

DE DEO SOCRATIS,
A DEMONOLOGIA NO CONTEXTO DO IMPÉRIO GRECO-ROMANO

Luiz Karol

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves

Rio de Janeiro

Outubro de 2016

DE DEO SOCRATIS,
A DEMONOLOGIA NO CONTEXTO DO IMPÉRIO GRECO-ROMANO

Luiz Karol

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Aprovada por:

Presidente: Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves

Prof. Dr. Amós Coêlho da Silva

Prof^a. Dra. Arlete José Mota

Prof^a. Dra. Cláudia Fátima Morais Martins

Prof. Dr. Ricardo de Souza Nogueira

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (Suplente)

Prof. Dr. Airto Ceolin Montagner (Suplente)

Rio de Janeiro
Outubro de 2016

Agradecimentos

Ao amigo e orientador, *magister* no sentido etimológico do termo, Anderson.

À grande mestra e professora Georgina Marçal cujo incentivo na vida acadêmica sempre me acompanhou desde o tempo da graduação.

Graça, *uxor dilectissima*.

Felipe e Isis.

Paruus sermo, sed magna gratitudo.

CIP - Catalogação na Publicação

K18d KAROL, Luiz
 De deo Socratis: a demonologia no contexto do
Império Greco-Romano / Luiz KAROL. -- Rio de
Janeiro, 2016.
 150 f.

 Orientador: Anderson de Araujo Martins Esteves.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós
Graduação em Letras Clássicas, 2016.

 1. Apuleio. 2. De deo Socratis. 3.
Demonologia. 4. Segunda Sofística em Roma. 5.
Platonismo Médio em Roma. I. Esteves, Anderson de
Araujo Martins, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

RESUMO

DE DEO SOCRATIS,

A DEMONOLOGIA NO CONTEXTO DO IMPÉRIO GRECO-ROMANO

Luiz Karol

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas

O segundo século de nossa era foi um momento ímpar na história da humanidade, pelo menos no que tange ao Império Romano, que, por assimilar e proteger a herança da cultura grega, tornou-se aquilo que Paul Veyne designa por Império Greco-romano. Mesmo tutelados pelo poder romano, os gregos desse período tentam restabelecer a grandiosidade de suas *πόλεις*. Trata-se então do período conhecido como a Segunda Sofística, em que oradores gregos percorrem todo o Império disseminando o saber filosófico mediante apresentação de palestras. Coexistem as vertentes do Epicurismo, Estoicismo e Platonismo Médio, temperadas com um pouco de Aristotelismo. Das três vertentes, a última sempre foi muito pouco estudada, pelo menos no que tange à Literatura Latina. Apuleio de Madaura, em suas próprias palavras, um filósofo platônico, a exemplo dos sábios da Segunda Sofística, tornou-se um orador de concerto de muito sucesso em Cartago e legou-nos três obras sobre filosofia platônica. Nosso trabalho versará sobre uma delas, *De deo Socratis*, palestra proferida em latim sobre um dos mais instigantes assuntos do Platonismo Médio, os *daemonēs*. Trata-se do único e mais abrangente documento em latim a tratar do assunto, ao contrário dos demais documentos, em grego e latim, que o tratam somente como assunto subalterno. O presente trabalho parte da tradução do original latino, acrescida de uma contextualização histórica, literária, comentários e notas sobre o texto.

Palavras-chave: 1. Apuleio; 2. *De deo Socratis*; 3. Demonologia; 4. A Segunda Sofística em Roma; 5. Platonismo Médio em Roma.

Rio de Janeiro
Outubro de 2016

ABSTRACT

DE DEO SOCRATIS,

THE DEMONOLOGY IN THE CONTEXT OF THE GRECO-ROMAN EMPIRE

Luiz Karol

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas

The second century of our era was a unique moment in human history, at least with regard to the Roman Empire, which, by assimilating and protecting the legacy of Greek culture, had become, in Paul Veyne's words, the Graeco-Roman Empire. Even under the Roman power, the Greeks in this period try to restore the grandeur of their *πόλεις*. It is a period known as the Second Sophistic, in which Greek speakers run through the entire Empire spreading philosophical knowledge by presenting lectures overall. The aspects of Epicureanism, Stoicism and Middle Platonism coexist, tempered a bit by Aristotelianism. From this three tendencies, the last was always very little studied, at least as it concerns to Latin Literature. Apuleius of Madaura, in his own words, a Platonic philosopher, following the example of the wise men of the Second Sophistic, had become a very successful concert speaker in Carthage and bequeathed us three works on Platonic philosophy. We will deal with *De deo Socratis*, a lecture given in Latin on one of the most intriguing issues of Middle Platonism, the *daemonēs*. This is the single most comprehensive Latin document on it, unlike other ones in Greek and Latin, which treat demonology only as a subordinate issue. Our work starts from the translation of the original Latin, plus a historical contextualization, literary, comments and notes on the text.

Keywords: 1. Apuleius; 2. *De deo Socratis*; 3. Demonology; 4. Second Sophistic at Rome; 5. Middle Platonism at Rome.

Rio de Janeiro
Outubro de 2016

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O AUTOR E SEU TEMPO	14
1.2. Apuleio: vida, obra e panorama histórico.	17
1.3. Contexto literário do século II d.C.	29
2. O AUTOR E SUA OBRA	
2.1. Obras filosóficas e gerais	36
2.2. Descrição das obras	37
3. DEMONOLOGIA	
3. A demonologia na Antiguidade	64
3.1. A demonologia antes de Platão	66
3.2. Platão	68
3.3. Seguidores e continuadores de Platão	68
3.4. A demonologia em Roma	70
4. INTRODUÇÃO A <i>DE DEO SOCRATIS</i>	
4.1. Síntese descritiva da obra	71
4.2. Estrutura, análise e comentários da obra	77
5. TEXTO E TRADUÇÃO	95
6. CONCLUSÃO	144
7. BIBLIOGRAFIA	147

Introdução

De deo Socratis é um dos textos mais curiosos sobre o amálgama que foi a civilização grego-romana nos primeiros séculos de nossa era. Não se trata de um tema muito conhecido, embora há muito já existisse uma profusão de referências textuais a ele. Desde Heráclito a Plotino, passando obrigatoriamente por Platão, fala-se no *daemōn*, de várias formas e maneiras. Em outras palavras, essa figura perpassa todo pensamento filosófico-religioso dos gregos, desde Heráclito e Hesíodo, até os neoplatônicos, mas, curiosamente, e principalmente em virtude do desenvolvimento do cristianismo, o assunto permaneceu nas sombras até final do século XIX¹, quando o texto que resolvemos estudar foi traduzido em inglês² e, no século passado, em francês³ e italiano⁴. Lembramos que os estudos sistemáticos sobre esse texto datam apenas do século passado quando começaram a aparecer estudos⁵ e edições críticas⁶.

No terceiro capítulo de *À rebours*, de Huysmans (1903, p. 34), lido há muitos anos, o autor descreve, com uma adjetivação profusa, suas impressões sobre Apuleio, especificamente sobre a obra *Metamorfoses*:

Esse africano o⁷ deleitava; a língua latina alcançava o auge⁸ em suas *Metamorfoses*; ela revolvía o lodo, variadas águas, provenientes de todas as províncias, e todas se misturavam, se confundiam num matiz caprichoso, exótico, quase novo; maneirismos, novos detalhes da sociedade latina confluíam em neologismos criados para as necessidades da conversação num recanto romano da África; de resto, sua jovialidade de homem evidentemente gordo, sua exuberância meridional divertiam⁹.

Lançando-nos à leitura, descobrimos que, por trás de todo esse espetáculo de linguagem, havia uma segunda mensagem, quase iniciática, de redenção, que descrevia, mediante a utilização do personagem-asno Lúcio, o mesmo caminho, *mutatis mutandis*, dos habitantes da caverna de Platão em direção à luz, ou seja, ao conhecimento. Esse

¹ Existem algumas edições francesas anteriores: Baron des Coutures, 1698, e Compains de Saint-Martin, 1707, mas não se trata de edições críticas.

² Londres: Frank H. Cilley, 1866

³ Paris: Garnier, Henri Clouard, 1933

⁴ Foggia: Bastogi Editrice Italiana, A. Corina, 1997

⁵ Rathke, 1911; Dillon, 1977

⁶ Clouard, 1933; Beaujeu, 2002

⁷ Trata-se aqui do protagonista do romance, *Jean des Esseintes*.

⁸ Grifo nosso.

⁹ Cet Africain le réjouissait ; la langue latine battait le plein dans ses *Métamorphoses* ; elle roulait des limons, des eaux variées, accourues de toutes les provinces, et toutes se mêlaient, se confondaient en une teinte bizarre, exotique, presque neuve; des manières, des détails nouveaux de la société latine trouvaient à se mouler en des néologismes créés pour les besoins de la conversation, dans un coin romain de l'Afrique ; puis sa jovialité d'homme évidemment gras, son exubérance méridionale amusaient. (Todas as traduções deste trabalho, francês, inglês, italiano e latim, são de nossa autoria, salvo menção em contrário).

paralelismo nos levou, primeiramente, a uma breve pesquisa sobre a obra publicada de Apuleio e à sua aquisição; em seguida, à separação dos textos que versavam sobre Filosofia, e, finalmente, à escolha do texto mais agradável e instigante sobre o assunto. Daí a escolha de *De deo Socratis*. Único texto latino que aborda o assunto da demonologia medioplatônica de forma abrangente e minuciosa. O preciosismo linguístico apontado por Huysmans, indicando o afastamento entre o latim de Cícero e de Apuleio, constituiu, da mesma forma, um motor de nossa curiosidade sobre o madaurense.

A relevância do estudo, evidentemente, além do fato desta ser o único texto supérstite em latim sobre o assunto, reside principalmente em duas motivações importantes: o fato de a figura do *daemōn* ser um elemento de introdução de racionalidade nas estruturas de pensamento do Platonismo Médio e também a nossa curiosidade sobre como o *modus cogitandi* latino se apodera desses fenômenos. Além do mais, todos os autores desse período em que viveu Apuleio, trataram desse assunto, e ele, como se arrogava o título de *philosophus platonicus*, além de ter escrito o tratado, mais genérico, *De Platone et eius dogmate*, em que cita os *daemonēs*, escreveu também um tratado, na forma de discurso epidíctico, em que essas entidades tornam-se o assunto principal, à diferença de outros autores, como Plutarco, que o faz assunto subalterno às suas necessidades discursivas. Segundo Beaujeu (2002, p.5 ss.), Margagliotta (2012, p.67) e Timotin (2012, p.112), trata-se do mais completo “manual” sobre o assunto, apesar de suas pequenas imprecisões de detalhe. Além disso, debruçar-se sobre o segundo século de nossa era reveste-se de grande importância para o desenvolvimento e atualização dos estudos clássicos no Brasil, uma vez que nele se realiza verdadeiramente a síntese dos espíritos helênico e latino, naquilo que Paul Veyne chama de *O império greco-romano*¹⁰.

Mas o que são os *daemonēs*? São entidades divinas intermediárias (*mediōximī*) responsáveis pelo contato dos homens com os deuses superiores:

Em todos os países, em todos os tempos, acha-se comumente disseminada a crença em seres sobrenaturais, de uma categoria inferior à dos deuses, intervindo diretamente no rumo das coisas e especialmente dos negócios humanos, seres benéficos, maléficos ou indiferentes, com quem o homem busca conciliar-se mediante práticas religiosas ou mágicas; é o povo temível e inumerável dos espíritos, demônios, anjos e

¹⁰ VEYNE, 2009.

gênios de toda espécie, invisíveis, ativos e perturbadores.¹¹ (BEAUJEU, 2002, p. 184)

Tratava-se originalmente de um mito popular, simples entidades invisíveis que estavam por toda parte observando os homens e, às vezes, se intrometendo em seus negócios, ajudando ou atrapalhando. Os poetas e filósofos desde muito cedo se apropriaram desse mito: Homero, Hesíodo, Heráclito, Platão. Os filósofos, porém, tinham de ajustar as características desses entes tanto aos seus propósitos pedagógicos quanto à sua metafísica ou, mais propriamente, à sua teologia. Platão os apresenta no *Banquete*, na *Apologia de Sócrates*, nas *Leis* e na *República*, sem nunca, entretanto, dedicar-lhes uma obra específica, isto é, sem estabelecer uma demonologia sistemática ou, pelo menos, as suas bases. Como dissemos acima, Apuleio faz do *daemōn* o assunto principal de seu discurso. Em que pese o título, *De deo Socratis*, o autor primeiramente faz uma brevíssima descrição do universo segundo sua própria visão dos textos platônicos, passa a uma descrição dos *daemonēs* em geral, em seguida a uma descrição do *daemōn* de Sócrates e, finalmente, a um elogio da filosofia. Embora lhe seja negado, às vezes, o título de filósofo, não se lhe pode negar o título de pensador e de platônico, mais especificamente de pensador medioplatônico, tanto que Dillon (1996, p.306 ss.), no que talvez seja a obra definitiva sobre o assunto, reserva-lhe um extenso e minucioso capítulo.

Nosso objetivo, por conseguinte, é examinar a demonologia do Platonismo Médio, do ponto de vista do *modus cogitandi* latino, conforme apresentada por Apuleio em *De deo Socratis*. Com vistas a esse propósito, empreendemos a tradução do texto original

De deo Socratis é uma palestra sobre os *daemonēs* para um público culto de língua latina, ministrada provavelmente em Cartago por volta dos anos 150. Pode-se concebê-lo também como um manual que se propõe a apresentar a esse público, de forma sistemática, o conjunto de conhecimentos, populares e filosóficos, sobre os *daemonēs*, transmitidos pela tradição platônica. Apuleio tenta dar ordem às confusas ideias disseminadas sobre essas entidades pelo Platonismo, Pitagorismo e pelas religiões de mistério, mediante uma completa e articulada classificação dos *daemonēs*. Pode-se afirmar então que a obra é um manual do que os homens esclarecidos da época precisavam saber sobre os *daemonēs*.

¹¹ Dans tous les pays et dans tous les temps, on trouve communément répandue la croyance à des êtres surnaturels, d'un rang inférieur à celui des dieux, intervenant directement dans le cours des choses et spécialement des affaires humaines, êtres bienfaisants ou maléfiques ou indifférents, que l'homme cherche à se concilier par des pratiques religieuses ou magiques; c'est le peuple innombrable et redoutable des esprits, démons, anges et génies de toute sorte, invisibles, actifs et tracassants.

Friedrich Andres (apud Margagliotta, 2012, p.67) afirma que *De deo Socratis*¹² “pode ser considerado superior em relação a todos os demais tratados da Antiguidade Clássica a respeito desse assunto¹³”. Todos estes autores citados são unânimes em afirmar que o texto se mostra mais conciso e sistemático que *De genio Socratis*, de Plutarco, e mais elegante e rico que as *Dialexeis* de Máximo de Tiro. Essa dissertação, pois, não se apresenta como um tratado rigoroso. É antes de tudo um discurso destinado a esclarecer conceitos religiosos e filosóficos, na sua forma popular, apresentando um estilo fluente, leve e cheio de elementos retóricos que o afastam da gravidade, quase aspereza, de um tratado filosófico.

Embora lhe falte o rigor de um tratado filosófico, a obra mostra-se bem estruturada pela divisão em quatro seções principais, em forma de narrativa, com poucas intervenções de um interlocutor imaginário. Na introdução, o autor nos fala de deuses e homens; começando pela tripartição dos deuses superiores, apresenta os deuses visíveis, isto é, os astros, passando aos deuses invisíveis e terminando com os homens. Na primeira parte, o autor descreve os *daemonēs* em sua generalidade, seu papel, sua localização, características e classificação. Na segunda, especificamente do *daemōn* de Sócrates, em que faz uma distinção entre sabedoria e adivinhação definindo seus campos e a utilidade de cada uma para o filósofo grego e, por extensão, para todos os homens. Na última parte, a conclusão, Apuleio dirige-se ao público em uma exortação à prática da filosofia e culto do *daemōn* individual, fazendo também um curioso elogio reabilitante do personagem homérico Ulisses.

Foi fundamental na construção deste trabalho, *pari passu* com a tradução do texto, a leitura genérica de artigos e de autores que versam sobre Apuleio ou sobre a demonologia no Platonismo Médio, a saber: Dillon (1996), com o estudo pormenorizado dessa corrente filosófica intermediária, sendo considerada a obra mais completa, quiçá definitiva, sobre o assunto; Beaujeu (1971), com o texto estabelecido e a contextualização da obra dentro da evolução, embora resumida, da demonologia; Harrison (2008), com a contextualização do autor em seu tempo e seu espaço geográfico, e a análise dos aspectos particulares da obra; Fletcher (2014), com a relação entre a filosofia e sua representação em Apuleio, e finalmente Margagliotta (2012), com um trabalho comparativo entre a descrição do *daemōn* de Apuleio e de Plutarco.

¹² Doravante *DDS*.

¹³ “(a suo avviso) il *De Deo Socratis* può considerarsi superiore rispetto a tutti gli altri trattati ell’età classica riguardanti questo tema che ci sono pervenuti”.

Nossa tese está dividida em: *O autor e seu tempo*, em que falamos especificamente da vida do autor inserida no grande panorama do complexo que foi o Império Greco-romano do século II de nossa era, pontuando principalmente as características do espírito do tempo (*Zeitgeist*) que poderiam, segundo nossa ótica, ter influenciado Apuleio, ou, pelo menos, ter-se manifestado em seus escritos. Nesse mesmo capítulo esboçamos os problemas referentes ao levantamento dos dados biográficos do autor, sem, porém, buscar resolvê-los, haja vista que tal tarefa exclui-se do escopo deste trabalho. Relacionamos também, nesse mesmo capítulo, com detalhe a produção literária do autor, fazendo um sumário das obras supérstites. No terceiro capítulo, *A demonologia*, apresentamos um panorama histórico da demonologia, desde os precedentes, anteriores a Platão, até sua manifestação em Roma. No quarto capítulo, *Introdução a De deo Socratis*, à guisa de prolegômenos à tradução, sumarizamos a obra em aspectos que julgamos necessários à sua contextualização e intelecção, bem como apresentamos dela uma análise e comentários mais pormenorizados dos aspectos relevantes da obra. No quinto capítulo, *Texto e tradução*, incluímos o texto original e nossa tradução.

A tradução revelou-se uma tarefa um tanto árdua, haja vista o léxico muito específico, às vezes único, adotado pelo autor, bem como os significados discrepantes do sentido normal, na acepção estatística, que alguns vocábulos tomam sob sua pena. Nesse aspecto, os dicionários *Gaffiot*, *Oxford Latin Dictionary (OLD)* e *Saraiva* foram fundamentais, durante o processo de tradução, por apresentar os sentidos específicos que alguns vocábulos tomam na obra de Apuleio, mais especificamente em *De deo Socratis*.

No texto em questão, procuramos seguir o lema atribuído pela tradição a Eusébio Jerônimo de que a tradução tem de ser tão fiel quanto possível e tão livre quanto necessária. Dessa forma, em pontos diversos, ora buscamos mais reproduzir o estilo original do autor, na medida do possível, ora optamos por maior inteligibilidade e fluência mais próxima da nossa língua. Frise-se aqui que, apesar da autoridade da tradução do texto principal com que cotejamos, em alguns momentos, discordamos em questões de detalhes, sem, todavia, deixar de buscar fundamentação de plausibilidade nos demais comentaristas, principalmente Timotin. Como exemplo, utilizamos vírgulas em passagens que o texto latino é direto; acrescentamos conjunções, principalmente coordenativas, onde se apresentam vírgulas; inserimos anafóricos, seja substantivos, seja pronomes, onde a coesão em língua portuguesa ficava prejudicada pela ausência dos aspectos morfossintáticos

específicos das flexões casuais latinas, mas sempre com parcimônia e muita cautela. Enfim, sempre que possível, visamos o máximo possível a não destoar do texto original latino.

Quanto aos nomes de personagens míticos, históricos e topônimos em latim, procuramos seguir o *Vocabulário Onomástico da Língua Portuguesa da Academia das Ciências de Lisboa* (1940) e a obra de referência *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos* (1995). Convém ressaltar, porém, que, em virtude da diferença de acentuação gráfica entre o português brasileiro e o europeu, tivemos de adaptar algumas grafias, trocando, por exemplo, os acentos agudos das sílabas tônicas de algumas palavras proparoxítonas por acento circunflexos, como é de norma no Brasil.

Além dos dicionários acima citados, valemo-nos em nossa tradução, do *Dicionário Oxford de literatura clássica*, do *Dicionário da mitologia grega e romana* (2005), de Pierre Grimal, do *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega* (1991) e do *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia e Religião Romana* (1993) de Junito Brandão.

Como texto-base, adotamos a edição crítica de Jean Beaujeu (2002), publicada pela Société d'édition Les Belles Lettres, sem deixar de consultar as edições de Chrystian Lütjohann (1878) e Theodore Alois William Buckley (1844), além da própria *editio princeps* de Francesco de Asula (1521), não sem alguma dificuldade. Cumpre notar nesta última uma introdução considerada atualmente apócrifa pelos editores críticos e estudiosos (Beaujeu, Harrison, Margagliotta e Timotin). Comparando as referidas edições, concluímos que a edição de Beaujeu é aquela que, onde se faz necessário, resume, amplia, comenta e desenvolve os aspectos mais importantes da obra e da crítica, sendo apontada, explícita ou implicitamente, como a edição mais importante pelos três outros estudiosos citados acima. Tomamos o cuidado especial de buscar diferenças de interpretação nos autores, sem, entretanto, notar quaisquer discrepâncias, mesmo de detalhes, entre eles.

1. O AUTOR EM SEU TEMPO

Embora floresça sob o reinado de Antonino Pio e não se tenha notícias dele depois de Marco Aurélio, Apuleio de Madaura nasce sob o principado do sucessor de Trajano, Adriano, imperador cosmopolita, viajante incansável, acima de tudo um imperador romano e comandante de um exército romano. Esse imperador compartilhava as durezas da vida de campanha e exigia das tropas uma vigorosa disciplina e alto padrão profissional. Chefe do serviço público cuja atividade dirigia atenta e diretamente nos locais que visitava por todo Império. Pode parecer-nos certo que a personalidade do imperador não influenciasse o homem comum, visto que este muito estava afastado daquele, mas Adriano, em sua ação político-administrativa, traz ao Império Romano lei, ordem e segurança. Com que mais sonharia o homem comum? Com mais nada, certamente. E o homem de letras? Decerto com algo mais, visto que a todos estavam acessíveis as informações da grandeza alcançada e mundos desconhecidos e novos, fato instigador das angústias humanas. Lei, ordem e segurança, *urbi et orbi*, respondem não só a um anseio popular, mas também àquele anseio de universalidade que, em meados do século anterior, já agitava as mentes romanas e cujo exemplo mais eloquente é Plínio Velho, com a coleta de *exemplaria documentata* provindos de todo o mundo que o Império Romano abrangia. É a necessidade de dominar o mundo físico pela compreensão. Mas que dizer do supramundo, o inefável além-vida? Se elementos de razão prática, os escritos, nos apresentam os testemunhos do mundo além-mares e além-montes, que outros elementos poderão trazer os testemunhos do mundo além-vida? Aqueles, pelos cinco sentidos, poderão ser alcançados, e estes?

Nosso autor de nada mais pôde se valer que dos escritos e da razão de seu tempo, cuja dominante é o Médio Platonismo, corrente coexistente com a Segunda Sofística, e que já incorpora aos ensinamentos de Platão, cuja principal característica é a necessidade de transcendência universalizante; elementos aristotélicos, ou seja, a necessidade de sistematização, bem a gosto dos romanos, e influências pitagóricas, isto é, a necessidade de racionalizar matematicamente o cosmos. Esse amálgama de concepções encontra no texto escolhido, logo na primeira linha do primeiro parágrafo, uma âncora textual na expressão *trifariam divisit* (DDS, 1). Se o fundo, entretanto, clama em sua maior parte pelo criador da Academia, a forma é inteiramente romana — língua e retórica. Mas se o fundo clama, o autor atende plenamente? Em parte, uma vez que são épocas e visões de mundo diferentes.

Enquanto os gregos flertam com o *apeíron*¹⁴, a ausência de limites, os romanos sempre se apegaram ao *limes* e principalmente ao *finis* (Eco, 1989). Enquanto os gregos vivem de um passado glorioso que tentam reviver nas letras, e somente nelas o podem, Roma conhece o um grande apogeu. Talvez, influenciado por esse movimento das letras e esse espírito do tempo, o nosso autor, romano de província, em oposição aos gregos que escreveram sobre o assunto dispersamente — Platão, Xenofonte, Plutarco e Máximo de Tiro — tenha concentrado em um único escrito todo conhecimento da época sobre os *daimones*: em vez de apresentá-lo como assunto subalterno aos conceitos e fatos históricos veiculados pelos escritos daqueles autores, ao contrário, torna-o o principal conteúdo de sua dissertação em latim, para um público de língua e pensamento latino. Centralidade e esgotamento do tema, como características latinas; referência a todo cosmo, como característica grega, e, finalmente, amor à filosofia, ainda que de forma simplesmente epidíctica, como característica do Império Greco-romano. Procuraremos, portanto, ver como a retórica romana se apropria do assunto e como o apresenta. Vale lembrar que o adjetivo provinciano, aplicado a nosso autor, não é gratuito, pois, em sua gênese, as províncias eram os estados não itálicos cujos habitantes estavam sob a administração de Roma, pagando impostos, fato que lhes confere uma “mentalidade híbrida”, haja vista que a administração aludida mostrava uma tolerância muito grande com a língua e a religião dos estrangeiros (STROH, 2013, p. 32). Podemos então conceder a essa “relativa liberalidade” do estado pagão romano a personalidade multifacetada, ou, no mínimo, bifronte, de nosso autor.

Sobre a Segunda Sofística, é necessário fazer uma pequena digressão, uma vez que nosso autor pode se enquadrar naquilo que “Ludwig Radermacher chamou, com uma expressão insuperável, ‘oradores de concerto’” (LESKY, 1995, p.872), homens que se sobressaíam em público pela improvisação e pela declamação cuidadosamente preparada. Desde Isócrates e Platão, apesar do antagonismo de filosofia e retórica, ou até mesmo por causa dele, esses dois campos, lutando pela hegemonia pedagógica, determinam o panorama educativo nos séculos posteriores à Academia e ao Liceu. Houve, de um lado e de outro, excessos, mas também tentativas de conciliação entre filosofia e retórica, visto que ambas reclamavam para si o direito exclusivo de intervir na formação da pólis e da *urbs*. No período enfocado, século II d.C., as velhas e as novas escolas filosóficas, já há

¹⁴ ἄπειρος, ov ilimitado, infinito, imenso, inumerável, inextrincável; inexperiente, não experimentado, desconhecedor. [Bailly, s.u., trad.]

algum tempo, eram suficientemente fortes para afirmarem seus direitos, haja vista que grandes oradores como Cícero, por exemplo, três séculos antes, já haviam tentado conciliar as duas partes. Na época imperial, com o afastamento da filosofia de amplos setores dos campos contestados do conhecimento, instalou-se de forma geral a retórica no tratamento, no domínio e na determinação do saber, da instrução e da literatura. Isso se deu de forma bem marcante, mesmo que por um curto espaço de tempo, antes que o Neoplatonismo dominasse e desse novo movimento à vida cultural do império greco-romano. Em outras palavras, a rixa platônica entre filosofia e retórica havia se esvaecido, convivendo as duas em relações de boa vizinhança, cada uma cuidando de sua “parte” do universo, como já preconizara Aristóteles, e até mesmo vindo em auxílio recíproco. Como dissemos, nosso autor se enquadra naqueles “oradores de concerto”, cuja tradição pretende-se que remonte a Górgias, quer seja pela improvisação, quer seja pela declamação cuidadosamente preparada. Segundo Lesky (1995, p.872), não é difícil imaginar, “O culto de que estes homens eram objeto, só se pode comparar como o prestado às ‘estrelas’ dos nossos dias.” Por ‘declamação cuidadosamente preparada’ não se deve entender, entretanto, o empolamento cultivado nas escolas asiáticas (ou asiânicas), mas exatamente o cuidado em que as antigas formas e o excessivo cuidado com o estilo sejam considerados como ultrapassados, peças de museu. Deve-se levar em conta também que autores tão díspares, como Plutarco e Cícero, vivendo o espírito dessa reação às duas correntes, aticista e asiânica, não se rendam totalmente a uma ou outra escola. Se de um lado, Cícero, um século antes, procura estabelecer um equilíbrio entre as duas, Plutarco, por outro, busca, mesmo com recurso às formas populares da koiné, abrandar a exuberância de uma corrente e a aridez da outra. Mesmo assim, o tempo deste último é a época das grandes e admiradas exposições de rétores famosos, da luta interminável entre os dinastas filosóficos, da penetração incessante do irracional sob a forma de misticismo, da evasão do mundo pela superstição banal. Essa época, dos Antoninos, tanto foi o tempo de um homem, Apuleio, que com tudo isso compactuava, seja pelo culto dos *daemonēs*, seja pelo sacerdócio de Ísis, quanto o tempo de outro que a tudo isso acompanhava com o riso corrosivo, com o ceticismo duro e, principalmente, com a sátira mordaz, Luciano de Samósata. Tempos ricos em que a astrologia, a crença nos *daemonēs* e o novo misticismo de nosso autor, de um lado, podiam conviver pacificamente com a crítica cética de seu contemporâneo, de outro.

Neste primeiro módulo do trabalho, falaremos sobre o contexto histórico do autor, sobre a história cultural, a literatura e o Império Greco-romano. No segundo, do autor propriamente dito e sua produção. No terceiro, do *daemōn*. No quarto, do texto, mediante tradução e comentários.

1.1. Apuleio: vida, obra e panorama histórico

Retirando-se todo anedotário e conjecturas, somente duas fontes sobre o autor existem de fato: ele mesmo e Agostinho de Hipona, outro escritor do Norte da África, que certamente conhecia bem os escritos de Apuleio. Somente as obras de ambos lançam luzes sobre alguns pontos da vida do primeiro, ficando, entretanto, muitos outros ainda na penumbra. O único detalhe confiável é o *nomen*, enquanto o *praenomen*, Lucius, atribuído ao autor em manuscritos medievais e renascentistas, jamais foi encontrado em fontes da Antiguidade Clássica. A hipótese mais verossímil que se afigura é a de que os copistas e comentaristas posteriores, na Idade Média e Renascença, o tenham intuído da aparente semelhança que se sugere entre o autor e seu personagem, Lúcio de Corinto, no final das *Metamorfoses*:

Nam sibi uisus est quiete proxima, dum magno deo coronas exaptat, ...et de eius ore, quo singulorum fata dictat, audisse mitti sibi Madaurem, sed admodum pauperem, sui statim sua sacra deberet ministrare; nam et illi studiorum gloriam et ipsi grande compendium sua comparari prouidentia. (*Met.*, 11.27).

Pois na noite anterior, ele teve um sonho, enquanto dispunha guirlandas para o sumo deus, ...e de sua boca, pela qual se dita o destino dos indivíduos, ouviu que ser-lhe-ia mandado um madaurem, mas muito pobre, e que ele deveria imediatamente ministrar-lhe os sacramentos¹⁵, pois sua providência não só lhe reservara a glória literária como também uma grande remuneração.

Outra certeza é a data aproximada e local de nascimento: por volta de 120 d.C., em Madaura ou Madauros¹⁶, atual M'Daourouch, província de Souk Ahras, Argélia, uma cidade do interior da província romana da África Pró-consular, situada nos aclives sulistas do monte Atlas, a cerca de 230 km a sudoeste de Cartago, atual Túnis, na Tunísia.

Sobre essa cidade, os registros são quase inexistentes, portanto seus primórdios são obscuros. Apuleio relata na *Apologia* que, à época da terceira guerra púnica, a cidade pertencia aos domínios de um rei númida chamado Sífax, que, depois de alguma indecisão,

¹⁵ Isto é, iniciá-lo nos mistérios.

¹⁶ No aplicativo geográfico Google Maps, acha-se pelo primeiro nome, Madaura.

aliou-se a Cartago na luta contra Roma. Derrotados os cartagineses em 203 a.C., a cidade passou para os domínios do rei Massinissa, aliado de Cipião, cujos descendentes reinaram sobre a Numídia até 46 a.C. Então, o monarca Juba I, aliado de Pompeu na guerra civil, foi deposto por César, que instituiu a província romana de *Africa Nova*, em lugar do reino independente anterior, para aumentar a já existente província romana da África baseada em Cartago. Após um mal sucedido retorno ao *status* de reino vassalo, sob Juba II, protegido de Augusto, entre 29 e 25 a.C., a Numídia foi unida à antiga província da África para formar a África Pró-consular, num sistema que durou até a repartição de Sétimo Severo. A própria Madaura foi restaurada, no período dos imperadores Flavianos, como uma colônia romana, com o título de *Colonia Flavia Augusta veteranorum Madaurensium*. No decorrer dos dois séculos seguintes, a cidade floresceu, como atestam suas grandes ruínas, ainda hoje, objeto de escavações.

Apuleio refere-se à sua pátria nestes termos:

De patria mea uero, quod eam sitam Numidiae et Gaetuliae in ipso confinio meis scriptis ostendi scis, quibus memet professus sum, cum Lolliano Auito C.V. praesente publice dissererem, Seminumidam et Semigaetulum: non uideo quid mihi sit in ea re pudendum, haud minus quam Cyro maiori, quod genere mixto fuit Semimedus ac Semipersa. Non enim ubi prognatus, sed ut moratus quisque sit spectandum, nec qua regione, sed qua ratione uitam uiuere inierit, considerandum est... (*Apol.* 24, 1-3)

Quanto ao meu lugar de origem, na verdade, pelos meus escritos sabeis que ele está situado nesse mesmo limite da Numídia e da Getúlia, acerca das quais declarei, quando apresentei uma conferência pública na presença de Loliano Auito, que eu mesmo sou seminúmida e semigétulo: quanto a mim, não vejo nisso o que haja para envergonhar-se, não menos que o grande Ciro, porque, quanto à origem miscigenada, era meio medo e meio persa. De fato, não onde nasceu, mas de que costumes cada um é dotado deve-se observar, nem em que região, mas por que modo de pensar terá adotado para viver sua vida, deve ser considerado...

Nec hoc eo dixi, quo me patriae meae paeniteret, etsi adhuc Syfacis oppidum essemus. Quo tamen uicto ad Masinissam regem munere populi Romani concessimus ac deinceps ueteranorum militum nouo conditu splendidissima colonia sumus, in qua colonia patrem habui loco principis duumviralem cunctis honoribus perfunctum; cuius ego locum in illa re publica, exinde ut participare curiam coepi, nequaquam degener pari, spero, honore et existimatione tueor. (*Apol.* 24, 7-9)

E não falei disso para que me envergonhasse de minha pátria¹⁷, mesmo se fôssemos ainda a cidade de Sífax. Depois que este foi vencido, passamos, pelo favor do povo romano, ao poder do Rei Massinissa, e mais tarde, com um novo assentamento de soldados veteranos, somos uma florescentíssima, nessa colônia, tive meu pai duúmviro, no cargo principal, tendo exercido antes toda a carreira pública; lugar de quem, mesmo naquele governo, desde que comecei a participar da cúria, de modo algum da mesma forma indigno, espero, conservo com honra e consideração. (*Apol.* 24)

Como era de se esperar, a língua e a cultura dos cartagineses permaneceram fortes, tanto naquela área, quanto em outras partes da África do Norte Romana. É muito provável que Apuleio falasse púnico como sua primeira linguagem vernacular, da mesma forma que outros de origem similar, como seu enteado Pudens (*Apol.* 98) de Ea na *Africa Tripolitana* (moderna Líbia), e o imperador Sétimo Severo, nascido uma geração depois de Apuleio em *Leptis Magna*, não longe de Ea. Esse fato, compreensivelmente, não é informado em suas obras em latim. Embora o púnico pudesse ser o vernáculo de uma colônia da África do Norte, o latim era a linguagem de toda literatura formal e discurso jurídico. Frontão, escritor oriundo de uma colônia similar, *Cirta*, uma geração antes de Apuleio, da mesma forma, não menciona o púnico em seus escritos, embora tivesse sido seu primeiro vernáculo também. É importante, para uma legítima apreciação de Apuleio, entender que ele pertence não a uma linha subalterna africana, mas à principal tendência da cultura e literatura latina, com sua muito alardeada fluência em grego como deveria ser para um romano bem educado. Essa é a diferença óbvia, mas fundamental que separa Apuleio e outras figuras literárias romanas, com interesses sofisticados, das figuras gregas contemporâneas da segunda sofística, que, por outro lado, parecem igualar-se a Apuleio em seus interesses em performance retórica e filosófica. Embora ele, como Frontão, possa falar ligeiramente de seus antecedentes africanos, Apuleio, por seu nome, cultura literária e educação, é, quanto à identidade cultural, um falante e escritor fundamentalmente romano, expressando-se pela língua e retórica latina.

