

# O Éros no "Banquete" de Platão: Mito e Teoria

*Zeferino Rocha.*

*Universidade Federal de Pernambuco. Brasil.*

## Resumo

Depois de uma breve introdução na qual o mito é apresentado como uma forma especial de conhecimento, o autor se propõe, no presente trabalho, analisar o modo como Platão, no diálogo "O Banquete", descreve o mito do nascimento de Éros e define a sua natureza, destacando o seu lugar e importância na doutrina da alma, particularmente na "dialética ascendente" para a contemplação das Ideias do Belo e do Bem, onde se encontra a finalidade última da vida humana.

## Palavras-chave

Linguagem mítica, nascimento e natureza de Eros, a alma humana.

## Abstract

After a small introduction in which the myth is presented as a special form of knowledge, the author intends, in the present paper, to analyze how Plato, in the dialogue "The Banquet", describes the myth of Eros birth and defines his nature, detaching his place and importance in the soul doctrine, particularly in the "rising dialectic" for the contem-

plation of Beauty and Good Ideas, where human life ultimate purpose lays.

## Key-words

Mythic language, birth and nature of Eros, the human soul.

## Introdução

No período clássico da Filosofia Grega, o mito não fez fortuna. Nem Platão nem Aristóteles declararam-se entusiastas das narrações míticas. Pelo contrário, ambos parecem nelas ter visto um produto inferior da atividade intelectual, capaz apenas de proporcionar um conhecimento verossímil, um conhecimento de probabilidade, jamais um conhecimento verdadeiro. Isto era válido, sobretudo, para os mitos pré-filosóficos, vale dizer, aqueles que dominaram o cenário cultural da Grécia Arcaica antes do aparecimento do logos filosófico.

## Platão e o Mito

Platão, no entanto, sobretudo a partir do Górgias, recorre com frequência à linguagem do mito em vários de seus

\* Comunicação apresentada na Mesa Redonda sobre "Amor e Desejo na Mitologia" na XIX Jornada Psicanalítica da Sociedade Psicanalítica do Recife e V Encontro de Psicanálise da Criança e do Adolescente, realizada no Mar Hotel, na Cidade do Recife, aos 30 de agosto de 2002.

diálogos. Como observa Reale (1975, p.172), provavelmente por causa das influências órficas, Platão descobre que o mito é uma forma de conhecimento especial, pois traduz, em uma linguagem simbólica, aquilo que os conceitos não conseguem descrever na sua forma discursiva.

Assim sendo, uma nova concepção do mito começa a ser admitida no cenário filosófico da Grécia. Ele passa a ser visto como uma forma autônoma de pensamento, diferente do pensamento racional, mas não mais em contradição com ele. Quando é assim considerado, o mito situa-se em um outro registro do pensar, e não deve ser avallado em função do pensamento racional. Que novo registro do pensar e do conhecer poderia ser este?

Se existe uma razão na base do mito, esta, certamente, não é o "lógos apodiktós", vale dizer, a razão demonstrativa ou explicativa que fundamenta a pesquisa filosófica e científica. Mas uma outra forma de pensamento, que se poderia dizer afetivo, um "pensamento" nutrido e alimentado pelo sentimento ou por aquelas coisas que tocam o coração.

"O coração tem razões que a própria razão não conhece." O segredo desta célebre frase de Pascal (1943), que não nos cansamos de lembrar, já era, de alguma forma, conhecido pelos primeiros filósofos gregos, aqueles "pensadores originários" que viveram na Grécia Arcaica, lá por volta do século VI a.C. Basta lembrar o Fragmento 45 de Heráclito de Éfeso, indiscutivelmente um dos mais belos fragmentos, entre os que até nos chegaram, no qual se lê:

"Caminhando não encontrarás os limites de tua alma, mesmo se percorreres

todas as estradas, pois muito profundo é o lógos que ela possui".

Jean Frère (1981), no magistral livro "Os Gregos e o Desejo do Ser", mostra que a dimensão de profundidade e de interioridade que a doutrina do lógos heraclítico abriu para a concepção grega da psyché, resulta da união, que, já em Heráclito, existe entre o lógos e a phren.

