* e *sentida*.

Hedonismo de satisfação verdadeira e sentida. O hedonismo de *satisfação sentida* afirma que o bem na vida consiste na sensação psicologicamente introspectiva da *satisfação*. Essa explicação, como o hedonismo de *estimulação*, restringe o valor último em uma vida, de modo implausível, a um estado mental. O problema é que parecemos valorizar outras coisas que os estados da mente, independentemente mesmo dos estados da mente que elas produzam. A famosa experiência de Nozick (1974, 42–45) da máquina de indução de experiências e a discussão de Nagel (1979) sobre o seguro de vida mostram isso (veja também Griffin 1986, 9–10, 14; Parfit 1984, 494–495 e Unger 1990, 298–302). Conseqüentemente, o hedonismo da *satisfação verdadeira* é preferível. Ele afirma que o bem reside na *satisfação verdadeira* do desejo de alguém, isto é, o tipo de *satisfação* exigida de cláusulas contratuais, uma *satisfação* não necessariamente ligada ao conhecimento que alguém tenha disso.

Conforme eu disse, levanto essa questão apenas para separá-la daquela em que estou interessado, entre *desejo verdadeiro* e *desejo sentido*. Não vejo levantada no *Górgias* a distinção entre *satisfação verdadeira* e *sentida*. Embora eu esteja inclinado a atribuir o hedonismo de *satisfação sentida* a Cálicles (e a tese da *satisfação verdadeira*, a Sócrates), pouco do que ele diz, pelo que vejo, o obriga a sustentar isso. Ocorre, de modo diferente, com o hedonismo do *desejo sentido*.

Hedonismo do desejo sentido e verdadeiro. Hedonismo do *desejo sentido* afirma que o bem consiste na *satisfação* dos desejos que eu possa acreditar ou sentir que tenho; hedonismo do *desejo verdadeiro* afirma que o bem consiste na *satisfação* dos desejos que eu realmente tenha. A distinção é comparável à existente entre a *satisfação* cognitivamente real e a *satisfação* cognitivamente contrafactual. A diferença pode ser vista pela adoção do meu ponto de vista (contrafactual), depois que eu seja cognitivamente esclarecido com a informação correta, com o raciocínio adequado e com a habilidade conceitual. A questão é: como eu descrevo minha mudança para esse estado esclarecido? Assuma-se que C1 e C2 são crenças e D1 e D2 são desejos. De acordo com os teóricos do cognitivamente contrafactual, eu tenho que dizer:

(a) Quando eu acreditava C1, desejava D1; agora que eu conheço C2, desejo D2.

Mas, de acordo com os teóricos do *desejo verdadeiro*, eu tenho que dizer:

(b) D2 é o que eu sempre desejei! —eu apenas pensei que desejava D1 antes, quando eu acreditava C1.

Como vimos, o teórico do desejo verdadeiro, ao contrário do teórico do desejo contrafactual, é capaz de explicar a experiência de vir a apreciar os desejos verdadeiros de alguém. Essa diferença torna a distinção verdadeiro/sentido preferível à contrafactual/real, conforme isto tem sido entendido neste século. (Estritamente falando, é claro, teóricos tanto do desejo verdadeiro quanto do desejo sentido são factuaisistas cognitivos. Mas o teórico do desejo verdadeiro pode resolver o problema para o factuaisismo cognitivo —o que Griffin, acima, chamou de casos de “má interpretação de nossos próprios interesses”— sem recorrer aos estados contrafactuais.)

III. Discordância de Sócrates com Polo e Cálicles

A distinção verdadeiro/sentido permite-nos caracterizar as discordâncias de Sócrates tanto com Polo quanto com Cálicles. Começarei, brevemente, com Polo, porque, como Cálicles (em *Górg.* 482c–e) e Sócrates (em *Górg.* 494d) reconhecem, Polo sustenta uma posição que, embora distinta da de Cálicles, está intimamente relacionada a esta.