A data de nascimento nos anos 120 d.C. é comumente deduzida de diversas passagens de suas obras. Em *Florida* (16), o autor declara ter sido um companheiro de estudos de Estrabão Emiliano, que provavelmente foi um contemporâneo próximo e teria provavelmente cerca de trinta e dois anos à época de seu consulado em 156 d.C.; na *Apologia* (89), declara ainda que sua esposa, Pudentila, teria cerca de quarenta anos à

¹⁷ Literalmente: “E tanto mais não falei dessas coisas para que, por esse meio, me envergonhasse de minha pátria”

época do julgamento¹⁸ (158-9 d.C.), e que ela seria um pouco mais velha que ele (*Apol.* 27), enquanto ele aparenta ser mais velho que o filho dela, Ponciano, este julga ser Apuleio um par apropriado para sua mãe (*Apol.* 72) e com o qual tinha estudado em Atenas. Portanto é razoável que Apuleio contasse por volta de trinta anos, mas não menos, à época da *Apologia*, e que ele nasceria em meados de 120 d.C. Isso o faz contemporâneo de Aulo-Gélio, a quem pode ter conhecido pessoalmente, bem como dos gregos Galeno, Luciano e Élio Aristides. Dessa forma, sua vida decorre no apogeu da renovação intelectual grega da Segunda Sofística, em que os escritores gregos tentaram de forma denodada reviver as glórias passadas de sua cultura nas ricas cidades do Mediterrâneo grego, sob a proteção do governo romano. Como suas obras de cunho filosófico sugerem, as escolhas da carreira e do gênero literário de Apuleio foram fundamentalmente influenciadas pelo que estava acontecendo aos seus contemporâneos no mundo grego.

Quanto ao ambiente familiar, seu pai alcançara o cargo de *duumvir*, que era a mais alta magistratura da *colonia*, amealhando uma fortuna que chegou a dois milhões de sestércios na ocasião de sua morte, pouco antes de 158 d.C. (*Apol.* 24.9), quantia que proporcionou aos dois filhos uma vida sem maiores problemas, podendo então começar uma carreira pública de prestígio. Como cidadão de uma *colonia*, ele deveria ter a cidadania romana e os três nomes usuais nesse período, mas somente o nome da *gens* é certo: o nome *Apuleius* encontra-se em quatro diferentes inscrições de Madaura e, embora nenhuma delas possa ser solidamente datada, exceto as do período imperial, esse número sugere que a família era, até certo ponto, muito bem situada (Harrison, 2008, p.4).

As origens da família, entretanto, podem ser apenas objeto de conjecturas. Muitas famílias naquela região derivaram seus nomes de senadores romanos que haviam outorgado direito de voto a famílias nativas após ajuda militar, nas guerras púnicas (Harrison, 2008, p.4). É possível, então que a família do autor fosse de origem local e tivesse recebido o nome e a cidadania da *gens Appuleia*, notável na antiga república romana e conhecida mais tarde por um de seus membros que se casou com a irmã mais velha de Augusto. Não há, entretanto, nenhum ramo africano atestado desse Apuleio ou de ninguém de sua família. Outra hipótese, segundo Harrison, é de que a família do escritor teria vindo para Madaura, numa das levas de colonos da Itália, ou de qualquer outro lugar, quando a *Colonia Flaviana* foi criada, ou possivelmente como antigos soldados das

¹⁸ Vide adiante, no capítulo 2.2 deste trabalho a descrição desse julgamento, no verbete *Apologia*.

campanhas de Vespasiano ou Tito. A autodescrição do escritor como *seminumidam et semigaetulum* (*Apol.* 24), todavia, parece mais se referir à posição geográfica de sua cidade, Madaura, no limite da Numídia e Getúlia, que à sua própria origem étnica. Mas, mesmo sem referência à etnia, a África romana era uma região em que muitos proeminentes aristocratas clamorosamente reivindicavam origens locais, quando na verdade eram, pelo menos em parte, descendentes de colonizadores. Embora a questão da origem da família pareça intrincada, haja vista todas as referências e as fontes, três fatos essenciais acerca de Apuleio são claros: era cidadão romano de nome latino, pertencia a uma família importante na *colonia* e era pessoalmente rico, pelo menos à época da morte do pai, tudo o mais são conjecturas.

Como jovem abastado, foi-lhe garantido acesso a um estudo de alto nível, pois a educação literária da elite era então, como por toda a antiguidade, a condição de se manter a prosperidade, e as circunstâncias de Apuleio eram similares às das demais figuras literárias do período no que diz respeito a isso. Mais de dois séculos depois, Madaura ainda era um centro de ensino, como nos revela Agostinho de Hipona, que aprendera literatura e retórica lá:

et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua uicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, (*Conf.* 2.3.5)

e nesse mesmo ano, tinham sido interrompidos meus estudos, quando de meu afastamento de Madaura, cidade vizinha em que já começara a me deslocar por conta de assistir aulas de literatura e oratória.

Apuleio, ao contrário, sugere que seus estudos começaram em Cartago, a capital da província e sede pró-consular, onde ele fez seu ensino básico em letras, gramática e retórica e declara também que lá começara sua instrução em filosofia platônica.

Ita mihi et patria in concilio Africae, id est uestro, et pueritia apud uos et magistri uos et secta, licet Athenis Atticis confirmata, tamen *hic*¹⁹ inchoata est, et uox mea utraque lingua iam uestris auribus ante proximum sexennium probe cognita. quin et libri mei non alia ubique laude carius censentur quam quod iudicio uestro comprobantur. (*Flor.* 18, 15-16)

E então minha pátria na agregação da África é a mesma vossa, e a minha infância foi entre vós, e meus mestres fostes vós, e minha escola filosófica, embora na ática Atenas consolidada, *aqui*, entretanto, foi iniciada, e a minha voz, em qualquer das duas línguas, já por vossos ouvidos antes, nos seis últimos anos, é muito bem conhecida. Ainda mais

¹⁹ Grifo nosso.

meus livros, em toda parte não são considerados por outro louvor mais precioso que o fato de serem aprovados pelo vosso julgamento.

Sapientis uiri super mensam celebre dictum est: “Prima”, inquit, “creterra ad sitim pertinet, secunda ad hilaritatem, tertia ad uoluptatem, quarta ad insaniam.” Verum enim uero Musarum creterra uersa uice quanto crebrior quantoque meracior, tanto propior ad animi sanitatem. Prima creterra litteratoris rudimento²⁰ eximit, secunda grammatici doctrina instruit²¹, tertia rhetoris eloquentia armat. Hactenus a plerisque potatur. (*Flor.* 20, 1-3)

De um sábio existe um célebre dito sobre a mesa: “A primeira taça”, adverte, “diz respeito à sede; a segunda à alegria; a terceira, à volúpia; a quarta à insanidade.” Na verdade, porém, a taça das musas é o inverso, quanto mais abundante e quanto mais pura, tanto mais própria à sanidade do espírito. A primeira, do mestre-escola, livra da condição rústica; a segunda, a do gramático, instrui pela doutrina; a terceira, do rétor, provê de armas pela eloquência. Somente até aqui pela maioria é saboreada.

Há que lembrar, entretanto, que seus testemunhos acerca de Cartago em *Florida* dirigem-se a um auditório cartaginês, para quem tais declarações seriam obviamente agradáveis. Continuando o relato, ele nos informa que a sequência dos estudos o levava a Atenas, onde, declara ele sem nenhuma modéstia, teria estudado e absorvido poesia, geometria, música, dialética e filosofia geral:

Ego et alias cre terras Athenis bibi: poeticae commentam, geometriae limpidam, musicae dulcem, dialecticae austerulam, iam uero uniuersae philosophiae inexplebilem scilicet et nectaream. (*Flor.* 20, 4)

Eu mesmo também outras taças em Atenas bebi: da invenção poética, da clareza geométrica, da suavidade musical, do brando vigor da dialética, mas sobretudo a taça inesgotável do néctar, ou seja, da filosofia universal.

Essas matérias, juntamente com sua autodescrição, e a posterior reputação de *philosophus Platonicus* mostram que ele obviamente estudou dentro da tradição platônica da época:

Sed Aemilianus... negat id genus uorsus Platonico philosopho competere. Etiamne, Aemiliane, si Platonis ipsius exemplo doceo factos? (*Apol.* 10, 6-7)

Mas Emiliano... diz que não corresponde a um filósofo platônico essa espécie de verso. Mesmo se acaso, Emiliano, eu ensine as ações mediante o exemplo do próprio Platão?

Apuleio fala desses estudos e das meditações acadêmicas mas não dá nome de nenhum de seus mestres:

²⁰ Note-se aqui o jogo de palavras: *rudimentum* tanto pode significar rudimentos, primeiras letras, quanto rudeza do espírito, junto a *eximo*, que pode significar afastar ou libertar.

²¹ Novamente a polissemia, *instruo* pertence ao campo semântico de erguer, construir, dotar de armas.

Porro noster Plato, nihil ab hac secta uel paululum deuius, pythagorissat²² in plurimis; aeque et ipse ut in nomen eius a magistris meis adoptarer, utrumque meditationibus academicis didici, et, cum dicto opus est, impigre dicere, et, cum tacito opus est, libenter tacere. (*Flor.* 15.26)

Além disso, nosso Platão, pouquíssimo ou nada desviado dessa doutrina, muito pensava como Pitágoras; da mesma forma também eu mesmo poderia, em nome dele (i.e., chamado de platônico), pelos meus mestres ser adotado, e uma e outra coisa pelas meditações acadêmicas aprendi, não só, quando era necessário o dizer, dizer corajosamente, como também, quando era necessário o silêncio, de bom grado calar.

Os estudos filosóficos do autor refletem claramente a renovação do Platonismo no segundo século, especialmente sendo ele o autor do *De Platone*, que tem um evidente estreito relacionamento com outros manuais da doutrina platônica, tão disseminados nessa época no Mediterrâneo.

Outro aspecto digno de nota são “a longa peregrinação e os estudos duradouros” (*longa peregrinatione et diutinis studiis*)²³, empreendidos antes de 158-9. Isso é em parte a autoapresentação como um intelectual itinerante à maneira dos grandes sofistas gregos da época, mas independente dos estudos em Atenas, tudo indica que ele despendeu um tempo em Roma: “Com esse propósito, sempre desde a tenra idade, as belas artes diligentemente cultivei, e o bom nome dos costumes e dos estudos, tanto em nossa província, como também em Roma entre os amigos teus...” (*Ad hoc ita semper ab ineunte aevo bonas artes sedulo colui, eamque existimationem morum ac studiorum cum in provincia nostra tum etiam Romae penes amicos tuos...*)²⁴, onde ele poderia ter-se encontrado com Aulo-Gélio, e estava a caminho de Alexandria à época dos eventos que desembocaram na *Apologia*: “Como as coisas estivessem nesse estado, entre o segundo casamento da mãe e o medo do filho, por acaso, ou pelo destino, eu chego [em Ea], estando a caminho de Alexandria” (*Cum in hoc statu res esset inter precationem matris et metum fili, fortene an fato ego aduenio pergens Alexandream.*)²⁵. Assim ele conheceu, em primeira mão, alguns dos maiores centros intelectuais da Segunda Sofística. Parece que ele também esteve em Samos:

Samos Icario in mari modica insula est – exaduersum Miletos – ad occidentem eius sita nec ab ea multo pelagi dispescitur; utramuis clementer nauigantem dies alter in portu sistit. Ager frumento piger, aratro inritus, fecundior oliueto, nec uunitori nec holitori scalpitur...

²² Note-se aqui o neologismo só encontrado em Apuleio.

²³ *Apol.* 23

²⁴ *Flor.* 17.4

²⁵ *Apol.* 72.1

Ceterum et incolis frequens et hospitibus celebrata. Oppidum habet, nequaquam pro gloria, sed quod fuisse amplum semiruta moenium⁸ multifariam indicant. Enimvero fanum Iunonis antiquitus famigeratum; id fanum secundo litore, si recte recordor uiam, uiginti haud amplius stadia oppido abest. (*Flor.* 15.1-4)

Samos é uma ilha média no mar de Ícaro – diante de Mileto – e a ocidente dela situada, e não está separada dela por muito mar; para uma ou outra navegando, o dia seguinte termina no porto. Um campo pobre em trigo, inútil para o arado, mais fecundo para a oliveira, nem pelo vinicultor, nem pelo hortelão é capinada... Quanto ao mais, é populosa e frequentada pelos estrangeiros. Tem uma cidadela, de modo algum célebre, mas, porque tivesse sido, indicam-no amplamente em muitos lugares os semiarruinados das muralhas²⁶. Seguramente é o santuário de Juno um lugar muito famoso desde a antiguidade, esse santuário, em seguida à costa, se bem me recordo do caminho, não dista da cidade mais que vinte estádios.

Seria temerário supor a reprodução de fontes de testemunhos de viajantes que não o autor, em virtude da ocorrência da forma verbal *recordor*. E em Hierápolis, na Frígia: “Eu mesmo vi na Frígia, próximo a Hierápolis” (*vidi et ipse apud Hierapolim Phrygiae*)²⁷. Ele provavelmente também visitou os grandes centros sofisticos da Ásia Menor, tais como Pérgamo, Esmirna e Éfeso. Quanto a Samos e Hierápolis, entretanto, a falta de referências concretas acerca do autor nessas cidades mostra exatamente o contrário. O seu evidente interesse por Esculápio na *Florida* e na *Apologia* pode relacionar-se mais ao sincretismo dessa divindade com alguma divindade fenícia de Cartago do que a uma visita a Pérgamo:

...uestros etiam deos religiosius ueneror. Nunc quoque igitur principium mihi apud uestras auris auspicatissimum ab Aesculapio deo capiam, qui arcem nostrae Carthaginis indubitabili numine propitius respicit. Eius dei hymnum Graeco et Latino carmine uobis etiam canam [iam] illi a me dedicatum. (*Flor.* 18.36-8)

...vossos deuses da mesma forma muito piedosamente venero. Neste momento, por conseguinte, da mesma forma, começarei eu, perante vós, sob os melhores auspícios dimanados do deus Esculápio, que benévolo para a cidadela de nossa Cartago, como indubitável poder divino, volta os olhos. Cantarei agora para vós também um hino desse deus, em verso grego e latino, a ele por mim dedicado.

Cabe lembrar, porém, que a cidade era muito frequentada e o culto local de Esculápio muito assistido pelos intelectuais gregos daquela época. Em outras palavras, Apuleio, mesmo falando grego, mas incapaz de competir eficientemente com os grandes sofistas helênicos da época no próprio território deles, parece apenas ter tido algum conhecimento das atividades sofisticas e de seus centros, mas não a ponto de se juntar ao espetáculo

²⁶ Enálage.

²⁷ *De Mundo*, 17

sofístico do Leste Grego. Escolheu, em vez disso, uma vida de conferencista e orador público em latim, no Norte da África. Na *Apologia*, provavelmente a mais antiga ocorrência que temos, ele aparece, com idade de trinta anos, como um apresentador público totalmente pronto para voar sozinho, declamando *De maiestate Aesculapii* em Ea:

Nec hoc ad tempus compono, sed adhinc ferme trienium est, cum primis diebus quibus Oeam ueneram publice disserens de Aesculapii maiestate eadem ista prae me tuli et quot sacra nossem percensui. (*Apol.* 55)

E não se trata de uma história arranjada pela circunstância: há aproximadamente três anos, nos primeiros dias em que cheguei a Ea, falando em público sobre a majestade de Esculápio, declarei as mesmas coisas e apresentei todos os mistérios que eu conhecia.

Fazendo a própria autopromoção na *Apologia*, considerada como muita justiça uma obra prima da Segunda Sofística.

Durante o período de estudos em Atenas, por volta do início dos 150, ele teria partilhado o alojamento com um companheiro de estudos chamado Ponciano, como ele próprio, originário da África do Norte romana, mais especificamente de Ea, a moderna Trípoli, na Líbia²⁸. As consequências disso são bem conhecidas na *Apologia*. Naturalmente, dos eventos, temos somente a versão judicial tendenciosa do próprio Apuleio naquele famoso discurso. Em seu resumo, ele nos diz que, muitos anos depois do primeiro contato com Ponciano, por volta do final de 156, empreendeu uma longa viagem a Alexandria, e no caminho fez uma pausa com os amigos em Ea. Lá, ele recebeu a visita de Ponciano, que o persuadiu a ficar um ano inteiro e possivelmente desposar sua mãe Pudentila, uma rica viúva, com o propósito de resguardar a fortuna dela para seus filhos. O casamento parece ter acontecido no final de 157 ou início de 158. Posteriormente, no decurso de uma representação de sua esposa na sessão do tribunal pró-consular, em um processo referente à disputa de propriedade, Apuleio foi acusado, por diversos parentes de Pudentila, de tê-la induzido a casar-se com ele mediante magia. Esse processo foi relatado, presumivelmente durante as mesmas seções, em *Sabathra*, próximo a Ea, pelo procônsul Claudio Máximo, aparentemente no final de 158 ou início de 159. Embora não esteja registrado em nenhum lugar, está claro que Apuleio foi absolvido; a publicação de semelhante façanha como a *Apologia* não é procedimento de uma parte perdedora e constitui uma impressionante propaganda dos talentos de Apuleio como um orador popular.

²⁸ *Apol.*72

As atividades retóricas de Apuleio também podem ser comprovadas pela *Florida*, a coleção sobrevivente de vinte e três excertos dos seus discursos. Alguns desses discursos, claramente, foram pronunciados em Cartago²⁹. Dois excertos são de discursos apresentados na presença de autoridades pró-consulares da África³⁰. Todos os cálculos de data extraídos da *Florida* indicam a década de 160 como o limite de suas atividades como orador público bem sucedido em Cartago. Outros registros de interesse são o fato de que seu *status* como orador chegara a tal ponto de o senado e o povo de Cartago lhe terem votado uma estátua, após uma carreira de seis anos, e ele ter sido eleito sumo sacerdote da Província da África Pró-consular:

Priusquam uobis occipiam, principes Africae uiri, gratias agere ob statuum, quam mihi praesenti honeste postulastis et absentem benigne decreuistis... Immo etiam docuit argumento suscepti sacerdotii summum mihi honorem Carthagini adesse. (Flor. 16)

Antes que comece, varões governantes de África, a agradecer pela estátua que, a mim presente, como honraria, propusestes e, ausente, benevolmente votastes... Pois bem, ele [Emiliano Estrabão] ainda deu a entender por argumento que o cargo de sacerdote confirmado [pelo voto do senado] confere a mim a maior honraria de Cartago

Essa honraria é confirmada por Agostinho de Hipona em suas *Epístolas*:

Apuleius.... An forte ista, ut philosophus, voluntate contempsit, qui sacerdos provinciae, pro magno fuit ut munera ederet, venatoresque vestiret, et pro statua sibi apud Oeenses locanda, ex qua civitate habebat uxorem, adversus contradictionem quorundam civium litigaret? (*Epist.* 138.19).

Apuleio... Acaso se dirá que, como filósofo, menosprezou, por sua própria vontade, essas coisas, quando, sendo sacerdote da província, teve em grande apreço que celebrasse os jogos, munisse os caçadores e, em favor de uma estátua sua, a ser erigida entre os Eaesenses, cidade da qual tinha sua mulher, litigasse contra a oposição de alguns cidadãos?

Tudo isso aponta para o fato de que Apuleio, assim como os sofistas gregos contemporâneos, não só tinham uma formação sólida como também incrementaram seu *status* social mediante atividades retóricas dentro das comunidades em que residiam. Nos anos 160 ele pertence claramente à comunidade de Cartago, graças aos seus talentos oratórios, e sem dúvida por causa de sua riqueza, pois somente os ricos podiam arcar com as despesas da liturgia de um sacerdócio provincial.

Passando do autor ao ambiente das províncias à época, podemos dizer que nelas havia um pouco mais de liberdade de pensamento, desde que não obstasse aos

²⁹ Flor. 9, 15, 16, 17, 18

³⁰ Flor. 4, 9, 16 e 17

recolhimentos de impostos e provimento de trigo para Roma. Há várias hipóteses para explicar essa liberdade relativa, das quais não nos ocuparemos. Como já dissemos, a *Pax Romana* se estendeu sobre a *Africa Proconsular*, e, segundo os registros da *Historia Augusta*, a região foi submetida sem maiores contratempos a um governador civil. A população era densa, em sua maioria trabalhadora e sem sonhos de independência. Problemas havia somente nas fronteiras com os desertos, onde tribos nômades, atraídas pela pilhagem aparentemente fácil, às vezes incursionavam em território romano. De qualquer forma, os efetivos militares na área eram pequenos, mas suficientes para fazer face a esse problema, e tanto a distância quanto os efetivos proporcionavam às principais cidades da província bem-estar e segurança necessários a um desenvolvimento econômico suficiente para sustentar uma burguesia local bem abastada e, por conseguinte, um fomento a escolas e agremiações culturais e religiosas. Em Cartago e Madaura, como reconhece quase um século depois Agostinho de Hipona, existiam centros de estudo de gramática e retórica para onde migravam os jovens abastados. Quanto a Cartago, tratava-se da residência oficial do governador, e por isso a cidade exercia uma espécie de primazia, de caráter um tanto mais moral que jurídico-administrativo, sobre todas as demais comarcas, atraindo, mesmo assim, os melhores nomes da região. Madaura, apesar de cidade importante, estava, do ponto de vista político-administrativo, ligada ao *propraetor*, estabelecido na ‘capital’ *Ammaendara*, na Numídia, e esta, teoricamente, ao governador de Cartago. Apesar disso, essa dependência da *Africa Proconsular* era um pouco fictícia, pois o *propraetor* dependia somente do *Princeps* como administrador e juiz. Isso dava a essa província uma característica de liberdade única em seu gênero: o chefe tinha poderes militares fora de seu governo e, ainda que *legatus*, atribuições civis bem específicas numa região em que chegara a *Pax Romana*. Por outro lado, Cirta, a antiga capital dos reis númidas, e seus vizinhos mais modestos também gozavam de uma ampla autonomia administrativa. Tudo isso se opõe à ideia de um *Imperium Romanum* autocrático e centralizador, mas põe em relevo principalmente a inteligente e extrema flexibilidade do regime romano. Nessa repartição, nessa variedade, não houve segundas intenções políticas de dividir para governar melhor, nem mesmo de impedir a formação de um espírito nacional. Na verdade, Roma, à medida que anexava territórios, criava novas engrenagens, ou adaptava as existentes, segundo as necessidades administrativas imediatas, ou conforme as expectativas que se colocavam nas novas áreas assimiladas.

Com o crescimento de Roma, Grécia, Pérsia e demais impérios similares, no mundo antigo, criou-se, quase que naturalmente, a forma de colonização por povoamento. A Grécia estendeu-se pelas províncias da Ásia Menor, em direção à Pérsia, os romanos pela Itália, Ibéria e Gália. Modelo de colonização que perdurou até as potências imperialistas de França e Inglaterra, a partir da Idade Moderna. A colonização do Norte da África pelos romanos, entretanto, não tem exatamente esse caráter de povoamento, visto que se deu depois da derrota dos cartagineses. Se de início o domínio dessa região foi política e estratégica, para assegurar o controle do Mediterrâneo, mais tarde, com a permissão de permanência dos povos autóctones, com sua língua púnica e aparelhamento das elites administrativas, pôde-se caracterizar essa colonização como de exploração moderada, haja vista que mesmo Boissier (*apud* Chapot, 1951, p.311) reconhece que os nomes romanos nas inscrições epigráficas não designam sempre romanos de nascimento e certos textos atribuem inclusive expressamente uma filiação indígena a nomes que possuíam os *tria nomina*. Isso nos leva a pensar em casamentos mistos, que provavelmente havia, conforme atesta a epigrafia, e, dando asas à imaginação, podemos imaginar que nossa personalidade miscigenética nada mais é que a *assimilatio romana* rediviva.

Essa “liberdade prática” e combinação de elementos certamente se refletiriam na mentalidade dos círculos e indivíduos da província, tanto que, nessa época, são das províncias que provêm as mais belas flores da romanidade.

1.2. Contexto literário do século II d.C.

Apuleio se insere perfeitamente no ambiente cultural e literário do segundo século d.C., pois, como sinalizamos acima na contextualização histórica, o projeto pessoal levado a cabo pelo imperador Adriano em seu reinado (117-138) elevou o Império Romano ao seu máximo estágio de progresso material. A sucessão de felizes projetos administrativos: Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio, conhecidos como os cinco bons imperadores, estendeu as grandes conquistas do macrocosmo imperial ao microcosmo individual. Poderíamos, numa digressão, dizer então que ali começa a construção da individualidade, sem que isso queira dizer individualismo. A época desses imperadores, pois, foi caracterizada principalmente por ter assegurado, como nunca, um incremento intenso da vida sociocultural. Principalmente com Adriano, as riquezas conquistadas por Trajano foram distribuídas pelas cidades de todo império, resultando na multiplicação de espaços, físicos e jurídicos, destinados ao enriquecimento espiritual dos indivíduos. Como espaços físicos devemos entender as bibliotecas, museus, escolas, salas públicas de exposições e conferências, os espaços de diversão, ginásios e termas, enfim, todos aqueles que facilitassem e promovessem a comunicação e a convivência dos cidadãos romanos. Como espaços jurídicos, devemos entender tanto a proteção quanto os privilégios concedidos aos mestres, professores e eruditos, que resultava num impressionante esforço voltado para a educação e instrução. Tudo isso fazia parte de um grande programa de proporcionar uma base cultural sólida àqueles destinados a ocupar os cargos numa grande máquina administrativa detentora de várias frentes e várias especificidades. Necessitava-se de indivíduos que atingissem um largo espectro de conhecimento com variadas e diversas competências. A esse ambiente de pluralismo cultural responde nosso autor com estudo dedicado, enciclopédico, produção copiosa nos mais diversos campos do conhecimento humano da época.

Apesar de Platão em *Górgias* opor a filosofia à retórica, o evoluir posterior da filosofia, a começar por Aristóteles, apagou, ou pelo menos minimizou muito, essa oposição, principalmente no que tange ao dedutivo e indutivo. O estagirita, em sua sistematização, estabelece que a ciência poderá contar com dois eixos “ortogonais”: as artes dedutivas, características das ciências exatas, das questões universais, como queria Platão, e as indutivas, mais aproximadas às ciências que tratam dos aspectos acidentais da realidade. As dedutivas e exatas servem-se mais do silogismo; as indutivas e sociais, da

retórica. Mas nenhuma das duas abandonará os preceitos básicos da *identidade, não contradição e terceiro excluído*. Lembre-se também que, mesmo Platão, muitas vezes, se utiliza de estruturas do discurso retórico em seus diálogos. Afinal, a todo homem culto desse largo período que conhecemos como Antiguidade Clássica era obrigatório o domínio do que mais tarde na Idade Média veio a se chamar de *trivium*: gramática, lógica e retórica. O peso inicial que se deu à filosofia, seja em virtude do deslocamento da ciência dos mundos universais para os particulares, seja pela própria necessidade de convencimento dos concidadãos e sua conseqüente adesão, talvez tenha feito paulatinamente acontecer, num primeiro momento, a convivência das duas, filosofia e retórica, e, posteriormente, a primazia desta sobre aquela, cabendo a esta última a função de pautar a nova orientação da cultura grega nessa época. Citroni considera Apuleio como o mais lídimo representante latino da Segunda Sofística, talvez, segundo nosso juízo, o único latino que mereça, de fato, ser incluído nesse movimento:

Apesar de os interesses filosóficos desempenharem um papel importante, foi à retórica que coube a função por que se pautou a nova orientação da cultura grega nesta época. É costume dar-se o nome de “segunda sofística” a esse movimento que floresceu especialmente em Atenas e nas cidades gregas da Ásia Menor. Tal designação reflecte o facto de o movimento trazer à memória vários aspectos característicos da figura do sofista proposta, no século V a. C., por autores como Górgias, Protágoras e seus sequazes. Era comum a esses autores o facto de representarem a figura do intelectual como alguém que se profissionalizara na arte da palavra, e que, para deleite do público, tinha a capacidade de discorrer sobre qualquer assunto, desde os mais exigentes aos mais fúteis, de tal modo que as suas doutrinas, as suas argumentações subtis e a sua eloquência causassem o maior assombro diante do público. A intensa circulação cultural desta época era incarnada por estas figuras de retóricos-conferencistas bem remunerados, aclamados como artistas do espetáculo, e estavam sempre prontos a exhibir-se tanto em Roma como em Atenas ou em qualquer outra cidade do império. O modelo arreigou-se também na cultura latina, e teve como um dos seus mais lídimos representantes a figura de Apuleio. (CITRONI, 2006, p.967)

Mas o que foi esse movimento, que, em muitos momentos, se confunde com o Platonismo Médio e ora parece se distanciar, ora parece ser subalterno?

Em uma síntese muito concisa, visto que não é escopo deste trabalho apresentar um estudo aprofundado de filosofia, podemos dizer simplesmente que o Platonismo Médio foi um movimento que, em seus dois séculos de duração, agrupou várias figuras de notável relevo. Desenvolveu-se a partir da “quinta Academia”, representada pelo eclético Antíoco de Ascalão, e findou com a chegada do Neoplatonismo. Essa escola, ou movimento,

oferece características muito semelhantes ao Neopitagorismo, dando também ampla acolhida a elementos procedentes de outras escolas, com exclusão da epicurista, que se mantém isolada de todo contato exterior. Os principais expoentes dessa escola, Ático, Calvíσιο Tauro, Harpocracião, Nicóstrato e Celso, formam uma reação contra a excessiva interpretação que tomara conta da Academia pós-Platão, buscando voltar ao platonismo ortodoxo sem contaminações, atendo-se o mais possível aos textos originais do mestre. Mas nem sequer estes estão livres de influências estranhas, especialmente estoicas, principalmente em moral, para as quais mais se inclina, ainda que ressalte como fim da vida humana a fórmula platônica da “assimilação a Deus (enquanto possível) pelo homem” (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*). Podemos dizer que essa reação ao ecletismo exagerado resultou numa assimilação moderada das demais escolas. É muito sintomático que diversos cultores da filosofia dessa época insistissem no caráter purificador da ciência, distinguindo-a em cinco graus: 1) purificação matemática; 2) noções de lógica, física e política; 3) ascensão ao mundo inteligível das Ideias; 4) aquisição da capacidade de ensinar; 5) assimilação a Deus. Essa gradação baseia-se na *República* (527d) e considera as ciências inferiores como preparação para chegar à dialética.

Avançando ao século II, um filósofo de nome Gaio acentua a tendência ao ecletismo, tentando combinar os ensinamentos de Platão com os de Aristóteles, principalmente pela composição de um *Compêndio dos dogmas platônicos*, mais tarde resumido por seu discípulo Albino, e pelos comentários de vários diálogos de Platão. Nenhuma dessas obras sobreviveu senão em referências de Albino, Apuleio e de um comentarista anônimo do *Teeteto*. Segundo os testemunhos, Gaio estabelecia como ideal moral a santidade, que consistia na justiça, na qual estavam contidas todas as virtudes. Na justiça realiza-se a harmonia entre o amor de Deus, o de si mesmo e o dos demais. Podemos notar que essa orientação é partilhada pelo madaurense. Albino, posterior a Apuleio, discípulo e continuador de Gaio, mais tarde mestre do imperador Galiano, é um exemplo típico de ecletismo. Combina elementos platônicos, aristotélicos, teofrásticos e estoicos. Considera, da mesma forma que os demais, as ciências, ditas inferiores, como uma preparação purificatória para a suprema, que é a Dialética, mas esta entendida no sentido de Teologia ou ciência do divino. Distingue três níveis de divindade: um primeiro Deus (*πρῶτος θεός*), supraceleste (*ὑπερουράνιος*), que nem se move a si mesmo, nem move as coisas; abaixo dele o segundo Deus, infraceleste (*ἐρουράνιος*), que é a Inteligência (*Νοῦς*), em que estão contidas as Ideias exemplares de todas as coisas, e que é o criador do

mundo, e, finalmente, o terceiro, que é a alma do mundo (*ψυχή*). Admite também uma extensa série de deuses astrais (*οἱ γεννητοὶ θεοὶ*) móveis. Assinala como finalidade da Filosofia “a separação da alma em relação ao corpo” (*λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος*). E como fim da vida a assimilação a Deus (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ συνατόν*).

Podemos perceber nesse movimento uma tendência semelhante à representada por Apuleio, inclusive, na literatura especializada, este é sempre citado, da mesma forma que Albino, como discípulo, ou pelo menos correligionário, de Gaio, partilhando da mesma orientação eclética, cultivando principalmente o gosto pelo estudo das diversas ciências. Essa mesma literatura o considera muito brilhante como divulgador, mas pouco profundo do ponto de vista filosófico, enfatiza e destaca ainda a importância do seu tratamento do conceito dos seres intermediários entre a suprema divindade e o mundo, ou seja, os *daemonēs*, bem como seu conceito do filósofo como um intermediário entre os homens e a divindade. Essas duas contribuições, por si só, já garantem seu lugar nos compêndios e manuais de história da filosofia. Já do ponto de vista literário, podemos dizer que Apuleio é o último grande escritor da literatura latina pagã, com ele morre essa literatura, pois os posteriores contentam-se apenas em repetir as fórmulas e ideias antigas, sem viço, cor ou mesmo vida:

À medida que o Império excede a cidade romana, a literatura latina estiola-se. Em contraste com a renovação então experimentada pela expressão da língua grega, Roma está cada vez mais dependente da influência do Oriente. Já não existe, verdadeiramente, um pensamento romano autônomo, paralelamente ao pensamento grego — há apenas sobrevivências moribundas. Os governadores de províncias, os administradores, os magistrados, os comerciantes têm familiares sofistas (é a época, no Oriente, da “segunda sofística”), retóricos, filósofos, artistas. Antigos escravos de origem oriental ocupam cargos de grande responsabilidade. E, nesta simbiose do Oriente e do Ocidente, a literatura de expressão latina apresenta-se como secundária. Uma única obra, em meados do século II, testemunha ainda alguma vitalidade. Fruto desse meio espiritual complexo, exprime-o mesmo nos seus contrastes e paradoxos. Trata-se do singular romance escrito pelo africano Apuleio que, na infância, aprendera a falar e a escrever as duas línguas de cultura, o latim e o grego. O título, *As Metamorfoses*, é grego; grego também o mundo onde se desenrolam as aventuras contadas, mas muitas vezes o pensamento, o meio espiritual, as maneiras de sentir denotam os hábitos romanos. (Grimal, 2009, p.171)

Uma figura como nosso autor representava perfeitamente o ambiente de intensa circulação cultural do seu tempo. Os oradores de espetáculo, conferencistas muito hábeis em retórica, eram aclamados, bem remunerados e cumulados de honras. Esse talvez seja

um dos motivos por que tanto houve multiplicação desse tipo de profissional da palavra como também sua circulação por todo Império Romano, sempre pronto a se apresentar, de preferência, em Roma e Atenas. Apuleio encarna perfeitamente esse tipo de personagem. Outro fato, além dos já expostos, para essa mescla de culturas, foi o filo-helenismo patente dos imperadores, sobretudo de Adriano. A cultura do império na época dos Antoninos era bilíngue, portanto era necessário ao orador ou escritor ter a capacidade de se comunicar, escrita e fala, em latim e grego.

É notório o acolhimento que os altos círculos sociais romanos davam aos intelectuais gregos de renome, principalmente na capital do império. Lá esses profissionais sempre encontraram plateias prontas a aclamar suas exhibições, bem como havia a possibilidade de estadas longas nos círculos mais esclarecidos. É fácil imaginar que autores latinos apresentassem reações contraditórias a essa ‘superioridade’ grega, almejavam o mesmo prestígio e glória dos helênicos, mas de certo não se sentiam confortáveis diante da “orgulhosa consciência que os Gregos ostentavam sobre o imenso patrimônio das suas tradições” (CITRONI, 2006, p.969). Mas, se de um lado os romanos tinham os gregos em alta conta, de outro, os gregos responderam, nesse mesmo século de Apuleio, com uma copiosa produção de obras de tema romano em grego, como, por exemplo, as biografias de Plutarco e os escritos históricos de Dion Cássio. Isso demonstra o reconhecimento tácito, nunca explicitado pelos gregos, da importância que o Império Romano tomara diante da Grécia. Não podemos esquecer o *Panegírico de Roma* de Élio Aristides, obra de encomenda, mas sincera.

A época dos Antoninos apresenta uma característica que, à primeira vista, pode se configurar num paradoxo: há grandes e diversificados fomentos à vida cultural, espiritual e filosófica. O interesse pelo novo, pelos mistérios da natureza, pelo homem, pela magia, se espalha por todo império. O resultado na literatura, porém, mostra-se pífio, a literatura sofre uma cisão esquizofrênica, perdoem-nos o neologismo, de fundo e forma: esta chega ao seu máximo, aquela se empobrece; ao lado de uma profusão de manualistas e resumidores, a literatura conta somente com Apuleio, “o único autor de primeira categoria que foi capaz de traduzir os problemas e as vivências culturais do seu tempo numa obra original e de grande valor artístico e literário” (CITRONI, 2006, p.969). Um grande progresso material nas bases do império correspondendo a uma produção intelectual medíocre.

Para resumir o espírito da época, pode-se dizer que uma volta ao passado ou a tentativa de uma nova literatura se contentava apenas com o levantamento de curiosidades de erudição, criação de exercícios linguísticos, mesmo que resvalasse para a futilidade, desde que resultasse num produto de fino apuro estilístico e impressionasse pelos artifícios retóricos. A historiografia renuncia às grandes empresas e se contenta somente em tornar a informação dos fatos em mais um elemento de erudição e demonstração de conhecimento, grandes análises, como as guerras de César, Salústio, como as *Historiae* de Tácito, as biografias de Suetônio, são substituídas por compêndios de informação simples e rápida, de escasso valor intelectual. A obra mais significativa do período, atribuída a Floro, chama-se *Epítome de Tito Livio*, que separa os acontecimentos por categorias: guerras internas, externas, etc.

O fenômeno paradoxal do depauperamento da produção literária numa época de grandes investimentos culturais pode-se explicar melhor, se se tiver em conta que a civilização da época de Adriano e dos Antoninos centrara as suas admiráveis realizações na administração, no modelo cultural da competência erudita e da especialização. Aquilo que floresceu foi, portanto, uma cultura de professores que tendia à sua própria autorreprodução, e que atribuía à doutrina e à arte da palavra o valor de bagagem indispensável para a nova classe dirigente. (CITRONI, 2006, p.970)

Esse definhar literário, todavia, foi acompanhado de um grande desenvolvimento das ciências jurídicas, ou pelo menos de sua codificação, afinal o *ius romanum* era o conhecimento intimamente ligado, e suporte, de todas as funções de gestão e organização do funcionamento do império desde a sua criação. Por conseguinte essa era foi considerada a era de ouro da jurisprudência latina, graças principalmente ao empenho pessoal dos imperadores Adriano e dos Antoninos.