E o que é a phren? Ela é uma das palavras com as quais os gregos designaram as coisas do coração. Etimologicamente ligada ao órgão do diafragma, na linguagem filosófica ela, aos poucos, foi sendo usada para designar uma forma especial de pensamento, vale dizer, um pensamento intuitivo, mais experienciado e vivido do que logicamente, ou reflexivamente, ordenado. Seria desta natureza o pensamento que intui a presença do Logos na totalidade das coisas e recebe a revelação do que é verdadeiro. Heráclito pode então dizer, no Fragmento 113, que esse "pensar com o coração" (σωφρονειν) é comum a todos os homens, e, no Fragmento 112, que, nele se encontra o segredo da melhor virtude.

Por sua vez, Ésquilo também nos leva a pensar em uma forma de pensamento intuitivo ou de uma intuição afetiva, quando se refere "a um lógos que vem do fundo do coração". Ramnoux (1959, p. 298). Depois disso, a convicção de um intelecto que intui o que a inteligência não pode ver, sempre esteve presente no decorrer da História da Filosofia.

No renascimento cultural do século XII, ele se encontra na base dos debates realizados nas Escolas, os quais separavam os teólogos dos místicos. Aqueles propugnando que se entendesse para

crer ("Intellige ut credas") e estes defendendo que era crendo que se podia compreender ("Crede ut intelligas"). Uns estruturando a teologia no primado da razão e os outros no primado do amor.

Na Idade Moderna, a dimensão intelectual e afetiva do conhecer torna-se o divisor de águas que separa as duas grandes Weltanschauungen que caracterizam as duas correntes culturais, que mais marcaram a História do Pensamento Humano: o Iluminismo e o Romantismo. O Iluminismo cultuando a Razão e buscando nela o segredo para desvendar todos os enigmas da vida humana e do Universo. O Romantismo pondo em primeiro plano "os labirintos do coração" e a força da paixão, sem a qual a vida não vale a pena ser vivida.

Portanto, qualquer que seja a explicação filosófica para esta nova forma de pensar, o que estaria na base do mito não seria uma atitude racional de compreensão intelectual, mas uma atitude de abertura interior sustentada pelo dom do consentimento, que se enraíza no mais profundo do coração do homem.

Platão que, no *Górgias* (339 a), primeiramente se opôs às narrativas míticas e censurou duramente os sofistas por utilizarem os mitos com finalidade exclusivamente retórica e tão somente para mostrar erudição, modificou, como vimos, a sua atitude e, como nota Reale (1995, p. 173), o mito foi por ele recuperado "como a expressão intuitiva de uma forma de crença que capta imediatamente o que o entendimento só mediatamente alcança".

É neste contexto que me proponho, como objetivo desta comunicação, relembrar o mito do nascimento de

Eros, tal como é exposto no *Banquete*, e mostrar, brevemente, de que modo Platão define a sua natureza, articulando-a com a natureza da alma humana.

## ○ "Banquete" de Platão

O *Banquete* é inegavelmente um dos mais belos diálogos de Platão e um dos textos mais lindos que já se escreveu sobre o amor em toda a História da Literatura Universal. O texto é de grande riqueza estilística e, nele, encontra-se uma impressionante variedade de recursos literários. No *Banquete*, ensina Werner Jaeger (1948, II, p. 219), Platão estende uma ponte audaciosa sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco. Para ele, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e, sem cessar, renovados das forças de Éros, jamais seria possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que o espírito humano adquire ao contemplar a *idéla do Belo* em si. Isto se deduz da leitura comparada de cada discurso que os convivas, por sugestão de Fedro, fizeram sobre o Amor para celebrar o triunfo de Agatão no campo da arte trágica.

Não sendo possível fazer aqui a análise de todos esses discursos, vou restringir-me ao que diz Sócrates sobre o mito do nascimento e a natureza de Eros.

