

A relação entre os filósofos e os *daemones* no pensamento de Apuleio de Madaura (séc. II d.C.)

The relationship between philosophers and 'daemones' in Apuleius of Madaura philosophical thought (2nd century AD)

Edjalma Nepomoceno Pina*

Resumo: Apuleio de Madaura foi um dos nomes que melhor ilustram a corrente filosófica do platonismo eclético que se popularizou entre os séculos I e III d.C. A relação filosofia-religião foi uma das marcas dos autores que integraram tal movimento, como expresso na interpretação que faziam a respeito dos *daemones*. Neste artigo, objetivamos expor o lugar ocupado pelos *daemones* no pensamento filosófico de Apuleio, visando compreender as possibilidades e limites da relação entre o platonismo eclético a religiosidade romana. Para tal, exploramos a especificidade da produção filosófica de Apuleio e a proposta de tal autor para os *daemones*. Concluímos que Apuleio produz uma integração entre *daemones* e práticas mágico-religiosas, justificando assim os poderes de magos, sacerdotes e profetas, contudo, sugerindo que o único capaz de acessar verdadeiramente tais entidades seja a figura do filósofo que, dessa forma, se transforma em um verdadeiro taumaturgo mediante uma conversão ao modo de vida pautada no ascetismo.

Palavras-chave: África Romana; Filosofia; Platonismo; Apuleio; *Daemones*.

Abstract: Apuleius of Madaura was one of the names that best illustrate the philosophical current of eclectic Platonism that became popular between the 1st and 3rd centuries AD. The philosophy-religion relationship was one of the marks of the authors who integrated this movement, and the interpretation about the *daemones* express this tendency. In this article, we aim to expose the place occupied by *daemones* in Apuleius' philosophical thought, aiming to understand the possibilities and limits of the relationship between eclectic Platonism and Roman religiosity. To this end, we explore the specificity of Apuleius' philosophical production and the author's proposal for the *daemones*. We conclude that Apuleius produces an integration between theses beings and magical-religious practices, thus justifying the powers of magicians, priests and prophets, however, suggesting that the only one capable of truly accessing such entities is the figure of the philosopher who, in this way, becomes a true thaumaturge through a conversion to the asceticism way of life.

Keywords: Roman Africa; Philosophy; Platonism; Apuleius; *Daemones*.

Recebido em: 1/5/2022
Aprovado em: 24/6/2022

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PP-GHis/Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Graduando em História pela Ufes. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir/ES). E-mail: edjalma.contato@gmail.com.

Introdução

Apuleio da Madaura, filósofo norte-africano do século II d.C., é costumeiramente recordado por ter sido o autor da novela latina *Metamorphoses*, obra que lhe rendeu um assento na grande fileira de autores da literatura ocidental. Porém, ao mesmo tempo que sua obra literária lançou luz sobre seu nome ao longo dos séculos, também foi responsável por eclipsar outras nuances da atividade intelectual de Apuleio. Dentre outros aspectos desse autor, consta o fato de ter sido um filósofo adepto do platonismo, um exímio orador e um iniciado em cultos de mistério. Falante de púnico, grego e latim, fez uso lúdico da oratória, de modo que alguns autores consideram Apuleio muito próximo do estilo dos sofistas gregos do Principado, ainda que todas as suas obras preservadas estejam em língua latina (HARRISON, 2000; GAISSER, 2008; KAROL, 2016).

Um epíteto comum atribuído ao autor é o de *philosophus platonicus*.¹ Apesar disso, pouco se discute as influências do platonismo no pensamento Apuleio e em seus escritos. É possível que isso ocorra devido ao fato de Apuleio raramente ser entendido e analisado como um filósofo, na medida em que se privilegia sua carreira de literato, como percebemos nos estudos de Haight (1927), Gaisser (2008), Mackay (1963), Lima Neto (2011) e Winkler (1991). De todo modo, o autor pode ser situado na corrente filosófica do chamado platonismo eclético.² Tal vertente pode ser definida como uma tendência que vigorou principalmente nos séculos I a.C. e II d.C., na qual os seus expoentes realizavam releituras dos textos de Platão. Os platônicos ecléticos se entendiam como herdeiros da doutrina platônica, tida como um signo de identidade

¹ Em público, Apuleio alardeava ser um discípulo de Platão (Apul., *Flor.*, XV) e membro da “família platônica” (Apul., *Apol.*, 64, 3-4), o que pode ter acarretado o título repetidamente atribuído ao autor, inclusive inscrito em uma estátua dedicada a ele em Madaura (LIMA NETO, 2016, p. 57). Séculos depois, Agostino de Hipona (*De Civ. Dei*, 8, 14) retomaria esse título para referir-se a Apuleio como o *philosophus platonicus*.