Sócrates e Polo discordam sobre se os desejos são verdadeiros ou sentidos no que diz respeito ao extrinsecamente desejável. É claro que Sócrates e Polo têm muitas discordâncias. Sócrates pensa que a retórica é ruim porque “aponta para o prazeroso separado do que é melhor” (*Górg.* 465a2); Polo pensa que o prazer é algo bom (*Górg.* 462c). Sócrates pensa que oradores bem sucedidos não são absolutamente estimados na cidade e que têm menos poder que qualquer um no Estado (se poder é algo bom para quem o possui); Polo pensa que eles são altamente estimados e têm o máximo poder (*Górg.* 466b–d). Sócrates pensa que oradores não fazem praticamente nada do que desejam, mas apenas o que lhes parece melhor; Polo pensa que oradores fazem praticamente tudo o que desejam, uma vez que eles fazem o que quer que lhes pareça melhor (*Górg.* 466d–467b).

Mas a raiz de suas discordâncias pode ser vista por meio da análise da primeira refutação de Polo feita por Sócrates. Polo foi refutado em consequência de uma distinção socrática entre desejo *condicional* e *incondicional*. Objetos extrinsecamente desejáveis —coisas como andar, tomar remédio, e para um tirano, matar, banir e confiscar— são desejados “incondicionalmente” (ἀπλῶς 468c3). “Preferivelmente, em qualquer situação em que sejam vantajosos (i.e., quando *de fato realizam* o que é incondicionalmente desejado), desejamos fazê-los e, quando prejudiciais (i.e., quando acontece de realizarem o

que é incondicionalmente indesejável), não desejamos fazê-los” (*Górg.* 468c3–5).

Observe-se que a condicional de Sócrates, há pouco mencionada, não é contrária ao fato (é um tempo presente, geral); ele não está oferecendo uma teoria do desejo ircontrafactual. Em lugar disto, as questões de Sócrates apontam a razão pela qual um desejo pode ser incompletamente compreendido; eis por que pode haver desejo verdadeiro separado do desejo sentido. Está na natureza do desejo (ao menos o desejo por objetos extrinsecamente desejáveis) ser condicional. Não podemos simplesmente dizer que desejamos matar (ou o que quer que o objeto extrinsecamente desejável seja), mas, no máximo, condicionalmente desejamos isto. A forma típica de classificar um desejo, por exemplo:

O tirano deseja que fulano seja assassinado

deve ser apropriadamente entendida como uma condicional;

O tirano deseja que fulano seja assassinado apenas se o assassinato for de fato um bem extrínseco.

A incerteza da oração “apenas se” impede o tirano de estar seguro quanto à natureza de seu desejo e, deste modo, explica nestes casos como o desejo verdadeiro de alguém pode não ser evidente.¹⁸ E isso refuta a afirmação de Polo (implícita na questão de Polo em *Górg.* 466e3) de que se eu tenho o poder para fazer o que parece melhor para mim, eu tenho o poder de fazer o que eu desejo. O poder da retórica ou da tirania não é e não acarreta o grande poder de que o ser humano necessita (*cf. Górg.* 467d7–e3).

A refutação de Sócrates a Polo é enormemente significativa para a ética e para a epistemologia.¹⁹ Ela refuta Polo mostrando que as vantagens da tirania ou da retórica não impressionam no campo do extrinsecamente desejável. Mas a refutação de Sócrates é estabelecida apenas no campo do extrinsecamente desejável; conseqüentemente, ela é apenas de valor limitado na dissuasão daqueles que são tentados pelos poderes do tirano e do orador. Eu estabeleço essa limitação como uma objeção a Sócrates e então sustentarei que Cálicles é mais bem entendido como quem toma exatamente a posição que é capaz de fazer essa objeção.

A objeção ao intrinsecamente desejável. Vamos admitir que Sócrates refutou

¹⁸ Veja Rudebusch 1989, 33-36, para discussão mais completa da refutação de Polo.

¹⁹ Para discussões maiores sobre sua importância, veja Rudebusch 1988 e 1989. Eu devo muito do meu entendimento desta refutação aos seminários com Terry Penner, mas eu não sei até que ponto seria sua concordância para com a minha leitura deles.

Polo considerando o extrinsecamente desejável. Mas permanece o intrinsecamente desejável. O argumento de Sócrates tem sucesso no caso do extrinsecamente desejável porque o extrinsecamente desejável gera apenas um desejo condicional. Em contraste, o intrinsecamente desejável é resultado do desejo incondicional.