## ○ discurso de Sócrates

Sócrates começa afirmando (o que causa um certo mal-estar entre os presentes) que Éros não é um deus, porque é desejo. E o desejo é sempre desejo de alguma coisa que não se tem, ou que se tem, mas se teme perder no futuro. O desejo necessariamente nasce da falta. Mas, se Éros não é um deus, o que é então? Antes de tentar responder a esta pergunta,

Sócrates, para contornar a rivalidade dos outros convivas, diz que seu discurso é uma revelação que lhe foi feita por Diótima, a sacerdotisa de Mantinéia, que era sábia nas coisas do amor. Provavelmente a figura de Diótima, (sobre a qual paira o véu do mistério, pois não se sabe nada de historicamente comprovado sobre ela, apenas que era uma sacerdotisa de Mantinéia), foi uma criação literária com a qual Platão quis proteger Sócrates da inveja e do ciúme dos colegas e convivas que, antes dele, falaram no simpósio.

Pois bem, Platão (Banquete, 202, d-e) faz Sócrates dizer que foi esta sacerdotisa quem o "Iniciou" no mistério de Éros, revelando-lhe, antes de tudo que Éros era um "grande daimon" (δαίμων μέγας), um ser intermediário (μετῆξυ) entre os deuses e os homens, com a missão de "fazer conhecer e de transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses."

É graças a esta natureza intermediária do "daimon" que os deuses podem entrar em relação com os homens e conversar com eles, seja durante a vigília (como no caso de Sócrates), seja durante os sonhos (como fazem, freqüentemente, enviando suas mensagens aos mortais). De natureza intermediária, Éros é um traço de união entre o mundo físico e o mundo inteligível. E foi precisamente para esclarecer esta natureza intermediária que a sacerdotisa de Mantinéia revelou o mito do seu nascimento.

### O mito do nascimento de Éros

No dia do aniversário do nascimento da deusa Afrodite, os deuses fizeram uma grande festa nos jardins de Zeus. Entre os convidados, encontrava-se

Póros (o deus do recurso, da riqueza e da abundância) e Penia (a deusa da pobreza). Esta, porém, porque maltrapilha não pôde entrar nem participar da festa. Se a tradução de *πενία* por "pobreza" não oferece nenhuma dificuldade, o mesmo não acontece com a palavra *πορος* que tradicionalmente é traduzida por riqueza, abundância e opulência em contraposição à pobreza de *πενία*. Marcilio Ficino sugeriu, na excelente tradução latina que fez do Banquete, que se traduzisse a dupla *πορος - πενία* por "copia e inopia" (Robledo, (1993) pp. 91-92). Há, porém, quem prefira traduzir *πορος* por "saída". os "póros" são aberturas e saídas para a transpiração. Assim sendo, o deus Póros simbolizaria as saídas para os apuros e dificuldades da vida, uma vez que ele próprio é filho de Μητις (a deusa da Invenção e da astúcia). Na interpretação de Léon Robin (1948), p.225 e (1964), p.101-108), Póros seria, portanto, o engenhoso, o inventivo, o expedito.

No fim do jantar, Penia aproximou-se e percebeu Póros, embriagado pelo néctar (pois vinho ainda não existia), dormindo nos jardins de Zeus. Então ela pensou em ter dele um filho. Deitou-se ao seu lado e concebeu Éros, que é, portanto, filho do deus Recurso e da deusa Pobreza. Na linguagem simbólica do mito, Platão intui a verdadeira natureza de éros.

Segundo a natureza da mãe, ele é pobre e nem sempre mostra-se delicado e belo como a maior parte das pessoas imagina, mas, pelo contrário, é rude, mal vestido, descalço, não tem lar, dorme por terra e sem cobertas, à luz das estrelas e no solar das portas ou nas ruas, e tudo isso porque, tendo a natureza da mãe, partilha sua vida de

indigência. Novamente, desejo e falta intimamente se articulam na natureza de Éros.

Mas, em revanche, continua Platão (Banquete, 203d), de conformidade com a natureza do pai, ele está sempre na espreita de tudo o que é belo e bom, pois é valente e vai sempre avante com todas as suas forças; é caçador esperto, frequentemente tramando ardís, de pensamento curioso e rico em idéias e astúcias, ele passa toda sua vida a filosofar, hábil como um felizceiro, mago e sofista.