Principalmente em nosso autor, encontramos, ao lado do gosto pelo neologismo, uma acentuada preferência por vocábulos raros arcaicos. Nesse particular, ele se insere no movimento arcaísta que distingue a literatura do século II d.C. Esse movimento se caracteriza pelo interesse por palavras arcaicas da literatura do passado, já em desuso, pelo estudo filológico dos textos latinos arcaicos, pelo estudo dos monumentos do passado, com vistas à erudição histórica. Tudo isso se traduz numa curiosidade extravagante e no gosto por formas rebuscadas. A língua literária latina chega a um estado *sui generis* em sua expressão, uma profusão pirotécnica que rivaliza com a riqueza dos espetáculos mundanos, língua como ícone do tempo.

Embora nosso autor pertença a um tempo considerado quase como vazio, podemos dizer que, se, de um lado, ele cede ao espírito dessa época, fazendo manuais, traduções, compêndios e discursos populares, de outro, ele se mostra muito sincero em seu ideal ético nas recomendações de *De deo Socratis*. Mostra-se também muito criativo nas *Metamorfoses*, obra em que apresenta um retrato fidedigno do pensamento relacionado à vida privada de seu tempo, com grande originalidade e, como já se disse aqui, valor artístico. Ademais, enquanto os autores romanos da época tendiam mais para o estilo asiático, com suas pirotecnias, talvez mesmo em contraposição aos autores gregos da Segunda Sofística, que propugnavam pelo estilo mais próximo do estilo retórico ático, seco e breve, nosso autor, como discípulo indireto de Cícero, busca um estilo médio, embora tendendo um pouco, na verdade, para o asiático. Nisso tudo ele revela uma originalidade de que escapam os demais autores do seu tempo, e os supera.

2. O AUTOR E SUA OBRA

2.1. Obras filosóficas e gerais

Apuleio é mais conhecido pelo romance *O asno de ouro* ou *Metamorfoses*, entretanto essa obra é somente um capítulo breve, embora belíssimo, de um homem que dedicou seus esforços a disseminar a sofisticada sabedoria da filosofia neoplatônica num dos movimentos mais instigantes e florescentes da Antiguidade Clássica tardia. Relacionaremos, em seguida, a produção intelectual do autor com breves comentários.

Das principais obras que sobreviveram, *Apologia*, *Florida*, *Metamorfoses*, *De Deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* e *De Mundo*, as três primeiras mencionadas derivam de um único manuscrito do século XI, enquanto as demais derivam de um conjunto de publicações tradicionais que parecem remontar a uma edição das obras reunidas de Apuleio (Harrison, 2008, p.10), e foram reunidas em um *corpus* único apenas no século XIV (BEAUJEU, 2002, p.xxxv). Embora não haja discussão quanto à autoria das quatro primeiras, incluindo *De Deo Socratis*, a das duas últimas, *De Platone et eius dogmate* e *De Mundo*, tem sido questionada, mas os estudiosos se inclinam mais a conceder autoria ao madaurense, em virtude dos paralelismos de definições que se encontram nessas obras, excetuando-se, por motivos óbvios, *Metamorfoses*. Por uma questão didática, essas obras são distribuídas em três grupos: 1) obras oratórias, *De magia* ou *Pro se de magia* (mais conhecida pelo nome de *Apologia*), e *Florida*; 2) o romance *Metamorphoseon libri XI* (mais conhecido como *Asinus aureus*); 3) tratados filosóficos, *De Platone et eius dogmate libri II*, *De Mundo*, *Περὶ ἐρμηνείας*, *De deo Socratis*. Além dessas obras, podemos citar um quarto grupo que engloba duas obras cuja autoria é contestada, *Περὶ ἐρμηνείας* e *Ascreplius*, e um quinto, obras apenas citadas por Apuleio, ou por outros escritores, que não chegaram até nós.

Em *Florida*, nosso autor diz ter se dedicado aos mais diversos tipos de escritos:

Prorsum enim non eo infitias nec radio nec subula nec lima nec torno nec id genus ferramentis uti nosse, sed pro his praeoptare me fateor uno chartario calamo me reficere poemata omnigenus apta virgae, lyrae, socco, coturno, item satiras ac griphos, item historias varias rerum nec non orationes laudatas disertis nec non dialogos laudatos philosophis, atque haec et alia eiusdem modi tam graece quam latine, gemino voto, pari studio, simili stilo. (*Flor.* IX, 27-29)

Em suma, pois, não vou contestar que nem a lançadeira, nem a sodela, nem a lima, nem o torno, nem as ferramentas desse gênero eu soubesse usar, mas, em vez dessas, declaro solenemente preferir uma pena de

escrever, de todos os gêneros compor poemas apropriados à batuta épica, à lírica, ao borzeguim e ao coturno, da mesma forma sátiras e enigmas, histórias variadas dos assuntos, discursos louvados pelos peritos, diálogos louvados pelos filósofos, e estas e outras, da mesma forma tanto em grego quanto em latim, com a mesma devoção, igual dedicação, estilo semelhante.

Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, Crates satiras: Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit (*Flor.* XX, 5)

Empédocles, com efeito, compôs poemas; Platão, diálogos; Sócrates, hinos, Epicarmo, mimos; Xenofonte, histórias; Crates, sátiras: vosso Apuleio todos esses e as nove musas com a mesma dedicação cultiva.

Embora boa parte de suas obras não tenha sobrevivido, e essa perda, segundo Beaujeu (1971, p.XVIII), seja pouco lamentável, como *philosophus platonicus* e orador de espetáculo, Apuleio precisava fazer publicidade de seus escritos, para garantir o *status* de homem de vastos e profundos conhecimentos, em virtude dos privilégios que tal fama garantia, durante o reinado dos Antoninos, aos homens de letras

2.2. Descrição das obras

Obras supérstites genuinamente de Apuleio são: um romance: *Metamorfoses* (siue *Asinus aureus*); três obras de divulgação filosófica: *De deo Socratis*, *De mundo*, *De Platone et eius dogmate*; duas obras retóricas: *Apologia* (siue *Pro se de magia*), *Florida*.

Metamorphoseon libri XI (siue *Asinus aureus*):

Nesse romance, o autor informa inicialmente que acalentará os ouvidos do leitor com breves histórias milésias, ao modo dos argutos papiros egípcios escritos com cálcamo nilótico, e lança-nos imediatamente na aventura, com uma viagem do nosso protagonista Lúcio à Tessália; Aristômenes, companheiro de caminhada, narra as desventuras de um amigo de nome Sócrates, vítima dos malefícios de uma feiticeira. Lúcio chega à casa de Milão, sua mulher feiticeira, Pânfila, e a escrava Fótis. Mesmo tendo sido avisado pela irmã de leite de sua mãe, Lúcio, levado pela *curiositas*, inicia a sedução de Fótis, que lhe franqueia as poções da *domina*. Lúcio, querendo se transformar em pássaro, símbolo da consciência, unta-se com um preparado que o transforma em asno, símbolo de *Seth*, arqui-inimigo de Ísis. Nesse momento começam as vicissitudes de um ser que se precipitou em sua própria ruína por sua imprevidência: lança-se ele no reino da *Fortuna caeca*, onde, de atribulação em atribulação, Lúcio pensa em seu destino, visto que mantém a alma humana. – Não seria isso uma metáfora do corpo como prisão da alma? O asno passa de mão em mão, inicialmente por roubo, depois, sucessivamente por venda, até o momento em que, no

final do livro IX, passa às mãos de um soldado. Este é o ponto de inflexão da obra: Lúcio, à custa de sofrimento e reflexão, havia evoluído e propiciado sua redenção. Seu foco não é mais a *curiositas*, que lança o homem no mundo da sorte cega, mas a manutenção de um estágio superior, mesmo à custa da própria vida. E o asno passa a donos mais humanos que lhe descobrem os talentos e os exibem aos curiosos; neste ponto do mesmo livro, graças às suas qualidades, ele é levado a participar de uma série de jogos públicos, em que ele está destinado a promover o suplício de uma mulher triplamente criminosa — Novamente a trindade. Enquanto espera o momento, Lúcio pensa na condenada, nos seus crimes e decide não se contaminar com o contato desse tipo de pessoa, pois, mesmo que ela mereça castigo, não pode ser à custa de sua ignomínia. Com toda a reflexão, mesmo pondo em risco sua própria vida, o nosso herói foge: prefere a liberdade incerta à desonra certa. Não seria exatamente essa a estrutura do ordálio iniciático: escolher entre uma situação cômoda medíocre ou infamante e uma incerta, porém digna? Exatamente, com a fuga ao contágio de sua pureza, nosso herói torna-se digno do perdão de Ísis, a Fortuna vidente e providente, que no livro seguinte lhe aparece em sonho e mostra finalmente o caminho da salvação.

Fazendo um cotejo das traduções de Vallete (1965) e Faria (1963) e Harrison (2008), chegamos ao resumo que se segue.

No primeiro livro³¹, depois do prólogo, em que um orador não identificado promete uma série de contos de entretenimento derivados de uma fonte grega, o narrador principal, que mais tarde se apresentará como Lúcio, conta sua viagem a Hípata na Tessália. No caminho, ele encontra Aristômenes, e este relata a história de seu amigo Sócrates, que, quando estava na companhia de Aristômenes, foi morto por magia após ter se envolvido sexualmente com uma bruxa. Os viajantes chegam a Hípata, onde Lúcio é recebido por um anfitrião avarento, Milão. Forçado a comprar seu próprio jantar, Lúcio vai ao mercado da cidade, onde encontra um velho colega de estudos, Pítias, agora um magistrado, que, chamando o protagonista pela primeira vez pelo nome, declara impróprios os peixes comprados por Lúcio e os pisoteia. Este volta, faminto ainda, à casa de Milão, e, após uma conversa, vai dormir sem jantar.

No livro seguinte, Lúcio, andando pela cidade no dia seguinte, encontra uma velha amiga da família, Birrena, e a visita em uma casa onde uma estátua de Diana e Acteão claramente pressagia sua posterior metamorfose em animal. A amiga o adverte das

³¹ Doravante adotaremos um parágrafo inteiro para cada livro das *Metamorfoses*.

habilidades mágicas de Pânfila, mulher de Milão, mas, longe de tomar cuidado, Lúcio, curioso, corre de volta para casa de Milão. Ao chegar lá, combina encontrar-se mais tarde com Fótis, uma escrava de Pânfila. No meio tempo, ele janta com Milão, e conversam sobre o profeta Diófanes. Lúcio o aceita como tal, mas Milão conta uma história desabonadora. Terminado o jantar, o protagonista dirige-se ao leito de Fótis, para uma noite de luxúria. Dias depois, Birrena convida-o para um jantar em que ele ouve a narrativa de Telifrão, descrevendo como foi ludibriado e mutilado por causa de um contato inesperado com bruxas na cidade de Larissa. Voltando de madrugada à casa de seu anfitrião, bêbado, depara com três assaltantes que lhe caem em cima em frente à porta. Ele mata os três com sua espada.

No dia seguinte, Lúcio é preso e julgado por homicídio. Surpreendentemente as pessoas riem dele. Apesar de alegar legítima defesa de forma elaborada e exagerada, ele é condenado e forçado a, como primeira parte da pena, retirar o sudário dos corpos das vítimas, que se revelam ser apenas odres de vinho. Todos riem ruidosamente, e o magistrado máximo explica que o julgamento é uma brincadeira para comemorar o Festival do Riso na cidade. Lúcio se irrita e se sente ofendido, mas se acalma ao receber homenagens. De volta à casa de Milão, Fótis confessa-se culpada: os odres com vida são resultado de seus erros quando ajudava nos encantamentos de sua senhora. Lúcio pede para ser iniciado nos mistérios da magia, Fótis concorda relutantemente, e, algumas noites depois, permite que Lúcio veja Pânfila transformando-se em um pássaro. Fótis tenta fazer com que Lúcio passe pela mesma metamorfose, mas usa o unguento errado e o transforma em um burro. Ela promete ministrar-lhe um antídoto, rosas, na manhã no dia seguinte, e o põe no estábulo durante a noite. Durante a noite, um bando de assaltantes invadem a casa de Milão e, para carregar a pilhagem, juntamente com os outros animais, roubam o asno em que Lúcio se transformara.

Conforme os ladrões fazem seu caminho, Lúcio sofre muito, mas decide não desfalecer, visto que outro asno foi morto por isso. Chegam ao covil dos ladrões, onde os demais bandidos, durante o jantar, contam as três incursões que terminaram de forma cômica e mal, e ainda a perda dos ladrões Lamaco, Alcimo e Trasileão. Nessa mesma noite, os bandoleiros se ausentam e retornam com uma prisioneira, uma bela jovem de nobre estirpe, raptada no exato momento de suas bodas. Muito perturbada, a jovem ouve da velha governanta do covil a história de Amor e Psiquê: Havia uma princesa, de nome

Psiquê, tão bela que seu povo passou a cultuá-la, deixando Vênus em segundo plano. A deusa, sentindo-se ultrajada, ordenou a Cupido que assegurasse que a princesa contraísse o mais degradante dos casamentos. Ninguém se atrevia a casar com ela devido à sua extrema beleza. Consultado o oráculo de Delfos, este vaticinou que ela devia ser colocada sobre um penhasco onde um monstro terrível a arrebataria. Os pais cumpriram o oráculo com muita tristeza, mas nenhum monstro apareceu, e ela foi levada por uma brisa suave para um vale verdejante.

Quando acordou, ela viu um lindo palácio, cheio de vozes incorpóreas, que atendiam todos os seus desejos e necessidades. Quando se deitou ao final do dia, foi visitada por um homem desconhecido, juntos dormiram, e, a cada noite, ele retornava. Passado algum tempo, Psiquê manifestou ao seu parceiro desconhecido o desejo de rever sua família, inicialmente ele se opôs, mas finalmente cedeu e permitiu-lhe trazer as irmãs dela ao palácio, sob a condição de que ela resistisse a qualquer pressão delas para descobrir a identidade do marido. Vieram as irmãs e logo tiveram inveja de vida luxuosa de Psiquê, mais ainda quando souberam que ela estava grávida. Elas então alimentaram-lhe a fatal curiosidade para descobrir a identidade do marido — ele era Cupido, que a havia tomado para si como mulher e, com a descoberta, abandonou-a. Psiquê, percebendo sua perda e a trapaça das irmãs, vingou-se cruelmente delas. Vênus, ciente da atitude de Cupido para com Psiquê, estava furiosa com ambos os amantes.

Psiquê começou sua peregrinação em busca de seu amor perdido. Ceres e Juno estavam solidárias a ela, mas não queriam ajudar com medo da ira de Vênus. Esta pediu a Mercúrio que oferecesse uma recompensa para trazerem Psiquê até ela como se fosse uma escrava fugida, mas Psiquê entregou-se voluntariamente. Para humilhar e punir Psiquê, Vênus impôs-lhe uma série de tarefas quase impossíveis. No entanto, animais amigos, sob a orientação de Cupido, ajudaram a moça a completar os desafios. O último trabalho foi descer aos Infernos e trazer para Vênus, em uma caixa de cristal, um pouco da beleza de Prosérpina. Psiquê consegue encher a caixa e trazê-la de volta, mas no último instante, a curiosidade se apodera novamente dela. Ela abre a caixa e cai inconsciente num sono mortal. Cupido devolve-lhe a vida e persuade Júpiter permitir o casamento com Psiquê. Até mesmo Vênus concorda, e Psiquê torna-se a esposa imortal de Cupido, dando à luz uma filha, Prazer. Aqui termina o conto. Pouco depois, Lúcio aproveita a ausência dos

assaltantes e tenta fugir com a moça montada nele, mas são recapturados. Os ladrões planejam um terrível fim para Lúcio e para a moça.

No dia seguinte os planos são adiados pela chegada de um estranho, que afirma ser o famoso bandido Hemo. Contando histórias e bravatas de ladrões, que incluem a história de uma mulher decidida que se disfarça de homem para salvar o marido, ele se oferece como líder deles. Eles aceitam. Ele então os aconselha a não matar a moça como planejado, mas, em vez disso, vendê-la. Lúcio fica indignado tanto com os avanços de Hemo sobre Psiquê quanto com a resposta calorosa dela, mas rapidamente percebe que Hemo é o noivo dela, Tlepolemo, disfarçado. Tlepolemo, ou Hemo, coloca um narcótico no vinho dos salteadores e então, com auxílio de seus camaradas resgata a garota, cujo nome finalmente é citado: Cárite. Finalmente eles se casam. Como recompensa, Lúcio é enviado a uma propriedade campestre do casal. Permanecendo lá por algumas semanas, ele é maltratado pela esposa de um pastor e por um rapaz cruel. Mais tarde o rapaz é devorado por um urso. Lúcio leva a culpa e é atacado pela mãe do rapaz, mas ele a repele como um jato de bosta líquida.

Um escravo chega à propriedade, trazendo a terrível notícia de que Tlepolemo e Cárite estão mortos. Tlepolemo foi traiçoeiramente assassinado por Trásilo, que estava secretamente apaixonado por Cárite, e ela se suicidou, após ter descoberto o homicídio e, em seguida, ter cegado Trásilo com um ardil. Todos os escravos entram em pânico diante da mudança de proprietário e fogem, levando Lúcio com eles. Em sua perigosa jornada eles se arriscam a serem atacados por lobos, cães são lançados contra eles, encontram um velho que era na verdade uma serpente devoradora disfarçada. Enfim eles chegam à segurança de uma cidade, onde Lúcio é vendido para um grupo de sacerdotes itinerantes da Deusa Síria. São charlatães, dedicados a ganhar dinheiro e à luxúria sexual passiva, e visitam muitos lugares, explorando a superstição dos habitantes locais. No decorrer de suas viagens, Lúcio enfrenta a possibilidade de ser abatido para substituir um pernil de cervo que havia sido roubado.

Ele escapa desse destino fingindo estar com hidrofobia. Viajando com os sacerdotes, Lúcio ouve a história de um marido enganado. Os sacerdotes são presos por roubar um santuário, Lúcio é vendido novamente, dessa vez para um moleiro, que o coloca em trabalho árduo no moinho. Lá ele é maltratado pela mulher adúltera do moleiro e ouve a narrativa das façanhas de seu novo amante. Ele a visita, mas o par é surpreendido

pelo retorno do moleiro. A mulher esconde o amante, ele permanece escondido enquanto o moleiro narra mais uma história de adultério, mas o amante é descoberto com a ajuda de Lúcio e punido adequadamente pelo moleiro. A esposa do moleiro, expulsa de casa, vingase terrivelmente, matando-o com bruxaria. Lúcio é vendido para um pobre hortelão e enfrenta mais dificuldades. A dupla encontra um homem rico cuja família é tragicamente destruída. Mais tarde, um soldado tenta apoderar-se de Lúcio, o hortelão resiste, foge e se esconde junto com o asno, mas o zurrar de Lúcio os trai, e o hortelão é preso.

O soldado se apodera de Lúcio e o deixa temporariamente em uma casa em que ele ouve a história de uma perversa madrasta envenenadora cujos crimes foram descobertos pelo bom senso de um médico. O soldado vende Lúcio para uma dupla de cozinheiros, e este desfruta da comida dos dois em segredo. Eles descobrem e transformam o fato, aparentemente estranho, num divertimento público. Lúcio é comprado pelo patrão dos cozinheiros, que ensina mais truques ao burro e o leva para Corinto, onde uma nobre dama tem relações com Lúcio. Isso leva seu dono a planejar apresentá-lo na arena em um ato sexual com uma mulher condenada, outra envenenadora depravada, cuja história é então contada. Lúcio horroriza-se, tomando a proposta como a máxima degradação. O espetáculo começa com uma pantomima elaborada, Lúcio foge para Cencras, o porto de Corinto, pouco antes de começar sua provação, e adormece na praia.

No último livro, em continuação, Lúcio desperta e, vendo a lua cheia, pede socorro à deusa-mãe universal. Ela lhe aparece sob a forma de Isis, dá-lhe instruções para seu retorno à forma humana, mediante participação no festival da deusa, a ocorrer proximoamente naquele mesmo local, e ainda fala da futura felicidade do protagonista como iniciado nos mistérios de Ísis. No festival, Lúcio segue as orientações de Ísis e volta à forma humana. Um sacerdote da deusa explica que tanto a transformação em asno quanto o sofrimento de Lúcio foram o castigo merecido pela sua antiga curiosidade e submissão aos prazeres. Lúcio torna-se um devoto da deusa e recebe a iniciação, mediante algumas despesas. Depois de uma breve visita ao lar, por sugestão da deusa, ele viaja para Roma, onde se submete a mais duas iniciações nos mistérios de Osíris, cada uma requerendo mais pagamentos e sempre acompanhadas de instruções do deus através de sonhos. Lúcio passa a ganhar a vida como advogado e termina a aventura como um sacerdote subalterno do culto em Roma, cumprindo suas obrigações com muita alegria.

Talvez a palavra mais adequada para essa obra seja alegria, mas séria, consciente, consequente, a verdadeira alegria guiada pela busca do verdadeiro saber e derivada dele, e não pela curiosidade insensata. Essa obra sempre foi estudada em total separado das demais, constituindo, por isso, sempre um grande enigma para os estudiosos a ruptura entre o último livro e os anteriores, entretanto o estudo conjunto com *De deo Socratis* e *De Platone et eius dogmate* revela a clara natureza parenética desse romance. Em outras palavras, a inserção consciente de ideologia em escritos literários não é apanágio do Romantismo.

Obras filosóficas

As obras filosóficas de Apuleio são: *De deo Socratis*, *De Mundo* e *De Platone et eius dogmate*.

De deo Socratis

Conferência de divulgação filosófica em que Apuleio expõe em resumo elaborado e completo de todo o conhecimento existente sobre os *daemonēs* no século II d.C. Será tratada adiante nos capítulos quatro, cinco e seis.

De mundo

Trata-se de uma tradução, com um grau bem acentuado de liberdade, do tratado pseudoaristotélico homônimo, *Περὶ κόσμου*, devidamente adaptado para um público de leitores latinos. O autor começa, no prefácio, falando das virtudes da filosofia, de seu poder como ferramenta investigativa dos fenômenos naturais, em que insere uma passagem de Favorino de Arles sobre os ventos. Não se sabe por que motivo Apuleio fez essa tradução, uma vez que esse tratado era de leitura corrente nos círculos de estudos atenienses à época em que o autor lá estudava e a obra não apresenta nenhuma das características da exuberância estilística do autor.

De Platone et eius dogmate

Síntese das doutrinas platônicas, provavelmente uma reelaboração das anotações das aulas de filosofia assistidas pelo autor quando de sua estada em Atenas, traz uma visão geral da filosofia platônica à sua época, no que tange, pelo menos, à física e à ética de Platão. Embora afirme no início que tratará de todos os campos do pensamento do fundador da Academia, Apuleio omite a lógica, por achar esse assunto árido e desconfortável, ou o correspondente capítulo se perdeu.

De início ele apresenta uma biografia resumida de Platão, por achar útil essa contextualização. Em seguida, passa à Física, dividindo-a em: 1) Teologia e cosmologia; 2) Antropologia (Ciência do homem). Depois à Ética, dividindo-a em: 1) Moral teórica; 2) Caminhos do progresso moral; 3) Graus da moralidade, e 4) Organização das cidades. Cada um desses itens é subdividido em tantos outros cuja enumeração aqui foge ao propósito deste capítulo.

Um dos argumentos para a não apresentação de um capítulo destinado à lógica seria o fato de Apuleio chamar a atenção do leitor, no capítulo inicial sobre a vida de Platão, que este estudara a dialética dos eleatas, fundindo-as, em toda sua obra, em um todo harmonioso com a física e a moral. A lógica, portanto, não teria razão de ser apresentada em um capítulo em separado.

Em todo o conjunto dessa obra, é importante lembrar que Apuleio se atém ao espírito e mesmo aos ensinamentos da doutrina platônica, tal como aprendera em Atenas, embora, graças a pequenos laivos de criatividade, dê um relevo particular a alguns detalhes dessa doutrina. Como diretrizes básicas, ele nunca se afasta da tríade mais cara à inspiração original do Platonismo: a transcendência do deus supremo, a importância dos *daemonēs* e a exortação à perfeição moral com vistas a uma ascensão em direção a Deus.

Apologia (siue ***Pro se de Magia***):

Trata-se do único discurso judiciário do segundo século de nossa era que nos chegou completo. Em sua estrutura e disposição, ele pode ser resumido como segue, com indicação dos capítulos divididos segundo a tradição dos editores: Exórdio (1-3); Refutação da acusação de magia (4-24); Síntese refutação da acusação de magia (25.1-25.4); Introdução à refutação das acusações “menores” de magia (25.5-28); Refutação das acusações “menores” de magia (29-65); Introdução à refutação das acusações “maiores” referentes ao casamento de Pudentila (66-67); Refutação das acusações “maiores” referentes ao casamento de Pudentila (68-101); Síntese da resposta à acusação e peroração (102-103).

Em síntese, Apuleio, a caminho de Alexandria, viu-se, de repente, retido em Ea, onde reatou a amizade com um antigo colega de estudos em Atenas, de nome Ponciano, filho da rica viúva Pudentila, que, com o fito de resguardar a herança dos filhos, há muito recusava as investidas de pretendentes. Ponciano convenceu Apuleio a casar-se com a mãe. Por ter frustrado os projetos dos parentes da viúva, esse casamento valeu a Apuleio um

processo, sob a alegação de utilizar artes mágicas para seduzi-la. O autor primeiramente se esforça em mostrar que essa acusação não passa de uma campanha de maledicências e difamação. Trata-se aqui do exórdio.

Como principal estratégia para refutar a acusação de magia, tendo em vista uma campanha difamatória anterior, nosso autor, expõe que os dados de sua vida privada, isto é, sua eloquência, beleza, seus poemas eróticos, dos quais nos dá amostras, a posse de um espelho, a libertação de escravos, sua pobreza e suas origens numa classe média emergente, nada mais são que fatos corriqueiros isentos de culpa perfeitamente compatíveis com a vida e as atitudes daqueles que se entregam à profissão da filosofia e, em cada uma delas, aproveita para mostrar seu conhecimento filosófico-científico, como por exemplo, no caso do espelho, falando sobre o fenômeno da reflexão, que muito interessava aos matemáticos na época.

Daí Apuleio passa às acusações menores: seu interesse por peixes, o caso dos epiléticos, seu “talismã”, alegados sacrifícios e cerimônias noturnos, posse de uma estatueta de Mercúrio. Seu argumento é de que esses fatos não têm nada que ver com magia, senão uma semelhança nas aparências e pergunta se se é mágico por estudar a natureza, praticar a medicina à luz do dia por puro altruísmo ou render aos deuses um culto piedoso e constante.

Em seguida, Apuleio chega ao cerne da questão do processo, relaciona as acusações maiores com seu casamento com Pudentila, em outras palavras, ele sugere que o verdadeiro propósito da causa não era punir um feiticeiro, mas atacar o homem que se tornara marido da rica viúva. Ele narra os principais acontecimentos anteriores ao casamento, desmascara o ardil da carta forjada atribuída a ele, casamento no campo, em virtude da animosidade dos parentes dela, refuta a acusação de interesses financeiros, narra os acontecimentos posteriores ao enlace e, finalmente, como refutação final dos alegados interesses financeiros, Apuleio faz ler o testamento da esposa, que nomeia como herdeiros somente os filhos. Além disso, o contrato nupcial mostra que ele não teve nenhuma vantagem material. Termina pois o discurso com uma síntese das respostas à acusação e passa à peroração.

Não houve dificuldade para Apuleio em demonstrar que a magia nada influenciou em seu casamento, mas foi muito difícil fazer a imagem de feiticeiro, tão bem aproveitada

pelos seus adversários, sair da cabeça de seus contemporâneos e da posteridade. Deixou atrás de si essa reputação que perdurou por séculos.

Por seu conteúdo de ostentação de conhecimentos múltiplos essa defesa se enquadra indiscutivelmente na classificação de discurso sofisticado, em que o orador, como todos os demais da Segunda Sofística, mostra-se ansioso por impressionar a audiência pela vastidão de seus conhecimentos e erudição, mesmo que sejam somente espetáculos derivados de sumários e epítomes, em vez de apresentações calcadas em próprias elaborações originais. Entretanto há que se fazer justiça ao fato de que, em contraposição a esse fundo emprestado, a forma apresenta originalidade quando mescla argumentação forense e digressões de duas ordens: epidíctica e didática, uma arquitetura que deriva muito mais do cálculo premeditado do orador que exatamente dos modelos disponíveis à época.

Florida

A melhor definição dos *Florida* está em Citroni (2006, p.1001), “Uma eloquência ‘de pompa e circunstância’”. Escritos que atestam muito bem a atividade de Apuleio como conferencista de sucesso no mundo latino inserido na Segunda Sofística. Uma eloquência dirigida principalmente ao público mundano seja em privado ou em cerimônias oficiais, como celebrações ou homenagens a personalidades públicas de relevo.

Trata-se de uma antologia dos discursos proferidos por Apuleio nos últimos anos de sua vida depois de voltar definitivamente a Cartago, embora não se saiba se essa coletânea foi coligida pelo próprio autor ou por um posterior interessado. Em vinte e três *excerpta*, de variável extensão, o autor toma como assunto desde a filosofia, os sentimentos de piedade para com locais ou divindades, as viagens de Pitágoras, até mesmo os gimnosofistas hindus, ou sobre um pássaro exótico de que somente ouvira falar. Enfim, um anedotário que por vezes chega à futilidade.

Como principal característica aponta-se o virtuosismo oratório do autor, que, com extrema versatilidade, se propõe, como já dissemos acima, a discursar sobre todo tipo de tema que se lhe apresentasse. Entretanto o texto deixa transparecer claramente a superficialidade de um tratamento em que o mais valorizado não era a profundidade do tratamento, mas o deleite da plateia, o entretenimento e mesmo o simples maravilhamento de um público não especializado mundano que acorria para as salas de conferências. Essa é uma das mais evidentes marcas da Segunda Sofística, isto é, a primazia da eloquência

sobre os demais aspectos científicos ou culturais. Não havia tema em que esses “oradores de concerto” não se sentissem habilitados a tratar com virtuosismo estilístico.

Citroni (2006, p.1001) assim diagnostica os *Florida*:

A avaliar por aquilo que os *Florida* permitem entrever, era rara a ocasião em que Apuleio se abstinha de exhibir – por vezes de modo incontrolado – quer as capacidades de expressão da sua retórica, quer o seu talento em urdir uma prosa cheia de floreios. A língua é extremamente heterogênea: não lhe repugnam quer os neologismos quer o abuso do léxico poético. O estilo recorre sem hesitação a artifícios como as assonâncias e as rimas internas. Apuleio mostra-se plenamente consciente das suas aptidões como retórico, e não para de as exhibir. No entanto, tanto alarde de virtuosismo acaba por se afigurar – pelo menos ao leitor moderno – enfadonho e alambicado.

Περὶ Ἑρμηνείας e Asclepius

Além das três obras filosóficas mencionadas, existem duas outras atribuídas ao nosso autor, *Περὶ Ἑρμηνείας* e *Asclepius*. A primeira é uma resumida versão em latim da teoria lógica de Aristóteles, com linguagem tecnicamente seca e de interesse literário e estilístico muito exíguo. Os argumentos apresentados pelos defensores da autoria podem ser utilizados, do mesmo modo, pelos que a contestam, quer seja a citação do nome do autor nos exemplos, quer seja a aparente complementação do material contido no terceiro livro do *De Platone*, hoje perdido. No entanto, pode-se argumentar, em defesa dos contestadores, que a transmissão do texto pela tradição se deu em separado dos demais textos do autor. Todos esses, portanto, podem servir como argumentos em favor de uma posterior composição do texto, não por Apuleio, mas por um seguidor, talvez um discípulo, tentando sumarizar as obras do mestre, ou ainda tentando inserir nelas as suas próprias elaborações. Harrison (2008, p.12) argumenta que essa obra não apresenta o vocabulário arcaico e poético encontrado até mesmo nas obras mais secas como *De Platone* e *De mundo*, embora a autoria por nosso autor não seja coisa absolutamente impossível. A segunda, *Asclepius*, é uma versão de um tratado hermético grego perdido em sua maior parte, que, embora tradicionalmente incluído no conjunto das obras de Apuleio, dificilmente pode ser-lhe atribuído, porque nunca é citado, nem nos manuscritos do autor, nem nos comentários de Agostinho de Hipona, bem como, da mesma forma que o texto anterior citado, apresenta divergências profundas com a linguagem em Apuleio. Segundo Harrison (2008, p.12), a importância de Esculápio na obra de Apuleio pode ter sido uma

forte motivação para que um editor da Antiguidade tardia tenha incluído esse livro no *corpus* apuleiano.

Περὶ ἑρμηνείας

Trata-se de uma breve tradução em latim da lógica aristotélica em linguagem técnica e seca, de pouco interesse estilístico ou literário. Como tradição textual, separa-se das demais obras de Apuleio, mas lhe foi atribuído pela transmissão do manuscrito e nas referências indiretas desde a antiguidade tardia. A prova da autoria seria ele usar o nome de Apuleio em vários exemplos, e suprir o campo lógico do terceiro livro perdido do *De Platone*. Esse argumento, entretanto, serviria também perfeitamente para indicar uma complementação do material, mais tarde, por outro autor, talvez um discípulo tentando seguir a doutrina do mestre. Marciano Capela, no século IV, apropria-se do texto sem citar autoria. Cassiodoro, *apud* Isidoro de Sevilha, o cita. Todos os argumentos de autoria, cuja exposição não é caso aqui, tanto servem aos que a defendem quanto aos que a negam. O único argumento plausível, mas fraco, é de que, sendo mera tradução de um tratado técnico em língua grega, não comportaria o mesmo tratamento estilístico das demais obras do autor. Do ponto de vista do estilo, esse texto oferece muito poucos parâmetros para comparação com as demais obras de Apuleio. A importância desse texto, porém, reside no fato de ter desempenhado um importante papel na transmissão da lógica aristotélica na Idade Média.

Asclepius

Asclepius, como o nome parece indicar, seria uma versão de um tratado hermético grego em grande parte perdido. Essa obra foi transmitida junto com as obras filosóficas de Apuleio, mas existem argumentos para se excluir a autoria. Primeiramente a atribuição: nenhum manuscrito que o contém o atribui ao madaurense. Em segundo, Agostinho de Hipona, que muito bem conhecia o *corpus Apuleianum*, ao citar esse texto, não o atribui a Apuleio. Finalmente, a obra apresenta grande divergência com os usos linguísticos do nosso autor. Segundo Harrison (2008, p.12), a atribuição poderia ter sido motivada, como no caso de *Περὶ ἑρμηνείας*, por um interesse em aumentar o já variado cânon apuleiano com apropriação de obras apócrifas ou anônimas. O destaque dado a Esculápio por Apuleio em sua obra é motivo bem plausível para que um compilador ou editor antigo, mais tarde, juntasse o *Asclepius* ao *corpus Apuleianum*. Cumpre notar que na *Apol.* 55.8 temos *Aesculapii*; em *Flor.* 18.37, *Aesculapio*; em *Flor.* 18.42, *Aesculapii*, e em *DDS*,

15.154, *Aesculapius*. Por que o autor tão afeito às religiões místicas, cujo apreço pelo *nomen-numen* é notório, divergiria de todos seus escritos exatamente num título? Segundo ainda Harrison (2008, pág. 12, n.49), nas quarenta e oito páginas da edição de Helm do *Asclepius* (Teubner, 1959), o pretense autor não utiliza as palavras comuníssimas nas obras genuínas de Apuleio, ou seja: *ceterum, commodum, eiusmodi, ferme, frustra, igitur, immo, interdum, interim, item, licet* impessoal, *longe, mox, namque, negare, ne... quidem, oppido, paene, partim, plerumque, plerisque, praeterea, profecto, prorsus, protinus, rursus/rursus, saltem e sane*. Cita também a ausência de *cur*, em um diálogo estruturado como perguntas a um deus e suas respectivas respostas. Outro fato digno de nota é o uso livre de *itaque*, coisa rara em Apuleio fora das *Metamorfoses*.³²

Ambas as obras mostram a capacidade de escritores posteriores comporem obras inspiradas em Apuleio ou ainda anexá-las ao *corpus Apuleianum*. Segundo Harrison (2008, p.13) “tais adições pseudoepigráficas são particularmente comuns em escritores do período da Segunda Sofística com uma larga e variada produção, que convidam a posições desse tipo³³.”

Fragmentos diversos e referências esparsas

Há referência a muitas obras de Apuleio em gramáticos, principalmente no século IV de nossa era, como Carísio, Nônio, Prisciano, Sérvio Honorato, e comentadores diversos, Fulgêncio, Isidoro, Paládio. Tamanha profusão de comentaristas aponta, no mínimo para a importância de seus escritos na posteridade.

Ludicra

O termo se reporta ao adjetivo *ludicer*, “que tem relação com o jogo/brincadeira”; substantivado em *ludicrum* (Ernout & Meillet, 1939, s.u. *ludus*).

O gramático Nônio Marcelo (séc. IV) cita em *De compendiosa doctrina*³⁴, o seguinte septenário jâmbico: “ABSTEMIVS:... Apuleius in libro Ludicrorum: *sēd fuīstī quōndam Athēnīs pārcus ātque ābstēmīus*” (Mas outrora, em Atenas, eras econômico e abstêmio). Pode-se creditar à tendência arcaizante de Apuleio a utilização desse verso arcaico utilizado, mas muito raramente, por Plauto e Terêncio em suas comédias.