Podemos ressaltar o problema que isto cria para Sócrates nos termos do seu próprio exemplo. De acordo com Sócrates, “quando assassinamos... nós não desejamos incondicionalmente [este ato]” (*Górg.* 468c2--3). Sócrates tinha em mente um caso, digamos, no qual um tirano tinha matado alguém para manter-se no poder. Nesse caso, o assassinato é parte de um plano racional. Por conseguinte, o assassinato é desejado não por si mesmo; o desejo é condicional baseado em crenças quanto à correção do plano. Sócrates pode refutar Polo a respeito de tais desejos.

Porém, poderíamos objetar, tiranos, às vezes, desejam o assassinato por ele mesmo, e não meramente porque o assassinato ajuda a realizar algum fim superveniente. Quando desejado por si mesmo, isto é, intrinsecamente, o assassinato é incondicionalmente desejado. É este segundo caso que o argumento de Sócrates contra Polo não afeta.

É plausível sustentar que casos em que um objeto se torna intrinsecamente desejável não são raros. Entre filósofos —para tomar um caso com o qual muitos de nós estamos familiarizados— não é raro argumentos serem defendidas apenas na medida em que pareçam levar à verdade, sucesso profissional, ou alguma outra meta extrínseca. Mas, também, às vezes, acontece que argumentos são defendidos por si mesmos, em que a defesa é feita talvez até desafiando a verdade, para realçar o sucesso profissional, ou o que quer que seja. A melhor explanação de tais casos é que *defender* transformou-se o intrinsecamente desejado para o argumentador (Aristóteles imagina um tal argumentador em *EN* i 5.1096a2). De fato, muitas pessoas agem previsivelmente baseadas em tais desejos, para as quais a língua inglesa usa palavras como “self-willed” (determinado), “obstinate” (obstinado), “stubborn” (teimoso) e “pertinacious” (pertinaz).

Eu postulo que o apetite “calicleano” por um objeto torna esse objeto intrinsecamente desejável. Quando Cálicles afirma que a boa vida —a vida disponível aos oradores e tiranos— é aquela na qual eu satisfaço, ao máximo, meus apetites, não precisamos compreendê-lo meramente como se estivesse repetindo o erro de Polo, nem como alguém a quem precisamos mostrar, mais uma vez, que, obter o que parece melhor, não significa que estou obtendo o que realmente quero, uma vez que o tirano pode estar errado (p. ex.) quanto à idéia

de que matar o primeiro ministro irá salvaguardar a tirania. Isto tornaria a leitura enfadonha. Em vez disso, podemos considerar que Cálicles está afirmando uma nova posição que leva em conta a refutação de Polo: enquanto para Sócrates nada, a não ser o conhecimento, pode, finalmente, ser concebido como o bem intrínseco (cf. *Euthyd.* 278e–281e: daí a importância suprema da filosofia), podemos tomar Cálicles como sustentando, com aparente grande plausibilidade, que quase nada, possivelmente, pode transformar-se em um bem intrínseco para mim.

Podemos interpretar a noção do apetite de Cálicles como sendo a capacidade no ser humano que torna algo intrinsecamente desejável. É notável que os paradigmas do apetite de Cálicles —fome e sede— são capacidades que parecem tornar o comer e o beber intrinsecamente desejáveis. É claro, conforme vimos, que o apetite calicleano, e o que pode vir a ser intrinsecamente desejável, não são limitados ao corporal.²⁰

Se eu sou um orador ou tirano, tais objetos intrinsecamente desejáveis serão os objetos o mais possível disponíveis para mim, enquanto que, se eu sou um filósofo socrático, eles serão o menos possível disponíveis. Deste modo, entendendo-se que Cálicles está mantendo uma tal posição, ela tem ainda grande força após o fracasso de Polo. Além disso, dada a força da objeção do intrinsecamente desejável, é filosoficamente necessário que Platão a considere, se ele vai conseguir dissuadir-nos dos atrativos da tirania e da retórica.

Vimos, graças à refutação de Sócrates a Polo, que existe uma diferença entre desejo verdadeiro e desejo sentido, no que diz respeito ao extrinsecamente desejável, e que o meu bem consiste em satisfazer, meus desejos verdadeiros, não o desejo sentido, por tais objetos. Podemos sensatamente traçar uma distinção correspondente entre desejo verdadeiro e desejo sentido com relação ao intrinsecamente desejável?