### As duas faces de Eros

Aí estão, narradas na linguagem do mito (que revela ocultando), as duas faces de Eros: a sua face de grandeza e a sua face de miséria. Enquanto filho da pobreza, ele é, antes de tudo, um grito de indigência metafísica. Nada mais contrário à sua natureza do que a pretensão de poder bastar-se a si mesmo. O egoísmo que fecha o homem dentro de si, sob qualquer uma de suas formas, compromete o amor, porque o priva do enriquecimento que lhe vem de seu relacionamento com o outro.

E é precisamente esta fecundidade que a sua outra face revela. Ele é também filho da riqueza e isto deve ser entendido em termos de ser e de doação de ser. Éros não é só desejo, ele é também doação, dom de si mesmo. Mesmo enquanto desejo, ele é também desejo de promoção do outro. Ninguém é tão pobre que não tenha algo a dar de si. O simples estar no mundo já é um mínimo de bondade oferecida aos outros com os quais o homem compartilha a existência.

Depois de definir a natureza de Éros, Platão (Banquete, 207 e) descreve

com termos emocionantes o diálogo no qual Diotima fez a Sócrates a revelação da verdadeira finalidade de Éros :

- D. "O objeto do amor, Sócrates, não é o belo, como tu imaginas ...
- S. Então, o que é?
- D. É a procriação na beleza.
- S. Não é possível,
- D. Pois é, absolutamente .
- S. Então, por que precisamente a procriação ?
- D. Porque a procriação é o que um ser mortal pode comportar de eterno e de imperecível. Ora, este desejo de imortalidade está forçosamente unido ao desejo do que é bom, uma vez que o objeto do amor é a posse perpétua do que é bom. Assim, portanto, o objeto do amor é também forçosamente a imortalidade."

Resumindo, o objetivo de Éros é a procriação na beleza, tanto a corporal quanto a espiritual.

Fundamentalmente, Eros é desejo de imortalidade. É tendo em vista este desejo de imortalidade, que Diotima passa a descrever a ascensão dialética da alma para a intuição da Beleza Suprema, na qual se coroa o desejo de imortalidade e a felicidade do homem.

### A ascensão dialética da alma

Diotima adverte que esta escalada dialética da alma que, de degrau em degrau, sai à procura da Beleza em si (que é ao mesmo tempo, o Bem Absoluto), é o que existe de mais alto e de mais sublime no mistério de Éros. Na dinâmica desta ascensão, a alma é atraída pela beleza dos objetos que a

fascinam e é movida pelo desejo de procriação e de imortalidade.

A ascensão é dirigida pelo Logos. Os degraus da ascensão correspondem, segundo a interpretação de Henrique Vaz (1956, p. 233), aos quatro planos fundamentais da visão platônica do mundo e do homem, vale dizer, o plano do corpo (na harmonia de sua forma visível), o plano da alma (na riqueza de sua fecundidade criativa), o plano do conhecimento e da ciência e, finalmente, o plano da intuição das Idéias, em que se esconde o segredo da essência dos seres.

Na medida em que vai escalando esses planos, a alma cada vez mais se afasta do sensível e se aproxima do inteligível, até mergulhar na contemplação da Beleza em si, objeto último de Éros.

Para finalizar, eu vou articular, brevemente, o que Platão escreve no Banquete com o que, no Fedro, ele ensina sobre a natureza da *psyché* humana. E mais uma vez é na linguagem conjugada do mito e da teoria que ele faz esta revelação.

## A alma humana

Quando escreveu o Banquete, Platão já dispunha de uma teoria da alma, sistematizada no Fédon. Mas, a doutrina do Fédon não é sua última palavra sobre a alma humana. Marcado pela oposição radical entre a alma e o corpo e pela visão do corpo como túmulo da alma (*σῶμα – σήμα*), o Fédon apresenta-nos uma "visão unitária" da alma, em que esta aparece essencialmente constituída pela inteligência. Os desejos e as paixões têm sua sede no corpo e não na alma. Daí porque, enquanto unida ao corpo, a alma nada pode conhecer as coisas

na sua pureza essencial. Assim sendo, como mostrei em um outro trabalho (1994, p.120), o filosofar outra finalidade não podia ter senão a de ser um contínuo preparar-se para a morte, pois é na morte que o filósofo se liberta finalmente da prisão do corpo.