³² Quanto ao *Aesculapius* em Apuleio cf. *Apol.* 55, *Flor.* 18, *DDS* 15, e n. 23 acima.

³³ “such pseudepigraphical additions are particularly common for writers in the period of the Second Sophistic with a large and varied output, inviting accretions of this kind.”

³⁴ Ed. Wallace Martin Lindsay, vol. I, pág. 96.

Na *Apologia* (6, 3), Apuleio cita uma passagem em que comenta o envio de dentifício para Calpurniano:

Calpurniane, salve properis uersibus.
Misi, ut petisti, [tibi] munditias dentium,
nitelas oris ex Arabicis frugibus,
tenuem, candificum, nobilem puluisculum,
complanatorem tumidulae gingiuulae,
conuerritorem pridianae reliquiae,
ne qua uisatur tetra labes sordium,
restrictis forte si labellis riseris.

Calpurniano, por estes versos lépidos, salve!
mandei-te, como requisitaste, artigos de higiene dos dentes
e o brilho da boca, extraídas das plantas arábicas,
um pozinho branqueador fino e nobre,
um aplainador da gengivazinha inchadinha,
um varredor dos restinhos do dia anterior,
para que não seja vista uma escura mancha de sujeira,
se, por acaso, com os labiozinhos apertados rires.

Esse fragmento faz alusão direta ao poema 39 de Catulo, peça que fala do riso fácil de Egnácio e termina fazendo alusão à sua higiene bucal, aqui ele faz o contrário, começa pela higiene e termina pelo riso apertado, sorriso amarelo talvez, do representante da parte contrária no julgamento de magia. Embora se refira a Catulo, como o próprio Apuleio cita pouco adiante, o poema é mais característico do madaurense pelo uso de criações em cima de modelos arcaicos: *nitela*, *candificus*, *complanatorem*, *conuerritorem*, e os diminutivos: *pulvisculus*, *tumidulus*, *gingivula*, com efeito cômico-sarcástico.

Na *Apologia* 9.12, encontramos outro fragmento do que seria uma dessas *ludicra*:

Et Critias mea delicia est et salua, Charine,
pars in amore meo, uita, tibi remanet.
Ne metuas, nam me ignis et ignis torreat ut uult;
hasce duas flammis, dum potiar, patiar.
Hoc modo sim uobis, unus sibi quisque quod ipse est;
hoc mihi uos eritis, quod duo sunt oculi.

Sim, Crítia é a minha delícia, mas está guardada, Carino,

a parte do meu amor, minha vida, que a ti pertence
Não temas, pois o fogo com fogo queima como quer,
essas duas chamas, enquanto gozar, sofrerei.
Desse modo seja eu para vós, o que cada um é para si;
assim para mim vós sereis aquilo que são os dois olhos

Em 9.14, encontramos o seguinte fragmento que igualmente pertenceria às *Ludicra*:

florea certa, meum mel, et haec tibi carmina dono,
carmina dono tibi, certa tuo genio,
carmina uti, Critia, lux haec optata canatur,
quae bis septeno vere tibi remeat,
serta autem, ut laeto tibi tempore tempora vernet,
aetatis florem floribus ut decores.
tu mihi des contra pro verno flore tuum ver,
ut nostra exsuperes munera muneribus;
pro implexis sertis complexum corpore redde,
proque rosis oris savia purpurei.
quod si animam inspires donaci, iam carmina nostra
cedent victa tuo dulciloquo calamo.

As guirlandas de flores, meu doce, e estes cantos te ofereço,
os cantos ofereço a ti, as guirlandas ao teu *genius*;
as poesias, Crítias, para que essa luz desejada seja cantada,
que duas vezes sete com a primavera torna,
as guirlandas, porém, para que a ti a alegre estação nas fronteiras floresça,
para que a flor da idade com flores decore.
Dá-me, em troca por essa flor primaveril, a tua primavera,
que a retribuição nossa superes em muito o tributo original;
pelos ramos entrelaçados retribui com o corpo entrelaçado,
e pelas rosas, os teus beijos suaves purpúreos.
Porque se inspiras uma alma ao cálamo, já nossos cantos
se rendem vencidos à tua suaviloquente flauta.

De proverbis

Desse livro existem somente alguns fragmentos, um citado por Carísio, de autenticidade não contestada: *mutmut non facere audet [ut Apuleium Platonicum de proverbis scriptum est libro II]* (não ousa abrir o bico), que se encontra também em autores

mais antigos como Ênio, e cinco outros fragmentos, de autoridade contestável, constantes de um manuscrito do século XVII: *principius vitae... obitus meditatio est* (o principio da vida... é a preparação para a morte); *non uult emendari peccare nesciens* (não deseja corrigir-se o que não tem consciência do pecar); *immoderata ira est genetrix insaniae* (a ira desmedida é a mãe da loucura); *pecuniam amico credens fert damnum duplex/ argentum enim et sodalem perdidit simul* (o dinheiro emprestado ao amigo traz o duplo dano:/ a prata, pois, e a amizade ao mesmo tempo perdeu).

Desde os tempos remotos, as máximas moralizantes em versos curtos eram a forma preferida de comunicação e propagação, entre e para o povo, da ideologia comunitária desejada, vejam-se, nesse caso, as *sententiae* de Publílio Siro e os *Disticha Catonis*. Esses exemplos remetem-nos a conhecidos excertos do *Fedro* de Platão, de Epicuro, de Sêneca e de Plauto. A autoria desses fragmentos, porém, deve ser tomada com cautela, haja vista sua fonte, embora a tradição paremiográfica tanto fazia parte da tradição filosófica grega, da qual Apuleio se dizia representante genuíno, quanto do uso romano, pois os provérbios eram ferramentas utilíssimas como ornamento retórico para os escritores de todos os tempos, seja qual for a língua em que escreviam, bem como, e, principalmente, para os oradores que falavam de improviso. Da importância, lembremos ainda que Aristóteles, Teofrasto, Diógenes Laércio, Favorino, Zenóbio, debruçaram-se, como muitos outros, sobre os provérbios.

Mutatis mutandis, para o orador latino, o provérbio é o análogo do epíteto do aedo homérico.

Hermagoras

Em Beaujeu (2002, p.171) encontramos seis fragmentos, que podem ser compulsados nos fac-símiles das edições críticas disponíveis atualmente na internet.

Fiunt comparatiua... ab aduerbis siue praepositionibus, ut... “penitus penitior”. Apuleius in I *Hermagorae: visus est et adulescens honesta forma quasi ad nupcias exornatus trahere [se] in penitiorem partem domus*.³⁵

Fazem-se os comparativos... a partir dos advérbios ou das preposições, como... “profundamente, no mais profundo”. Apuleio no primeiro livro de *Hermágoras: pareceu ver também um jovem de bela forma, adereçado como que para núpcias, arrastar-se para o mais profundo da casa*.

³⁵ Fr. 3. Prisciano, *Gram. Lat.*, ed. Keil II, Leipzig, pág. 85:
<https://archive.org/stream/grammaticilatin01hagagoog#page/n233/mode/2up>, acesso em 08.7.2016.

Apuleius tamen in I *Hermagorae*: *verum infirma scamillorum obice fultae fores*.³⁶

Apuleio, no primeiro livro de *Hermágoras*: *mas na verdade as portas apoiadas por uma barreira de frágeis bancos*.

“scio sciis” – sic Apuleius in primo *Hermagorae*.³⁷

“sei, sabido” – assim como Apuleio no primeiro livro de *Hermágoras*.

Antiqui tamen etiam “ninguis” dicebant, unde Apuleius in I *Hermagorae*: *aspera hiems erat, omnia ningue caneant*.³⁸

Os antigos, todavia, diziam também “ninguis” (= nix)... donde Apuleio no primeiro livro de *Hermágoras*: tormentoso o inverno estava, tudo embranquecia de neve.

Antiqui tamen et “posiui” protulisse inueniuntur... Apuleius in I *Hermagorae*: *et cibatum, quem iucundum esse nobis animadvertant, eum adposiuerunt*.³⁹

Os antigos, todavia, parecem também ter utilizado “posiui” (= pus)... Apuleio no primeiro livro de *Hermágoras*: e o alimento, que agradável para nós julgamos, o puseram.

Pollinctores dicti sunt quasi pollutorum unctores, id est cadauerum curators, unde et Apuleius in *Ermagora* ait: *pollincto eius funere domuitionem paramus*.⁴⁰

São chamados de *pollinctores* (que embalsamam, amortalham), como se *pollutorum unctores* (untadores dos [corpos] sujos), donde Apuleio no livro *Hermágoras* diz: feita a unção do cadáver dele, preparamos a volta para casa.

Entre os estudiosos e pesquisadores da obra, é consenso de que se tratava de uma publicação em mais de um volume. Segundo Harrison (2008, p.22), os primeiros estudiosos sugerem que seria um diálogo do tipo platônico, contudo a reconstrução de Ben Edwin Perry de 1924, como um romance de bas-fond, à moda de Petronio, mostrou-se muito mais plausível, haja vista seus detalhes indicarem um cenário romântico (*Frag. 3*), um cômico bloqueio de uma porta (*Frag. 6*), uma refeição (*Frag. 7*) e um funeral (*Frag.*

³⁶ Fr. 4. Ibidem, pág. 111.

³⁷ Fr. 5. Ibidem, pág. 135:

³⁸ Fr. 6. Ibidem, pág. 279.

³⁹ Fr. 7. Ibidem, pág. 528

⁴⁰ Fr. 8. Fulgentius *Exp. Serm. Antiq.* 3 ed. Helm, teubner 1898, pág. 112:

<https://archive.org/stream/operafulg00fulguoft#page/112/mode/2up>, acesso em 08.7.2016.

8). O vocabulário arcaico, ao lado das situações que podem sugerir o picaresco apresentam paralelismos que poderiam indicar mais uma obra de Apuleio na forma de romance, a ser posta ao lado das *Metamorfoses*.

O título faz alusão a Hermágoras de Temnos, o mais importante retórico do período helenístico, e, como sugere Perry, a obra satirizaria os rétores em geral e a retórica, da mesma forma que eles são o maior alvo de Petrônio. Se não existissem somente tão poucos fragmentos, essa obra, se confirmada como romance satírico, proporcionaria um excelente contraste com o romance de Apuleio.

Phaedo

Com dois fragmentos em Prisciano (*GLK* 2, 511 e 2, 520), essa tradução do Fédon aponta claramente tanto para a obra de Platão quanto para uma tradição iniciada por Cícero com a tradução do *Timeu*.

“Compesco compescui” et “dispesco dispescui” et “posco poposci” et “disco didici” a praesenti tempore faciunt supinum mutatione o in i et aditione “tum”: disco discitum”. Vnde Apuleius participium futuri protulit in *Phaedone De anima*: sic auditurum, sic disciturum qui melius sit haec omnia et singula sic agere aut pati, ut patiuntur atque agunt⁴¹. [~ Fédon. 97e-98a]

Compesco compescui (= “detenho”, “detive”), *dispesco dispescui* (= “separo”, “separei”), *posco poposci* (= “peço”, “pedi”) e *disco didici* (= “aprendo”, “aprendi”) do tempo presente fazem o supino pela mudança do *o* em *i* e adição de *-tum*: disco discitum (= “aprendo”, “para aprender”). Daí o participio futuro empregado por Apuleio no *Fédon, sobre a alma*: assim estou pronto a ouvir, pronto a aprender, que é melhor que todos (os corpos), também individualmente, agir e sofrer assim como eles (de fato) agem e sofrem.

“ostendo” quoque ab eo (= tendo) compositum similiter facit “ostentum” et “otensum”... Apuleius in *Phaedone*: et causam gignendi ostensurum et immortalitatem animae reperturum⁴².

“ostendo” (= “mostro”) da mesma forma composto dessa palavra (tendo), deriva similimente “ostentum” e “otensum” (= “para mostrar”)... Apuleio no *Fédon*: estou prestes a mostrar a causa da geração e descobrir a imortalidade da alma.

⁴¹ Fr. 9. Prisciano, *Gram. Lat.*, ed. Keil II, Leipzig, pág. 511. *Fédon* 97e-98a: “E me sentia preparado a verme diante de descobertas do mesmo modo”.

⁴² Fr. 10. Ibidem, pág. 520. *Fédon* 100b “...acredito poder indicar-te a causa, por via de consequencia, e demonstrar que a alma é imortal.” (Platão, 2008, 252)

Essas traduções muito livres são muito importantes para alguém que se dizia *philosophus Platonicus*, traduziu em latim como *De Mundo* o tratado pseudoaristotélico *Περὶ κόσμου* e escreveu um tratado doutrinário, *De Platone*. Embora muito breves, esses fragmentos apresentam características do estilo de Apuleio, os isócolos em rima: *sic auditurum, sic disciturum* bem como *et... ostensurum... et... reperturum*, e o arcaísmo poético *gignendi*, cuja forma *gignitur* encontramos na *Apologia* 8.

Epitoma Historiarum

Alia uero omnia eiusdem terminationis correptae similem habent genetiū nominatiuū, ut “hic collis huius collis”... Excipiuntur... “haec cuspis cuspidis”, “semis semidis” – Apuleius in *Epitoma: sed tum sestertius dipondium semissem, quinarius quinquessis, denarius decussis valebat*⁴³.

Em contrapartida todas as outras palavras terminam pela mesma terminação (= is) reduzida têm o genitivo semelhante ao nominativo, por exemplo *hic collis, huius collis* (= “esta colina, desta colina”) Exceptuam-se... *haec cuspis, cuspidis* (= esta ponta, da ponta), *semis, semissem* (= “meio asse, do meio asse”) – Apuleio no *Epítome: mas então o sestércio valia dois asses e meio* (= *dipondium semissem*); *o quinário, cinco asses; o denário, dez asses.*

Fac deriuatiuum ab eo quod est Aeneas. Possessiuum Aeneius Aeneia Aeneium, et secundum Apuleium Aeneanicus Aeneanica Aeneanicum: sic enim ponit in *Epitomis historiarum*: “Aeneanica gens”⁴⁴

Forma-se o derivado daquilo (da palavra) que é “*Aeneas*. O possessivo “*Aeneius, Aeneia, Aeneium*” (de *Eneias*), e, segundo Apuleio “*Aeneanicus, Aeneanica, Aeneanicum*” (de *Eneias*): é assim que constrói no *Epítome das histórias: povo eneânico*.

Embora não haja especificação do período histórico, o primeiro fragmento traz informação sobre um valor monetário romano, sugerindo que a obra seria uma sinopse da história romana de inspiração varroniana, principalmente no que se refere às antiqualhas. Beaujeu (1973, p.174) apresenta um paralelo muito próximo entre os dois. Apuleio, haja vista as necessidades de sua época no que se refere à produção de educação de massa, certamente utilizou-se de um ou vários autores para compendiar o conhecimento de forma a utilizá-lo prontamente em suas apresentações. O segundo, ao utilizar um hápax no sintagma *Aeneanica gens*, sugere que a obra trate, em algum ponto, da história lendária primeva de Roma. O autor constrói esse adjetivo dessa forma analogamente a *graecanicus*,

⁴³ Fr. 11. Ibidem, pág. 250, ss.

⁴⁴ Fr. 12. Ibidem, pág. 482, ss.

etc. Epítomes, resumos, compêndios e demais obras de divulgação de ciência, filosofia e história, eram muito comuns no segundo século d.C., haja vista a grande demanda de textos para instrução estendida a todo império, de volume de escritos de performances retóricas, tudo isso levou a um tipo de aprendizado resumido de várias formas. A obra de Floro, um relato em dois livros das guerras de Roma desde a fundação até os tempos de Augusto, resumindo Lívio e outras fontes, provavelmente escrita no reinado de Adriano, é um exemplo similar do que deve ter sido essa obra de Apuleio.

De Republica

Celocem dicunt genus nauicellae modicissimum, quod bamplum dicimus, unde et Apuleius in libro *De re Publica* ait: *qui celocem regere nequit, onerariam petit.*⁴⁵

Chamam de *celox* (bergantim) uma espécie de pequeno barco pequeníssimo, que chamamos de bamplum, donde também Apuleio no livro *A República* diz: quem não pode nem pilotar um bergantim, procura um navio de carga.

Tão pequeno é o fragmento que não se pode dizer se tem alguma relação com as obras homônimas de Platão e de Cícero. Parece tratar-se de uma invectiva contra a presunção dos ignorantes. Na época era comum, para mostrar espírito cívico, que os rétores se ocupassem de preceitos dirigidos especificamente aos governantes, não exatamente tratados como os dos autores retrocitados, mais de acordo com a época, entretanto, máximas, anexins ou mesmo pequenas anedotas de cunho educativo. É importante lembrar que Plutarco, por exemplo, escreveu um pequeno manual de orientação política: *Praecepta Gerendae Rei Publicae*.

De Medicinalibus

Excipitur unum indeclinabile in singulari numero, “hoc cepe huius cepe” — Apuleius in *medicinalibus*: *cepe sucum melle mistum* — quod in plurali numero femininum est primae declinationis⁴⁶.

Excetua-se um (vocábulo) indeclinável no singular, “hoc cepe huius cepe” (esta cebola, desta cebola) — Apuleio nos (livros) *medicinais*: sumo de cebola misturado com mel — que no plural é um feminino da primeira declinação.

Plínio, em sua *Historia Naturalis* 20.39–43, fala dos poderes curativos da cebola nos casos de mordidas de cães, cobras e ainda para inflamações de garganta. É interessante notar que a crença nos poderes curativos da cebola sobreviveu até o século XX, em

⁴⁵ Fr. 13. Fulgentius *Exp. Serm. Antiq.* 3 ed. Helm, teubner 1898, pág. 122.

⁴⁶ Fr. 14. Prisciano, idem, pág. 203.

populações de baixa escolaridade. Sua enunciação reflete claramente a tradição romana na utilização de remédios de origem botânica, que remonta a Cato (*De Agricultura* 70–3). Lembremos de que Apuleio na *Apologia* declara-se *medicinae nec instudiosus neque imperitus* (nem o que não tem propensão à medicina nem o imperito nela), e também de que no segundo século há uma tradição de médicos ligados à prática da filosofia e filósofos ligados à prática da medicina, veja-se, por exemplo, Galeno, que escreveu obras de filosofia platônica, lógica e medicina, muito de acordo com a atividade sofística.

De Re Rustica

O único fragmento faz parte da obra *Opus Agriculturae*, de Paládio. Segundo Harrison (2008, p.26), não se tem comprovação do título (*De Re Rustica*) em qualquer referência, embora pareça apropriado: *adversus mures agrestes Apuleius adserit semina bubulo felle maceranda, antequam spargas*⁴⁷ (contra os ratos silvestres, Apuleio afirma que é necessário macerar as sementes em fel de boi antes de semear). Mais uma vez o autor exerce seu eruditismo e enciclopedismo de polígrafo, seguindo os passos de Cato e Varrão, ou talvez de Plínio o Velho.

De Arboribus

Hanc (= “felicem malum” quam Media gignit) plerique citrum uolunt; quod negat Apuleius in libris quos *De arboribus* scripsit et docet longe aliud esse genus arboris⁴⁸ (A maior parte (dos autores) pretendem que essa (árvore = “macieira feliz”, que a Média produz) é a cidreira; o que Apuleio nega nos livros que escreveu, *As árvores*, e ensina que é de longe outra espécie de árvore. O título, juntamente com a citação, pode sugerir que o livro fosse um manual de classificação de árvores que propriamente uma obra dedicada ao cultivo delas, mas é somente conjectura, embora a principal fonte de Apuleio nessa área, e dos demais eruditos, seja Plínio o Velho, que dedica boa parte de sua *Historia Naturalis* à classificação das plantas⁴⁹.

***Eroticus* (Ἐρωτικός⁵⁰)**

⁴⁷ Fr. 15. Palladius, *Opus Agriculturae*. 1. 35-9, ed. Scmitt, Teubner, 1898, pág.38: <https://archive.org/details/Palladius>, acesso em 08.7.2016.

⁴⁸ Fr. 16. Servius *ad Verg. Georg.* 2. 126.

⁴⁹ Na compilação de Beaujeu, os fragmentos de número 17 a 20 são classificados como *Libri incerti*, isto é, alusões que deixam muitas dúvidas se são de Apuleio ou apenas fazem referência comparativa a ele, por esse motivo, deixamos de listá-los.

⁵⁰ Fr. 21 Ioannes Lydus, *De magistratibus* III 64, ed. Wünsch, Teubner 1903 <https://archive.org/details/magistratibuspo00lyduuoft>, acesso em 08.7.2016.

Existe somente uma referência em grego a esse *Livro do amor*, em que Apuleio, certamente em latim (*Ἀπουλῆιος ὁ Ρωμαῖος φιλόσοφος*), numa de suas passagens descreve o episódio de Hércules e Ônfale. Nesse caso, Apuleio segue a tradição do *ἐρωτικὸς λόγος* platônico baseado no *Banquete e no Fedro*, diálogos que discutem as formas possíveis de amor, hétero e homossexual.

*Astronomica*⁵¹

Ioannes Lydus, no século VI d.C., nas obras *De Mensibus* e *De Ostentis*, cita quatro passagens de uma obra de Apuleio muito longas para serem aqui reproduzidas, sem, entretanto, citar o nome dessa obra. Pela descrição de Ioannes, a obra contém nomes e informações de cometas, meteoros, relâmpagos e presságios solares e lunares, e, ao que tudo indica, é largamente baseada na *Historia Naturalis*, fonte muito conveniente dos escritos científicos de Apuleio, que mostra um grande interesse nessa área quando escreve, ou traduz, o *De Mundo*. O conhecimento dos fenômenos celestes era de grande apreço no século II d.C., que viu vir à luz diversas obras sobre o assunto como o *Almagesto* de Cláudio Ptolomeu.

Obras sobre zoologia

Embora Beaujeu não enumere essas obras, na *Apologia* 38, chama a atenção para pelo menos uma das obras de Apuleio que trata de animais, a expressão *naturalium questionum* nos leva ao título de Sêneca, *Quaestiones naturales*, bem como aos *Φυσικὰ Προβλήματα*, de largo emprego na tradição grega:

Prome tu librum e Graecis meis, quos forte hic amici habuere sedulique⁵², naturalium quaestionum, atque eum maxime, in quo plura de piscium genere tractata sunt. (*Apol.* 36.8)

Toma um livro, dos meus escritos em grego, que, por acaso, amigos e zelosos trouxeram aqui, das investigações sobre a natureza, e de preferência um em que muitas coisas sobre a espécie dos peixes são tratadas.

Et memento de solis piscibus haec uolumina a me conscripta, qui eorum coitu progignantur, qui ex limo coalescant, quotiens et quid anni cuiusque eorum generis feminae subent, mares suriant⁵³, quibus membris et causis discrerit natura uiuiparos eorum et ouiparos — ita enim Latine appelo

⁵¹ Idem, *De mensibus* IV 116, ed. Wünsch, Teubner 1898: <https://archive.org/details/liberdemensibus00lydugoog>, acessado em 08.7.2016.

⁵² Hendíadis.

⁵³ Subo — surio: homonímia.

quae Graeci ζῳοτόκα et ῥοτόκα ... Pauca etiam de Latinis scribtis meis ad eandem peritiam pertinentibus legi iubebo... (*Apol.*, 38.2-5)

E lembre-se de todos esses volumes por mim escritos somente sobre peixes, quais deles se procriam pelo coito, quais da lama nascem, quantas vezes e em que épocas do ano as fêmeas do gênero estão no cio, os machos estão no cio, por que membros (= constituição física) e causas a natureza deles separou em vivíparos e ovíparos — dessa forma então, em latim nomeio as [palavras] que os gregos [utilizam]: ζῳοτόκα et ῥοτόκα... Gostaria de pedir também que fossem lidas umas poucas [passagens] de meus escritos em latim pertinentes ao [mesmo] conhecimento...

O bilinguismo ostentado por Apuleio cumpre duas funções, primeiramente impressionar a audiência e os magistrados presentes no tribunal e, com isso, cooptá-los pela cultura e colocá-los do seu lado, em contraposição aos seus acusadores, com gente inculta e rude; em segundo, correlata dessa primeira, mostrar a todos que, ideologicamente, faz parte daquele grande império greco-romano tão incentivado pelos Antoninos e seus legados por toda extensão. Se fazem parte de obras diferentes ou se constituem uma só obra, que poderia muito bem ter o nome de *Naturales quaestiones*, não é muito claro. Parece que Apuleio escreveu um trabalho maior em latim, de que essas citações seriam excertos, e algumas obras menores, em grego e em latim, falando igualmente somente sobre os peixes. É o que o autor deixa entrever em *Florida* e *Apologia*. Mais uma vez vemos o espírito classificatório, tanto de Aristóteles quanto de Plínio, o Velho, emergir nas obras dos escritores latinos do século II d.C.

Quaestiones conuiuiales

Dois testemunhos existem dessa obra: Sidônio (*Epist.* 9. 13. 3): *a Platónico Madaurensi saltim formulas mutuare convivalium quaestionum* (do platônico madaurenses ao menos podes pedir emprestadas as regras de questões de convívio), e em Macróbio:

suadeo in conuiuibus in quibus laetitiae insidiatur ira... et magis quaestiones conuiuiales uel proponas uel ipse dissoluas. Quod genus ueteres ita ludicrum non putarunt, ut et Aristoteles de ipsis aliqua conscripserit et Plutarchus et uester Apuleius, nec contemnendum sit, quod tot philosophantium curam meruit. (Sat. 7.3.23–4)

sugiro à mesa dos banquetes, nos quais a ira arma ciladas à alegria... que, de preferência, proponhas ou então resolva as questões relativas à convivência. Coisa que os antigos não julgaram como de brincadeira, como também Aristóteles sobre os mesmos algumas coisas escreveu, e Plutarco, e o vosso Apuleio, não se

pode desdenhar aquilo que mereceu o cuidado de tantos que filosofaram.

Esses excertos indicam que havia uma obra de Apuleio em que as questões eram apresentadas e respondidas (*Προβλήματα*) na tradição aristotélica. Macróbio atesta a seriedade da obra e a palavra *conuiuales* na certa se refere a simpósios.

De Musica

Cassiodoro (*Inst.* 2.V.10) faz rapidamente alusão a uma obra de Apuleio sobre música: *fertur etiam Latino sermone et Apuleium Madaurensis instituta huius operis (= musica) effecisse* (diz a tradição que, da mesma forma, em língua latina Apuleio de Madaura também tinha composto ensinamentos dessa arte). Não é de admirar que Apuleio tenha escrito pelo menos uma obra sobre música, muito de acordo com o renascimento grego contemporâneo, haja vista que o século II d.C. foi pródigo em tratados musicais gregos, como os *Harmonica*, de Ptolomeu, o *De Musica*, de pseudo-Plutarco.

De Arithmetica

Cassiodoro (*Inst.* 2.IV.7) traz um testemunho sobre a atividade de Apuleio no campo da matemática:

...arithmetica disciplina, quam apud Graecos Nicomachus diligenter exposuit. Hunc primum Madaurensis Apuleius, deinde magnificus vir Boetius Latino sermone translatum Romanis contulit lectitandum.

...aritmética, da qual Nicômaco [de Gérasa] tratou cuidadosamente entre os gregos. Primeiro Apuleio de Madaura, depois Boécio, esse homem eminente, trouxeram essa tradução em língua latina, aos romanos, para que lessem várias vezes.

Isidoro de Sevilha (*Etim.* 3.2.1.) apresenta a mesma informação, mas tudo indica que é apenas uma citação da obra de Cassiodoro.

De maiestati Aesculapii (discurso)

Conforme citado anteriormente (pág. 11), Apuleio nos fala (*Apol.* 55) de um discurso pronunciado em Ea, por volta de 156, provavelmente com vistas a ratificar sua piedade e seu *status* intelectual.

Esculápio, um *daemōn* segundo os escritos de Apuleio, era uma divindade muito cultuada na África do Norte e na Grécia, especificamente em Pérgamo, grande centro sofisticado e local em que se situava o conhecido *Asclepeion*. O título nos sugere que se tratava de um discurso encomiástico, que tanto poderia tomar parte nos cultos religiosos

quanto nas competições musicais. Um testemunho da popularidade dessa divindade é o hino e a série de discursos sagrados dedicados a ela por Élio Aristides, contemporâneo de Apuleio.

Sobre uma estátua (dois discursos)

Há indícios de que Apuleio tenha pronunciado, em Ea, um discurso reivindicando o cumprimento de um voto da comunidade dessa cidade para que se lhe fosse erigida uma estátua. Ao que tudo indica os parentes de Pudentila, derrotados na causa descrita na *Apologia*, levantaram uma oposição à honraria e conseguiram, pelo menos por um tempo, suspendê-la. No mundo grego da Segunda Sofística, era comum erigir estátuas para os sofistas de fama, assim como para todos os membros da elite local. Em *Flor.* 16, Apuleio agradece por outra estátua que lhe foi votada pelo senado de Cartago.

Loliano Avito (discurso)

Apuleio, na *Apol.* 24, informa ter declamado um discurso diante de Loliano Avito, procônsul em 157-8.

Elogio de Cipião Órfito

Em *Flor.* 17, Apuleio menciona um panegírico do procônsul acima no final de seu mandato.

Hino a Esculápio

Em *Flor.* 18, conforme citado na pág. 11 desta teses, Apuleio menciona um hino de louvor a Esculápio, do qual nada sobreviveu.

Além das duas obras de

Herbarius

Um tratado acerca do uso medicinal das ervas. Embora em seu prefácio reivindique a autoria de Apuleio, é-lhe unanimemente negada a autoria, tendo sido provavelmente escrita no século quarto de nossa era. Provavelmente foi atribuída ao madaurense em virtude de seu prestígio crescente e por uma obra sobre botânica medicinal, hoje perdida.

Physiognomonía

Um longo tratado de fisiognomia, atribuído ao nosso autor, talvez pelo mesmo motivo do *Herbarius* e ainda por tratar de um assunto particular de muito interesse no

segundo século d.C. Ainda mais que o próprio Apuleio mostra alguma ligação com esse assunto. Embora tenha sido escrito no terceiro ou quarto século, a atribuição de autoria desse longo tratado data somente do século dezenove. Um estudo um pouco detalhado mostra que a atribuição é falsa.

O exame dessa longa lista de obras ainda existentes e perdidas leva a vários questões. Primeiramente, a produção literária de Apuleio mostra uma extraordinária variedade e versatilidade. Parece não ter havido quase nenhum ramo do conhecimento antigo pelo qual o autor não tivesse se interessado, quase não há nenhum gênero em que ele não tenha escrito. De fato, tem sido sugerido que tal número de trabalhos didáticos representam o remanescente de um todo enciclopédico montado por ele na forma das *Disciplinae* de Varrão ou as *Artes* de Celso (HARRISON, 2008). A favor disso está o fato de que várias obras discutidas acima caem nas categorias abrangidas pelos nove livros das *Disciplinae* de Varrão: *grammatica, dialectica, rhetorica, geometria, arithmetica, astronomia, musica, medicina e architectura*. Contra uma enciclopédia está o fato de que todos os livros são sempre citados individualmente, e que nunca nos foi transmitido um título de uma obra global. Isto parece decisivo. Se Apuleio pretendeu uma forma de discussão enciclopédica, foi através de uma série de obras separadas, ao invés de um único *magnum opus*.

Também é evidente, pelo número de obras, que Apuleio mais se apresenta como um compilador de materiais existentes do que um investigador original. Seus livros didáticos geralmente se referem a uma tradição literária perfeitamente reconhecível, sendo frequentemente traduções latinas ou versões de obras gregas e forneceram um caminho fácil para a reputação de polímata que Apuleio promove principalmente na Apologia e em outros lugares. O claro intuito didático sugere que Apuleio tenha escrito muitas de suas obras para fins educacionais, bem como para autopromoção e autoexibição; *Flor*; 18 sugere que ele tinha alunos em Cartago, e como quase todos os sofistas gregos contemporâneos é provável que se envolvesse em instrução, além de em apresentações (HARRISON, 2008), mas isso é somente conjectura.

Finalmente, o alcance e a natureza das obras de Apuleio o definem firmemente como um produto intelectual de seu tempo. Quase todo trabalho conhecido dele encontra um análogo na literatura contemporânea grega ou latina e especialmente nas produções da Segunda Sofística grega. Sua exibição muito abundante reflete o caráter de uma época em

que a aprendizagem e sua demonstração foram necessárias para o sucesso literário e mundano. Mas tal sucesso, alcançado durante a vida, parece que estava limitado a sua base domiciliar escolhida de Cartago. O Norte da África romano, apesar de Cartago em si ser em muitos aspectos uma cidade cosmopolita, era claramente um remanso cultural quando comparado a Roma ou às grandes cidades do Mediterrâneo grego. No entanto, isso deu a Apuleio muitas vantagens. Ele é capaz de apresentar-se como o provedor de cultura intelectual grega para um público para quem ele próprio é a principal fonte de tal material; e embora claramente houvesse intelectuais rivais de espetáculo em Cartago, ele lá poderia evitar muitos dos problemas da competição afiada entre sofistas contemporâneas no mundo grego. Um desses problemas foi se proclamar si mesmo um sofista ou um filósofo; falando de um modo geral, a maioria dos intelectuais sofísticos gregos sentiu-se obrigada a escolher uma denominação ou outra. Apuleio, por outro lado, embora ele nunca use a palavra *sophista* para si mesmo, pode livremente comparar-se, tanto implícita quanto explicitamente, com os grandes sofistas do século V, uma característica sofisticada o impulsiona, enquanto preserva, da mesma forma, seu *status* como um *philosophus Platonicus*. Tais coisas foram claramente admissíveis no Ocidente latino, onde as polêmicas culturais do Mediterrâneo grego encontraram apenas um eco distante. Mas embora Apuleio tenha se proclamado um filósofo, seu *status* como um orador de espetáculo em Cartago, sua autopromoção e o culto de sua própria personalidade e a sua poligrafia literária e científica prodigiosamente exibida claramente nos permitem designá-lo como um legítimo representante da Segunda Sofística na literatura latina (HARRISON, 2008, LESKY, 1995). Por tudo isso, o autor se apresenta como um perfeito exemplar daqueles oradores da Segunda Sofística, perfeitamente integrado à sua época e sua comunidade.

3. DEMONOLOGIA

3. A demonologia na Antiguidade

Do ponto de vista do estudo da psicologia das religiões, podemos dizer que Apuleio descreve um arquétipo junguiano. A questão do *daemōn* era de interesse muito especial para o Médio Platonismo, haja vista que referências e descrições aparecem em Plutarco, Xenócrates, Xenofonte e Máximo de Tiro. É nosso autor, entretanto, que descreve mais completamente esse fenômeno, tomando-o como assunto central da obra e, partindo de uma representação da estrutura geral do universo, semelhante àquela encontrada em *De mundo* e *De Platone*, chega ao caso particular do *daemōn* de Sócrates, sem deixar de passar pelas características pormenorizadas e pelas atribuições gerais desses entes fantásticos.

Segundo Jung e Eliade o fenômeno religioso se caracteriza por semelhanças estruturais desde a organização até a mitologia. No caso dos *daemonēs*, verifica-se que estes apresentam as características de serem intermediários entre deuses e homens, guardiões dos individuais e, finalmente, psicopompos, como os anjos (*malach*), na religião hebraica, o arcanjo Miguel, no cristianismo ortodoxo, o deus Hermes ou Mercúrio, na Antiguidade Clássica, os exus, nas religiões africanas da costa ocidental e Azrail, na religião islâmica. Os exemplos se multiplicam com a diversidade do fenômeno religioso.

Outro fato a se salientar é a tentativa de fundir filosofia e religião, beirando o supersticioso, uma característica da época em que se desenvolve o Médio Platonismo, que não poderia deixar de influenciá-lo, haja vista a múltipla e crescente existência dos cultos iniciáticos e a disseminação das religiões de mistérios. Esse fato é descrito, não sem críticas, de forma clara ou velada, nas *Metamorfoses*, pela menção aos sacerdotes de Cibele e pela menção velada ao rito de esmagamento dos peixes (TEIXEIRA, 2000, p.48), no episódio quase burlesco das *Metamorfoses* 1.27.

O próprio Platão, no fim da vida, impressionado pelo avanço da impiedade e das religiões obscuras de mistério, teria se voltado para uma religiosidade mais sólida, acorde com as tradições populares. Embora as indicações dessa religiosidade sejam tomadas por alguns como simples exemplos pragmáticos, os seus discípulos jamais teriam desenvolvido e disseminado, depois da morte do mestre, uma teoria acerca dos *daemonēs* se este assunto não fizesse parte de seus ensinamentos enquanto vivo.

Enfocando a diretriz assumida, do ponto de vista do fundo, em oposição à forma, percebe-se que o autor muito bem se insere no panorama do Médio Platonismo, antes de Plotino, por incorporar em todas as suas obras a simbiose entre religião e filosofia mais característica dos sucessores de Platão.

Outro ponto a ser focado é o pressuposto da Psicologia Analítica de que tanto o fenômeno religioso quanto o mental abarcaria a incorporação do número em sua estruturação. Ora, Apuleio, atribuindo o pensamento a Platão, divide o mundo em três planos: o éter, plano dos sumos deuses, alguns alcançáveis somente pela vista, outros somente pelo intelecto; o ar, plano das entidades intermediárias, os *daemonēs*, contatáveis pelo culto ou, às vezes, pelos sentidos, e, finalmente, o mundo infralunar, plano terreno, dos seres sensíveis. Entenda-se sensível aqui na forma passiva, alcançável pelos cinco sentidos. Pode-se também aduzir do texto as três funções principais dos *daemonēs*, acima descritas: a) guardião e defensor do indivíduo, b) psicopompo, que leva as almas ao outro mundo para julgamento, c) mensageiro, intermediário entre homens e deuses, ou, se quisermos, entre homens e o Sumo Deus. Note-se que aqui tanto poderíamos ver a tríade sagrada indo-europeia, quanto a aplicação da divisão geral do cosmo num de seus segmentos menores, conforme as leis do hermetismo pitagórico.