Desejo cognitivamente contrafactual e real por objetos intrinsecamente desejáveis. Filósofos contemporâneos têm traçado tal distinção entre desejo cognitivamente contrafactual e real. Suponha-se, nas palavras de Griffin, que “eu desenvolva um conjunto de desejos materiais não percebendo que eles são do tipo que, uma vez satisfeitos, são substituídos por outro conjunto que é tão clamoroso que o anterior, e eu não estou melhor que antes. Os desejos de

20 Stampe 1987 sustenta convincentemente que o desejo pode possuir “autoridade *per se*”, isto é, a capacidade de fazer algo intrinsecamente bom e por isso digno de busca racional. Veja especialmente seu exemplo do estudante alemão de fim de semana, p. 198. É sustentável que tanto Aristóteles (*EN* vi 2) como Hume (*Treatise* ii 2) reconheceram esta capacidade do desejo.

consumo, no centro do palco da economia, podem ser assim” (1986, 12). Griffin está supondo que, se estivesse eu no estado cognitivo esclarecido de imaginar que os desejos de consumo, ao serem satisfeitos, não fazem a vida de alguém melhor, eu posso perder estes desejos e sentir outros.

Esses desejos de consumo podem tornar seus objetos intrinsecamente desejáveis. Por exemplo, eu posso querer um carro luxuoso, de uma marca específica, não por *status*, não para transporte, apenas porque ele é desta marca. A teoria da satisfação do desejo cognitivamente *contrafactual*, com respeito aos objetos intrinsecamente desejáveis, afirmaria que o bem para mim consiste na satisfação dos desejos que eu teria nesse estado esclarecido; tal teoria do desejo *real* afirmaria que o bem para mim consiste, no caso de Griffin, em satisfazer meus desejos de consumo.

A distinção do cognitivamente *contrafactual/real* enfrenta, no caso específico dos objetos intrinsecamente desejáveis, os mesmos tipos de problemas que enfrenta em geral. Não me parece melhor satisfazer meus desejos de consumo, se eu os tenho apenas devido à minha ignorância. Mas é difícil que eu veja muito valor em vir a ter o que desejaria, se esclarecido (a vida de Sócrates, suponhamos) se tudo que eu posso ver nessa vida, dada a minha ignorância efetiva, é a sua pobreza material. Além disso, mesmo se essa vida alternativa (socrática) tivesse valor para mim, é difícil ver *por que* ela deveria, em qualquer teoria da satisfação; pois ela não satisfaz, por hipótese, nenhum dos desejos que eu de fato tenho.

Desejo verdadeiro e sentido com respeito ao intrinsecamente desejável. Observe que o tipo de experiência que eu descrevi acima, a experiência de vir a apreciar os desejos verdadeiros de alguém, pode ocorrer no caso específico do intrinsecamente desejável exatamente como eles fazem em geral. De fato os exemplos que eu já dei —na literatura popular, de reconhecer que alguém estava apaixonado, e em filosofia, de vir a apreciar os valores verdadeiros de alguém— são facilmente entendidos como concernentes aos objetos intrinsecamente desejáveis. O fato, conforme vimos, de que a distinção *contrafactual/real* pode não dar conta desse tipo de experiência, é razão para preferirmos, no caso específico do intrinsecamente desejável, tanto quanto no caso geral, a distinção *verdadeiro/sentido*.

Eu postulo que Sócrates e Cálicles discordam quanto a se desejos são verdadeiros ou sentidos com respeito ao intrinsecamente desejável. É crucial para Cálicles, a fim de que possa continuar fazendo seu elogio da vida do orador, após a derrota de Polo, que os apetites que ele nos encoraja a cultivar sejam apetites sentidos; apetites verdadeiros exigem perícia para se reconhecerem; uma

perícia que o tirano, *per se*, não tem. Apetites sentidos não exigem perícia; qualquer tirano os conhece. E é crucial que o apetite seja por objetos intrinsecamente desejáveis; pois, na medida em que o apetite for por objetos extrinsecamente desejáveis, Cálicles estará vulnerável ao argumento que derrotou Polo. Além disso, Sócrates não pode, nem nunca o tenta, desmentir que a vida do orador ou do tirano podem ser cheias de satisfação do desejo sentido. O que ele pode e faz, entretanto, é mostrar que a satisfação calicleana não nos dá o que é intrinsecamente desejável.²¹