Com a introdução do Mundo das Idéias, Platão abriu a rota da segunda navegação (*δεύτερος πλους*). Em vez de separar, ele agora articula o mundo sensível ao mundo inteligível. Isso teve uma repercussão imensa sobre sua doutrina da alma. No Fédon, a viagem foi feita sob o signo do Lógos. No Banquete, a rota é diferente. Ela é feita sob o signo de Éros. A meta que se propõe o filósofo não é mais desvincular a alma dos prazeres e dos desejos, mas, fazê-la elevar-se, através deles, até a mais alta forma de conhecimento, que é a visão (*θεωρία*) da Beleza em si, fonte da procriação espiritual, que é o objeto último de Éros.

Daí a necessidade que sentiu Platão de estabelecer, no Banquete, uma outra estrutura da alma, vale dizer, sua natureza erótica. É ela que impulsiona o Logos nos caminhos da ascensão dialética, no final da qual, observa com razão Henrique Vaz (1952, p.165), a inteligência é mais do que Lógos, quando se torna "visão" intuitiva da Beleza em si.

Mas a passagem do Banquete ao Fedro foi feita pela mediação da República. Ora, neste diálogo, Platão apresenta e defende o modelo tripartido da alma e distingue, nele, três partes: a "alma concupiscível" constituída pelos desejos irracionais (*epithymia*), a "alma irascível" constituída pela coragem e pelos sentimentos ardorosos (*thymós*) e a "parte intelectiva" constituída pelo "nous", ou seja, pela inteligência.

Esta divisão tripartida representa um grande progresso para a doutrina filosófica da *psyché*. Agora, pode-se dizer que a alma que pensa é a mesma que se apaixona e que deseja. Como observa Robledo (1986), os seus conflitos não são motivados necessariamente pela oposição ao corpo. Eles têm suas causas e seus motivos dentro da própria alma. Está preparado, assim, o campo para a idéia do conflito intrapsíquico.

Na visão tripartida da alma (Rocha, 2000 E 2001), Platão, no *Górgias* (453, a-d), não esquece a parte concupiscível, "na qual se encontram aqueles desejos" que não se submetem ao controle da razão. No livro IX da *Republica* (571, b-d), faz uma descrição minuciosa dos "desejos selvagens" primitivos e irracionais. Eis como ele os descreve:

*"Quais são esses desejos dos quais queres falar? - São aqueles que despertam durante o sono, todas as vezes que dorme a parte da alma, cujo papel é raciocinar e comandar (...) Em tal ocorrência, não existe audácia diante da qual ela recue, como se estivesse desligada e desembaraçada de toda vergonha e de toda reflexão. Nem mesmo diante da idéia de querer unir-se à sua mãe (incesto), ou a quem quer que seja, homem, divindade, animal; de manchar-se com qualquer assassinato, nem de abster-se de qualquer alimento (canibalismo). Numa palavra, sob qualquer ponto, não lhe falta insensatez (...)"*

Não deixa de ser impressionante que Platão, tantos séculos antes de Freud, tenha descoberto que, nos sonhos, nossos "desejos selvagens" mais arcaicos (tais como o incesto, o assassinato e o canibalismo) possam encontrar uma certa forma de satisfação.

Mito e teoria unem-se para mostrar o destaque que tem o desejo na doutrina platônica sobre a alma. Até aqui falou a teoria. Que a última palavra seja dado ao mito.

## Estrutura mítica da alma

Partindo da certeza de que "só os deuses seriam capazes de dizer o que verdadeiramente é a alma humana", Platão (*Republica*, 246, a) apela para a linguagem do mito. Ou seja, o discurso humano não pode dizer o que é a alma humana, mas apenas ao que ela se assemelha. E a que ela se assemelha? Responde Platão no *Fedro* (245e - 246a).

*"a alma pode ser comparada a (...) um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro. (...) Na parelha, um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso".*

Se virmos no cocheiro uma imagem da razão (o princípio *λογιστικόν* que dirige a alma) e os cavalos dócil e rebelde como imagens, respectivamente, do princípio *thymion* dócil à razão e do princípio *epithymetikon* insubordinado às ordens da razão, facilmente se compreende que o mito traduz e oculta, na linguagem dos símbolos, a doutrina tripartida da alma exposta na *Republica*.