² É mais comum que se utilize a expressão *platonismo médio* para se referir à doutrina filosófica de Apuleio e outros filósofos que viveram entre os séculos I a.C. e II d.C. É uma designação criada por Karl Praechter ao editar a segunda edição da obra *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg. Na apresentação de sua edição, Praechter elaborou uma cronologia da história do platonismo, utilizando o termo *platonismo médio* para delimitar um período que seria de simples transição entre o platonismo do período helenístico e o neoplatonismo do século III d.C. (UEBERWEG, 1926, p. 30). Portanto, o termo *platonismo médio* não expressa de maneira clara o que seria essa categoria: uma tendência original de reinterpretação do platonismo à luz do pitagorismo, neopitagorismo, estoicismo e elementos gnósticos. Ou seja, uma das principais características desses filósofos é o ecletismo na interpretação de Platão. Por esse motivo, recentemente o termo *platonismo médio* tem sofrido revisões conforme os filósofos platônicos do Principado são estudados e têm sua originalidade destacada. Ferrater-Mora (2000, p. 33) e Jean-Marie André (1987), por exemplo, substituem a expressão *platonismo médio* por *platonismo eclético* visando aplacar a falta de exatidão da expressão “médio”. Tendo em vista o caso particular de Apuleio, iremos nos referir aos “médio platônicos” como platonistas ecléticos. Assim se faz uma distinção sem juízos de valor entre os três grandes momentos do platonismo: o platonismo acadêmico que remonta a Platão; o platonismo eclético, iniciado por Antíoco de Ascalão, que rompe com a Academia e funda sua própria escola no Egito, no século I a.C.; e o neoplatonismo de Plotino no século III d.C., sendo esta última, diga-se de passagem, a vertente mais distante dos princípios platônicos da Academia.

de seu grupo. Não obstante a isso, eram tidos como ecléticos, pois mesclavam as ideias de Platão com princípios peripatéticos, estoicos e pitagóricos. Alguns filósofos expoentes dessa doutrina foram Plutarco de Queroneia, Máximo de Tiro, Téon de Esmirna, Albino, Nigrino e Celso (FERRATER-MORA, 2000, p. 33). Diferentemente dos chamados platonistas acadêmicos,³ que aceitavam o dualismo platônico como uma doutrina incontestável, os ecléticos tenderam a crer na unidade do cosmos, tal como os pitagóricos, ainda que o deus superior fosse inalcançável pelos mortais. Destaca-se uma forte tendência teológica, manifestada na busca pelo autoaperfeiçoamento espiritual, a qual levaria a uma aproximação a deus e a uma reformulação do estudo da ética. Reale (1994, p. 346) afirma que, para os platonistas ecléticos, assim como para os filósofos da era anterior, o problema ético persistia, sendo, no entanto, reproposto e fundamentado de modo novo, uma vez que a palavra de ordem de tais filósofos foi "segue a Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus", ao contrário das escolas helenísticas, que defendiam a máxima "segue a natureza (*physis*)", que pode ser apreendida de modo materialista-imanentista.

A postura dos filósofos ecléticos perante as divindades contribuiu para a consolidação dos chamados *theioi andres*, os "homens divinos" no terceiro século, momento em que o neoplatonismo emergiu como a escola filosófica dominante. Muito influenciado pelo neopitagorismo, o conceito de *theioi aner* se refere aos filósofos que acreditavam elevar o autoaperfeiçoamento a um novo patamar, mediante o controle das próprias paixões e as conexões com o sagrado, o que lhes conferiria poderes taumaturgos e divinatórios. A partir de então, a própria filosofia foi reconfigurada como uma espécie de prática de revelação divina para pessoas excepcionais, as quais atuariam como mediadoras entre o mundo material e o sagrado. É importante frisar, no entanto, que o século III d.C. apenas assistiu à consolidação dessa tendência, posto que ela vinha se desenvolvendo nos séculos anteriores, como comprovam as trajetórias de Apolônio de Tiana e Jesus Cristo, notórios taumaturgos (SILVA, 2003, p. 170-171). O controle sobre as paixões, por exemplo, já era tido como um dos temas centrais entre os filósofos muito antes do século III, apresentando-se em diversos valores gregos e romanos, como *auctoritas*, *gravitas*, *sophrosyne*, *honor*, entre outros (HAHN, 2011, p. 126).

No que se refere a Apuleio, a obra que melhor expressa seu platonismo eclético é *De Deo Socratis*, discurso de natureza filosófica, dividido em 24 livros, tendo sido pronunciado, provavelmente, no teatro de Cartago, a exemplo dos demais discursos

³ "Acadêmicos" são os filósofos que frequentaram a Academia de Platão até sua destruição, por volta de 86 a.C., quando Antíoco de Ascalão rompeu com a tradição platônica e fundou, em Alexandria, sua própria escola platônica, de tendência estoica, iniciando o que hoje entendemos como platonismo eclético (FERRATER-MORA, 2000, p. 33).