É fiel ao texto entender Cálicles como um hedonista do apetite sentido? É claro que Cálicles não despreveria sua idéia de apetite em termos da distinção verdadeiro/sentido, a qual ele não reconhece. É fácil para Cálicles ignorar apetites verdadeiros. Assim como Polo inicialmente confundiu o que alguém deseja com aquilo que parece melhor, ou seja, desejo verdadeiro e sentido pelo extrinsecamente desejável, podemos imaginar que Cálicles não percebe uma distinção verdadeiro/sentido quanto ao intrinsecamente desejável. Observe-se que o exemplo que usei, de Griffin, de desejos de consumo, para traçar a distinção entre real e contrafactual ou entre verdadeiro e sentido, não convenceria Cálicles. As metáforas de Sócrates sobre a alma como “vaso furado” (*Górg.* 493b2–3), “peneira” (*Górg.* 493b7), e pássaro “defecador” (*Górg.* 494a6) mostram, acuradamente, o problema com os desejos de consumo; não obstante, elas não convencem Cálicles de que semelhante desejo seja ilegítimo ou fútil. A sua resposta a essas metáforas é que “quando a alma está preenchida, não há nem prazer nem dor. A vida prazerosa, antes, consiste no mais abundante, mais incessante possível influxo” (*Górg.* 494a8–b2). Além disso, Cálicles pode dar uma justificativa pragmática para negligenciar o verdadeiro: mesmo supondo que existam apetites verdadeiros, Cálicles poderia plausivelmente sustentar que nós os achamos relevantes na medida em que são sentidos.²²

O poder e o atrativo da posição de Cálicles. Um mito que efetivamente mostra o poder da posição que atribuo a Cálicles é o anel de Gyges (*Rep.* ii 359c–360d): o anel, com seu poder de conferir invisibilidade, torna fácil calcular como chegar mais perto de qualquer coisa que se queira. Por isso o mito

-
- 21 Que as duas refutações de Sócrates a Cálicles são eficazes quando vistas como dirigidas contra o hedonismo do desejo sentido é a tese de Rudebusch, sem data.
- 22 É essencialmente essa a estratégia que Philonous usa na distinção de Hylas entre objetos sensíveis verdadeiros e sentidos, nos “Três Diálogos” de Berkeley. Gosling e Taylor 1982, 40-41, atribuem considerações céticas similares, como um motivo para o hedonismo do momento, a um quase contemporâneo de Cálicles, Aristipo.

—como os personagens-tipo do *Górgias*, o orador e o tirano— é usado como um dispositivo que abstrai das considerações meios-fins, ou seja, questões sobre o que é extrinsecamente desejável, e conseqüentemente aguça a questão sobre o que é intrinsecamente desejável; estaria uma pessoa com tal poder equivocada em satisfazer qualquer desejo sentido? A satisfação dos desejos sentidos realiza o intrinsecamente desejável? Existe uma tradição filosófica muito difundida e de grande influência cultural que diz que tais pessoas não estariam, e, na verdade, não poderiam estar enganadas nos seus desejos fundamentais, e, em tais satisfações, perceberiam, e, na verdade, devem, o que é intrinsecamente desejável. Essa tradição tem florescido entre filósofos tão diversos e influentes como David Hume, Max Weber e Karl Popper²³

Tal tradição tem possivelmente moldado a cultura ocidental, ao menos desde a Renascença.²⁴

Conclusão: A Equação Hedonista Calicleana

No contexto do *Górgias* (cf. 468b), o intrinsecamente desejável é chamado “o bem”. E para Cálicles —ou assim eu postulei— a satisfação do apetite sentido é o que define “o prazeroso”. Deste modo a equação de Cálicles da realização do intrinsecamente desejável com a satisfação do apetite sentido, em termos do diálogo, é que o bom nada mais é que o prazeroso; a tese do notório hedonismo (cf. *Górg.* 495a, 495d). Segue-se que, no contexto do diálogo, a tese hedonista que Sócrates tenta refutar é uma teoria do interesse próprio que afirma que o bem da vida consiste na satisfação do desejo sentido, com respeito ao intrinsecamente desejável.²⁵

Tradução de Fernando Muniz e Michael Marsden²⁶

23 Hume, *Treatise* iii 1; Weber 1978, 69-98; Popper 1959, 37-38, 53-54, cf. discussão em Laudan 1984, 47-50

24 Veja a discussão do emotivismo em MacIntyre 1984, 18-35.

25 Versões anteriores de partes deste artigo foram lidas e foram objeto de discussão nos Encontros de 1988 (APA Pacific and Central Division) e de 1990 (APA Pacific Division) por cuja atenção sou muito grato. Além daqueles mencionados nas notas acima, quero agradecer a Mike Malone, Richard Wood e Charles Young por comentários úteis. Finalmente, os comentários dos consultores e do editor desta revista foram de notável benefício.