Esse assunto importante para a compreensão do Médio Platonismo, e mesmo para a filosofia platônica, viveu nas sombras durante muito tempo e somente no último quartil do século passado um bom número de descobertas e pesquisas enriqueceu e renovou nossos conhecimentos sobre os *daemonēs* na Antiguidade (BEAUJEU, 2002, p.183). Direta ou indiretamente, os autores que se debruçam sobre Apuleio esboçam em maior ou menor grau, acuradamente ou não, um resumo da demonologia neoplatônica.

Como já dissemos, na página 8, os seres cósmicos intermediários sempre povoaram a imaginação religiosa em todo o mundo:

Em todos os países e em todos os tempos, encontra-se comumente disseminada a crença em seres sobrenaturais, de uma classe inferior à dos deuses, que interveem diretamente no curso das coisas e especialmente nos assuntos humanos, seres benfazejos, maléficos ou indiferentes, com quem o homem procura se conciliar mediante práticas religiosas ou mágicas; é o povo inumerável e temível dos espíritos, demônios, anjos e gênios de toda espécie, invisíveis, ativos e obsessores. (BEAUJEU, 2002, p.184)⁵⁴

⁵⁴ Dans tous les pays et dans tous les temps, on trouve communément répandue la croyance à des êtres surnaturels, d'un rang inférieur à celui des dieux, intervenant directement dans le cours des choses et

3.1. A demonologia antes de Platão

A mais remota antiguidade grega conhecia as *Kḗρες*, espíritos femininos da morte, aladas, de garras aduncas, monstros devoradores que arrastavam os heróis pelos calcanhares quando estes tombavam: “pois que a abominável Quere,/ a que me obteve por sorte ao nascer (grifo nosso), abriu as fauces para devorar-me” (*Il.*, XXIII, 78sq, apud BRANDÃO, 2000, 352), e mais adiante:

Sua função, todavia, não se restringe ao papel de Valquírias dos campos de batalha. Já na *Ilíada* surgem como aglutinadas, “destinadas” a cada ser humano, personificando-lhe não só o gênero e a “época” da morte, mas também o tipo de vida a que é predestinado. Nesse sentido talvez se pudesse afirmar que as *Queres* são emanações da própria Moira, as executoras do que foi por esta prefixado (grifo nosso). Assim Aquiles “pôde” escolher entre duas *Queres*: uma lhe proporcionaria na pátria uma vida longa e tranqüila, mas inglória; outra, a que ele escolheu, lhe daria um nome imperecível, mas cujo preço era a morte prematura. (BRANDÃO, 2000, p.352)

Vemos nesses seres terríveis já algumas semelhanças com o que se chamará mais tarde *δαίμων*, quer seja a predestinação, quer seja o “sorteio”, quer seja o arbítrio de segui-la ou não. Hesíodo fala em uma ou em várias *Kḗρες* na *Teogonia*, tendo em vista o caráter popular vago desses seres. A *Ilíada* atribui uma aos aqueus, outra aos troianos, devido talvez ao fato de ter o termo, às vezes, um valor coletivo, conforme sugere Brandão. Alguns aspectos desses seres, como dissemos acima, incorporam também as características dos *δαίμονων*, as *Kḗρες*, no apogeu da civilização grega, são consideradas gênios malévolos, enquanto os *δαίμονες*, seres ambivalentes.

Entre os romanos, havia os *lemures*, espíritos malfazejos dos mortos que invadiam a cidade por volta do dia nove de maio e nesse dia eram apaziguados com ritos apotropaicos e exorcismos diversos (Ovídio, *Fasti*, 419-492). A par das crenças em almas que davam vida aos corpos, tanto os gregos quanto os romanos, reconheciam uma multidão de divindades presidindo os fenômenos naturais e dirigindo os atos e circunstâncias da vida:

O termo *δαίμων* aparece nos poemas homéricos, onde ele é frequentemente empregado para designar os mesmos personagens divinos θεός; na *Odisseia*, parece que uma distinção tende a se estabelecer entre

spécialement des affaires humaines, êtres bienfaisants ou maléfiqes ou indifférents, que l'homme cherche à se concilier par des pratiques religieuses ou magiques) c'est le peuple innombrable et redoutable des esprit démons, anges et génies de toute sorte, invisibles, actifs et tracassants.

os Olímpicos fortemente caracterizados pela mitologia e os δαίμονες, que conservam os traços arcaicos da divindade. (BEAUJEU, 2002, p.185)⁵⁵

Os δαίμονες para Hesíodo já se apresentam como seres intermediários entre homens e deuses, ora almas elevadas, ora semideuses, passo que evoluirá em uma nova direção durante o VIº e Vº séculos a.C. Ao lado das almas dos mortos, concebe-se um δαίμων pessoal que, apegado a cada homem, toma conta dele e de seu destino, de sua sorte. Essa ideia ainda se expande para o εὐδαίμων, que poderia ser assimilado ao bom gênio, e o κακοδαίμων, ao mau gênio, em relação à influência exercida em cada mortal; muitos acreditavam estar sempre o homem sob a influência de um εὐδαίμων ou κακοδαίμων que lhe cabia por sorte na hora do nascimento. Por outro lado alguns chegaram mesmo a crer que os homens eram frequentemente disputados por dois δαίμονες, um bom e outro mau, ideia que se expande entre os séculos V e IV a.C.

Nessa época, os pitagóricos, segundo muitos indícios, concedem grande espaço à teoria dos δαίμονες. Denominavam assim todas as almas em suspenso no ar, acreditavam que elas podiam mostrar-se aos vivos e exercer influência sobre os atos humanos. Tendo em vista que, segundo testemunhos, Pitágoras teria dito que os δαίμονες pertenciam a uma categoria de seres superiores aos homens e inferiores aos deuses, tendo em comum com eles a natureza divina, porém miscigenada, ficando na hierarquia de culto abaixo dos deuses e acima dos heróis, e estes acima dos homens. Enquanto as teorias pitagóricas até hoje se mostram envolvidas em algum mistério, os demais filósofos acolhem muito bem, mas sob formas muito diferentes, a teoria dos *daemonēs* em seus sistemas (BEAUJEU, 2002, p.186). Cabe-nos a lembrança, entretanto, de que um pouco dessa percepção variada talvez advenha do caráter polissêmico das duas palavras θεός e δαίμων, que indistintamente tanto são utilizadas para se referir aos deuses olímpicos em suas aparições aos humanos quanto aos *daemonēs* nas mesmas condições. O próprio Apuleio, utiliza indistintamente o termos *deus*, *genius* e *daemōn*. Os dois primeiros são mais utilizados, supomos, em virtude de serem mais compreensíveis pelos auditórios romanos que o termo grego. Com os historiógrafos da filosofia não foi muito diferente: uns acreditam que, para Sócrates, tratava-se somente de uma voz daimônica, uma revelação interior da divindade

⁵⁵ Le terme de δαίμων apparaît dans les poèmes homériques ou il est fréquemment employé pour désigner les mêmes personnages divins que θεός; dans l'Odyssée, il semble qu'une distinction tende à s'établir entre les Olympiens fortement caractérisés par la mythologie et les δαίμονες qui conservent les traits archaïques de la divinités.

acerca da solução de problemas; outros, que o filósofo o considerava um ser real invisível e, em geral imperceptível, que se encarregava de sua segurança, conduzindo suas atitudes, ao exprimir a vontade dos deuses (BEAUJEU, 2002, p.187).

3.2. Platão

Embora Platão apresente em alguns diálogos a figura dos *daemonēs* e deles se sirva para seus propósitos pedagógicos, não chega o filósofo a desenvolver uma teoria geral sobre esses seres, mas somente apresenta noções comuns esparsas, especulações e alguma fantasia de próprio cunho. Como não poderia deixar de acontecer, as contradições nessas exposições não deixam de se mostrar. Podem-se distinguir em seus escritos três categorias de *daemonēs*: o *daemōn*-guardião, ser divino superior e guia da alma humana durante a vida, o qual era designado por sorte no ato do nascimento e jamais se afastava de seu protegido, conduzindo-o, da mesma forma, depois da morte à frente dos juízes para avaliação de suas ações; o *daemōn*-alma, alma racional dada ao homem quando de seu nascimento, o *animus* dos estoicos, e, finalmente, o *daemōn* semideus, fruto de um deus e uma mortal. Seja qual for a estrutura do *daemōn* apresentado, todos têm um papel essencialmente mediador entre deuses e homens, comunicando-nos os desígnios celestes, seja pelo uso do intelecto, como no segundo tipo, seja por meios divinatórios e religiões de mistérios. Neste último tipo, Platão inclui a “divindade” Amor, retratada no *Banquete*, nas palavras de Diotima, cuja ideia foi muito bem assimilada por Apuleio no conto central das *Metamorfoses*, *Eros e Psiquê*.

3.3. Seguidores e continuadores de Platão

Após a morte de Platão, como dissemos, diversas correntes que se filiaram ao seu pensamento, discípulos ou não, desenvolveram uma teoria filosófica dos *daemonēs* com maior ou menor fidelidade ao mestre. Duas inovações importantes são introduzidas por volta do século IV: a localização dos seres intermediários no éter e no ar, e a sujeição deles às mesmas paixões humanas. O jovem Aristóteles, recém-saído da Academia após a morte do fundador, segundo Clemente de Alexandria, diz que “todos os homens têm um *daemōn* que os acompanha durante todo o tempo que a alma está ligada ao corpo”. Entretanto o estagirita, na medida em que seu pensamento evolui na direção de um naturalismo mais estrito, parece recuar diante da ideia dos *daemonēs* guardiões conforme Platão havia concebido (BEAUJEU, 2002, p.190). Nessa primeira fase, Aristóteles sustenta a existência de seres vivos na região do fogo, em analogia à existência de seres vivos característicos de

cada elemento. Mais tarde, porém, à medida que seu pensamento evolui para um naturalismo mais estrito, afasta-se de Platão, deixando de lado o pensamento por analogias e, por conseguinte, negando a existência de animais no ar e no fogo, embora identifique os *daemonēs* pessoais como causa dos sonhos.

Xenócrates, sucessor de Espeusipo à frente da academia, reúne as noções esparsas nos diálogos do fundador da Academia, sistematizando-as e transformando a demonologia em peça central da filosofia. Ordena os seres divinos de acordo com as partes-elementos constituintes do κόσμος: para o fogo, Zeus; para o ar, Hades; para o elemento úmido, Posídon; para a terra, Deméter. Introduz a noção de *daemonēs* bons e maus, já existente nas crenças populares desde, pelo menos, a época de Heráclito⁵⁶. Segundo Beaujeu (pág. 192), se os diálogos de Platão constituem a Bíblia da demonologia, os escritos de Xenócrates constituem seu catecismo, haja vista a sistematização escolástica dos elementos esparsos naquelas obras.

Os estoicos apresentam uma contradição interna em seu sistema de pensamento, ao mesmo tempo que admitem que o deus supremo, Zeus, “vive” em sociedade participando do devir do mundo através do λόγοι σπερματικοί, admitem também a existência de *daemonēs* suspensos no ar, ligados aos homens pela συμπάθεια. Segundo Crisipo, da mesma forma, existem *daemonēs* maus (κακοδαίμονες), que são designados pela divindade para punir os homens maus. Posidônio acreditava que o ar estava cheio de *daemonēs*-almas com os quais, durante o sono, os homens podiam se comunicar e saber o futuro: é bem conhecido o reflexo dessa crença, pelo menos literariamente, no “Sonho de Cipião”, de Cícero. No *SVF*⁵⁷ 3.654, afirma-se que Crisipo dizia serem tanto a mântica quanto a adivinhação o conhecimento teórico dos sinais que, dos deuses e *daemonēs*, se dirigem aos homens. Ao contrário de seus correligionários, o filósofo de Apameia acreditava na preexistência da alma, à moda platônica. Curiosamente, os estoicos romanos, mesmo Cícero, não fazem desse assunto centro de suas discussões e, embora não encontrem eco em Apuleio, compartilham com este a noção do *status* de divindades intermediárias e regentes dos sinais proféticos.

⁵⁶ O controverso frag. B119. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, pode muito bem ser traduzido como ‘O dáimon é o caráter do homem’.

⁵⁷ Stoicorum Veterum Fragmenta.

3.4. A demonologia em Roma

Em Roma, dado o caráter sincrético e assimilador do povo romano, às antigas crenças em *manes*, *numina* e *genii*, durante o império, pôde-se sobrepor a crença nos *daemonēs*. Lúcio, em uma de suas *Sátiras*, e Varrão, em seus escritos e *Sátiras Menipeias*, com meio século de diferença, falam sobre o fenômeno: Lucílio, apresentando a teoria dos dois *daemonēs* pessoais, emprestada de Euclides de Mégara; Varrão, seguindo Antíoco de Ascalon, os apresenta vagando entre a terra e a lua, assimilando-os aos heróis, larvas e gênios. Há uma diferença fundamental, porém: os *manes* diferem da alma individual (*daemonēs*-alma) e se identificam com os *daemonēs* pessoais, que Varrão assimila com o *genius*. A multiplicidade filosófica da demonologia grega reduz-se um pouco diante do pragmatismo e praticidade do espírito latino, retendo este, sobretudo, a noção dos gênios-satélites, que perambulavam pelo espaço infralunar durante o sono do corpo. Mas cabe-nos lembrar que, mesmo com toda disseminação no território do império, não havia grande interesse pela demonologia em Roma, uma vez que lá predominava o pensamento estoico. Há que se pensar que, enquanto para o espírito do estoicismo grego não havia problema em fazer coexistir divindades atuantes superiores e subalternas agindo da mesma forma — isso era um desafio metafísico —, no estoicismo de Roma, não havia porque pensar em divindades subalternas com os mesmos atributos de ação das superiores, pois tanto na língua quanto na vida, os latinos eliminavam o supérfluo. Mas há que se levar em conta também que, fora da Vrbs, principalmente nas províncias do oriente e africanas, graças a grande influência grega, o misticismo do platonismo era muito bem aceito. Em outras palavras, enquanto em Roma a demonologia era secundária, nas províncias africanas e orientais era mais estudada.

4. INTRODUÇÃO A *DE DEO SOCRATIS*

4.1. Síntese descritiva da obra.

Depois de um preâmbulo mínimo, em que atribui a Platão a divisão dos seres animados em três níveis: deuses astrais, não astrais e homens, Apuleio passa aos visíveis, ou seja, os astros (116-121), enumerando-os, e enfoca rapidamente duas ideias correntes, discutidas pelos astrônomos da época: se a lua tem ou não luz própria. Deixando esse desenvolvimento para mais tarde, embora não concretize a promessa, o autor centra-se na universalidade da atribuição de divindade (*Graecus aut barbarus*)⁵⁸ aos astros, e passa rapidamente aos deuses invisíveis (121-124), que, em oposição aos visíveis, somente se atinge pela intelectão, especificamente pela filosofia. Essa apresentação é muito necessária para que o autor se firme diante de sua audiência tanto como *philosophus platonicus*, quanto como retórico, uma vez que, de um lado, o filósofo ateniense considera a astronomia como a ciência dos astros e dos deuses, uma verdadeira *teologia astral* (*Rep.* 527d), e, de outro, a apresentação de diferentes argumentos, ou pontos de vista, sobre um assunto, representa um dos mecanismos expositivos mais tradicionais da retórica antiga. É necessário dizer, por outro lado, que, nessa época, a religião fazia parte dos escritos e preocupações filosóficas, enquanto a filosofia nem sempre estava presente nos cultos religiosos. O autor aqui iguala filosofia e religião verdadeira, opondo-as à superstição e ao desprezo cético. Esses deuses máximos, que somente pela mente se alcançam, localizados no extremo mais alto do universo (*in sublimi aetheris uertice locatos*), são eternos, incorpóreos, essência pura sem nenhum contato com o mundo perecível em que vivemos. Apuleio atribui ao sumo deus, cuja descrição a palavra humana não pode alcançar, a criação dos demais deuses e de tudo que existe, sem ter, porém, qualquer contato com os níveis inferiores. Temos aqui, a ideia aristotélica do *motor imóvel*, que, mesmo tendo dado impulso a todas as coisas, não se move. É curioso notar que o mesmo livro da *Metafísica* que apresenta essa ideia, *Livro XII*, é o mesmo que apresenta a ideia da divisão tríplice das essências (*Met.* XII, 1, 1069a 30 – 1069b 2). Curiosamente, falando sobre esse mesmo deus, Apuleio compara o contato dele com o intelecto do sábio a um lampejo intermitente de uma luz envolta em trevas. Esse conceito lembra-nos a ideia plotiniana da emanção do ser. Voltando rapidamente à tríplice divisão, faz-se mister dizer que ela jamais se

⁵⁸ Conforme o contexto da obra, podemos aqui interpretar *Graecus* como hiperônimo de Platão e *barbarus* como referência aos caldeus, pois não é demais lembrar que os signos e números caldaicos não só são citados nesta obra como também faziam parte dos interesses do Platonismo Médio.

encontrou nos escritos de Platão, embora se aproxime bastante de diversas de suas classificações. Ela se encontra, por outro lado, nos escritos pitagóricos do século I a.C. e mostra-se como um bom exemplo de como pontos de vista não sustentados pelo fundador da Academia tornaram-se bem aceitos pelo movimento eclético e flexível que foi o Platonismo Médio no segundo século d.C.

Dos deuses invisíveis, passa-se então a uma breve apreciação do gênero humano (125-132), em que, com a ideia platônica do homem como rei dos animais, ainda que decaído em crimes e erros, o autor tece, por antíteses, um retrato em que as características humanas são enumeradas já em oposição às divinas (*inmortalibus animis, moribundis membris, leuibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxio corporibus*). Essa preparação, conjugando o sublime ao inferior, na essência do gênero humano, conduz-nos inevitavelmente, essa é a intenção do autor, ao problema de dois seres dotados de alma, mas completamente incomunicáveis: os deuses e os homens (*deos ab hominibus*), com um vazio entre eles. Então o autor, mediante a intervenção de um ouvinte hipotético, pergunta, chamando o testemunho de Vergílio e a etimologia popular do termo *iusiurandum*, que valor teria a religião, por que ou por quem jurar, se mais facilmente uma pedra nos ouviria que um deus.

Esse preâmbulo dramático serve para introduzir a descrição geral dos *daemonēs* (132-156), cuja primeira parte se reserva ao papel deles (132-137). De início, Apuleio assegura que somente do contato direto com os homens os deuses estão apartados, e que existem divindades intermediárias (*Ceterum sunt quaedam diuinae mediae potestates*), entre o sumo éter e as ínfimas terras (*inter summum aethera et ínfimas terras*), localizadas no espaço intermediário entre os deuses e homens (*in isto intersitae aeris spatio*), divindades que reportam nossos desejos e nossa ações aos deuses supremos (*per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant*) levando daqui as preces e petições, trazendo de lá os benefícios e os auxílios. A essas divindades, segundo nosso autor, os gregos denominavam *daemonas*.

Em continuação, Apuleio, citando o *Banquete* como fonte, atribui a essas divindades a condução de todos os fenômenos que dizem respeito às realizações dos magos, dos adivinhos e dos prodígios, sendo distribuídas não só por área de atuação como também por região geográfica. A elas são atribuídos a “criação” de sonhos, de fissuras nas entranhas das vítimas de sacrifício, o governo do voo das aves e a inspiração dos

adivinhos, tudo isso, porém, sob o governo e mandado dos deuses superiores. Com alguns exemplos da história e tradição romanas ele encerra essa parte, passando em seguida à localização espacial dos *daemonēs* (137-145).

A cada um dos elementos “bem conhecidos” (*notissima*), Apuleio relaciona uma “província” (*cf.* 134) da natureza e postula para cada uma delas uma tipologia de seres vivos: para o fogo, os deuses; para o ar, os *daemonēs*; para a terra e água, os animais (*terrestria*) e vegetais (*terrena*), cuja simplificação pode ser: seres imortais, éter e ar; seres mortais, terra e água. Note-se, porém, que tanto Platão quanto Aristóteles e Crisipo postulavam que todos os seres vivos terrestres compunham-se dos quatro elementos em proporções variáveis e não somente dos dois últimos. Para que não se pense que as aves seriam os seres vivos do ar, o Apuleio lembra que elas devem ser classificadas como terrestres, porque têm na terra abrigo e alimento. Assim, excluídas as aves como seres vivos do ar, a razão do autor exige que se concebam seres vivos no ar e do ar, sem nenhum elemento terrestre, porque assim se projetariam ao chão, nem tampouco ígneo, porque assim seriam atraídos para a esfera dos deuses. Pode-se ver nessa descrição um conhecimento, mesmo que empírico, da densidade, tal como desenvolvido por Arquimedes de Siracusa. Compara a leveza dos *daemonēs* ao peso das nuvens, sugerindo que a condensação destas, por estar “misturada a um pouco de leveza” as mantém no ar como navios levados pelo vento, aproximando-se da terra quando cheias de líquido, concluindo então a natureza terrestre desse fenômeno, ao contrário dos *daemonēs*, que não são formados “dessa nuvenzinha lodosa e úmida caligem” (*ex hac faeculenta nubecula et umida caligine*), mas “daquele puríssimo líquido do ar e daquele sereno elemento” (*ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento*). O autor, portanto, na melhor tradição aristotélica, fundamenta seus argumentos em uma física compatível com os conhecimentos da época, citando em seu socorro Lucrécio (6, 96-98).

Com esses empréstimos da física dos corpos tênues de Lucrécio, passa-se às características gerais dos *daemonēs* (145-150). Do ponto de vista físico, a principal delas é a invisibilidade, podendo eles, porém, a mando dos deuses, se manifestarem aos sentidos da visão e audição humanos. De um outro ponto de vista, mais ontológico⁵⁹, verifica-se a proximidade dos *daemonēs* com os deuses. Emblematicamente, ao descrever essa

⁵⁹ Prefiro classificar de ontológica e não teológica simplesmente por questão de preferência, visto que, em virtude dos exemplos utilizados pelo autor em poucas linhas nessa passagem, fica muito difícil delimitar onde termina um campo e começa outro.

semelhança, Apuleio cita o testemunho dos poetas: “desse número de *daemonēs*, os poetas costumam ordinariamente, de modo nenhum longe da verdade, conceber deuses”⁶⁰, fazendo clara alusão à teoria socrática da reminiscência, defendida por Platão em seus primeiros diálogos, com intuito de não só começar a apresentar as características dos *daemonēs*, como também fundamentá-las num conhecimento transcendente. Nessa passagem, o autor diz claramente que os *daemonēs* têm características humanas como os sentimentos de raiva, amor, indignação, piedade, dor e prazer, todos alheios aos seres divinos superiores, e, da mesma forma, por outro lado, características divinas. Com os seres inferiores, a paixão; com os superiores, a imortalidade. Sujeitos, da mesma forma que nós, a todos os sossegos e inquietudes da alma, podendo ser tomados pela ira ou pela misericórdia. Realidades que o autor sintetiza em uma única definição: como espécie, são animais, isto é, dotados de alma; de natureza, são racionais; quanto à alma, passivos, isto é, sujeitos à paixão; quanto ao corpo, formados pelo ar; quanto à finitude da vida, eternos. As três primeiras qualidades são partilhadas com os seres mortais, a última, com os deuses, sendo apenas a composição dos corpos que os diferem tanto dos deuses superiores quanto dos mortais.

A apresentação passa em seguida à classificação dos *daemonēs*. Segundo Apuleio, estes se dividem em *daemonēs*-almas e *daemonēs* não encarnados. Antes, porém, rapidamente, o autor fala das infinitas formas de observâncias religiosas (148) e atribui essa variedade às diferenças de “personalidade” dos *daemonēs*; ao mesmo tempo ele, introduzindo um matiz caracteristicamente romano (*unde etiam religionum diuersis obseruationibus et sacrorum uariis suppliciis fides inertienda est*), haja vista que esse povo tinha como caráter essencial a assimilação, além, claro, da obsessão pelo *finis*.

Primeiramente Apuleio fala sobre os *daemonēs*-almas (150-154), isto é, a alma humana em um corpo situada (*nam quodam significato et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur*), e, citando Vergílio (*En.*, IX, 184-185), tomando do grego a palavra *eudaemonas*, pessoas de boa alma, assimila o *genius* latino ao *daemōn* pessoal, assumindo inteiramente a responsabilidade pela interpretação, enfatizando que nasce com o homem, esse seria, segundo a classificação do Platonismo Médio, o *daemōn* pessoal. Continuando a classificação dos *daemonēs*, o autor fala dos que tiveram contato com um corpo e os assimila aos lêmures, dividindo-os em deuses Lares e larvas, os

⁶⁰ DDS, XII, 145: “*ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a ueritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere*”.

primeiros, em virtude de uma vida correta, têm por missão velar pelos descendentes dentro de suas casas, as larvas, almas que, em virtude de desregramento ou crimes cometidos durante a vida no corpo, tornam-se espíritos errantes, privados de morada, vãos espantalhos para os homens de bem, mas castigo para os maus. Em seguida, o autor distingue um outro tipo de *daemōn* numa forma romana: os deuses manes, grandes homens que conduziram suas vidas dentro da sabedoria e justiça, merecendo por isso o culto e a reverência dos demais homens em santuários, com ritos e cerimônias específicos. Não é preciso dizer que de alguns conservaram-se os nomes, enquanto outros são cultuados pela fórmula geral *dis manibus*. Dentre os exemplos daqueles cujo nome persistiu, o autor cita Osíris, no Egito, que, da mesma forma é tido por Plutarco na categoria dos *daemonēs*. No corpo do Platonismo Médio, esses *daemonēs* seriam os guardiões dos mortais.

Os *daemonēs* independentes dos corpos constituem a última descrição antes de entrar propriamente no *daemōn* de Sócrates (154-156). Essa classe de *daemonēs* fornece a cada homem seu guardião individual e testemunha de todos os atos. Sempre invisíveis, a não ser que uma situação especial exija o contrário, desses *daemonēs* pessoais nada se pode esconder, pois tomam conta de todos nossos atos e pensamentos. Sempre prontos a interferir, podem fazê-lo mediante sonhos, sinais e mesmo pessoalmente, para desviar os males e promover o bem, são os que dão ânimo ao espírito abatido, firmam os passos vacilantes, aclaram as sombras, dirigem a boa fortuna, corrigem a má, durante a vida. Após a morte, nos levam diante dos juízes, como advogados, contradizendo, porém, alguma mentira e confirmando as verdades. Com esse tipo de guardião, o homem não pode ter nenhum tipo de segredo. Trata-se, pois, do *daemōn* pessoal. Essa estrutura do imaginário medioplatônico leva-nos a perceber o quanto o caminho para o cristianismo já estava pavimentado.

Depois dessa algo breve descrição do *daemōn* pessoal, o autor passa a uma descrição mais breve ainda do *daemōn* de Sócrates (157). Numa longa pergunta ele questiona, primeiramente, se seria admirável Sócrates conhecer e cultuar essa entidade, e aqui Apuleio insere uma cor romana ao equiparar, com o devido cuidado, o *daemōn* pessoal de Sócrates ao “Lar familiar”, apresentando, porém, um argumento pragmático muito aceitável para o espírito latino: a convivência e culto sob o mesmo teto. Em segundo, questiona se seria admirável o sábio consultar a divinação para resolver problemas que transcendessem ao domínio do racional. Curiosamente vemos aqui já uma separação entre

razão e religião. Como fundamentação, chama o testemunho de Homero para determinar os limites da sabedoria e adivinhação (157-162).

O autor continua a descrição do *daemōn* de Sócrates primeiramente pela necessidade da manifestação dessa divindade. Toda vez que a Sócrates falha o auxílio da razão socorre-lhe o sinal divino, sendo seguido sempre pelo sábio, que, por isso, tornava-se cada vez mais querido pela divindade. Segundo Apuleio, o sábio não precisava de impulso para agir, somente algumas vezes de um freio, nestes casos a voz divina se manifestava. Esse *daemōn*, segundo Apuleio, não se manifestava somente como voz. Apuleio acredita que alguma vez, com certeza, Sócrates viu seu *daemōn* pessoal, cita como argumentos uma passagem de Terêncio (*Eun.* 454), a crença pitagórica dos *daemonēs* suspenso no ar, que se manifestam aos humanos individualmente pelo menos uma vez na vida, e finalmente a autoridade de, segundo ele, Aristóteles.

Uma vez apresentado o *daemōn* de Sócrates, o autor entra na conclusão do texto de forma caracteristicamente epidíctica: conclama os homens a cultivar sua alma. Falando das ciências transitivas, ele diz que não há porque nos envergonharmos de não as saber. Passando aos bens materiais e físicos, mostra-lhes o caráter vão e passageiro. Numa curiosa analogia com a compra de um cavalo, assunto bem a gosto dos nobres romanos, ele incita a todos considerar apenas o homem, destituído de todos os aparatos acidentais, e, antes de fazer o elogio de Ulisses, exorta a todos a se dedicarem ao estudo da sabedoria.

Nas últimas linhas, como que para sedimentar a exortação ao estudo da sabedoria, o autor encerra com um elogio de Ulisses. Segundo Harrison (2008, p.171), no segundo século de nossa era, a figura de Odisseu foi cuidadosamente purificada e apresentada como um modelo de herói na tradição filosófica dos estoicos e dos escritores gregos da Segunda Sofística.

4.2. Estrutura, análise e comentários

O início abrupto do texto, sem preparação da audiência sobre o assunto a ser tratado, e o fecho igualmente repentino, sem uma conclusão formal esperada pelos leitores acostumados aos demais textos de Apuleio, como, por exemplo, *Florida*, leva-nos a concordar com Harrison (2008), quando este levanta a possibilidade de terem-se perdido não somente o prefácio, como também a conclusão, uma vez essas lacunas são incompatíveis com uma obra que se mostra equilibrada em seu todo.

Embora Apuleio sempre se gabe de seu conhecimento da língua grega, as referências do texto indicam de modo muito claro que ele se destina exclusivamente a um auditório de falantes do latim. Primeiramente pela indicação do orador: “Será preferível dissertar em latim” (*Id potius praestiterit Latine dissertare*); em segundo, pelo fato de todas as citações, que generosamente pontilham a dissertação, pertencerem a escritores latinos, e, finalmente, porque, ao citar um excerto conhecidíssimo de Homero, o faz mediante tradução latina de sua própria lavra: “O verso grego... em latim enunciarei” (*Versum Graecum... Latine enuntiabo*). Mais ainda, se prestarmos atenção às referências honrosas à África, Egito e ao deus Esculápio, entidades bem conhecidas e muito prestigiadas na província romana de *Africa Nova*, podemos entender claramente que o texto, assim como *Florida*, se destina principalmente a um auditório cartaginês.

Claro está que não se deve negar ao autor esse conhecimento da língua grega, haja vista os paralelismos que apresenta com as *Dialexeis* 8 e 9, de Máximo de Tiro (Harrison, 2008, p.139):

Vós pareceis surpresos de que Sócrates tenha desfrutado a companhia de um benevolente e profético *daimonion*, que era seu parceiro constante e quase inseparável elemento de sua mente – apesar de ser um homem puro de corpo e abençoado com uma alma virtuosa, escrupuloso na condução de sua vida, um pensador sagaz, um orador eloquente, pio com os deuses e devotado em suas relações com os homens.

que muito se assemelha a (*DDS* 156-7):

Igitur mirum, si Socrates, uir adprime (157) perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognouit et coluit, ac propterea eius custos... cuncta et arcenda arcuit [et] praecauenda praecauit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi diuinatione consisteret?

É, portanto, de se admirar que Sócrates, o mais perfeito varão e também, conforme o testemunho de Apolo, o mais sábio, conhecesse e cultuasse

essa sua divindade? E por isso seu guardião... afastasse tudo que devia ser afastado, tomasse todas as precauções que deviam ser tomadas, advertisse antecipadamente sobre tudo que devia ser avisado? Que em outro lugar, todavia, o filósofo se refugiasse, quando, excluídos os deveres da sabedoria, necessitasse não de deliberação, mas de presságio, como quando titubeasse em dúvida, e se apoiasse na adivinhação?

Obviamente esses paralelismos, se não apontam para uma fonte grega comum, indicam um bom conhecimento da língua grega por Apuleio.

Outro aspecto muito evidente é o caráter didático da obra, que faz muitas alusões a Lucrécio, cujo poema *De rerum natura* pode ser considerado o precursor, senão o modelo, das apresentações didáticas da filosofia grega para falantes de latim.

De Deo Socratis divide-se claramente em quatro partes principais (BEAUJEU, 2002, p.5; Harrison, 2008, p.144; Margagliotta, 2012, p.68): a primeira (DDS 115 a 132) comportando a classificação inicial dos seres animados⁶¹ em deuses, divididos em deuses superiores e *daemonēs*, e homens; a segunda (132-156), uma descrição geral dos *daemonēs*; a terceira (157-167), uma análise do fenômeno específico do *daemōn* de Sócrates, e, à guisa de conclusão (168-178), uma curiosa exortação protréptica para seguir o exemplo de Sócrates, mais especificamente na “prática” da filosofia moral. Essa divisão aponta muito claramente para o fato de que o principal foco de Apuleio, por um lado, é a apropriação didática da filosofia, e, por outro, a exposição geral da teoria geral dos *daemonēs*, na visão contemporânea do Platonismo Médio. Essa última asserção poderia esbarrar no título escolhido pelo autor, mas, se nos detivermos na divisão da obra, veremos que a discussão sobre o *daemōn* do Sócrates ocupa menos de um quinto da obra, enquanto a demonologia ocupa, na mesma proporção, dois quintos dela. Essa proporção de um para dois, segundo Harrison (2008, p.145) e Timotin (2012, p.112 ss.) é a mesma encontrada nas *Dialexeis* 8 e 9 de Máximo de Tiro. Essa proporção pode apontar tanto, como já dissemos, para uma fonte comum dos dois textos quanto para um modelo retórico geral a ser seguido por quem quisesse discursar sobre esse assunto.

O texto de Apuleio, em contraposição aos de Plutarco e Máximo, apresenta três momentos de originalidade: o tratamento latino do tema, assimilando o *daemōn* pessoal ao *genius* romano:

⁶¹ Entenda-se aqui *animados* como os entes dotados não só de *anima*, alma mais geral, princípio vital comum a todos os seres vivos, como também de *animus*, o espírito pensante, o intelecto, característico apenas dos seres humanos e divindades.

*Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris **Genium** uocare, quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur (DDS, 150),*

e ao *Lar familiaris*:

*Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, **Lar** dicitur **familiaris** (DDS, 152).*

A identificação dele como *daemōn* das ideias divinas de Platão e, analogicamente, do filósofo com a figura do *daemōn*, em relação às ideias divinas:

Proinde uos omnes, qui hanc Platonis diuinam sententiam *me interprete* auscultatis (DDS, 155).

cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet... (DDS, 124)

Bem como, na seção final, o encorajamento de seu auditório à autocontemplação e à vida virtuosa, por meio da filosofia, na forma de diatribe, seguindo o padrão do protréptico exortativo.

Conforme apontamos na síntese descritiva, o texto inicia-se com a apresentação de uma tripartição dos seres animados: deuses astrais, não astrais e homens. É muito importante lembrar que essa estrutura tripartite não aparece textualmente em Platão, mas somente é atribuída a ele pelos platônicos e pitagóricos posteriores, principalmente no século I a.C., e essa “assimilação” de pontos de vista não sustentados pelo fundador da Academia é um exemplo muito importante e característico de como se desenvolveram as escolas platônicas principalmente pela incorporação de ideias pitagóricas e aristotélicas.

Quanto aos deuses astrais, em sua enumeração, Apuleio cita o próêmio da primeira Geórgica: *...uos, o clarissima mundi/ lumina, labentem caelo quae ducitis annum* (I. 5-6) e, em seguida continua a sua apresentação da lua com sintagmas nominais e oracionais articulados em vários níveis (DDS, 116-7), seja pela morfologia, *diei opificem lunanque, solis aemulam, noctis decus*, seja pelos conectivos em anáfora, *seu... seu... seu... seu...*, seja pelo paralelismo dos correlativos em rima, *quanto longius... tanto largius*, terminando com uma metáfora pelo encadeamento de termos que se remetem à economia, *incremento, auctibus, dispendiis* e *aestimans*, seja, finalmente pela utilização de vocábulos de sabor arcaico, *opificem, facessat* e *conlustrata*. É muito proveitoso ainda confrontar os seguintes excertos: *...qui signorum ortus et obitus conperit* (DDS, 120) ~ *qui stellarum ortus*

comperit atque obitus (Cat., 66, 2), como citação literária implícita, que não só aponta para a erudição literária do autor, mas também estabelece o vínculo cultural com o auditório. Todos esses elementos em conjunto, característica marcante do discurso de Apuleio, além de acrescentarem ritmo e progressão ao texto, sugerem ainda que a literatura, a retórica e a filosofia, do ponto de vista do autor, devem formar um conjunto único e indissociável. Elas devem andar sempre juntas, porque, assim como acontece em sua obra, todas têm igual importância na transmissão da mensagem e na consolidação do didatismo do texto. Vale lembrar que essa conjugação de exposição retórica e literária, de um lado, e filosofia, de outro, é a mais clara evidência das preocupações sofisticadas do autor, bem como a inserção dele no movimento da Segunda Sofística.