do autor compilados em *Florida*, outro de seus escritos. *De Deo Socratis* é tida como a reflexão de maior fôlego sobre o tema dos *daemones* produzida na Antiguidade Clássica (JONES, 2017, p. 343). Em tom professoral, Apuleio estrutura sua fala em quatro seções – ainda que não afirme isso para seus ouvintes. Na primeira parte, instrui os cidadãos de Cartago sobre a natureza dos deuses e sua divisão entre visíveis, invisíveis e os *daemones* (Apul., *De Deo Soc.*, I-III). A segunda parte versa sobre o dualismo que separa deuses, habitantes do plano superior e celeste, de humanos, habitantes do plano inferior e material (Apul., *De Deo Soc.*, III-V). A terceira parte é dedicada a descrever a essência, as tarefas e as espécies de *daemones*, pois esses seres seriam os habitantes do plano intermediário e, portanto, a ponte entre os humanos e os deuses (Apul., *De Deo Soc.*, VI-XX). A quarta e última parte do discurso é um apelo para que a audiência siga o exemplo de Sócrates e cultive a amizade com os *daemones*, mediante o estudo da filosofia e a adoção de uma vida ascética.

O exemplo de Sócrates e de outras figuras notáveis, como Ulisses, é um recurso retórico, uma forma de estimular a audiência a admirar a filosofia e a reconhecer o próprio Apuleio como um respeitado filósofo, que se colocava como semelhante às personalidades evocadas (Apul., *De Deo Soc.*, XXI-XXIV). Apesar das breves citações a Homero (Apul., *De Deo Soc.*, XVII, 3; XX, 4), a maioria das referências literárias feitas ao longo do discurso é latina, o que indica uma intenção de atingir o maior número possível de ouvintes de uma audiência majoritariamente falante de latim, não apenas uma elite bilíngue. *De Deo Socratis* é fundamental para se analisar a forma como o conceito quase folclórico de *daemon* foi incorporado por Apuleio, além de constituir a base de sua filosofia, como trataremos mais à frente.

Apuleio, professor e filósofo

A filosofia defendida por Apuleio, em Cartago, mostra sua especificidade em dois aspectos: a organização dos conceitos a serem expostos, comumente apresentados de forma didática; e a religiosidade romana adaptada aos elementos platônicos. Em suma, ambas as dimensões se unem para a concepção da demonologia do autor.

O didatismo é evidenciado pela tendência à formulação de esquemas tripartites. Em *De Mundo* (I, 4, 187), outra de suas obras, Apuleio reproduz a divisão clássica da filosofia em três dimensões: a física (*naturalis*), a lógica (*rationalis*) e a ética (*moralis*).⁴

⁴ Das três dimensões, é o estudo da física que parece ter despertado um maior interesse em Apuleio, tendo em vista a escassez de textos sobre lógica e ética atribuídos ao autor.

Em *De Deo Socratis*, por sua vez, o mundo também é compreendido em três níveis. Segundo o autor, Platão teria dividido

[...] toda a natureza em *três partes* e declarou estarem os deuses acima de tudo. Devem-se entender os níveis, *superior, médio e inferior*, não somente como uma separação espacial, mas também como a magnificência natural a eles inerente, a qual não se discerne, além disso, de uma ou de duas formas, mas de muitas (Apul., *De Deo Soc.*, I, grifo nosso).

Cada um dos níveis mencionados é a morada de formas de vidas distintas. No nível superior, os deuses – inalcançáveis – também são divididos em três classes. Apuleio (*De Deo Soc.*, II) relata um deus superior, “senhor e criador de todas as coisas [...], de inefável e inaudita exuberância, [que] não pode ser compreendido pela escassez da palavra humana”. Abaixo desse, estariam os deuses visíveis no céu, como o Sol, a Lua e as constelações celestes. A terceira classe, por fim, se refere aos deuses invisíveis, os quais “contemplamos mais agudamente pela via do intelecto, com o olhar penetrante da mente”. Seriam eles: “Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Vênus, Marte e todos os outros da mesma espécie, cujos nomes certamente são, aos nossos ouvidos, já há muito tempo conhecidos” (Apul., *De Deo Soc.*, III). Apesar de distintas, essas três classes de divindades, que habitam o sumo éter, estariam desconectadas dos mortais e de suas preces.⁵ Diante dessa afirmação, Apuleio indaga à sua audiência, “[se] nenhum deus, dizes, intervém nos negócios humanos: a quem, então, dirigirei as preces? A quem farei os votos solenes? A quem imolarei uma vítima? Que auxílio aos infelizes, que proteção aos bons, que inimigo dos maus, por toda vida invocarei?” A essas questões, o filósofo responde: os *daemones* (Apul., *Flor.*, V).