Isto fica mais claro quando lembramos como Platão descreve a grande carruagem pelas estradas dos céus. Dela participam os carros alados dos deuses e dos mortais. Os carros dos deuses, dirigidos por cocheiros experientes, dirigem-se para o Mundo das Idéias e quando atingem o "lugar superceles-

*Zeferino Rocha*

tial" (topos hyperouranios), regalam-se com a contemplação das verdades absolutas. Os carros dos mortais que os seguem, por falta de habilidade dos cocheiros, roçam suas asas umas nas outras, o que provoca sua queda nos corpos.

Mas a visão das coisas belas faz de novo crescer as asas da alma enclausurada pelos limites do corpo. Quando suas almas de novo se revigoram, tem início a dialética ascendente de que nos falou Diotima no Banquete.

Eu gostaria de terminar essas reflexões, perguntando: por que razão Platão, na sua doutrina sobre o Éros e sobre a alma humana, reservou um lugar de tanto destaque à Idéia da Beleza? Porque no Mundo das Idéias o Belo e o Bem se identificam? Os filósofos terão inúmeras respostas para esta minha pergunta. No entanto, a que mais me satisfaz, é a que me deu o meu amigo Daniel Lima, filósofo e poeta que muito admiro, quando disse: "A Beleza é o modo que a Verdade encontrou de se fazer mais querida".

**Dirección de contacto:**

Zeferino Rocha  
Rua Conselheiro Portela, 139/502  
CEP 52020-030  
ESSINHEIRO-RECIFE-PE-BRASIL

*Indivisa, Bol. Estud. Invest., 2003, n° 4, pp. 92-102*



## **Bibliografia**

- CARNEIRO L. e WRUBLEWESKI.E. (1993) Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Vozes, Petrópolis.
- DIELS, H.(1957) Die Fragmente der Vorsokratiker., Rowohlt, Hamburg.
- FESTUGIÉRE, A-J. (1950) Contemplation et Vie Contemplative selon Platon. Vrin, Paris.
- FRÈRE, J. (1981) Les Grecs et le Désir de l'Être. Des Préplatoniciens à Aristote. Les Belles Lettres. Paris.
- JAEGER, W. (1953). Paideia Los Ideales de la Cultura Griega. Fondo de Cultura Económica. Mexico.
- PASCAL, B. (1943) Pensées. Texte de Leon Brunschwig. Introduction par Émile Faguet. Nelson Éditeurs. Paris.
- PLATON. (1950) Oeuvres Complètes. Trad. Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. Paris.
- RAMNOUX, Cl. (1959) Héraclite ou L'Homme entre les choses et les mots. Les Belles Lettres. Paris. 1959.
- REALE, G. (1994) História da Filosofia Antiga. 5 volumes. Tradução de Henrique de Lima Vaz e de Marcelo Perine. Edições Loyola. São Paulo.
- ROBLEDI, A. G. (1986). Platon. Los seis grandes temas de su Filosofía. Fondo de Cultura Económica. Mexico.
- ROBIN, L. (1948) La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique. Editions Albin Michel, Paris.
- ROBIN, L. (1964) La théorie platonicienne de l'Amour, Nouvelle édition. Presses Universitaires de France, Paris.
- ROCHA, Z. (1994). A morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo. Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco. Recife.
- ROCHA, Z. (2000) O desejo na Grécia Clássica. In Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. 1 (3) 84-116.
- ROCHA, Z. (2001). Psyché (yuch). Os caminhos do acontecer psíquico na Grécia Antiga. In Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental 2 (4) 67-91.

*Zeferino Rocha*

VAN REETH, Cl. (1977). O Banquete ou a Ilusão amorosa. Leitura de Freud à luz do Banquete. *Kriterion* (1977) . 70, (1),107-123.

VAZ, H. Cl. L. (1952) . Eros e Logos. Natureza e educação no Fedro platônico. *Verbum* .9 (1) 161-180.

VAZ, H. Cl. L. (1956) Amor e Conhecimento. Sobre a ascensão dialética no Banquete. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 12 (3) 225-242.