26 Com a colaboração de Shyrley Souza.

Bibliografia

Brickhouse, T. C. e Smith, N. D.. "Socrates Elenctic Psychology", *Synthese* 1992 (a sair).

Brink, D. O.. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dent, N. J. H.. 1984. *The Moral Psychology of the Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gosling, J. C. G., and Taylor, C.C.W.. 1982. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.

Griffin, J.. 1986. *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press.

Irwin, T.. 1977. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.

Jones, E.. 1964. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Harmondsworth: Penguin.

Kahn, C. H.. 1983. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1: 75–121.

Kripke, S. A.. 1972. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Laudan, L.. 1984. *Science and Values*. Berkeley: University of California Press.

MacIntyre, A.. 1984. *After Virtue*, ed. 2. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nagel, T.. 1979. "Death", em *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, R.. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.

Parfit, D.. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Popper, K.. 1959. *Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.

Putnam, H.. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudebusch, G.. 1988. "Plato on Knowing a Tradition", *Philosophy East and West* 38:324–333.

———. 1989. "Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism", em J. Anton and A. Preus edd. *Essays in Ancient Greek Philosophy, vol, III: Plato*. Albany: State University of New York Press.

———. (Sem data) "Was Callicles Refuted?". manuscrito não publicado.

Santas, G.. 1979. *Sócrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge.

Sidgwick, H.. 1907. *The Methods of Ethics*, ed. 7. London: Macmillan.

Stampe, D.. 1987. "The Authority of Desire", *Philosophical Review* 96; 335–381.

Unger, P.. 1990. *Identity, Consciousness and Value*. Oxford: Oxford University Press.

Weber, M.. 1978. *Max Weber Selections*, W.G. Runciman ed., E. Matthews trad. Cambridge: Cambridge University Press.

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Cursos, Publicações e Eventos Programados

Cursos

Cursos Regulares

Além de graduação, mestrado e doutorado, o Departamento de Filosofia da PUC-Rio oferece uma pós-graduação *lato sensu* em Filosofia Contemporânea. Com duração de dois anos, o curso é voltado para aqueles que se interessam em discutir filosoficamente temas do mundo contemporâneo. Inscrições para os programas de mestrado e doutorado no Departamento de Filosofia; para o programa de pós-graduação *lato sensu* na CCE (vide endereços abaixo).

Publicações

- *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio – [o que nos faz pensar]*. Números anteriores (à exceção do n. 1, que está esgotado) disponíveis na Secretaria do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

A sair

- *Especial sobre Nietzsche*. Org. Kátia Muricy.

Outras Publicações

- *Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Série “Filosofia Antiga”, n. 1: Coletânea de artigos de Charles H. Kahn. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Publicação do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga.
- *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade

Kant Brasileira. Revista anual que publica artigos sobre Kant e temas afins. Ed. Luiz Carlos Pereira. Vol. 1, n. 1: org. Vera Cristina Bueno, Ulysses Pinheiro, Luiz Carlos Pereira.

- *Iniciação à História da Filosofia*. Danilo Marcondes. Ed. Zahar.

A sair

- *Mênon*, de Platão. Edição bilingüe grego/português com tradução e notas de Maura Iglésias. Primeiro volume da coleção “Bibliotheca Antiqua”, série “Grega”. Publicação do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga.
- *Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Série “Filosofia Antiga”, n. 2: coletânea de artigos de Pierre Aubenque. Publicação do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga.

Grupos Integrados

Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga

Projeto de pesquisa na área de Filosofia Antiga, financiado pelo CNPq e coordenado pela prof^a Maura Iglésias, cujo objetivo é o estabelecimento de um centro de excelência na área. Desenvolve atualmente, além das pesquisas individuais de seus integrantes, as seguintes atividades: (a) formação de uma biblioteca especializada; (b) criação de um banco de dados bibliográficos; (c) formação de novos pesquisadores; (d) cursos de grego clássico e de latim; (e) tradução de textos primários antigos para publicação

em edição bilingue; (f) traduções de autores secundários (comentadores e intérpretes modernos dos textos antigos).