A figura do *daemon* se origina na Grécia e aparece mais corriqueiramente em obras literárias. É possível identificar, ao menos, três distintos momentos da literatura grega nos quais esse personagem é evocado, são eles: o período dos escritos de Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.); de Empédocles (séc. V a.C.); e de Platão (IV e III a.C.). Para Hesíodo (*Op. et Dies*, CXX-CXXVI), o *daemon* possuiria um status intermediário entre o deus e o herói e seria um protetor dos mortais. Em sua narrativa, contudo, a entidade é representada como mero figurante. Séculos mais tarde, Empédocles (*Fragment.*, CXV) entenderia *daemon* como sinônimo de “alma” e defenderia que seriam entidades condenadas a vagar devido a maus feitos em vida. Enquanto para Empédocles o *daemon* é narrado como um protagonista, Platão (*Symposium*, 202d-203a) fornece um papel de

⁵ A inspiração de Apuleio para a divisão dos deuses em visíveis e invisíveis pode ser encontrada claramente no diálogo platônico *Timeu* (28c; 41a).

coadjuvante de Sócrates à entidade e a descreve como “entre um deus e um mortal” (CORDEIRO, 2020).⁶

Mais próximos cronologicamente de Apuleio, entre os séculos I e II, Plutarco (*Mor.*, XII) e Máximo de Tiro (*Diss.*, XXVI) propuseram reflexões mais aprofundadas sobre os *daemones*, mas sem a minúcia de detalhes e a didática com as quais Apuleio os apresentou em *De Deo Socratis*, o mais alongado comentário filosófico sobre tais entidades. Segundo Apuleio (*De Deo Soc.*, VI), os *daemones* habitariam o nível médio, região intermediária entre o céu dos deuses superiores e a terra ínfima, dos mortais, de modo que seriam, em sua natureza, criaturas transitórias (*diuinae mediae potestates*).⁷ Por seu caráter intermediário, caberia a essas entidades levar as preces dos homens e trazer as benesses divinas, como mensageiras entre os níveis do mundo. Sobre a função desses seres na ordem das coisas, o autor ainda revela que:

[...] Cada um deles tem atribuições, como encarregados, de acordo com sua classe. Assim, portanto, a cada um foi também atribuída uma província, uma área de atuação, seja por dar forma aos sonhos, seja por formar as fissuras nas entranhas das vítimas, seja por governar as aves que voam, seja por instruir os agouros, seja por inspirar os videntes, seja por desferir os raios, seja por fazer cintilar as nuvens com relâmpagos, e tudo o mais por que das coisas futuras tomamos conhecimento. Atividades que, todas juntas, deve-se reconhecer, são realizadas em virtude da vontade e força e autoridade dos deuses celestes, mas mediante a obediência e o trabalho e a intermediação dos *daemones* (Apul., *De Deo Soc.*, VI).

Para Apuleio, não há poder que emane de homens mortais. Tanto sacerdotes, quanto filósofos e magos teriam seus feitos miraculosos realizados com auxílio dos *daemones*, pois, diferentemente dos deuses superiores, os *daemones* estariam:

[...] sujeitos a todos os apaziguamentos ou todas as agitações da alma; assim pela ira são agitados e pela misericórdia são abrandados; pelas oferendas são aliciados; pelas preces, abrandados; pelos ultrajes, irritados; pelas homenagens, suavizados, e, por todas as coisas, de modo semelhante a nós (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

⁶ A continuidade de algumas dessas percepções acerca dos *daemones* nos faz questionar se os autores citados tiveram acesso a fontes similares ou se simplesmente se perpetuou uma cultura comum acerca do tema (CORDEIRO, 2020, p. 62).

⁷ Em *De Platone* (I, 11), Apuleio associa elementos físicos a cada tipo de ser. Enquanto os deuses superiores seriam ligados ao fogo, os *daemones* seriam feitos de ar, e as criaturas terrestres de água e terra. Gersh (1986) percebe semelhanças entre o esquema de Apuleio e o tratado pseudo-platônico *Epitomis*.

Por sofrerem de influências terrenas, esses seres se dividiriam em classes entre si. Apuleio os estrutura, novamente, em três tipos de *daemones*. Duas dessas classes procederiam da própria alma imortal dos indivíduos. Após a morte, a alma (*genium*) poderia ser conduzida pelo caminho justo,⁸ tornando-se um guardião (*lar*), cultuado por seus descendentes. Ou poderia se tornar um espírito errante (*larva*), que, “em virtude de malfeitos em vida, com ausência de boa pousada, com vagar incerto, como que numa espécie de exílio, é punida” (Apul., *De Deo Soc.*, XV).⁹ Há, por fim, uma terceira espécie de *daemon* que desempenha funções, desde o princípio dos tempos. É o caso, por exemplo, do *Amor* e do *Sono*, que acompanham a todos.

Como fonte para sua demonologia, Apuleio recorrentemente cita Platão.¹⁰ Contudo, não há registro de que Platão teria dividido a realidade em três níveis, do mesmo modo que não empreendeu um estudo aprofundado sobre os *daemones*. Platão comenta apenas vagamente alguns princípios sobre o assunto. Em *Symposium* (202d-e), afirma que os *daemones* teriam uma natureza intermediária entre mortal e imortal. Já em *Timeu* (90a), há uma comparação entre a alma individual e a natureza dos *daemones*: “a alma (*agathón*) foi concedida por Deus (*théos*), como um *daemon*, a cada indivíduo” (Plat., *Ti.*, 90a). Já na *Apologia de Sócrates*, o *daemon* aparece como uma personagem sem características, apenas com a função de alertar Sócrates.¹¹ Sobre a divisão do mundo em si, Platão (*Ti.*, 39e-40a) a faz indiretamente, ao dividir os seres vivos em quatro: “a raça dos deuses celestiais [...] os seres alados que viajam no ar [...] o tipo que habita na água [...] o tipo que anda a pé e habita a terra.” O que Apuleio faz, de fato, é combinar esses conceitos platônicos vagos e formular, em *De Deo Socratis*, um esquema que reflete sua visão sobre o mundo físico (GERSH, 1986, p. 220-236).