Por toda obra encontraremos os exemplos articulados pelo menos em uma dessas formas. Logo em seguida, por exemplo, encontramos a mesma utilização de ritmo, rima, anáfora e aliteração:

*Varia quippe curriculi // sui specie, sed una semper // et aequabili
pernicitate, // tunc progressus, tunc uero regressus // mirabili
uicissitudine // adsimulant pro situ et flexu et instituto circulatorum, quos
probe callet qui signorum ortus et obitus conperit (DDS, 120).*

Note-se *adsimulant*, em vez de *assimilant*, como recurso arcaizante do texto, juntamente com o imperativo arcaico (*locato*) para apresentar o trecho da *Eneida* (3, 516). O autor cita expressamente Ênio para passar aos deuses não astrais.

Quanto aos deuses não astrais, vale-se de uma citação literária de Ênio (*Ann.* 7.240-1), um fragmento cuja fonte mais antiga é o próprio Apuleio (Harrison, 2008, p.147), para enumerar os deuses olímpicos. Em seguida, em frases equilibradas e ritmadas, o autor desfere um ataque contra os ignorantes que não adoram os deuses de forma correta (*III.* 122).

*Ceterum // profana philosophiae // turba inperitorum, // uana
sanctitudinis, // priua uerae rationis, // inops religionis, // inpos ueritatis, //
scrupulosissimo cultu, // insolentissimo spretu // deos neglegit, // pars in
superstitione, // pars in contemptu // timida uel tumida.*

É muito interessante notar que o *ethos* de homem piedoso e dotado do perfeito conhecimento religioso e filosófico aparece, como é de se esperar, numa defesa contra a acusação de prática de feitiçaria, não só durante todo o decorrer da *Apologia*, como também no início de *Florida*, em que Apuleio se apresenta como um permanente peregrino religioso:

Vt ferme religiosis viantium moris est, cum aliqui lucus aut aliqui locus sanctus in via oblatus est, votum postulare, pomum adponere, paulisper adsidere: ita mihi ingresso sanctissimam istam civitatem, quamquam oppido festinem, praefanda venia et habenda oratio et in hibenda properatio est. Neque enim iustius religiosam moram viatori obiecerit aut ara floribus redimita aut spelunca frondibus inumbrata aut quercus cornibus onerata aut fagus pellibus coronata, vel enim colliculus saepimine consecratus vel truncus dolamine effigiatus vel cespes libamine umigatus vel lapis unguine delibutus. Parva haec quippe et quamquam paucis percontantibus adorata, tamen ignorantibus transcurta.

At non itidem maior meus Socrates... (Flor. I)

Assim como é próprio dos costumes dos viajantes piedosos, quando se lhes oferecem pelo caminho um bosque ou um lugar sagrados, um voto formular, um fruto oferecer, frequentemente sentar-se, da mesma forma para o meu ingresso nesta comunidade muito santa, ainda que me apresse para a cidade, é necessário pedir permissões, pronunciar um discurso, inibir a pressa. Nem mais justamente, de fato, um pequeno altar cingido de flores, ou uma gruta ensombreada de folhagens, ou um carvalho carregado de chifres, ou uma faixa encimada por peles de animais interpõem uma parada piedosa ao viajante, quer ainda um pequeno outeiro consagrado por uma sebe, quer um tronco com uma efígie gravado, quer um torrão de relva com libação umidificado, quer uma pedra com unguento untada. Porque essas pequenas coisas também, ainda que por poucos que se informam, adoradas, (são) pelos ignorantes deixadas para trás.

Mas não dessa forma meu antepassado Sócrates...

Vemos aqui a mesma preocupação tanto com a literatura quanto com a filosofia e, mais ainda, apresentar-se como piedoso filósofo que, pela proximidade com Sócrates, ombreia-se com Platão. Em outra passagem de *DDS*, Apuleio elevará Platão ao *status* divino, colocando-se como um *daemōn* que traz aos ouvintes latinos as mensagens do mestre da Academia. Essa é, como sugerimos no presente texto, exatamente a autocaracterização de Apuleio não só nas obras retóricas, *Apologia*, *Florida* e *DDS*, bem como nas *Metamorfoses*, obra em que se nota o profundo conhecimento dos rituais egípcios — Coisa que não é de admirar, dada a proximidade geográfica e o espírito itinerante do autor — haja vista a insinuação do ritual de esmagamento dos peixes, que ocorria no solstício de verão no Egito. Essa reputação de homem santo foi tão bem construída pelo próprio autor que Agostinho de Hipona preocupava-se denodadamente em refutá-la, tendo já passado aproximadamente um século de morte do madaurense (Harrison, 2002, p.147).

A descrição da natureza dos deuses segue o padrão platônico, tanto do *Timeu* 28c, quanto do *Fedro* 246a, obras em que Platão assegura ser difícil chegar ao “Causador” e

“Pai” de todas as coisas, de cuja natureza, mesmo que se o alcancem pelo intelecto, é impossível falar: “...aquilo que veio a ser, como dissemos, veio a ser necessariamente por ação de alguma causa. Ora, constitui uma tarefa e tanto descobrir o criador de pai (*poieten kai patera*) deste universo (*pantos*) e mesmo que eu o descobrisse, anunciá-lo a todos seria impossível.” (Platão, Bini, 2010, p.178) Fazemos ressalva, porém, de que a categoria de “divino” e, por conseguinte, seu conceito em Platão são muito difíceis de precisar, haja vista que o desenvolvimento de uma teologia sistematizada começa somente com Aristóteles. Faz-se também necessário lembrar que em Platão é inútil querer localizar a noção de um Deus pessoal, transcendente e infinito. Temos de nos contentar com inúmeras personificações finitas do “divino” (Fraile, 1990, p.349ss). De que nos interessa isso? No momento em que Apuleio fala do ser divino perfeito, ele já está imbuído da sistematização teológica operada por Aristóteles nos livros da *Metafísica*, embora em seguida faça um recuo a Platão ao perguntar, numa engenhosa *praeteritio*, por que ele discorreria sobre o assunto se nem Platão, de eloquência divina, pode fazê-lo ou, pelo menos, ousou fazê-lo. Cumpre notar nessa mesma passagem o matiz nitidamente lucreciano, visto que nosso autor enfatiza tanto a separação entre homens e deuses quanto o irracional medo supersticioso e o correto temor aos deuses.

Como vimos pelo excerto platônico, existe uma quase impossibilidade de o homem alcançar a esfera divina. Apuleio então, numa engenhosa *transitio* passa do mais alto deus aos humildes mortais com uma passagem encadeando os assuntos (*Missum igitur hunc locum faciam...*) com uma série de três expressões metafóricas que remetem ao léxico militar: *Missum igitur hunc locum faciam... longe superantibus || receptui canam*. A frase final desse trânsito (*tandemque orationem de caelo in terram deuocabo*) faz referência a Cícero (*Tusc. 5, 10*): *Sócrates, entretanto, é que primeiro chamou a filosofia do céu e não só nas comunidades a colocou, como também nos lares a introduziu (Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit)*. Vemos aqui claramente, mais uma vez, o autor na pretensão de ombrear-se com o mestre de Platão, bem como, por outro lado, de apresentar ao público sua erudição e conhecimento dos textos clássicos, mediante essa citação indireta de Cícero, cujas obras filosóficas, ao lado de *DRN*, são as pioneiras na introdução do gênero literário filosófico em Roma, bem como na criação, principalmente por Cícero, de um léxico filosófico em latim.

Em IV, no início, num trecho de belo colorido retórico pontuado por antíteses, como em um esquema musical A-B-A-C, o autor destaca a contradição inerente à condição humana, ao descrever os atributos dos homens. Depois de caracterizá-los como senhores da razão e da palavra: A (*ratione gaudentes, oratione pollentes*), desce às suas contradições: B *inmortalibus animis* em oposição a *moribundis membris, leuibus et anxiis mentibus* ao lado de *brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus* contraposto a *similibus erroribus, peruicaci audacia* ao lado de *pertinaci spe*, e retorna com uma antítese de A (*casso labore, fortuna caduca*), e finalmente propõe a síntese das antíteses em C (*singillatim mortales com cunctim tamen uniuerso genere perpetui; uicissim sufficiens prole mutabiles, uolucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula uita*). Rimas, aliterações, juntamente com as antíteses, perpassam todo o trecho garantindo um colorido retórico rico e expressivo, para caracterizar a fragilidade humana diante dos deuses perfeitos, dos quais os homens estariam intransponivelmente separados (*Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus...*). É importante salientar aqui que o termo *oratione pollentes* não é somente uma rima para *ratione gaudentes*, mas cumpre o papel de apontar para o signo linguístico que define o orador de concerto, poderoso e peça fundamental de uma performance profissional, demiurgo da razão. Podemos também dizer que se trata de incluir num pequeno sintagma do discurso o paralelismo, já tantas vezes enfatizado por nós, entre a filosofia e a retórica.

Ainda em IV, no segundo parágrafo, estes homens frágeis estão naturalmente separados dos deuses perfeitos, como Apuleio passa a argumentar. Na verdade, os deuses são como os grandes homens do mundo real, que são de difícil abordagem para o resto da humanidade, uma ilustração dada em detalhe (128–9):

*inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni
nutabilem suggestum et pendulum tribunal euectus est, raro aditu sit,
longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens.
parit enim conversatio contemptum, raritas conciliat admirationem.*

Apesar de citar homens elevados a categoria de reis como comparação aos deuses, Apuleio empresta a essa comparação um tom caracteristicamente romano. O vocábulo *suggestus* pode se aplicar tanto a um lugar elevado, que é seu significado original, quanto ao estrado dos oradores no *Forum Romanum*, os *Rostra*, *tribunal* se refere também ao estrado dos magistrados no mesmo local: *praetor Romanus conuentus agit: eo imperio*

euocati conueniunt, excelso in suggestu superba iura reddentem... (O pretor romano presidiu a reunião: por seu mando, vieram os chamados, em seu alto estrado [ouviram-no] pronunciando julgamentos soberbos) (Tito-Lívio, AVC, 31.29). Talvez por sua cultura, de origem púnica e romana, Apuleio não deixa de fazer menção aos reis e magistrados, como figuras de difícil acesso, muito curioso é que o fechamento desse trecho se dá quase na forma de um conhecidíssimo ditado popular: *Parit enim conuersatio contemptum, raritas conciliat admirationem.*

Proseguindo em seu propósito didático, Apuleio introduz um oponente imaginário: *Quid igitur, orator, obiecerit aliqui* (V. 129), que chama a atenção para o óbvio, perguntando se os deuses, por sua grandeza, não podem ter contato real algum com os homens, como diz Platão pelos lábios do palestrante, a quem então se destinariam os sacrifícios, os juramentos e as orações, num trecho ritmamente marcado pela anáfora com pronomes interrogativos:

cui igitur preces allegabo? *Cui* uotum nuncupabo? *Cui* uictimam caedam? *Quem* miseris auxiliatorem, *quem* fauctorem bonis, *quem* aduersatorem malis in omni uita ciebo? *Quem* denique...

É muito importante notar aqui que, em todo momento, da mesma forma que em 128-9, o acentua-se o tom romano pela ênfase que é dada ao juramento, pois o autor transcreve tanto a cena do juramento de Ascânio (*per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat?*, Verg. EN, 9, 300), quanto a do juramento vicioso de Mezêncio (*dextra mihi deus et telum, quod missile libro*, Verg. EN, 10, 773), personagem cujo interesse de Apuleio faz ser citado também na Apologia 58. 7,9 e 89.2. Ademais um jogo de palavras, *Nam et ius iurandum Iouis iurandum dicitur, ut ait Ennius* (Pois também o termo *ius iurandum* significa *Iouis iurandum*, o que se deve jurar por Júpiter, como diz Ênio), além de enfatizar o tom de romanidade, reforça a visão tradicional de que os deuses estariam sempre preocupados com os juramentos e intimamente ligados a todas as fases deles. Curioso é notar que, em *De Officiis* 3.104, Cícero também estabelece uma relação entre as palavras *ius* e *Iouis*.

Na seção VI (*Non usque adeo...*), começa a parte mais extensa da obra, um catálogo dos *daemonēs*, que ocupa a parte central da obra e constitui sua parte mais importante. Divide-se em quatro partes, a saber: a primeira (132 a 138) descreve a função geral dos *daemonēs* como seres intermediários entre a divindade suprema e os homens; a

segunda (138 a 145) trata da localização, também intermediária, particular deles dentro do universo; a terceira (145 a 150) discorre sobre a característica de eles, ao contrário do deus supremo, possuírem emoções semelhantes aos homens e sobre outras diferenças deles com os deuses; a quarta (151 a 156) apresenta os vários tipos particulares. Esta última serve de transição para finalmente falar sobre o *daemōn*⁶² de Sócrates (157).

Na primeira parte (132 a 138), Apuleio se inspira na famosa descrição dos *daemonēs* presente no célebre diálogo de Sócrates e Diotima, no *Banquete* (202c-203a):

- c Ela riu e disse: ‘Mas como, Sócrates, podem os que afirmam que [Eros] não é, de modo algum, um deus concordar que é um grande deus?’
- ‘Mas quem afirma isso?’, indaguei.
- ‘De um lado tu’, ela respondeu, ‘do outro eu.’ ‘Mas como podes dizer tal coisa?’, eu disse.
- ‘É fácil’, declarou ela, ‘não dirias que todos os deuses são felizes e belos? Ou te atreverias a negar que todo deus é belo e feliz?’
- ‘Por Zeus! Não eu!’, exclamei.
- ‘E não classificas como felizes os possuidores de coisas boas e belas?’
- d ‘Certamente.’
- ‘Admitiste, contudo, que Eros, na medida em que carece de coisas boas e belas, deseja essas próprias coisas de que carece.’
- ‘Sim, admiti.’
- ‘Ora, como pode ser um deus se é desprovido de coisas belas e boas?’
- ‘Pelo que parece, de modo algum [o pode ser].’
- ‘Vês, portanto’, ela disse, ‘que não és alguém que considera Eros um deus!’
- ‘Bem, então o que poderia ser Eros?’, perguntei. ‘Um mortal?’
- ‘Isso está fora de questão.’
- e ‘Então o quê?’
- ‘Como sugeri antes’, ela disse, ‘intermediário entre mortal e imortal.’
- ‘E ao que te referes, Diotima?’
- ‘A um grande *dáimon*, Sócrates, pois todo o *daimônico* está entre o divino e o mortal.’
- ‘E qual é sua função?’, indaguei.
- ‘A de interpretar e transmitir coisas humanas aos deuses e coisas divinas aos seres humanos; súplicas e sacrifícios que partem daqui para o alto e ordens e dádivas que procedem do alto para cá. Estando a meio caminho, ele¹⁴⁴ promove a suplementação recíproca, resultando em que o todo se combina em um. Ele é o veículo de toda atividade divinatória e toda

⁶² No caso do *daemōn* de Sócrates,

sacerdotal no que respeita aos sacrifícios, rituais de iniciação, **203** encantamentos, e toda profecia e magia. Deuses não se misturam com seres humanos, mas *o daimônico é o meio de toda associação e diálogo de seres humanos com deuses e de deuses com seres humanos, estejam estes despertos ou adormecidos. Todo aquele que possui, nessas matérias, um saber que o habilita, é um *homem espiritual*,¹⁴⁵ ao passo que aquele que possui um saber que habilita em outras matérias, como nas artes ou ofícios manuais, é o trabalhador manual. Esses *dáimons* são muitos e diversificados, um deles sendo Eros.’ (Platão, *O banquete*, p.77-78)*

Platão aqui define os *daemonēs* especificamente como seres divinos inferiores pertencentes a uma raça intermediária entre os homens e os deuses olímpicos e pré-olímpicos. São seres de natureza intermediária, fato que se manifesta em sua posição e atividade.

Ao imaginário opositor apresentado em 129 “deturpando” os ensinamentos platônicos, portanto, Apuleio responde com a genuína doutrina do mestre de Atenas, quase que literalmente, que o contato entre homens e deuses, seja por preces ou adivinhação, dá-se por intermédio dos *daemonēs*. A ideia de separação entre deuses e homens ganhou muita força e argumentos na doutrina de Epicuro, cujo representante latino é Lucrécio, em quem Apuleio pode ter se inspirado, como em outros lugares do *DDS*, haja vista as passagens: *seiunctos et alienatos a nobis deos... a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola remouit* (132) [*dium natura*] *semota ab nostris rebus seiunctaque longe* ([a natureza dos deuses] separada de nossos assuntos e de longe afastada). Mas a identidade existe somente no plano de alguma inspiração de palavras, visto que Apuleio conclui que os deuses, mediante o concurso dos *daemonēs*, se preocupam com a humanidade.

A profecia, que no Banquete aparece somente em breve menção, adquire em Apuleio uma outra apresentação ampliada, dirigida especificamente a um público de cultura romana, cuja preocupação era muito grande com as formas divinatórias em virtude de sua herança etrusca:

Eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa provincia, uel somniis conformandis uel extis fissiculandis uel praepetibus gubernandis uel oscinibus erudiendis uel uatibus inspirandis uel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. (*DDS*, 134).

Além dos aspectos religiosos, cumpre notar que o autor nomeia as áreas de atuação dos *daemonēs* com o termo *provincia*, inexistente fora do contexto jurídico do Império

Romano. Quanto aos aspectos religiosos, nessa enumeração marcada por elementos rítmicos seja pela repetição da conjunção (*uel... uel... uel...*), seja pelo paralelismo dos termos coordenados, Apuleio serve-se dos termos que sempre remetem ao campo semântico dos augúrios exclusivamente romanos, isto é, *somniis, extis fissiculandis, praepetibus, oscinibus, uatibus, fulminibus iaculanclis, nubibus coruscandis*. Note-se principalmente que essa enumeração segue a divisão tríplice do disciplinamento etrusco da adivinhação que se baseava na observação das entranhas, do voo e do pio dos pássaros, e dos relâmpagos. Claramente, no melhor estilo do Império Greco-romano de Veyne, nosso autor combina os elementos do *Banquete*, intervenção dos *daemonēs* nos sonhos e inspiração das profecias, com o sistema divinatório romano, reelaborando o primeiro e conformando o segundo.

Seguindo em sua caracterização romana do texto, Apuleio apresenta, em VII (135-136), como num breve interlúdio, uma série de momentos da história romana em que os avisos divinos e os prodígios se fizeram presentes. As descrições remetem ao período histórico mais antigo de Roma e à época da segunda guerra púnica, apresentando mais formas romanas de adivinhação: *cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalía, carmina Sibyllarum* (DDS, 135). As fontes desse trecho são bem conhecidas, Tito-Lívio e Cícero (*De diuinatione*). O autor, porém, utiliza esses exemplos para demonstrar que tais intervenções divinas seriam incompatíveis com a suma dignidade divina, pela quebra do sentido de hierarquia, tão caro aos romanos, principalmente aos estoicos, estando, portanto, a cargo de divindades subordinadas (136-137).

Apuleio, em seguida, no capítulo VII, cuida da localização e substância dos *daemonēs*. Já em Platão e Aristóteles, encontra-se a relação das várias ordens dos seres com os quatro elementos, embora sejam Filão de Alexandria e nosso autor os primeiros a localizar os *daemonēs* especificamente no ar mais grosso (*aer*), encontrado entre a morada do homem e o ar mais fino e ardente (*aether*), morada tradicional dos deuses (Harrison, 2008, p.152). Sobre as criaturas oriundas do fogo, Apuleio chama a autoridade de Aristóteles:

siquidem Aristoteles (138) auctor est in fornacibus flagrantibus quaedam [propria] animalia, pennulis apta uolitare totumque aeuum suum in igni deuersari, cum eo exoriri cumque eo extingui (DDS, 138)

Essa trecho faz referência, entretanto, a uma passagem de Cícero, em virtude da semelhança muito grande:

bestiarum... sunt quaedam etiam, quae igne nasci putentur, appareantque in ardentibus fornacibus saepe uolitantes. (ND, 1.103)

dos animais... existem também alguns que no fogo podem nascer, frequentemente aparecem voitando nas ardentes fornalhas.

Semelhança muito maior que aquela com o texto aristotélico em alusão:

As que nascem da neve que se acumula na Média são grandes e brancas. Todas elas se movem com dificuldade. Em Chipre, onde se fundem as pirites de cobre pondo-as a queimar durante vários dias, *aí se formam, do fogo, uns animais, um pouco maiores do que as moscas grandes, com asas, que saltam e caminham através do fogo. Estas larvas morrem se separadas umas do fogo, as anteriores da neve.* (Arist. *Hist. An.* V.19.552b, p.234)

Ademais, diga-se de antemão, que, mais tarde, à medida que dava uma direção mais empírica à sua ciência, Aristóteles renega o conteúdo dessa passagem na *Geração dos Animais* 737a1. Coisa que passará despercebida tanto por Cícero quanto por Apuleio. Outra fonte que cita o mesmo fenômeno é a *Historia Naturalis* (11.42), de Plínio o Velho.

Essa alusão, entretanto, cumpre o propósito estratégico de salientar a impossibilidade de um dos elementos constitutivos do cosmos ser desprovido de seus próprios seres vivos característicos, pois, se o *aether* é povoado pelos deuses, a terra, pelos homens, e as águas, pelos peixes e outras criaturas, porque o *aer* seria desabitado? Apuleio chama a atenção para o fato de as aves não serem animais do ar, mas da terra, uma vez que nela nascem e sempre voltam a ela, não passando, em voo, o limite do Monte Olimpo.

Sem provas científicas, pelo menos do modo como conhecemos, com um argumento puramente retórico baseado em analogia e semelhança — aliás, como podemos perceber, essa é a principal forma argumentativa apresentada na obra — o autor conduz o público para o próximo estágio:

Quid igitur tanta uis aëris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi uerticem interiacet? Quid tandem? Vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? (DDS, 140).

Que pensar então dessa enorme massa de ar que se encerra desde as mais baixas circunvoluções da Lua até o sumo vértice do Olimpo? Que enfim pensar? Acaso será ela desprovida de seus próprios seres animados, e até mesmo será essa parte da natureza débil e morta?

E responde: *Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aëre intellegi* (Porém, se a razão manifestamente exige, deve-se conceber também seres vivos permanentes no ar), em sequência ao raciocínio.

O próximo passo será concluir que os seres nessa região intermediária (*aer*), sendo intermediários entre homens e deuses, devem ter massa pesada o suficiente, para que não sejam puxados pelo fogo acima, e leve o suficiente, para que não precipitem ao solo. Desprovido de comprovação científica (*logos*), esse raciocínio se apoia no pacto entre orador e público, especificamente pela utilização dos verbos na primeira pessoa do plural: *disseramus* e *mente formemus et gignamus animo*. Para que não haja dúvida de sua seriedade, Apuleio afirma sua “cientificidade” pela contraposição às ficções literárias: *Quod ne uobis uidear poetico ritu incredibilia confingere*, e começa uma comparação muito interessante com as nuvens pesadas nos cumos das montanhas, apelando não só para uma citação de Lucrécio, como também para sua forma vocabular: *disseramus...* (cf. *DRN*⁶³ 1.55, *disserere incipiam et rerum primordia pandam*, começarei a dissertar e desvendarei os primórdios), termo muito usado pelo autor de *DRN*; *et gignamus*, visto que é um termo arcaico muito recorrente em *DRN*. Para encerrar as remissões, em 145, Apuleio utiliza os conceitos da física de Lucrécio ao descrever a composição corpórea delicada dos *daemonēs*:

fila corporum possident rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant et splendore reuerberent et subtilitate frustrentur. (*DDS*, 145).

Possuem, todavia, as tessituras dos corpos rarefeitas, luminosas e tênues, ao ponto que deixem passar, também em virtude da rarefação, os raios de todo nosso sentido de visão; em virtude da luminosidade os reflitam, e, em virtude da sutileza, os frustrem.

Que se pode comparar com *DRN* 3.383: *nec nebulam noctu neque arani tenuia fila obuia sentimus* (nem névoa da noite, nem as teias tênues das aranhas sentimos de encontro).

Como podemos ver, Apuleio, em *DDS* X (141-143) e XI (143-145), se utiliza de citações de autoridade para fechar os capítulos finais da parte consagrada à localização e constituição dos *daemonēs*, e passa então, no cap. XII, à “psicologia” dos *daemonēs*.

Nos capítulos XII a XIV (145-150), Apuleio se concentra no que poderíamos chamar de uma psicologia dos *daemonēs* e sua interação no fenômeno religioso, que, como seres intermediários, participam tanto da imortalidade e mobilidade dos deuses, quanto das paixões dos seres humanos, podendo experimentar tanto simpatia e amor, quanto animosidade e ódio pelos seres humanos. A suscetibilidade dos *daemonēs* às emoções

⁶³ Lucrécio, *De rerum natura*, doravante *DRN*.

contrasta-se com a impassibilidade e imperturbabilidade dos verdadeiros deuses supernos, que no Platonismo tradicionalmente se apresentam como totalmente livres do prazer, dor e emoções, realidades que constituiriam o mundo fenomênico das aparências. Há um momento, porém, que o autor nos parece aproximar mais os *daemonēs* dos homens, numa cadência rítmica formada por um polissíndeto:

Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut *et* ira incitentur *et* misericordia flectantur *et* donis inuitentur *et* precibus leniantur *et* contumeliis exasperentur *et* honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum uariant. (DDS 147-148)

Pois do mesmo modo que nós, eles estão sujeitos a todos os apaziguamentos ou todas as agitações da alma; assim pela ira são agitados e pela misericórdia são abrandados; pelas oferenda são aliciados; pelas preces, abrandados; pelos ultrajes, irritados; pelas homenagens, suavizados, e, por todas as coisas, de modo semelhante a nós, eles variam.

Esse início, *proinde ut nos*, juntamente com o final, *ad similem nobis modum*, numa colocação caracteristicamente latina de limites (Eco, 1989), reafirma a semelhança entre homens e *daemonēs* e expõe claramente a ideia de aplacar os deuses ou levá-los a agir. Essa semelhança emocional dos *daemonēs* com os homens, com supostas preferências particulares é utilizada pelo autor para explicar a multiplicidade de religiões e formas de culto, afirmando que todos eles merecem igual crédito, característica do paganismo que seria descartada com a nova religião nascente.

Como nessa época a religião e filosofia muito se confundiam, Apuleio se apresenta como profundo interessado e conhecedor dos aspectos religiosos de seu tempo, ao enumerar, numa breve enunciação de colorido rítmico característico de nosso autor, povos e ritos religiosos, mais estes que aqueles:

uti Aegyptia numina ferme plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum. Itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe uarietate: *pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia*; item *deorum effigiae et exuuiae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores*. (DDS 149-150)

Assim como os deuses egípcios geralmente com os lamentos, os gregos com a dança circular, os bárbaros com o estrépito dos tocadores de címbalo, timpanistas e flautistas, da mesma forma, conforme as regiões, todo o restante, nas cerimônias religiosas, difere muito em variedade: a multidão em marcha das procissões; as obrigações dos sacrificantes, da mesma forma as imagens e os despojos dos deuses; a consagração e a localização dos templos; as cores e as matanças das vítimas.

Notem-se aqui os pares ritimicamente ordenados. Note-se também que essa mesma pompa léxico-semântica são recorrentes na descrição do culto de Isis no capítulo final das *Metamorfoses*.

Segundo o autor, essas múltiplas atitudes rituais podem ser acompanhadas por um igualmente múltiplo número de erros ou omissões que incitariam a ira ou, pelo menos, o desagrado dos *daemonēs*, portanto, para não cometer ele mesmo o pecado da omissão, ele se exime de tentar enumerá-los todos e passa ao assunto seguinte, os tipos de *daemonēs*.

Esse sumário começa com uma conhecida citação da Eneida: “...*dine hunc ardorem mentibus addunt, /Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?*”, cuja tradução *ad litteram* muito bem se adéqua à proposta do autor de tomar a palavra *daemōn* como hipônimo de *deus*, bem como, quando se faz uso de uma alusão épica muito conhecida, facilitar a captação de uma ideia filosófica complexa ou não familiar a partir de um campo de conhecimentos familiar ao ouvinte. Cremos que Apuleio, mais por esse motivo principalmente, pouco se remete às citações em grego, preferindo inclusive, quando é o caso, apresentá-las literalmente em latim. A noção veiculada aqui, de que a própria alma humana é um *daemōn*, se apresenta na formulação latina do autor, *quorum daemon bonus id est animus uirtute perfectus est*, e no *Tim.* 90c:

E tanto quanto seja possível à natureza humana participar da imortalidade, não deixará, de modo algum, de atingi-la; e na medida em que essa pessoa se conserva cuidando de sua parte divina e ampliando apropriadamente o *dáimon* que reside no seu interior, deverá realmente *ser sumamente feliz*. (Platão, 2010, p.261)

Apuleio, porém, como bom romano, associa a ideia do bom *daemōn* platônico à do *genius*, espírito que, pelas crenças romanas, acompanhava cada ser humano desde seu nascimento, e ao *animus*, caráter idiossincrático do indivíduo de tendência racional e intelectual. Nisso reside o tom romano da ideia platônica. Outro ponto muito característico da cultura romana é a identificação dos vocábulos *Genium* e *genua*, que aponta para união do corpo e da alma:

ut eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus. (DDS, 151-152).

portanto aquelas preces, nas quais invocamos o gênio e os joelhos, parecem-me atestar nossa conjunção e entrelaçamento, compreendendo corpo e alma em dois nomes, cuja comunhão e reunião somos nós.

Essa identificação, de certa forma, se opõe à dogmática platônica, uma vez que esta considera o homem somente como alma, forma transcendente do ser humano, sendo o corpo mera “imagem fenomênica” dessa realidade. Tal identificação estaria mais próxima de Lucrecio: *nil tamem est ad nos qui comptu coniugioque/ corporis atque animae consistimus uniter apti*. DRN 3.845-6 (nada existe, finalmente, [nisso] que nos interesse, e pela disposição e conjugação do corpo e da alma sustentamo-nos em uma individualidade). Podemos ver claramente em DDS XV.151 essa identificação:

Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium uocare, (151) quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque uideantur (152) mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

Em nossa língua, como eu mesmo traduzo, não saberia se de boa forma, ou de modo certo na verdade, sob minha responsabilidade, podereis chamar de *genius* (151), porque esse deus, que é o próprio ânimo de cada um, ainda que, de certo modo, com o ser humano seja gerado, é, todavia, imortal; portanto aquelas preces, nas quais invocamos o gênio e os joelhos, parecem-me (152) atestar nossa conjugação e entrelaçamento, compreendendo corpo e alma em dois nomes, cuja comunhão e reunião somos nós

Essas identificações, *daimon-animus-genius* (almas encarnadas em corpos), *daemōn-lemures*, *Laruae*, *Lares* e *Manes* (almas desencarnadas), constituem a mais importante tentativa de *interpretatio romana* da demonologia grega. Uma vez que, mesmo Varrão e Cícero, ao associar o *daemōn* ao *genius*, não foram tão longe no sincretismo e na assimilação das duas culturas. Varrão os chama de *animae/dei aeriae*, Apuleio, porém, produz, quanto ao segundo tipo de *daimon*, uma escatologia caracteristicamente romana, associada ao além-túmulo, de colorido remetente à herança etrusca. Durante a evolução paralela dos conceitos gregos e romanos, de um lado, temos uma tendência a fundir todos os seres somente sob uma hoste, de outro, a tendência classificatória, mais presente entre os romanos. Isso levou um pouco de confusão aos conceitos, mas Apuleio, apesar de ceder à segunda tendência, mantém algumas distinções sutis. Embora as *Laruae*, *Lares* e *Manes* sejam postos sob a mesma rubrica dos *daemonēs* desencarnados, estes últimos estariam muito mais próximos dos *daemonēs* guardiões, ou dos grandes homens que chegaram por suas obras ao estado de *daemonēs*, que dos *Lares* e, menos ainda, que das *Laruae* (DDS XV.154). Essa é uma incoerência de detalhe legada pela evolução do conceito.

Recapitulando, segundo Apuleio, podemos dividir os *daemonēs* em três grupos: almas encarnadas, almas desencarnadas e almas que nunca encarnaram. As almas encarnadas seriam as almas dos homens; nas desencarnadas, ou seja, em sua existência *post mortem*, encontraríamos os *daemonēs*-lêmures: *Lares*, *Laruae* e *Manes*, e, finalmente Apuleio falará das que nunca encarnaram, nessa categoria ele inclui o *daemōn* de Sócrates, ou *daemōn* guardião (*custos*), assimilado ao *genius* romano, *Amor* e *Somnus*.

A descrição de Apuleio do *daemōn* guardião muito se assemelha à concepção estoica encontrada em Epiteto:

Por que tu não sabes de onde vieste? Tu não queres se lembrar, quando comes, quem tu és, tu que comes, e que tu nutres? Em tuas relações sexuais, quem tu és, tu que te utilizas dessas relações? Em tua vida social, nos teus exercícios físicos, em tuas conversas, não sabes que é um deus que nutres, um deus que tu exercitas (θεὸν τρέφεις, θεὸν γυμνάζεις)? Tu levas Deus por toda parte contigo (θεὸν περιφέρεις), infeliz, e tu o ignoras. Tu crês que falo de um deus exterior, de ouro ou de prata? É contigo que tu o levas e não te apercebes que o maculas/desonras com teus pensamentos impuros e por tuas ações desonestas. Diante de uma imagem de Deus, não ousarias, na verdade, executar nenhuma das ações que executas. E diante do próprio Deus presente em ti (αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος) e que vê e escuta todas as coisas, não te envergonhas de cogitá-las e cumpri-las, homem inconsciente de tua própria natureza, objeto da cólera divina!⁶⁴

Cujo correspondente próximo em Marco Aurélio é:

Mas se nada te parece melhor que o gênio que em ti estabeleceu sua morada (τοῦ ἐνιδρυμένου ἐν σοὶ δαίμονος), que submete à sua autoridade os instintos pessoais (τάς τε ἰδίας ὀρμὰς), que controla as representações do espírito (τὰς φαντασίας), que se afasta com esforço, como diz Sócrates [*Timeu* 61 d], das provocações dos sentidos (τῶν αἰσθητικῶν πείσεων), que se submete aos deuses e se liga aos homens; se achas todo o resto muito pequeno e muito vil, não deixe lugar em ti a nenhuma outra coisa (μηδενὶ χώραν δίδου ἑτέρῳ), porque uma vez que tu te deixares inclinar e desviar por ela, tu não poderás mais sem descanso (ἀπερισπάστω) honrar (προτιμᾶν) mais que tudo esse bem que é próprio a ti e que é o bem⁶⁵.

⁶⁴ Pourquoi ne sais-tu pas d'où tu es venu? Ne voudras-tu pas te rappeler, quand tu manges, qui tu es, toi qui manges, et qui tu nourris ? Dans tes rapports sexuels, qui tu es, toi qui uses de ces rapports ? Dans ta vie sociale, dans tes exercices physiques, dans tes conversations, ne sais-tu pas que c'est un dieu que tu nourris, un dieu que tu exerces (θεὸν τρέφεις, θεὸν γυμνάζεις) ? Tu portes Dieu partout avec toi (θεὸν περιφέρεις), malheureux, et tu l'ignores. Tu crois que je parle d'un dieu extérieur d'or ou d'argent? C'est en toi que tu le portes et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles et par tes pensées impures et par tes actions malpropres. Devant une image de Dieu, tu n'oserais en vérité accomplir aucune des actions que tu accomplis. Et devant Dieu lui-même présent en toi (αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος) et qui voit et entend toutes choses, tu ne rougis pas de les penser et de les accomplir, homme inconscient de ta propre nature, objet de la colère divine 127 EPICTETE. *Entretiens*, II, 8, 12–14. (Trad. Souilhe).

⁶⁵ Mais si rien ne t'apparaît meilleur que le génie qui en toi a établi sa demeure, qui soumet à son autorité les instincts personnels, qui contrôle les représentations de l'esprit, qui s'est arraché, comme le dit Socrate, aux

Essa noção do deus interior encontrara lastro tanto na poesia de Horácio: *Genius, natale comes qui temperat astrum, naturae deus humanae, mortalis in unum quodque caput, uoltu mutabilis, albus et ater* (O gênio, um companheiro por nascimento que modera [a influência d]o astro [regente], deus de natureza humana, mortal com cada indivíduo, de face mutável, alba e negra, *Epist. II*, 2.187-189), quanto nas *Antiquaria* de Varrão (*apud* Agostinho de Hipona): *Genium dicit [Varro] esse uniuscuiusque animum rationalem* ([Varrão] diz que o gênio é a alma racional de cada um, *De ciu.*, VII, 13). Esse conceito horaciano de mutabilidade vai se tornar mais preciso posteriormente pela atribuição de dois *daemonēs* ao homem, um bom e um mau, o conceito de mortalidade, porém, é descartado. Assim, em outras palavras, a assimilação do *daemōn* guardião platônico ao *genius* romano já estava pavimentada desde o século I d.C.

Em seguida, Apuleio relaciona os *daemonēs* à ciência divinatória, mostrando que, nos campos onde a razão e a sabedoria não podiam alcançar ou penetrar, ali devia-se recorrer ao próprio *daemōn*. Embora pareça obscurantista, temos de lembrar de que o culto do *daemōn* pessoal se faz não com rituais, mas com buscar a filosofia, buscar a sabedoria, levar uma vida pura e virtuosa. Assim, na verdade, o propósito do autor não é tanto converter o ouvinte a um culto, quanto exortá-lo à prática da filosofia, convertê-lo a um gênero de vida filosófico. Apuleio, assim como acontece em todo Platonismo Médio, associa o *daemōn* de Sócrates ao βίος φιλοσοφικός e, sendo ele “considerado como o filósofo por excelência, e sua conduta como o gênero de vida ideal, seu *daemōn* torna-se a marca do *ethos* filosófico, sua identidade religiosa. Estudar a natureza desse *daemōn* equivale então, por efeito de retorno, a elucidar o próprio conteúdo da prática filosófica⁶⁶.” (Timotin, 2012, p.259).

incitations des sens, qui se soumet aux dieux et aux hommes s’attache ; si tu trouves tout le reste plus petit et plus vil, ne laisse place en toi a aucune autre chose, car une fois que tu te serais laisse incliner et détourner par elle, tu ne pourrais plus sans relache honorer plus que tout ce bien qui t’ es propre et qui est tien. MARC AURELE, III, 6, 2 (trad. Meunier).