Núcleo de Estudos sobre o Ceticismo

Coordenado pelo prof. Danilo Marcondes, conta com o apoio do CNPq sob a forma de Projeto Integrado, tendo a participação de bolsistas de iniciação científica e de pós-graduação. O núcleo se dedica à análise e discussão de temas centrais da tradição cética antiga e moderna, bem como à leitura de textos clássicos do ceticismo, sobretudo a obra de Sexto Empírico, mantendo um seminário semanal.

Núcleo Provas, Tipos e Categorias

Projeto de Pesquisa Integrado – CNPq, coordenado pelo Prof. Edward Hermann Hauesler. O grupo reúne pesquisadores dos departamentos de Filosofia e Informática com o objetivo de investigar os

conceitos lógicos de Prova, Tipo e Categoria. Além das atividades regulares de pesquisa (seminários, cursos, redação de textos, etc.), o grupo de pesquisa realiza anualmente um encontro de trabalho com a participação de pesquisadores de outras instituições.

Endereços

*Pontifícia Universidade Católica do
Rio de Janeiro – Coordenação Central de
Extensão (CCE)
Rua Marquês de São Vicente, 225, casa XV
Gávea – 22453-900, Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 529-9212; 529-9335; 274-4148.
Fax: 259-1642.
e-mail: mam@rdc.puc-rio.br.*

*Pontifícia Universidade Católica do
Rio de Janeiro – Departamento de Filosofia
Rua Marquês de São Vicente, 225, 1149L,
Gávea – 22453-900, Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 529-9310; 239-4085
Fax: 239-4085
e-mail: filof@fil.puc-rio.br*

Aos Colaboradores

- 1 As colaborações para esta revista devem ser enviadas em três cópias para o seguinte endereço:

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Departamento de Filosofia
Rua Marquês de São Vicente 225, 1149L
Gávea
22453-900 – Rio de Janeiro, RJ

- 2 Os artigos escritos em qualquer versão do *WinWord* poderão ser mandados em disquete (3.5"). Os demais devem ser datilografados ou impressos em espaço duplo, sem uso do verso do papel e, em princípio, devem constar de, no máximo, 30 laudas (30 linhas com setenta batidas por linha). A editoria se reserva o direito de, excepcionalmente, aceitar trabalhos que excedam esse limite.
- 3 Não há obrigatoriedade de que o artigo não tenha ainda sido publicado. Em caso de prévia publicação da colaboração que nos for enviada, solicitamos que seja citado o nome e data da publicação onde originalmente apareceu, e que haja a devida aceitação de seus editores.
- 4 Artigos em espanhol, francês e inglês serão aceitos.
- 5 Os autores serão informados sobre a aceitação de seus artigos (favor enviar endereço para contato). Essa aceitação, entretanto, não implica necessariamente na publicação no número seguinte ou em algum número determinado da revista. Sendo estritamente acadêmica, a revista [o que nos faz pensar] não tem como critério de publicação a ordem cronológica em que recebe ou aprova artigos.

Dois Temas em Parmênides:
Conhecimento, Verdade e Opinião/
Ser, Dizer e Pensar
Miguel Spinelli

A Imortalidade da Alma no *Fédon* de Platão:
Coerência e Legitimidade da Prova Final
(102 a -107 b)
Bento Silva Santos, O.S.B.

In Vino Veritas
Márcia C. de Sá Cavalcante

Sobre a Obra de Arte como
Acontecimento da Verdade
Paulo Cesar Duque Estrada

Imediaticidade e Incorrigibilidade
da Consciência dos Estados Mentais
em Descartes
Ethel Menezes Rocha

A Questão do Sujeito em Hegel
e na Teoria Psicanalítica
Isabel Fortes

Lógica e Teoria da Linguagem em Antístenes
Aldo Lopes Dinucci

Ética Feminista: uma Crítica à
Racionalidade do Discurso
Angelika Krebs

A Teoria da Lógica de Charles Sanders Peirce:
a Semiótica Contra o Neopragmatismo
Filipe Ceppas

O Hedonismo de Cálicles
George Rudebusch