Apuleio defende que a forma ideal de alcançar o favor dos *daemones* é por meio da filosofia. Desse modo, Sócrates teria sido reconhecido por sua divindade amiga (*amico numine*), responsável por permitir ao filósofo realizar presságios (Apul., *De Deo Soc.*, XIV). Na demonologia esquematizada por Apuleio, a filosofia ganha contornos religiosos, como uma forma de culto ao *daemon*, que, em essência, é um culto à própria alma. Esse culto se traduz em uma vida desapegada de bens materiais e dedicada à

⁸ A tradução de *daemon* para *genium*, como faz Apuleio, é problemática, tendo em vista que esse último é um termo polissêmico. Por sua vez, Cícero, ao traduzir o diálogo *Timeu*, traduz *daemon* como *lar* (GERSH, 1986, p. 235).

⁹ Em uma passagem das *Metamorphoses* é feita uma associação entre esses espíritos e a noite: “[...] onde vão com passo tão rápido, noturnos viajantes? Não possuem medo, nesta hora tardia, dos Manes e das Larvas?” (Apul., *Met.*, VI, 30).

¹⁰ A despeito da preferência por Platão, é provável que o autor tenha tido contato com a demonologia de Plutarco, autor que Apuleio demonstra admiração (Apul., *Met.*, I).

¹¹ Um detalhe sobre a *Apologia de Sócrates* é que Platão não utiliza a expressão *daimôn*, mas sim *daimonion*, declinação do adjetivo *daimonios* que significa, genericamente, “entidade milagrosa” (JONES, 2017, p. 342).

erudição, valores que Apuleio disseminou em muitos de seus discursos.¹² Em outras palavras, o autor defende que os filósofos seriam religiosos e os únicos que poderiam ser dotados de poderes taumaturgos, pois teriam uma via positiva de acesso ao sagrado.

A demonologia de Apuleio também é encontrada em *Metamorphoses*,¹³ quando o autor associa a prática do *maleficium* aos *daemones* do tipo *larva*. Em uma das histórias que compõem a obra, uma mulher comete adultério e é abandonada por seu marido. Como último recurso diante da situação adversa, a esposa abandonada recorre a uma velha feiticeira, suplicando para que ela, mediante devoções e malefícios, “apaziguasse o marido e os reconciliasse, ou, se não fosse possível, invocasse ao menos algum espectro (*larva*), ou algum nume infernal (*indignata numinibus*)” (Apul., *Met.*, IX, 29). Como a reconciliação não foi possível, a feiticeira decidiu atentar contra a vida do homem, invocando uma *larva*, espírito de uma mulher que havia perecido de morte violenta. No universo apresentado por Apuleio, a *goeteia* também se insere em sua cosmologia, de modo que magos dependeriam da ação dos *daemones* para realizar maravilhas.

Heller (1983, p. 323) interpreta o misticismo presente em *Metamorphoses* como uma extensão do platonismo eclético de Apuleio. As crenças esotéricas seriam uma forma de romper com o fatal dualismo entre os humanos e o “Deus supremo, transcendente, imaterial [...], pai e arquiteto do mundo divino” (Apul., *De Plat.*, I, 11). Se os deuses superiores são inalcançáveis para os mortais, caberia a cada indivíduo aproximar-se do sagrado, mediante a prática pessoal de expiação, iniciando-se na filosofia. A própria estrutura do enredo permite que interpretemos a trajetória do protagonista por meio dessa ótica. Os primeiros dez livros da *Metamorphoses* apresentam um cenário de luxúria, violência, tragédias e ilusões. Lucio se vê enganado a todo momento, seja ao confundir bonecos inanimados com ladrões (Apul., *Met.*, II, 9) ou ao correr ao encontro de flores venenosas, pensando se tratar das rosas que lhe devolveriam a forma humana (Apul., *Met.*, IV, 2). O corpo de asno ao qual foi aprisionado pode ser entendido como uma metáfora para a própria condição humana, marcada pela ignorância em relação ao verdadeiro conhecimento. Essa condição de ignorância é reconhecida por Lucio: a certa

¹² Cf. *Florida* (VI; XIV; XV) e *De Deo Socratis* (XV, 6-8; XVII; XXII).