⁶⁶ ...consideré comme le philosophe par excellence et sa conduite comme le genre de vie idéal, son *daimōn* est devenu la marque de l’éthos philosophique, son identité religieuse. Étudier la nature de ce *daimōn* revenait ainsi, par effet de retour, à élucider le contenu même de la pratique philosophique.

5. De deo Socratis

Texto e tradução

DE DEO SOCRATIS.

I. Plato omnem naturam rerum⁶⁷, quod eius ad (115) animalia praecipua pertineat, trifariam diuisit censuitque esse summos deos. Summum, medium et infimum fac intellegas non modo loci disclusione uerum etiam naturae dignitate, quae et ipsa neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur. Ordiri tamen manifestius fuit a loci dispositione. Nam proinde ut maiestas postulabat, diis immortalibus (116) caelum dicauit, quos quidem deos caelites partim uisu usurpamus, alios intellectu uestigamus.

Ac uisu quidem cernimus

...uos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum;⁶⁸

nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis decus, seu corniculata seu (117) diuidua seu protumida seu plena sit, uaria ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto largius conlustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehinc paribus dispendiis aestimans; siue illa proprio sed perpeti candore *pollens*, ut Chaldaei arbitrantur, parte luminis conpos, parte altera cassa fulgoris, pro circumuersione oris discoloris multiuga *speciem sui uariat, seu tota proprii candoris expers, alienae lucis (118) indigna, denso corpore sed leui ceu quodam speculo radios solis obstipi uel aduersi usurpat et, ut uerbis utar Lucreti,

notham iactat de corpore lucem;⁶⁹

⁶⁷ Segundo tradutores como Agostinho da Silva e G. Ribbeck, a melhor tradução de *rerum natura* é *natureza* e não *natureza das coisas*. Concordamos, haja vista a diferença da visão de mundo da Antiguidade Romana e a evolução do conceito até a atualidade.

⁶⁸ Verg., *Georg.* I, 5-6

⁶⁹ Lucr. *Rerum.*, 5, 575

O DEUS DE SÓCRATES.

I. Platão, no que se refere⁷⁰ (115) aos seres superiores animados, dividiu 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. Começar, porém, pela disposição do espaço foi mais evidente para Platão. Pois, assim como Ihes postulava a majestade, (116) consagrou o céu aos deuses imortais, dos quais certamente percebemos uma parte pela visão e outros encontramos pelo intelecto.

E⁷¹, na verdade, é pela visão que vos discernimos,

...ó claríssima luz do mundo,

vós que guiais pelo céu o ano que se esco⁷²;

e não somente percebemos esses seres superiores: o artífice do dia e a lua, rival do Sol, glória e enfeite da noite, quer (117) em quarto crescente, quer semiplena, quer quase inteiramente cheia, quanto mais longe se afasta do Sol, tanto mais iluminada, com incremento igual de percurso e luz, determinando o mês seguidamente com seus acréscimos e correspondentes decréscimos⁷³; ou antes, se ela muda sua aparência, com luz própria, mas permanente, como os caldeus creem, brilhando — em um lado, senhora de sua luz, em outro, privada de fulgor — conforme a circunvolução muito variada de sua face discolor; ou ainda, se toda desprovida da própria luminescência, necessitada da luz alheia (118), com denso corpo, mas leve, assim como um espelho, vale-se dos raios do Sol oblíquo, inclinado ou oposto e, para que eu use as palavras de Lucrecio, lança uma luz emprestada de seu corpo.

⁷⁰ Literalmente: ‘quanto ao que dela seja pertinente aos...’.

⁷¹ Na divisão de Beaujeu (2002, pág. 20), aqui começa o tópico ‘Os deuses visíveis’.

⁷² Verg. *Georg.* 1,5-6

⁷³ Literalmente: ‘perdas’

II. utra[cum]que harum uera sententia est — nam hoc postea uidero —, tamen neque de luna (119) neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile cunctauerit deos esse, nec modo istos, ut dixi, uerum etiam quinque stellas, quae uulgo uagae ab inperitis nuncupantur, quae tamen indeflexo et (120) certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos diuinis uicibus aeterno efficiunt. Varia quippe curriculi sui specie, sed una semper et aequabili pernecitate, tunc progressus, tunc uero regressus mirabili uicissitudine adsimulant pro situ et flexu et instituto circularum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus conperit. In eodem uisibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato:

Arcturum pluuiasque Hyadas gemi[nosque Triones]⁷⁴

aliosque itidem radiantis deos, quibus caeli chorum (121) comptum et coronatum suda tempestate uisimus, pictis noctibus seuera gratia, toruo decore, suspicientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulgoribus uariata caelamina.

Est aliud deorum genus, quod natura uisibus nostris denegauit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur, acie mentis acius contemplantes. Quorum in numero sunt illi duodecim [numero] situ nominum in duo uersus ab Ennio coartati:

Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iouis, Neptunus, Vulcanus, Apollo⁷⁵

ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt (122) nostris auribus iam diu cognita, potentiae uero animis coniectatae per uarias utilitates in uita agenda animaduersas in iis rebus, quibus eorum singuli curant.

⁷⁴ Verg. *Aen.* 3, 516

⁷⁵ Enn., *Ann.*, 240-241

II. Qualquer que seja, dessas duas, a verdadeira ideia, as examinarei, pois, mais adiante. Todavia, nem a Lua (119), nem o Sol, seja grego, seja bárbaro, nenhum deles duvidaria sem dificuldade que fossem deuses, e não somente esses astros, como eu disse, mas também as cinco estrelas, que, pelo vulgo e pelos ignorantes, são chamadas de errantes, e que, entretanto, com um percurso inflexível, determinado e fixo, em movimentos muitíssimo ordenados, em virtude de divinas alternâncias, eternamente marcham. Na verdade, com aparência variada em sua órbita, mas sempre com velocidade única e uniforme, simulam ora a progressão, ora também a regressão, consoante a posição, a curvatura e o desenho dos círculos, nos quais é muito versado aquele que conhece a fundo o nascer e o morrer dos signos. Na mesma classe dos deuses visíveis, vós que concordais com Platão, haveis de colocar, da mesma forma, os demais astros:

Arturo⁷⁶, as Híadas⁷⁷ chuvosas e as duas Ursas,

e, do mesmo modo, os outros deuses radiantes, com os quais o coro celeste adornado e coroado, em claro tempo, contemplamos nas noites ornadas de severa graça, grave ornamento, olhando para dentro desse perfeitíssimo, como diz Ênio, escudo do mundo, variada cinzeladura de miríficos fulgores. Existe⁷⁸ outra categoria de deuses que a natureza denegou aos nossos olhares, e acontece ainda que, atentos perscrutadores, os contemplamos mais agudamente, pela via do intelecto, com o olhar penetrante da mente. Entre eles estão aqueles doze enfeixados por Ênio em dois versos, mediante disposição dos nomes:

“Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Vênus, Marte,
Mercúrio, Júpiter, Netuno, Vulcano, Apolo”⁷⁹

e todos os outros da mesma espécie, cujos nomes certamente são, aos nossos ouvidos, já há muito tempo conhecidos: potências sem dúvida presumidas em virtude dos vários benefícios observados naquilo por que sozinhos eles olham no caminhar da nossa vida⁸⁰.

⁷⁶ Arturo (*α Boo*, *α Boötis*, *Alpha Boötis*), também conhecida como *Arcturo* ou *Arcturus*, é a estrela mais brilhante da constelação do *Boieiro*, ou *Boötes*, visível somente no céu do hemisfério norte.

⁷⁷ As Híades (*Υάδες* em grego) é um aglomerado estelar da constelação de Touro, cujas estrelas mais brilhantes formam um "V" oblíquo em redor da estrelagigante Aldebarã (*α Tau*), estrela mais brilhante no campo visual, a qual não faz parte desse aglomerado.

⁷⁸ ‘Os deuses invisíveis’ cf. Beaujeu (2002, 22)

⁷⁹ *Enn., An.*, 240-241.

⁸⁰ Note-se que aqui o autor antecipa a definição dos daimonēs como distribuidores da sorte e guardiões individuais do homem durante a vida.

III. Ceterum profana philosophiae turba inperitorum, uana sanctitudinis, priua uerae rationis, inops religionis, inpos ueritatis, scrupulosissimo cultu, insolentissimo spretu deos negligit, pars in superstitione, pars in contemptu timida uel tumida. Hos namque cunctos deos in sublimi aetheris uertice (123) locatos, ab humana contagione procul discretos plurimi sed non rite uenerantur, omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur. Quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeuernas, [a] corporis contagione suapte natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extrarii boni participatione sed ex sese bonas et ad omnia competentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. Quorum parentem, (124) qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi uiquid gerendiae, nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quauis oratione uel modice comprehendi, uix sapientibus uiris, cum se uigore animi, quantum licuit, a corpore remouerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, uelut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare?

Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi (125) [quidem] tantum, sed ne Platoni quidem meo quiuerunt ulla uerba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac iam rebus mediocritatem⁸¹ meam [in] longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram deuocabo. In qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria uerae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus deprauauerint, sceleribus inbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui inmane (126) efferarint, ut possit uideri nullum animal in terris homine postremius. Sed nunc non de errorum disputatione, sed de naturae distributione disserimus.

⁸¹ A palavra *mediocritatem*, no caso, teria como correspondente em português *mediania*, que deixamos de usar em virtude do arcaísmo do termo.

III. A multidão profana dos demais não iniciados na filosofia, desprovida de caráter sagrado, privada da verdadeira razão, pobre de práticas religiosas, incapaz no alcance da verdade, com minuciosíssimo culto, com insolentíssimo desprezo, negligencia os deuses, parte por superstição, parte por desprezo, tímida ou tímida⁸². Porém a todos esses deuses, localizados no vértice sublime do éter, muitíssimo separados, pois, do contato humano, muitos veneram, mas não religiosamente; todos os temem, mas ignorantemente; poucos os negam, mas impiamente. Deuses que Platão julga de naturezas incorpóreas, dotadas de alma, sem fim nem começo, mas no passado e no futuro eternas⁸³, afastadas do contato do corpo por sua própria natureza; por sua perfeita inclinação à suprema beatitude, sem participação de nenhum bem exterior, mas boas por si mesmas e com fácil, simples, livre e absoluta disposição para todas as coisas que lhes convêm. Do pai destes, que é senhor e também autor de todas as coisas, livre de todos os liames do sofrer ou da obrigação de cuidar de algo, nunca restrito à execução de nenhuma função, por que agora, pois, eu começaria a falar em público, visto que Platão, investido de celeste eloquência, equiparável aos deuses imortais, dissertando, muito frequentemente proclama que esse único deus majestoso, de inefável e inaudita exuberância, não pode ser compreendido pela escassez da palavra humana, ainda mais pelo discurso? Que o intelecto desse deus dificilmente aos sábios, quando com vigor os intelectos deles se afastam do corpo o quanto é permitido, também algumas vezes, como uma branca luz em nigérrimas trevas, com rapidíssimo resplendor, brilha intermitentemente?

Abandonarei⁸⁴ então esse terreno⁸⁵, para o qual nem para mim somente, mas nem mesmo para o meu mestre Platão deixaram de se apresentar quaisquer palavras para sua amplitude. Além disso, que esses assuntos de longe superam²⁵ a minha limitação²², recolhi²⁵ a pena e finalmente chamarei meu discurso do céu à terra, onde nós homens somos o primeiro animal, ainda que a maior parte tenha se depravado pela incúria do verdadeiro ensinamento, igualmente por todos os erros e até pelos sacrilégios, impregnados de crimes, e próximo ao desumano, minada a doçura de sua espécie, eles tenham se tornado ferozes, de modo que pode parecer que nenhum animal na terra é mais desprezível que o homem. Mas agora não discutiremos acerca dos erros, mas dissertaremos sobre a divisão da natureza.

⁸² ‘inchada de soberba’.

⁸³ Literalmente ‘para diante e para trás eternas’.

⁸⁴ ‘O homem’, cf. Beaujeu (2002,23),.

⁸⁵ Note-se aqui a metáfora miliar: *missum locum faciam, superantibus e receptui*.

IV. Igitur homines ratione gaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, leuibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, peruicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cunctim (127) tamen uniuerso genere perpetui, uicissim sufficiens prole mutabiles, uolucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula uita, terras incolunt.

Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentis loci sublimitate, uitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat et uiuacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciua, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata sint, haec ad miseras infimata. Quid igitur? Nullone conexu natura se uinxit, sed in diuinam et humanam partem *partitam* se et interruptam ac ueluti debilem passa est? Nam, ut idem Plato (128) ait, nullus deus miscetur hominibus, sed hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtrectatione nostra contaminantur. Pars eorum tantummodo obtutu hebeti uisuntur, ut sidera, de quorum adhuc et magnitudine et coloribus homines ambigunt, ceteri autem solo intellectu neque prompto noscuntur. Quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni notabilem suggestum et pendulum tribunal euectus est, raro (129) aditu sit, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens. Parit enim conuersatio contemptum, raritas conciliat admirationem.

IV. Os homens, por conseguinte, jubilosos com a razão, poderosos pela palavra; de almas imortais e membros sujeitos à morte; de mentes leves, e inquietas, de corpos brutos e vulneráveis; de costumes mutíssimo diferentes e de erros iguais; de audácia muito viva e esperança pertinaz; de fadigas inúteis e sorte frágil; individualmente mortais, mas em sua espécie inteira perpétuos, sucessivamente mutáveis pela prole que os deve renovar; de tempo volátil e sabedoria tardia; de morte prematura e lastimosa vida: eles habitam a terra.

Tendes⁸⁶, até então, dois seres dotados de alma: os deuses profundamente afastados dos homens pela maior grandeza da localização diferente, pela perpetuidade da vida, pela perfeição da natureza, sem nenhuma comunicação recíproca, visto que um grande intervalo de dignidade aparta as moradas supremas das inferiores, e lá a força vital seja eterna e imutável; aqui, frágil e perecível; suas disposições naturais sejam elevadas à beatitude; as nossas, rebaixadas às misérias. Que dizer então? Acaso por nenhum laço a natureza não se ligou a si mesma, deixou-se partida em divina e humana parte, e interrompida como se até mesmo fosse incompleta? Na verdade, como diz ainda Platão, nenhum deus se mistura aos homens, mas essa é a principal prova da sublimidade deles: que por nenhum contato nosso são contaminados. Somente parte deles, como os astros, são contemplados pela visão embotada, a tal ponto que os homens divergem sobre a grandeza e as cores deles; quanto aos demais deuses, todavia, somente podem ser conhecidos pelo intelecto e não de imediato. Porque, na verdade, de modo algum seria congruente admirar-se acerca dos deuses imortais, visto que, aliás, também entre os homens, aquele que foi levado pelo favor opulento da fortuna, foi alçado vacilante até o lugar elevado de um reino e foi transportado a um tribunal instável, raramente seja, esse homem, de se aproximar, consumindo seus dias em algum lugar muito íntimo, tendo afastados de sua dignidade os expectadores. A convivência, na verdade, gera o menosprezo, o distanciamento atrai a admiração.

⁸⁶ ‘Separação entre os homens e a natureza’, cf. Beaujeu (2002, 24)

V. Quid igitur, orator, obiecerit aliqui, post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis aduersus caelestes deos communitio denegata nec quisquam eos e caelitem numero uelut pastor uel equiso uel busequa ceu balantium uel hinnientium uel mugientium greges interuisat, qui ferocibus moderetur, morbidis medeatur, egenis opituletur? Nullus, (130) inquis, deus humanis rebus interuenit: cui igitur preces allegabo? Cui uotum nuncupabo? Cui uictimam caedam? Quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem aduersatorem malis in omni uita ciebo? Quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando arbitrum adhibebo? An ut Vergilianus Ascanius

per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat?⁸⁷

At enim, o Iule, pater tuus hoc iure iurando uti poterat; inter Troianos stirpe cognatos et fortasse an inter Graecos proelio cognitos; at enim inter Rutulos recens cognitos si nemo huic capiti crediderit, quis pro te deus fidem dicet? An ut (131) [se] ferocissimo Mezentio dextra et telum? Quippe haec sola aduenerat, quibus propugnabat:

dextra mihi deus et telum, quod missile libro.⁸⁸

Apagesis tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine robiginosum: utrumque idoneum non est, propter quod adiures, neue per ista iuretur, cum sit summi deorum hic honor proprius. Nam et ius iurandum Iouis iurandum dicitur, ut ait Ennius. Quid igitur censes? Iurabo (132) per Iouem lapidem Romano uetustissimo rito? Atque si Platonis uera sententia est, numquam se deum cum homine communicare, facilius me audierit lapis quam Iuppiter.

⁸⁷ Verg., *Aen.*, 9, 300

⁸⁸ Verg., *Aen.*, 10, 773

V. Que farei então, palestrante, objetaria alguém, depois deste, na verdade celeste, mas quase inumano veredito, se de todo os homens estão apartados para longe dos deuses imortais e, portanto, a este Tártaro terrestre estão relegados, de tal maneira que lhes é recusado todo contato voltado aos deuses celestes e nem mesmo algum ser da ordem dos habitantes do céu visita os homens, do mesmo modo como o pastor, ou o amestrador de equinos, ou o boieiro visitam os rebanhos que balem, que relincham, que mugem, para que sejam contidos os furiosos, curados os doentes, ou seja prestado socorro aos necessitados? 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? Quem chamarei enfim — porque é o (caso) mais frequente — para testemunhar meu juramento? Ou como Ascânio em Vergílio eu diria:

“...por esta alma⁸⁹ eu juro, pela qual meu pai antes costumava jurar”?

Dir-se-ia, porém — Oh, Iulo, teu pai poderia usar desse juramento entre os troianos aparentados pela estirpe e talvez porventura entre os gregos irmanados pelo combate; mas entre os rútilos conhecidos há pouco tempo, se ninguém desse crédito à tua cabeça, que deus responderá por ti? Ou seria, como para o ferocíssimo Mezêncio, jurar pela própria mão direita e pelo próprio dardo? Pois somente venerava estes, que usava para lutar.

A minha mão direita e o dardo que lanço é o meu deus.

Para trás, deuses tão cruentos, a mão fatigada de matança e o dardo vermelho de sangue: nem por um, nem por outro é adequado que jures, ou que por eles seja feito um juramento; visto que é característica dos sumos deuses essa honra. Pois também o termo *ius iurandum* significa *Iovis iurandum*, o que se deve jurar por Júpiter, como diz Ênio. Que te parece então? Juraria eu pela pedra de Júpiter segundo o antiquíssimo rito romano? Todavia, se o pensamento de Platão é verdadeiro, de que nunca o deus se comunica com o homem, mais facilmente a pedra que Júpiter me ouviria.

⁸⁹ Literalmente, *cabeça*.

VI. Non usque adeo — responderit enim Plato pro sententia sua mea uoce — non usque adeo, inquit, seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne uota quidem nostra ad illos arbitrer peruenire. Neque enim illos a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola remoui. Ceterum sunt quaedam diuinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aëris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant (133). Hos Graeci nomine daemonas nuncupant, inter [terrícolas] caelícolasque uectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[u]sque interpretes et salutigeri. Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum uaria miracula omnesque praesagiorum species reguntur. Eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa (134) prouincia, uel somniis conformandis uel extis fissiculandis uel praepetibus gubernandis uel oscinibus erudiendis uel uatibus inspirandis uel fulminibus iaculanclis uel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. Quae cuncta caelestium uoluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.

VI. Não⁹⁰ chego a esse ponto — poderia responder Platão, por minhas palavras, em defesa de seu pensamento — não a esse ponto proclamo que os deuses estão separados ou afastados de nós, de modo que nenhum de nossos votos eu julgue não alcançá-los. E na verdade não os apartei do cuidado das coisas humanas, mas somente do contato direto. Contudo existem algumas potestades divinas intermediárias nesse espaço de ar intermediário, entre o sumo éter e as ínfimas terras, entidades através das quais não só os nossos desejos bem como nossos méritos a eles, os sumos deuses, frequentemente chegam. Os gregos as chamavam pelo nome de *daemonas* (δαίμονας), mensageiros entre os terrestres e celícolas; 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 outro⁹¹. Por esses mesmos, como afirma Platão no *Banquete*, regem-se todas as revelações e os vários prodígios dos magos e todas as espécies de presságios. Sendo que cada um deles tem atribuições, como encarregados, de acordo com sua classe. Assim, portanto, a cada um foi também atribuída uma província, i.e., 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 *daemonēs*.

⁹⁰ O papel dos daimonēs.

⁹¹ Em nosso entender, o autor aqui faz uma referência à instituição de clientela e patronato bem conhecida do povo romano, haja vista o vocábulo *salutigeri*, que geralmente se refere ao secretário que acompanhava o patrono durante a *salutatio* dos clientes, ou mesmo fazia uma “triagem” e organização preparatória da entrada dos interessados.

VII. Horum enim munus atque opera atque cura (135) est, ut Hannibali somnia orbitatem oculi commin[ar]entur, Flaminio extispicia periculum cladis praedicant, Attio Nauio auguria miraculum cotis addicant; item ut, nonnullis regni futuri signa praecurrant, ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ab apice, Seruius Tullius fiamma conluminetur a capite; postremo cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia, carmina Sibyllarum. Quae omnia, ut dixi, (136) mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt. Neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam uel Hannibali somnium fingat uel Flaminio hostiam conruget uel Attio Nauio [n]auem uelificet uel Sibyllae fatiloquia (137) uersificet uel Tarquinio uelit apicem rapere sed reddere, Seruio uero inflammare uerticem nec exurere. Non est operae diis superis ad haec descendere: mediorum diuorum ista sortitio est, qui in aëris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde uersantur, ut in quaque parte naturae propria animalia, in aethere uoluentia, in terra gradientia.

VII. Pois esse é ofício, o trabalho, a incumbência deles. Que os sonhos ameaçassem fortemente Aníbal quanto à órbita do olho. Que as vísceras prevenissem Flamínio quanto ao perigo de um desastre. Que os augúrios testemunhassem a Ácio Návio o prodígio da pedra de afiar. Assim como para alguns chegam antecipadamente os sinais do reinado futuro, como Tarquínio Prisco foi encoberto do alto pela sombra de uma águia, Sérvio Túlio teve a cabeça iluminada por uma chama. Enfim, todos os presságios dos adivinhos, os sacrifícios expiatórios dos etruscos, os lugares consagrados pelos raios, os oráculos em verso das sibilas. Todas as coisas que, como já disse, constituem alguns poderes médios que transitam de uma parte a outra entre os homens e os deuses. Nem seria conveniente à majestade dos deuses celestes, na verdade, que algum deles produzisse um sonho para Aníbal, ou dispusesse as rugas nas vísceras⁹² de uma vítima para Flamínio, ou para informar Ácio Návio guiasse o voo de um pássaro, ou versificasse as previsões para a Sibila, ou para Tarquínio quisesse, não roubar-lhe o capuz, mas devolvê-lo, ou para Sérvio, na verdade, inflamar-lhe a cabeça e não a queimar. Não é característico da obra dos deuses superiores descer a essas coisas: cabe aos deuses intermediários essa sorte, os quais, da mesma forma, igualmente habitam as plagas do ar fronteiriças da terra e não menos do céu, como vivem os animais respectivos em cada parte da natureza: nos ares os que voam, na terra os que andam.

⁹² Uma das técnicas divinatórias etruscas, a *haruspicina*, consistia em observar o desenho formado pelas rugas ou fissuras das entranhas dos animais sacrificados. Existe um exemplar de um modelo em bronze de fígado de carneiro, encontrado em Placência em 1877, gravado com os nomes de quarenta divindades distribuídos dentro de divisões feitas a buril.

VIII. Nam cum quattuor sint elementa notissima, ueluti quadrifariam natura magnis partibus disternata, sintque propria animalia terrarum, [aquarum], flammorum, — siquidem Aristoteles (138) auctor est in fornacibus flagrantibus quaedam [propria] animalia, pennulis apta uolitare totumque aeuum suum in igni deuersari, cum eo exoriri cumque eo extinguere, — praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore, compareant, cur hoc solum quartum elementum aëris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aëria animalia gignerentur, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? Nam quidem qui aues aëri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris, quippe [quae aues] nulla earum ultra Olympi uerticem sublimatur. Qui cum (139) excellentissimus omnium perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculo si metiare, ut geometrae autumant, [decem] stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum sit aëris agmen inmensum usque ad citimam lunae helicem, quae porro aetheris sursum uersus exordium est. Quid igitur tanta uis (140) aëris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi uerticem interiacet? Quid tandem? Vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? Immo enim si sedulo aduertas, ipsae quoque aues [per] terrestre animal, non aërium rectius perhibeantur. Enim semper illis uictus omnis in terra, ibidem pabulum, ibidem cubile, tantum quod aëra proximum terrae uolitando transuerberant. Ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.

VIII. Visto que, pois, existem quatro elementos bem conhecidos, do mesmo modo que a natureza está demarcada em quatro grandes partes, e existem os seres vivos próprios das terras, das águas e das chamas — porquanto Aristóteles é de opinião que nas fornalhas chamejantes volitam alguns animais especiais com pequenas asas e durante toda sua vida habitam no fogo, com ele nascem e com ele se extinguem. Além disso, como tão diversos astros se mostram, como antes já foi dito, acima no éter, isto é, no mesmo ardor muito líquido de fogo, por que somente nesse quarto elemento do ar, que está inserido em tanto espaço, a natureza admitiria vazio de tudo, deserto de seus habitantes? Por que nele também seres vivos do ar não se gerariam, como no fogo, os flamejantes, na onda, os fluidos, na terra, os do solo? Pois dirias de alguém que ao ar as aves atribuísse, muito merecidamente, que é falso de opinião, visto que nenhuma delas se eleva além do vértice do Olimpo, monte, referido como o mais alto de todos, cuja altitude do cume não alcança contudo dez estádios, se medires a altitude no prumo, como dizem os geômetras, enquanto existe uma enorme quantidade de ar até a muito próxima voluta da lua, que é o nível inferior do éter em direção ao alto. Que pensar então dessa enorme massa de ar que se encerra desde as mais baixas circunvoluções da Lua até o sumo vértice do Olimpo? Que enfim pensar? Acaso será ela desprovida de seus próprios seres animados, e até mesmo será essa parte da natureza débil e morta? Na verdade, entretanto, se diligentemente prestares atenção, essas mesmas aves devem ser classificadas mais acertadamente como seres terrestres e não dos ares, pois passam toda a vida na terra, de lado a lado — nesse mesmo lugar está a subsistência, nesse mesmo lugar o abrigo — porque somente passam através dos ares volitando próximo à ela. Ademais, quando os remos das plumas estão-lhes cansados, a terra é como um porto.

IX. Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aëre intellegi, superest ut, quae tandem et, cuiusmodi ea sint, disseramus. Igitur terrena nequaquam — deurgant enim pondere — sed nec flammida, ne sursum uersus calore rapiantur. Temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut ex regionis ingenio sit etiam cultoribus eius ingenium. Cedo igitur mente formemus et gignamus animo id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam leuia quam aetheria, sed quodam modo (141) utrimque seiugata uel enim utrimque commixta sint, siue amolita seu modificata utriusque rei participatione: sed facilius ex utroque quam ex neutro intellegentur. Habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant, [et] aliquid leuitatis, ne ad inferna praecipitentur.

IX. Porém, se a razão manifestamente exige, deve-se conceber também seres vivos permanentes no ar. Resta, em suma, que dissertemos sobre quais e de que espécie sejam eles⁹³. Em consequência disso, de modo nenhum são terrestres, pois pelo peso cairiam, nem, todavia, de chama, para que não sejam arrastados acima em direção ao calor. Logo devemos admitir como média a natureza em virtude da condição mediana do local⁹⁴, de modo que, a partir das disposições naturais da região, os habitantes tenham o mesmo espírito dela. Vamos, portanto, com a mente representar e com a razão engendrar esses seres compostos dessa espécie de corpos, que nem tão brutos quanto os terrestres nem tão leves quanto os etéreos, mas que sejam em certo modo (141) de uma e de outra parte separados ou de ambas as partes misturados, quer apartados, quer modificados pela participação de um ou de outro elemento: é mais fácil, entretanto, serem entendidos como oriundos de um e de outro, que de nenhum dos dois. Tenham, portanto, os corpos desses *daemonēs* não só um pouco de peso, para que não ascendam aos altíssimos, como também algo de leveza, para que não se precipitem abaixo.

⁹³ Em outras palavras, sua essência e seus acidentes (N.T.)

⁹⁴ Pode-se dizer que aqui Apuleio retoma, amplia e ratifica a proposição inicial que estabelece a divisão do cosmos com seus respectivos habitantes, localizados no espaço conforme sua hierarquia de poder ou excelência.

X. Quod ne uobis uidear poetico ritu incredibilia confingere, dabo primum exemplum huius libratae (142) medietatis: neque enim procul ab hac corporis subtilitate nubes concretas uidemus; quae si usque adeo leues forent ut ea quae omnino carent pondere, numquam infra iuga, ut saepenumero animaduertimus, grauatae caput editi montis ceu quibusdam curuis torquibus coronarent. Porro si suapte natura spissae tam graues forent ut nulla illas uegetioris leuitatis admixtio subleuaret, profecto non secus quam plumbi rodus et lapis suoapte nisu caducae terris inliderentur. Nunc enim uero pendulae et mobiles huc atque illuc vice nauium in aëris pelago uentis gubernantur, paululum inmutantes proximitate et longinquitate. Quippe si aliquo umore fecundae sunt, ueluti ad fetum edendum deorsus degrassantur. Atque ideo umectiores (143) humiliter meant aquilo[nis] agmine, tractu segniore[s]; sudis uero sublimior cursus est, cum lanarum uelleribus similes aguntur, cano agmine, uolatu perniciose. Nonne audis, quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?

principio tonitru quatiuntur caerula caeli
propterea quia concurrunt sublime uolantes
aetheriae nubes *contra* pugnantibus uentis.⁹⁵

⁹⁵ Lucr., 6, 96-98

X. Para que não vos pareça inventar coisas inacreditáveis à moda dos poetas, darei o primeiro exemplo dessa equilibrada (142) condição mediana: e, de fato, não longe dessa tenuidade de massa, vemos as nuvens condensadas, que se levíssimas fossem como aquelas coisas que carecem de peso, nunca elas estariam oprimidas, como frequentemente temos visto, abaixo da crista de uma montanha saliente, a qual cingem como um curvo colar. Na verdade, se por sua própria natureza, tão espessas, tão pesadas fossem que nenhuma mistura de leveza mais robusta as sublevasse, certamente, não de outro modo, tal qual a força do chumbo e de uma pedra, por seu próprio esforço, caídas, bateriam contra a terra. Porém efetivamente penduradas e imóveis, aqui e acolá, à moda dos navios, no oceano do ar, pelos ventos são levadas, muito pouco imutáveis na aproximação e no distanciamento. De fato, se estão cheias de algum líquido, como para dar à luz, para baixo arremetem. Principalmente por isso, as mais úmidas (143), de carreira lenta, mais rasteiro passam ao curso do Aquilão; para as mais secas, em contrapartida, mais alto é o caminho, visto que semelhantes a flocos de lã, qual branca tropa, de voo ágil, se adiantam. Acaso não conheceis o que acerca do trovão dissera tão eloquentemente Lucrecio:

“A princípio, pelo trovão são abalados os azuis do céu,
porque voando combatem no alto
as etéreas nuvens contra os ventos guerreiros”?

XI. Quod si nubes sublime uolitant, quibus omnis et exortus est terrenus et retro defluxus in terras, quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt concretio multo tanta subtilior? Non (144) enim ex hac faeculenta nubecula et umida caligine conglobata, sicuti nubium genus est, sed ex illo purissimo aëris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere uisibilia, nisi diuinitus speciem sui offerant, quod nulla in illis terrena soliditas locum luminis occuparit, quae nostris oculis possit obsistere, qua soliditate necessario offensa acies inmoretur, sed fila corporum (145) possident rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant et splendore reuerberent et subtilitate frustrentur. Hinc est illa Homericæ Minerua, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli interuenit. Versum Graecum, si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo, — atque adeo hic sit inpraesentiarum: Minerua igitur, ut dixi, Achilli moderando iussu Iunonis aduenit:

soli perspicua est, aliorum nemo tuetur.⁹⁶

Hinc et illa Vergiliana Iuturna, quae mediis milibus auxiliabunda fratri conuersatur

miscetque uiris neque cernitur ulli⁹⁷,

prorsus quod Plautinus miles super clipeo suo gloriatur,

praestringens oculorum aciem hostibus⁹⁸.

⁹⁶ Hom., *Il.*, I, 198: οἴωι φαινομένη· τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὀρᾷτο.

⁹⁷ Verg., *Aen.*, I, 440

⁹⁸ Plauto, *Mil.*, 4

XI. Ora, se as nuvens voam alto, e para elas não só todo nascimento é terreno, como também o escoamento de volta para as terras, o que afinal pensas dos corpos dos *daemonēs* que são um agregado de tal sorte muito mais sutil? Na verdade, (144) não são aglomerados dessa nuvenzinha espessa e da úmida névoa escura, assim como a natureza das nuvens se constitui, mas são formados por aquele puríssimo fluido e sereno elemento do ar, e por isso a nenhum dos homens sem motivo se mostram visíveis, a não ser por efeito da vontade divina, nem a imagem de si oferecem, porque nenhuma opacidade terrena ocupará neles o lugar da luz, opacidade que possa formar obstáculo aos nossos olhos, e na qual o olhar forçosamente atingido não perdue. Possuem, todavia, as tessituras dos corpos (145) rarefeitas, luminosas e tênues, ao ponto que deixem passar⁹⁹, também em virtude da rarefação, os raios de todo nosso sentido de visão; em virtude da luminosidade os reflitam, e, em virtude da sutileza, os frustrem. A esse lugar pertence a famosa Minerva homérica, que interveio na reunião dos gregos para conter Aquiles. O verso grego, se aguardardes um pouco, em latim enunciarei, — e aqui está agora: Minerva, como eu disse, chegou por ordem de Juno para conter Aquiles:

somente para (ele) é completamente visível, nenhum dos demais a percebeu

Eis aí também a famosa Juturna de Vergílio, que circula entre os milhares (de homens) para auxiliar o irmão:

e se mistura aos varões e não é vista por nenhum

exatamente como o soldado plautino se vangloriava de seu escudo:

que ofuscava a menina dos olhos dos inimigos.

⁹⁹ Literalmente: *de que deixem passar*.

XII. Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a ueritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere: hos prosperare (146) et euehere, illos contra aduersari et adfligere; igitur et misereri et indignari et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare, quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant. Cuncti enim caelites semper eodem statu mentis aeterna aequabilitate potiuntur, qui numquam illis nec ad dolorem uersus nec ad uoluptatem finibus suis pellitur nec quoquam a sua perpetua secta ad quempiam subitum habitum demouetur nec alterius ui — nam nihil est deo potentius — neque suapte natura — nam nihil est deo perfectius. Porro autem qui potest uideri perfectus fuisse, qui a priore statu ad alium rectiorem statum migrat, cum praesertim nemo sponte capessat (147) noua, nisi quem paenituit priorum? Non potest enim subsequi illa mutata ratio sine praecedentium infirmatione. Quapropter debet deus nullam perpeti uel *odii* uel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum uelle nel nolle.

XII. Mas, para não ir mais longe com os demais exemplos, partindo desse número de *daemonēs* os poetas costumam, de modo nenhum longe da verdade, ordinariamente¹⁰⁰ conceber deuses, os que detestam e os que amam alguns homens, isto é, a uns favorecer (146) e conduzir, a outros ao contrário estorvar e afligir; pois não só apiedar-se e indignar-se, como também envaidecer-se e alegrar-se e experimentar todo aspecto da alma humana, com semelhante emoção cordial e agitação da mente, flutuar em direção a todas as inquietações do pensamento, todas perturbações e tempestades que longe estão afastadas¹⁰¹ da tranquilidade dos deuses celestes. Na verdade, todos os habitantes do céu gozam sempre do mesmo estado da mente de eterna imutabilidade, estado que, para eles, nunca se afasta de seus limites, nem em direção à dor, nem ao prazer, nem se desvia para nada afastado de seu sistema de vida, para uma imprevista situação, nem por uma força contrária — pois nada é mais potente que um deus — nem por sua própria natureza — pois nada é mais perfeito que um deus. Todavia quem pode parecer que era perfeito, se de um estágio anterior para outro mais elevado migra, quando mormente ninguém por vontade própria procura (147) novas coisas, senão quem se desagrada das anteriores? Pois um novo modelo não pode ser seguido sem a invalidação dos precedentes. Por isso é que um deus por nenhum exercício de função temporal, seja de contínuo ódio, seja de contínuo amor, deve ser tocado e porque nem por indignação, nem por misericórdia, por nenhuma aflição ser arrastado, nem por nenhum ardor alvoroçar-se, mas livre de todas as paixões da alma, nem nunca sofrer, nem algumas vezes alegrar-se, nem subitamente querer ou não querer.

¹⁰⁰ *Ferme*, poderia significar *por aproximação*, scil.: *conceber os deuses por aproximação (aos daimonēs)*.