¹³ Na narrativa da novela, Apuleio conta a história de Lucio, um jovem aristocrata que, tomado pelo impulso da curiosidade, viaja à Tessália com o objetivo de presenciar as artes mágicas da região famosa pelas histórias sobre feiticeiras poderosas. Contudo, ao envolver-se com a feitiçaria, tem seu corpo metamorfoseado num asno, ainda que seu intelecto permaneça o mesmo. A partir de então, o protagonista empreende uma jornada marcada por perigos e humilhações, até que alcança a redenção ao oferecer seu espírito ao culto de Ísis, por quem lhe é devolvida a sua forma humana. A narrativa toca em diversos temas comuns ao cotidiano romano, como o banditismo, os cultos religiosos, as práticas mágicas, o sistema jurídico e o matrimônio. Em tal obra, as feiticeiras são apresentadas como descontroladas emocionalmente, lascivas, envenenadoras, violadoras de cadáveres, cruéis e vingativas. Normalmente, estão inseridas em um contexto de crime e adultério, ou seja, desestabilizadoras da ordem pública e da moral romana (Apul., *Met.*, I, 7, 10, 15; II, 23; III, 23, 27; IX, 29, 30).

altura, o então asno reflete que, mesmo tendo realizado muitas viagens e conhecido muitas coisas, como fez Ulisses, ainda assim não se tornara verdadeiramente sábio como o herói homérico (Apul., *Met.*, IX, 13). No entanto, no último livro da obra, Lucio se inicia no culto a Isis, o que marca sua saída do mundo de ilusões para se aproximar do sagrado, longe da “cegueira da fortuna”. Ao reaver a forma humana, o protagonista dedica sua vida à deusa egípcia, passando por um processo de conversão moral, que se assemelha aos ideais acéticos do platonismo de Apuleio. Pouco antes de Lucio ser acolhido pela deusa, o sacerdote do culto afirma a ele que: “[...] nem teu nascimento, nem teu mérito, nem mesmo a ciência que floresce em ti serviram” (Apul., *Met.*, XI, 15). Assim, compreende-se que o processo de desprendimento do mundo das aparências e dos impulsos das paixões está no centro do platonismo eclético de Apuleio, tal como descrito no seguinte fragmento de *De Deo Socrates* (XV).

[...] Podemos avaliar tudo que é externo do mesmo modo: “é saudável”, pela doença fatigar-se-á; “é altivo”, estacionará na velhice; “é belo”, espera um pouco e não o será. “Por outro lado, em belas artes é instruído, principalmente erudito e, o quanto é permitido ao homem, sábio e prudente”, dessa forma então estará louvando o homem em si. Isso, entretanto, nem é herdado de pai, nem de uma incerteza do acaso, nem dependente de sufrágio anual, nem perecível como um corpo caduco, nem mutável pela idade.

Na visão de Apuleio, a sabedoria é o caminho possível para uma relação saudável com o sagrado, alcançada por meio do esforço da formação filosófica ou dos mistérios da verdadeira religiosidade. Em ambos os caminhos, o fim é uma vida virtuosa, como a de Sócrates, que era desprendida de grandes posses, com moderação das paixões e uma erudição sofisticada. Os vícios, como algo a ser evitado, também são apresentados como detentores de um papel crucial nessa doutrina. Apuleio (*De Plat.*, II, 225-227) esquematiza os vícios em três tipos: os que prejudicam a razão (ignorância, teimosia e vaidade); os que se manifestam na irritação (impudor e indignação); e aqueles ligados à cobiça (luxúria, avariza e incontinência). Coincidentemente ou não, são os sentimentos que Lucio acumulava antes de sua expiação no culto de Isis: a teimosia, ao ignorar as advertências e insistir em sua busca pelas artes mágicas (Apul., *Met.*, II, 6); a vaidade, ao se sentir envergonhado quando os cidadãos lhe pregaram uma peça (Apul., *Met.*, III, 12); a luxúria, ao se relacionar sexualmente com a escrava Fótis (Apul., *Met.*, II, 8; 17). Em seu processo de conversão ao estado de *sobrietas*, Lucio se submete a rituais de

iniciação nos cultos de Isis e Osiris, raspa sua cabeça e dedica seus recursos financeiros às necessidades do culto.¹⁴

Por fim, podemos dizer que Apuleio associa a *física* à *ética*, ao propor que os princípios filosóficos não só levariam a uma boa vida, mas também ao contato mais direto com os únicos deuses que habitam o mundo material: os *daemones*.¹⁵ Trata-se de uma expressão de como os platonistas ecléticos, naqueles séculos iniciais do Império, passaram a se distanciar dos textos originais de Platão, conforme se deixavam influenciar pelo pitagorismo, aristotelismo e estoicismo, algo que culminou no neoplatonismo do século III (GERSH, 1986, p. 215-228; KAROL, 2016, p. 103).

Daemones e atos mágicos

Ao discursar sobre aqueles que seriam os grandes filósofos do passado, Apuleio faz questão de frisar a aproximação dessas figuras com conhecimentos esotéricos. O autor afirma que Pitágoras, por exemplo, “estudou com o *magi* dos persas, Zoroastro, mestre de todos os mistérios divinos”, e com os egípcios aprendeu “um extraordinário poder de seus rituais” (Apul., *Flor.*, XV, 12). Sobre Crates de Tebas, o autor menciona que teria sido “adorado por seus contemporâneos como um *lar familiar*”, ou seja, um filósofo divino. Sobre Platão, afirma que esse teria “superado as virtudes dos heróis e igualado seus poderes aos dos deuses” (Apul., *De Plat.*, 2). Cabe mencionar que o próprio Apuleio (Apul., 72, 1), na ocasião em que se hospedou na cidade norte-africana de Oea, afirmou que estava se dirigindo a Alexandria, local historicamente associado ao berço de conhecimentos esotéricos. Tais exemplos não são isolados nos discursos de Apuleio, tão pouco são citados de maneira despretensiosa. Como um orador exímio e estudioso da retórica, ele estava ciente do poder do exemplo ao tentar transmitir uma mensagem. Por esse motivo, preferiu se ancorar em grandes nomes, como Sócrates, Pitágoras e Platão, facilmente reconhecíveis pela audiência.

¹⁴ O ato da raspagem da cabeça parece assumir um protagonismo simbólico nessa transição moral, uma vez que o tema já havia aparecido no livro V, 5 da obra, na passagem em que Vênus, deusa associada à luxúria, repreende seu filho Cupido. Como forma de punição, Vênus ameaça pedir a Sobriedade que raspe a cabeça do jovem deus. Vejamos: “[...] Como trazer razão a esta pequena víbora? Poderei pedir socorro à minha inimiga, a Sobriedade, que eu tenho ofendido frequentemente, com a própria luxúria deste rapaz? [...] não considerarei vingada minha injúria senão quando ela tiver raspado essa cabeleira que amiúde, com minhas próprias mãos, acaricie e fiz brilhar como o ouro, e roído essas asas que sobre o meu seio inunde de néctar” (Apul., *Met.*, V, 5).

¹⁵ A fusão entre ramos da filosofia parece ter sido um objetivo para Apuleio, tendo em vista que esse foi um dos motivos do autor admirar Platão (Apul., *De Plat.*, I).

Em *De Deo Socratis*, Apuleio recorre a Sócrates para fazer sua defesa máxima de que o filósofo autêntico é um taumaturgo por excelência. A evocação da figura de Sócrates pode ter um sentido ainda mais profundo, pois o filósofo foi condenado por *asebeias grafe* (ἀσεβείας γραφή), ou seja, inovação religiosa, algo que o próprio Apuleio faz, em certa medida, ao atribuir demasiada importância aos *daemones*. Sócrates afirmava ouvir uma voz interna, que seria seu *daemon* (KAHN, 1996, p. 67).¹⁶ Apuleio se propõe a explicar à sua audiência sobre essa entidade com a qual um homem tão valoroso quanto Sócrates mantinha contato. Assim, os define como:

[...] Mensageiros entre os habitantes da terra e dos céus; mensageiros das preces daqui e dos benefícios de lá, seres que portam, aquém e além, as petições daqui e os auxílios de lá, assim como alguns são intérpretes e encarregados de levar as saudações de um lado e de outro (Apul., *De Deo Soc.*, VI, 3-4).

Depreende-se que os *daemones* seriam o único e verdadeiro canal de comunicação com os deuses, tendo em vista que as divindades superiores são inalcançáveis. Segundo Apuleio (*De Deo Soc.*, IV), os *daemones* produzem “os vários prodígios dos magos e todas as espécies de presságios”, destacando que até mesmo as religiosidades subversivas necessitam de cultuar essas entidades. Mediante eles, tanto magos quanto sacerdotes teriam a capacidade de instigar o sagrado a interferir no mundo físico. Essa premissa também aparece nas *Metamorphoses* (IX, 29), no já mencionado episódio em que uma feiticeira invoca uma *larva* para atentar contra a vida de uma pessoa.

Na cosmologia apuleiana, as classes diferentes de *daemones* atuavam em diferentes dimensões da vida mágico-religiosa, sendo alguns responsáveis por “formar aos sonhos”, outros por “formar as fissuras nas entranhas das vítimas”, “governar as aves que voam”, “instruir os agouros”, ou “inspirar os videntes”. Todos esses efeitos dizem respeito a poderes taumatúrgicos manifestados por magos ou sacerdotes, em especial a habilidade de prever o futuro. Sonhos premonitórios aparecem nas *Metamorphoses* (XI, 2) mais de uma vez, sendo a passagem mais relevante aquela na qual o protagonista Lucio é visitado pela deusa Ísis. Na cena em particular, Lucio, ainda como asno, se derrama em preces e lamentações como tentativa de receber alguma assistência divina para a recuperação de sua forma humana, se referindo a Ísis como “[...] aquela que reprime os assaltos das *larvae*”. Em seguida, dorme na praia, para então vislumbrar a deusa em sonho. Vale lembrar que, para Apuleio, o próprio Sono é a personificação

¹⁶ Sobre a morte de Sócrates por inovação religiosa, recomenda-se: Van Riel (2005).

de um *daemon* (Apul., *De Deo Soc.*, XVI, 2-).¹⁷ Quando o sonho epifânico se encerra, é dito que “terminado o oráculo, o *nume* invicto se retirou”, o que pode ser entendido como uma referência tanto à figura divina de Ísis quanto do *daemon* responsável por proporcionar a visão.

Para além de sonhos premonitórios espontâneos, Apuleio também é claro ao defender a influência dos *daemones* em ritos tradicionais romanos. Quando o autor revela à sua audiência que os *daemones* são os responsáveis por produzirem “[...] as fissuras nas entranhas das vítimas”, claramente ele está se referindo à haruspicina, antigo ritual de origem etrusca, no qual um animal sacrificado tem suas entranhas analisadas na busca de sinais premonitórios (HERRERO, 1988, p. 70).

Considerações finais

Tendo em vista as reflexões expostas neste artigo, defendemos que a associação promovida por Apuleio entre conduta pessoal e os *daemones* é o ponto fulcral que atribuiu o caráter sagrado à sua filosofia. Na cosmovisão apuleiana, a figura do *daemon* é uma peça integrante do cotidiano, guiando os sonhos dos seres humanos, levando suas preces aos deuses e até mesmo julgando a conduta particular de cada um. Apuleio produz uma proximidade entre os homens e o sagrado que não se via na tradição romana (KAROL, 2016, p. 127). Para Apuleio (*De Deo Soc.*, XVI), a alma que ainda reside em um corpo também pode ser chamada de *daemon* e, não por acaso, são elas “as testemunhas e guardiões postos junto aos homens, individualmente, durante toda a vida, para que, nunca expostos à vista de ninguém, sejam os árbitros, não só de todos os atos, como também de todos os pensamentos”. Ao discursar sobre a figura de Sócrates, Apuleio (*De Deo Soc.*, XXIII; XX) define o filósofo grego mediante qualidades superiores, como erudição, sabedoria, prudência, perfeição e bondade de alma, além de enaltecer suas práticas, como o ato de não acumular bens. São qualidades que o autor entende como integrantes da verdadeira filosofia e responsáveis por permitir a Sócrates acessar o divino. Trata-se de uma visão da relação homem-sagrado que em muito lembrará a ética cristã, mas que nesse momento era a resposta de Apuleio àquilo que foi a tônica do platonismo eclético e que seria também do neoplatonismo: a comunhão com o sagrado.¹⁸

¹⁷ Ao apresentar-se a Lucio, a deusa se diz “rainha dos *manes*” (Apul., *Met.*, XI, 2). Para Apuleio (*De Deo Soc.*, XV, 8-9), *manes* é um termo genérico para *daemones*.

¹⁸ Nas palavras do autor: “Quero dizer o culto do *daimon*, culto que não é outra coisa senão o sacramento da filosofia” (Apul. *De Deo Soc.*, XXII).

Referências

Documentação primária

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- APULEIO. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Edited and translated by Christopher P. Jones. London: Loeb Classical Library, 2017.
- APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.
- APULEIUS. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translated by H. E. Butler. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- APULEYO. *Obra filosófica*. Introducción, traducciones y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.
- EMPÉDOCLES. *Fragments*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: SEGESTA, 2012.
- HAHN, J. Philosophy as socio-political upbringing. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 119-143.
- MAXIMUS. *The Dissertations*. Translated from greek by Thomas Taylor. London: Pall-Mall, 1804.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas por Irley Ferandes Franco. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- PLUTARCH. *Moralia: volume XII*. Translated by Phillip H. de Lacy and Banedict Einarson. London: Loeb Classical Library, 1959.

Obras de apoio

- ANDRÉ, J. M. Les ecoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. In: HAASE, W. V.; TEMPORINI, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Band II. 36.1*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, p. 5-77.
- CORDEIRO, R. F. O *daímon* grego. *Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 59-68, 2020.
- FERRATER-MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1.
- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass*. New York: Princeton University Press, 2008.
- GERSH, S. Apuleius. In: GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- HARRIS, W. V. *Restraining rage: the ideology of anger control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- HARRISON, S. J. *Apuleius: a Latin sophist*. New York: Oxford University Press, 2000.
- HELLER, S. Apuleius, platonic dualism and eleven. *The American Journal of Philology*, v. 104, n. 4, p. 321-339, 1983.
- HERRERO, S. M. Neoplatonismo y aruspicina: historia de un enfrentamiento. *Gerion*, n. 6, p. 69-84, 1988.
- JONES, C. P. General introduction and notes. In: APULEIUS. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. London: Loeb Classical Library, 2017, p. vii-xvii.
- KAHN, H. Charles. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KAROL, L. *De Deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura*. Vitória: Edufes, 2014.
- LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- MACKAY, P. A. The tradition of the tales of banditry in Apuleius. *Greece & Rome, Cambridge*, v. 10, p. 147-152, 1963.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- UEBERWEG, F. *Grundriß der geschichte der Philosophie. erster teil: die Philosophie des Altertums*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1926.

VAN RIEL, G. Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self. *Apeiron*, v. 38, 3-42, 2005.

WINKLER, J. J. A narratological reading of Apuleius's *The golden ass*. California: University of California Press, 1991.