¹⁰¹ Literalmente: *desterradas*.

XIII. Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem eum superis immortalitatem, cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis inuitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum (148) uariant. Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiuia, corpore aëria, tempore aeterna. Ex his quinque, quae commemorauit, tria a principio eadem quae nobis sunt, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passiuia non absurde, ut arbitror, nominaui, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.

XIII. Todas essas coisas juntas, entretanto, e as demais desse gênero, estão exatamente de acordo com a natureza intermediária dos *daemonēs*. Eles se situam entre nós e os deuses, tanto pelo local de sua região quanto pela qualidade de seu espírito, possuindo em comum com os superiores a imortalidade, com os inferiores a paixão. Pois do mesmo modo que nós, eles estão sujeitos a¹⁰² todos os apaziguamentos ou todas as agitações da alma; assim pela ira são agitados e pela misericórdia são abrandados; pelas oferenda são aliciados; pelas preces, abrandados; pelos ultrajes, irritados; pelas homenagens, suavizados, e, por todas as coisas, de modo semelhante a nós, (148) eles variam. De fato, para abranger em uma definição, os *daemonēs* são: de espécie, animais; de natureza, racionais; de alma, passivos; de corpo, aéreos; de vida, eternos. Dessas cinco qualidades a que fiz menção, as três primeiras são as mesmas nossas; a quarta, própria deles, e a última os *daemonēs* compartilham com os deuses imortais, mas aqueles diferem destes pela paixão. Por isso denominei, como acredito, não absurdamente de passivas, porque esses mesmos seres estão sujeitos às mesmas perturbações da alma como nós.

¹⁰² Literalmente: *podem sofrer*.

XIV. Vnde etiam religionum diuersis obseruationibus et sacrorum uariis suppliciis fides inertienda est, esse nonnullos ex hoc diuorum numero, qui nocturnis uel diurnis, promptis uel occultis, laetioribus uel tristioribus hostiis uel caerimoniis uel ritibus gaudeant, uti Aegyptia numina ferme (149) plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum. Itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe uarietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae et exuuiae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores. Quae omnia pro cuiusque more loci (150) sollemnia et rata sunt, ut plerumque somniis et uaticinationibus et oraculis conperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia uel superbia neglegatur. Cuius generis mihi exempla adfatim suppetunt, sed adeo celebrata et frequentata sunt ut nemo ea commemorare adortus sit, quin multo plura omiserit quam recensuerit.

Idcirco supersedebo inpraesentiarum in his rebus orationem occupare, quae si non apud omnis certam fidem, at certe penes cunctos notitiam promiscuam possident. Id potius praestiterit Latine dissertare, uarias species daemonum philosophis perhiberi, quo liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis.

XIV. Daí igualmente resulta que os diversos cultos das religiões e os vários sacrifícios das cerimônias religiosas merecem confiança. Que existe, no número desses deuses, alguns que se alegram, de noite ou de dia, em público ou privadamente, na alegria ou na tristeza, com as vítimas, com as cerimônias ou com os ritos. Assim como os deuses egípcios (149) geralmente com os lamentos, os gregos com a dança circular, os bárbaros com o estrépito dos tocadores de címbalo, timpanistas e flautistas, da mesma forma, conforme as regiões, todo o restante, nas cerimônias religiosas, difere muito em variedade: a multidão em marcha das procissões; as obrigações dos sacrificantes, da mesma forma as imagens e os despojos dos deuses; a consagração e a localização dos templos; as cores e as matanças das vítimas. Coisas que, todas, conforme o costume de cada local, (150) são solenes e invariáveis, porque ordinariamente pelos sonhos, pelos vaticínios e pelos oráculos conhecemos frequentemente as forças divinas que estão indignadas se alguém por desleixo ou soberbia negligencia nos assuntos sagrados. Exemplos de coisas dessa natureza, para mim, se fazem presentes em profusão, mas de tal modo famosos e rebatidos são, que ninguém tentou recordá-los sem que muito mais se tenha omitido que citado.

Por isso, abster-me-ei agora de ocupar meu discurso nessas coisas, as quais, se não possuem uma firme crença no seio de todos, pelo menos certamente possuem uma notoriedade disseminada por todas as pessoas¹⁰³. Será preferível dissertar em latim sobre as várias espécies de *daemonēs* relatadas pelos filósofos, para que conheçais mais clara e plenamente acerca da presciência de Sócrates e de sua divindade amiga.

¹⁰³ apud omnis... penes cunctos... paralelismo por sinonímia.

XV. Nam quodam significato et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur:

... dine hunc ardorem m[entibus] a [ddunt,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?]¹⁰⁴

Igitur et bona cupido animi bonus deus est. Vnde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, eudaemonas dici beatos, quorum daemon bonus id est animus uirtute perfectus est. Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium uocare, (151) quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque uideantur (152) mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

Est et secundo significato species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. Hunc uetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui uero ob aduersa uitae merita nullis (153) [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Laruas perhibent. Cum uero incertum est, quae cuique eorum sortitio euenerit, utrum Lar sit an Larua, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei uocabulum additum est; quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo uitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis uulgo aduertuntur, ut in Boeotia (154) Amphiarus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.

¹⁰⁴ Verg., *Aen.*, IX, 184-185

XV.¹⁰⁵ Pois, em certo sentido, a própria alma humana, mesmo no corpo localizada¹⁰⁶, é denominada *daemōn*:

... os deuses acaso esse ardor à alma acrescentam,
Euríalo, ou torna-se um deus o desejo feroz de cada um?¹⁰⁷

Portanto também um bom desejo da alma é um deus bom. Daí algumas pessoas acreditarem, como já foi dito anteriormente, chamarem-se *eudaemonēs* às pessoas felizes, aquelas cujo *daemōn* é bom, isto é, um espírito perfeito pela virtude. Em nossa língua, como eu mesmo traduzo, não saberia se de boa forma, ou de modo certo na verdade, sob minha responsabilidade, podereis chamar de *Genium*¹⁰⁸ (151), porque esse deus, que é o próprio ânimo de cada um, ainda que, de certo modo, com o ser humano seja gerado, é, todavia, imortal; portanto aquelas preces, nas quais invocamos o gênio e os joelhos, parecem-me (152) atestar nossa conjunção e entrelaçamento, compreendendo corpo e alma em dois nomes, cuja comunhão e reunião somos nós¹⁰⁹.

Existe também num outro sentido uma espécie de *daemōn*: a alma humana, que, depois de concluir os deveres da vida, renuncia a seu corpo. Na antiga língua latina encontro esse *daimon*, muitas vezes, denominado como lêmure. Logo, entre esses lêmures existe aquele que, escolhido para o cuidado dos seus descendentes, como benévolo e tranquilo poder, ocupa a casa. Chama-se Lar Familiar. Existe o que, em virtude de malfeitos em vida (153), com ausência de boa pousada, com vagar incerto, como que numa espécie de exílio, é punido: inútil espantinho para os homens bons, ao contrário, nocivo para os maus. A essa espécie quase todos chamam de larvas. Quando, entretanto, há incerteza de que sorte a cada um deles tenha cabido, um e outro, seja Lar ou larva, tomam o nome de deus Mane. Seguramente, por honra da deidade, o vocábulo é-lhes agregado, porquanto somente chama-se assim àqueles deuses que, daquela mesma espécie, após terem conduzido justa e prudentemente o carro de sua vida, são considerados pelos homens como divindades que presidem santuários e cerimônias e são contempladas por todos: como na Beócia (154), Anfiarau; na África, Mopso; no Egito, Osíris; outros, em outras nações; Esculápio, por toda parte.

¹⁰⁵ Os daimonēs-alma.

¹⁰⁶ Em termos platônicos, *sepultada* ou *aprisionada*.

¹⁰⁷ In: VIRGÍLIO, *Eneida*, IX, 184-185 “Vem de alguma deidade este ardor, caro Euríalo?! Ou somos nós que o forjamos na mente, por simples cobiça?”, segundo a tradução de Carlos Alberto Nunes, São Paulo: Editora 34, 2014.

¹⁰⁸ Tendo em vista o caráter polissêmico da palavra *gênio*, em português, preferimos manter a original latina.

¹⁰⁹ Scilicet ‘formam nosso ser’.

XVI. Verum haec omnis distributio eorum daemonum fuit, qui quondam in corpore *humano* fuere. Sunt autem non posteriore numero, praestantiore longe dignitate, superius aliud, augustius genus daemonum, qui semper a corporis conpedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant. Quorum e numero Somnus atque Amor diuersam (155) inter se uim possident, Amor uigilandi, Somnus soporandi. Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat [singulis] hominibus in uita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum uerum etiam cogitatorum. At ubi uita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere ueluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda adsistere, si qua commentiatur, redarguere, si qua uera dicat, adseuerare, prorsus illius testimonio ferri sententiam. Proinde uos omnes, qui hanc Platonis diuinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos uestros ad quaecumque agenda uel meditanda formate, ut sciatis nihil homini prae istis custodibus nec intra animum nec foris esse secreti, quin omnia curiose (156) ille participet; omnia uisitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus uice conscientiae deuersetur. Hic, quem dico, priuus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus obseruator, indiuiduus arbiter, inseparabilis testis, malorum inprobator, bonorum prohator, si rite animaduertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala auerruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, aduersa corrigere.

XVI¹¹⁰ Toda essa classificação desses *daemonēs* concerne, porém, aos que outrora em corpo humano habitaram. Existe, entretanto, em número não inferior, outra espécie de *daemonēs* mais sagrada e mais elevada, de dignidade muito superior, que sempre livres dos grilhões e dos laços do corpo, exercem determinadas funções. Entre esses *daemonēs*, o Sono e o Amor (155) possuem poderes opostos entre si: o Amor, de tornar vigilante; o Sono, de fazer adormecer. A respeito, pois, dessa legião mais sublime de *daemonēs*, Platão se refere a eles como 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 pensamentos¹¹¹. Quando terminada, porém, a vida e deve-se fazer o retorno¹¹², aquele mesmo que nos fora designado, imediatamente nos rapta e nos arrasta como seu prisioneiro para um julgamento, e lá, na causa apresentada, presta-nos assistência: se alguém mente, ele refuta, se diz a verdade, ele confirma. Em suma, pelo testemunho dele, a sentença é conduzida. Assim todos vós, que, tendo-me como intérprete, ouvis essa teoria de Platão, moldai, do mesmo modo, os vossos espíritos para quaisquer ações ou quaisquer pensamentos, para perceberdes que nada de secreto existe para o homem diante desses guardiões, nem dentro nem fora do espírito, mas, ao contrário, ele participa de tudo com interesse (156), tudo inspeciona, de tudo toma conhecimento e, como consciência, habita no mais profundo dessas mesmas mentes. Esse guardião individual, de que falo, governante singular, vigia doméstico, curador particular, íntimo conhecedor, assíduo observador, árbitro inseparável, testemunha fiel, censor dos maus, aprovador dos bons, se pelo rito lhe é dada atenção, conhecido com empenho, cultuado religiosamente, assim como por Sócrates com justiça e inocência foi cultuado, é o providente nas situações incertas; nas dúbias, o conselheiro; nas perigosas, o defensor; nas provações, o auxílio, que em seu benefício, tanto pela visão noturna¹¹³, quanto pelos sinais, até mesmo, às vezes, pela presença, quando a necessidade o exige, pode afastar os males, promover o bem, engrandecer as pequenas coisas, fortalecer as vacilantes, aclarar as sombrias, promover a boa sorte, corrigir a adversa.

¹¹⁰ Os daimonēs independentes dos corpos

¹¹¹ Em todos os autores mais antigos, embora raramente enunciado, parece que as divindades romanas se mantêm longe, não penetram no interior da alma dos pensamentos dos seres humanos. Nesse particular, Apuleio apresenta os daimonēs com o poder de prescrutar até o recôndido das almas, coisa alheia à religião tradicional romana.

¹¹² *Scilicet* 'ao plano das almas'.

¹¹³ Sonho.

XVII. Igitur mirum, si Socrates, uir adprime (157) perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognouit et coluit, ac propterea eius custos — prope dicam Lar contubernio familiaris — cuncta et arcenda arcuit [et] praecauenda praecauit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi diuinatione consisteret? Multa sunt (158) enim, multa de quibus etiam sapientes uiri ad hariolos et oracula cursitent.

An non apud Homerum, ut quodam ingenti speculo, clarius cernis haec duo distributa, seorsus diuinationis, seorsus sapientiae officia? Nam cum duo columnina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque uir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam sedet, Pelidae ferociam conpescat atque eos auctoritate aduertat, exemplis moneat, oratione permulceat, quis igitur tali in tempore me ad dicendum exor[ta]tus est? Nempe Pylius orator, eloquio comis, experimentis catus, senecta uenerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia uigere, uerba dulcedine adfluere.

XVII¹¹⁴. É, portanto, de se admirar que Sócrates, o mais perfeito varão (157) e também, conforme o testemunho de Apolo, o mais sábio, conhecesse e cultuasse essa sua divindade? E por isso seu guardião — eu quase diria “Lar familiar”, haja vista a convivência — afastasse tudo que devia ser afastado, tomasse todas as precauções que deviam ser tomadas, advertisse antecipadamente sobre tudo que devia ser avisado? Que em outro lugar, todavia, o filósofo se refugiasse, quando, excluídos os deveres da sabedoria, necessitasse não de deliberação, mas de presságio, como quando titubeasse em dúvida, e se apoiasse na adivinhação? Muitas são (158) as coisas, na verdade, muitas, sobre as quais até mesmo os homens sábios recorrem aos adivinhos e aos oráculos.

Acaso¹¹⁵ não é em Homero, como um grande espelho, que discernes mais claramente essas coisas distribuídas em duas: de um lado os trabalhos da sabedoria; de outro, os da adivinhação? Quando, pois, os dois pilares do exército entram em total dissidência, Agamêmnon, poderoso pelo reinado, Aquiles, forte pelo guerrear, e se deseja um varão louvado por sua eloquência, renomado por sua perícia, que dobre a soberba do atrida, reprima a ferocidade do pelida e com autoridade os advirta, com exemplos os aconselhe, com a palavra os abrande, quem em tal ocasião se levantou? Sem dúvida, o orador de Pilos¹¹⁶, amigo por sua eloquência, sábio por suas experiências, venerável por sua velhice, do qual todos sabiam ter o corpo enfraquecido pelos anos, mas o espírito estar vigoroso pela prudência, as palavras afluir pela doçura.

¹¹⁴ Aqui se inicia a descrição do *daemōn* de Sócrates

¹¹⁵ Sabedoria e divinação

¹¹⁶ Nestor, filho de Neleu. Aqui Apuleio faz uma metáfora do poder da oratória.

XVIII. Itidem cum rebus creperis et adflictis (159) speculatores deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Vlixes cum Diomede deliguntur ueluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? Enimuero cum ab Aulide desidibus et obsessis ac taedio abnuentibus difficultas belli et facultas itineris et tranquillitas (160) maris et clementia uentorum per fibrarum notas et alitum uias et serpentium escas exploranda est, tacent nempe mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina, Ithacensis et Pylius; Calchas autem longe praestabilis hariolari simul alites et altaria et arborem contemplatus est, (161) actutum sua diuinatione et tempestates flexit et classem deduxit et decennium praedixit; non secus et in Troiano exercitu cum diuinatione res indigent, tacet ille sapiens senatus nec audet aliquid pronuntiare uel Hicetaon uel Lampo uel Clytius, sed omnes silentio auscultant aut ingrata auguria (162) Heleni aut incredita uaticinia Cassandrae.

Ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio ingruerat, ibi ui daemonis praesagiari egebat. Verum eius monitis sedulo oboediebat coque erat deo suo longe acceptior.

XVIII. Da mesma forma, quando nas circunstâncias difíceis e aflitas, (159) é necessário escolher os batedores, para que nas horas mortas da noite penetrem no acampamento dos inimigos, acaso não foram escolhidos Ulisses com Diomedes, como a razão e o socorro, a mente e o braço, o espírito e a espada? Em verdade, quando para os gregos, ociosos e sitiados pelo tédio, recusando deixar Aulis, era necessário explorar a dificuldade da guerra, a propriedade do itinerário, a tranquilidade (160) do mar e a clemência dos ventos, pelas marcas das entranhas das vítimas, pela trajetória das aves¹¹⁷ e pela comida das serpentes, calam-se mutuamente, convém saber, aqueles dois ápices da sabedoria grega, o rei de Ítaca e de Pilos. Calcas, o mais distinto dos adivinhos, ao mesmo tempo, os pássaros e os altares e a árvore observou, (161) prontamente, com sua arte divinatória, afastou as tempestades e fez a armada levantar ferros e predisse um decênio [de guerra]; não de outra forma também no exército troiano, no momento em que as circunstâncias exigem a adivinhação: cala-se o sábio senado e ninguém ousa opinar, seja Hicateon, seja Lampo, seja Clítio; todos, entretanto, em silêncio escutam atentamente os desagradáveis augúrios (162) de Heleno e os vaticínios desacreditados de Cassandra.

Do¹¹⁸ mesmo modo, também Sócrates, se alguma vez fosse iminente uma deliberação alheia aos âmbitos da sabedoria¹¹⁹, tinha ali a necessidade de tomar os presságios mediante o poder do *daimon*. Todavia o sábio seguia diligentemente os conselhos dele, o *daimon*, e dessa forma era pelo seu deus muito mais querido.

¹¹⁷ Metonímia.

¹¹⁸ Intervenção do dáimone na vida de Sócrates.

¹¹⁹ Filosofia.

XIX. Quod autem incepta Socratis quaequam daemon ille ferme prohibitumibat, numquam. adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. Enim Socrates, utpote uir adprime perfectus, ex (163) sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at uero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaueret, omitteret coepta inpraesentiarum, quae tutius uel postea capesseret uel alia uia adoreretur.

In huiuscemodi rebus [dixit] uocem quampiam diuinitus exortam dicebat audire — ita enim apud Platonem ne quisquam arbitretur omina eum uulgo loquentium captitasse. Quippe etiam (164) semotis arbitris uno cum Phaetro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo signum illud adnuntium sensit, ne prius transcenderet Ilissi amnis modicum fluentum, quam increpitu[m] indignatum Amorem recinendo placasset. Cum praeterea, si omina obseruaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut uidemus plerisque usu euenire, qui nimia ominum superstitione non suopte corde sed alterius uerbo reguntur ac per angiporta reptantes consilia ex (165) alienis uocibus conligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant.

XIX. Por que motivo, entretanto, o *daimon* afastava alguns empreendimentos de Sócrates, nunca os incentivava, de algum modo, a razão já foi explicada. Sem dúvida, Sócrates, como varão acima de tudo perfeito, por si mesmo pronto para todos os trabalhos que se lhe incumbiam, nunca de nenhum concitador precisava, mas na verdade, algumas vezes de um coibidor, se acaso em algumas das empresas dele um perigo se ocultava, para que, avisado, se precavesse, abandonasse os planos do momento, os quais retomasse com mais segurança ou mais tarde, ou por outra via abordasse.

Nas¹²⁰ situações semelhantes, dizia ouvir uma espécie de voz da parte dos deuses dimanada — seguramente como se lê em Platão —, que ninguém pense que ele buscasse captar os presságios das palavras a torto e a direito. Pois que, afastados os espectadores, fora dos limites da cidade, junto com Fedro, sob uma árvore de sombra cerrada, ele percebeu o sinal prenunciador de que não atravessasse o modesto curso do rio Ilisso antes que, cantando a palinódia, aplacasse o Amor indignado pelas repreensões. Como, além disso, em seguida, observasse alguns presságios, algumas vezes teria deles também algumas exortações, como vemos acontecer a muitos, que se conduzem pela desmesurada superstição das profecias, não pelo seu próprio coração, mas pela palavra alheia, e pelas vielas se arrastando, reúnem os conselhos de vozes estranhas e pensam, como assim eu diria, não pelo espírito, mas pelos ouvidos.

¹²⁰ “Uma espécie de voz divina”.

XX. Verum enimvero, ut ista sunt, certe quidem ominum harioli uocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua nihil cunctentur [de qua sciunt] ex ore humano profectam. At enim Socrates non uocem sibi sed “uocem quampiam” dixit oblatam, quo additamento profecto intellegas non usitatam uocem nec humanam significari. Quae si foret, frustra “quaepiam”, quin potius aut “uox” aut certe “cuiuspian uox” diceretur, ut ait illa Terentiana meretrix:

audire uocem uisa sum modo militis.¹²¹

Qui uero uocem [quampiam] dicat audisse, aut (166) nescit undo ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi [ac] diuinitus editam tempestiue accid[ere dic]ebat. Quod equidem arbitror non modo auribus eum uerum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. Nam frequentius non [prae]uocem sed signum diuinum sili oblatum prae se ferebat. Id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Mineruam. Credo plerosque uestrum hoc, quod commodum dixi, cunctantius credere et inpendio miraci formam daemonis Socrati uisitatum. At enim [secundum] Pythagoricos [contra] mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam (167) uidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. Quod si cuiuis potest euenire facultas contemplandi diuinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati optingere, quem cuiuis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? Nihil est enim deo similius et gratius quam uir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.

¹²¹ Ter. *Eun.* 454

XX. Todavia — como essas coisas são — certamente eles ouvem a voz de um adivinho¹²², muitas vezes caída em seus ouvidos, da qual nada duvidam, sobre a qual tenham certeza ter sido proferida por lábios humanos. Sócrates, porém, não quis dizer uma voz que vem de fora para si, mas “uma espécie” de voz, acréscimo que deve ser entendido perfeitamente significar não uma voz corriqueira nem humana. Voz que, se fosse erradamente “uma espécie”, ou de preferência a “uma voz” ou certamente “a voz de alguém”, dir-se-ia, como disse aquela cortesã de Terêncio:

“Parece-me ter ouvido a voz do meu soldado”.

Quem na verdade afirma ter ouvido “uma espécie” de voz, ou não sabe de onde ela tenha se originado, ou duvida um pouco dela, ou demonstra que ela possuía algo de insólito e misterioso, assim como Sócrates dizia vir a ele, no tempo oportuno, como que da parte dos deuses produzida. Por isso, quanto a mim, julgo que não só pelos ouvidos, mas também pelos olhos, ele tomava contato com os prognósticos de seu *daimon*. Pois muito frequentemente, diante dele, não uma voz, mas um sinal divino manifestava-se do exterior. Esse sinal pode ter sido a aparição do próprio *daimon*, que somente Sócrates percebia, assim como Minerva para o Aquiles homérico. Creio que a maior parte de vós tenha muita dificuldade em acreditar nisso que precisamente acabo de dizer, e muito vos espantarem com essa forma do *daimon* que visitou Sócrates. Dir-se-ia, porém, acompanhando os pitagóricos, pelo contrário, pareceria extremamente perturbado aquele que negasse ter visto alguma vez um *daimon*, pois suficientemente idôneo, segundo penso, é a autoridade de Aristóteles. Porque se a qualquer um pode sobrevir a faculdade de contemplar a imagem divina, por que não teria podido acontecer sobretudo a Sócrates, que a eminência da sabedoria igualava em muitíssimo a qualquer divindade? Nada é, de fato, mais semelhante e mais agradável a um deus que um varão perfeitamente bom de alma, que aos demais homens sobrepuja, na mesma medida em que ele próprio dos deuses imortais está distante.

¹²² Literalmente: um adivinho de presságios.

XXI. Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos seeundo studio philosophiae pari similitudini numinum cauentes permittimus? De quo quidem nescio qua ratione detrahimur. Et nihil aequè miror quam, (168) cum omnes et cupiant optime uiuere et sciant non alia re quam animo uiui nec fieri posse quin, ut optime uiuas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant. At si quis uelit acriter cernere, oculi curandi sunt, quibus cernitur; si uelis perniciousè currere, pedes curandi sunt, quibus curritur; itidem si pugillare ualde uelis, brachia uegetanda sunt, quibus pugillatur. Similiter in omnibus ceteris membris sua cuique cura pro studio est. Quod cum omnes facile perspiciant, nequeo satis mecum reputare et proinde, ut res est, admirari cur non etiam animum suum ratione excolant. Quae quidem ratio uiuendi omnibus aequè necessaria est, non ratio pingendi nec ratio psallendi, quas quiuis bonus uir sine ulla animi uituperatione, sine turpitudine, sine rubore contempserit. Nescio ut Ismenias tibiis canere, sed non pudet me tibicinem non esse; nescio ut Apelles coloribus pingere, sed non pudet me non esse significem; itidem in ceteris artibus, ne omnis persequar, licet tibi nescire nec pudeat.

XXI. Por que não nos elevamos, de preferência, ao exemplo e à lembrança de Sócrates, e não nos permitimos o benfazejo estudo da filosofia, furtando-nos da igualdade das divindades símiles? Sobre isso, na verdade, não sei por que razão nos desviamos. E nada mais me admira que, como quer que seja, os homens não cultivam seu espírito, quando todos desejam viver muito bem e sabem que não se pode viver, ou nada ser possível, por outro meio que não seja o espírito, ainda mais, para que vivas da melhor forma possível, o espírito deve ser cultivado. Entretanto, se alguém quer enxergar acuradamente, os olhos com que se enxerga devem ser cuidados; se queres velozmente correr, os pés com que se corre devem ser cuidados; da mesma forma, se queres lutar com força, os braços com que se luta devem ser fortificados. Similarmente, em todos os demais membros, seu próprio cuidado é digno de dedicação. Porque como todos facilmente perceberão, não posso refletir bastante e igualmente, como é de costume, não me admirar por que não cultivam também seu espírito com o instrumento da razão. Que na verdade, uma regra racional de viver, é necessária igualmente a todos, não como a regra de pintar, nem a de tocar cítara, regras que qualquer homem de bem, sem nenhum drama de consciência, sem torpeza, sem rubor, poderia desprezar. Não sei tocar flautas como Ismenias, mas não me envergonha não ser flautista; não sei pintar com as cores como Apeles, mas não me envergonha não ser desenhista; da mesma forma nas demais artes, não quero enumerar todas, é permitido a ti ignorá-las e disso não se envergonhar.

XXII. Enimuero dic, sodes: “nescio bene uiuere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras uixerunt, nec pudet me nescire bene uiuere”; numquam hoc dicere audebis. Sed cum primis (170) mirandum est, quod ea, quae minime uideri uolunt nescire, discere tamen negligunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant. Igitur cotidiana eorum aera dispungas: inuenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. Plane quidem uillas opipare extruunt et domos ditissime exornant et familias numerosissime conparant. Sed in istis (171) omnibus tanta adfluentia rerum nihil est praeterquam ipse dominus pudendum; nec iniuria: cumulata enim habent, quae sedulo percolunt, ipsi autem horridi, indocti incultique circumeunt. Igitur illa spectes, in quae patrimonia sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, uillas aemulas urbium conditas, domus uice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas, opiparam suppellectilem, omnia adfluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali uice in suis diuitiis inops, egens, pauper non quidem fluentum illud fugitiuum captat et fallacis undae sitit, sed uerae beatitudinis, id est secundae uitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sitit. Quippe non intellegit aequae diuites spectari *debere* ut equos mercamur.

XXII. Ora, diz, se tens coragem: “Não sei viver bem como Sócrates, como Platão, como Pitágoras viveram, e não me envergonha não sabê-lo.”. Isso nunca ousarás dizer. Mas principalmente é de se admirar, por que essas coisas, que minimamente os homens querem parecer ignorar, todavia negligenciam aprender e rejeitam simultaneamente: rejeitam a disciplina da mesma arte e não reconhecem a própria ignorância. Então suponhamos que avalies as despesas cotidianas deles: acharás nas contabilizações muita coisa destinada prodigamente, mas para si mesmo nada; com “si mesmo”, quero dizer o culto do *daimon*, culto que não é outra coisa senão o sacramento da filosofia¹²³. Sem dúvida constroem custosamente casas de campo, suntuosamente adornam as casas da cidade e adquirem criadagem em grande número. Mas em tudo isso, com tanta abundância de bens, nada é mais digno de vergonha que o próprio senhor, e não injustamente: pois possuem coisas acumuladas para com as quais dedicadamente têm todas as atenções; eles mesmos, ao contrário, broncos, ignorantes e incultos vagueiam¹²⁴. Que olhes, pois, aquelas coisas em que mergulharam o patrimônio: encontras as mais aprazíveis, as mais edificadas e as mais ornamentadas. Casas de campos construídas rivais de cidades, mansões quase tão ornadas quanto templos, numerosíssimos empregados domésticos de cabelos frisados a ferro, mobiliário esplêndido. Toda abundância, toda opulência, todas as coisas adornadas, com exceção do próprio dono, que sozinho, quase um Tântalo miserável dentro de suas riquezas, indigente, pobre, nem sequer consegue agarrar aquele fluxo fugitivo e sente sede de uma onda¹²⁵ enganadora. Mas ele vive na fome e na sede da verdadeira felicidade, isto é, de uma vida venturosa e da mais afortunada sabedoria. Sem dúvida, não entende que deve-se observar os ricos da mesma forma que compramos cavalos.

¹²³ Note-se aqui a simbiose que se faz na Antiguidade Clássica da Filosofia com a religião: a Filosofia como religião, que permeia todos os filósofos até a Idade Moderna, com Descartes, Spinoza e Leibniz, por exemplo.

¹²⁴ Temos aqui uma alusão à oposição nitidamente platônica entre os bens materiais e o verdadeiro propósito do homem de libertar-se das cadeias da ilusão e adquirir a verdadeira riqueza: o saber puro.

¹²⁵ Metonímia

XXIII. Neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae ceruicis diuitias contemplamur, si ex auro et argento et gemmis monilia uariegata dependent, si plena artis ornamenta capiti et collo (173) circumiacent, si frena caelata, si ephippia fucata, si cingula aurata sunt. Sed istis omnibus exuuiis amolitis equum ipsum nudum et solum corpus eius et animum contemplamur, ut sit et ad speciem honestus et ad cursuram uegetus et ad uecturam ualidus: iam primum in corpore si sit

argutum caput, breuis aluus obesaque terga
luxuriatque toris animosum pectus honesti;¹²⁶

praeterea si duplex agitur per lumbos spina: uolo (174) enim non modo perniciter uerum etiam molliter peruehat.

Similiter igitur et in hominibus contemlandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. Aliena autem uoco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. Quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas inuidiosas diuitias. Haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. Sat Porthaonio gloriae (175) est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet. Igitur omnia similiter aliena numeres licebit; “generosus est”: parentes laudas. “Diues est”: non credo fortunae. [Nec] magis ista adnumero: “ualidus est”: aegritudine fatigabitur. “Pernix est”: stabit in senectute. “Formosus est” expecta paulisper et non erit. “At enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus”: tandem aliquando ipsum uirum laudas. Hoc enim nec a patre hereditarium est nec [a] casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab aetate mutabile. Haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit.

¹²⁶ Verg., *Geórg.* III, 80-81

XXIII. Comprando cavalos, não só não consideramos, na verdade, os adereços como também não examinamos os colares dourados da cilha, nem mesmo contemplamos as riquezas do pescoço muito enfeitado, se jóias variegadas de ouro e prata e pedras preciosas estão penduradas, se abundantes ornamentos artísticos estão à volta da cabeça e do pescoço, se os freios são cinzelados, se as selas são pintadas, se as correias são douradas. Entretanto, afastados todos esses ornamentos, o próprio cavalo desnudo e somente seu corpo e temperamento observamos, que seja bonito de aspecto, vigoroso para corrida e robusto para tração: primeiramente, então, se no corpo há

uma cabeça afilada, ventre pequeno, garupa roliça,
e sobressai pelos músculos o peito fozoso de nobre animal...

além disso, se a espinha dorsal se estende pelas costas em dupla linha, desejo pois um animal que não só rápida mas também confortavelmente sirva de transporte.

De forma semelhante, pois, também ao observar os homens, não avalia aquelas coisas estranhas ao homem, mas considera profundamente ele próprio, da mesma forma, dirige a atenção para meu querido Sócrates despojado de bens. Qualifico, pois, de estranhas as coisas que os pais adquiriram e que a sorte deu em grande quantidade. Nenhuma delas confundo com os méritos de meu querido Sócrates: nenhuma nobreza de nascimento, nenhuma linhagem, nenhuma origem antiga, nenhuma riqueza invejável. Todas essas coisas juntas, na verdade, como digo, são alheias ao homem. Tem suficiente glória Portáon, que de tal forma era, que não envergonhava o neto dele. Será lícito, portanto, admitir que enumeres similarmente todas essas coisas alheias. Com “Ele é de grande linhagem”, elogias os antepassados. Com “Ele é rico”, não creio na sorte. Nem mais enumero entre os bens essas coisas: “é saudável”, pela doença fatigar-se-á; “é altivo”, estacionará na velhice; “é belo”, espera um pouco e não o será. “Mas na verdade em belas artes é instruído e principalmente erudito e, o quanto é permitido ao homem, sábio e prudente”, já então finalmente louvas o próprio homem. Isso, entretanto, nem é herdado de pai, nem de uma incerteza do acaso, nem dedependente de sufrágio anual, nem precível como um corpo caduco, nem mutável pela idade. Tudo isso meu querido Sócrates possuía e por isso desdenhava de possuir as demais coisas.

XXIV. Quin igitur et tu ad studium sapientiae (176) accingeris uel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te uolet nobilitare, aequè laudet, ut Accius Ulixen laudauit in Philocteta suo, in eius tragoediae principio:

inclite, parua prodite patria,
nomine celebri claroque potens
pectore, Achiuis classibus auctor, (177)
grauis Dardaniis gentibus ultor,
Laertiade?¹²⁷

Nouissime patrem memorat. Ceterum omnes laudes eius uiri audisti: nihil inde nec Laërtes sibi nec Anticlia nec Arcisius uindicat: [nec] tota, ut uides, laudis huius propria Vlixii possessio est. Nec aliud te in eodem Vlixii Homerus docet, qui semper ei comitem uoluit esse prudentiam, quam poëtico ritu Mineruam nuncupauit. Igitur hac eadem (178) comite omnia horrenda subiit, omnia aduersa superauit. Quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boues uidit, sed abstinuit; ad inferos demeauit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternauigauit nec ereptus est; Charybdi consaeptus est nec retentus est; Circae peculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit.

Sirenas audiit nec accessit.

¹²⁷ Accii, Trag. Rom. Frag. 520 ss Ribb

XXIV. Por que então não te lanças também à prática da sabedoria, ou, ao menos, não te apressas, para que nada de alheio ouças nos louvores a ti, mas para que aquele que deseja te enobrecer, louve da mesma forma como Accio louvou Ulisses na obra Filoctetes, no princípio da tragédia:

Oh, ínclito, nascido de pequena pátria
de nome célebre e nobre peito potente,
fundador da esquadra dos aqueus
forte vingador das gentes dardânidas,
filho de Laertes...?

Somente por último faz menção ao pai. De resto, todos os elogios a esse varão ouviste: enfim, nada para si nem Laertes, nem Anticlia, nem Arcísio reivindica, toda posse desses elogios é de Ulisses. E não outra coisa nesse mesmo Ulisses te ensina Homero, que sempre para ele quis que a companheira fosse a prudência, que pelo uso poético denominava Minerva. Assim, com essa mesma companhia todos os horrores enfrentou, todas as adversidades superou. No fim das contas, com a ajuda dela nos antros do Ciclope adentrou, mas saiu. Os bois de Hélios viu, mas deles se absteve. Aos infernos desceu, mas de lá ascendeu. Com essa mesma sabedoria companheira ele navegou diante de Cila e não foi arrebatado. Foi cercado por todos os lados por Caribde e não foi capturado. Bebeu do copo de Circe e não se metamorfoseou. Aos lotófagos chegou e lá não permaneceu. As sereias ouviu e delas não se aproximou.

6. Conclusão

Embora tenhamos ido somente até o tempo de Apuleio, a figura do *daemōn* representa uma categoria religiosa da filosofia antiga que vai desde os filósofos pré-socráticos até o Neoplatonismo de Plotino. O fenômeno da demonologia platônica se manifesta num corpo de doutrinas sempre presente que, desde a Antiga Academia, até os últimos comentadores de Platão, incluindo neles nosso autor, sempre se renova pela constante reorganização de todos os conceitos inerentes a essa parte do platonismo. Embora sempre renovado em suas categorizações, o corpo doutrinal sempre apresenta três linhas mestras, a saber: em primeiro lugar uma dimensão cosmológica das questões inerentes ao *daemōn* e uma relação dessa dimensão com a *providentia*, fato que se mostra disseminado na obra de Apuleio, mediante, principalmente, o realce das relações do *daemōn* com a arte divinatória; em segundo, a importância dessa “ciência” dos daimones nos aspectos interpretativos e hermenêuticos da religião, fato presente na obra de Apuleio pela explicação das diversas manifestações religiosas e a fundamentação de suas diferenças pontuais, e, em terceiro, a figura do *daemōn* pessoal e sua condição de agente principal na definição da vida filosófica, fato muito bem descrito por nosso autor em sua descrição de Sócrates, *uir adprime perfectus*, e sua relação com seu *daemōn*. Outro aspecto importante, mais ligado à própria figura estudada na demonologia, principalmente a partir do *Banquete* e do *Timeu*, é o fato de o *daemōn* sempre ser definido como um ser intermediário entre os deuses e os homens, partilhando com estes a passibilidade do sofrimento e das emoções (πάθος) e com aqueles o poder (δύναμις), estando, como intermediários, localizados sempre no espaço sublunar, onde exercem a função de mensageiros entre homens e deuses. Essa característica permitiu sua assimilação tanto aos deuses homéricos, por todos os neoplatônicos, quanto aos *Lares*, *Laruae* e *Manes*, pelo nosso autor.

A figura do *daemōn*, portanto, é um elemento de introdução de racionalidade nas estruturas de pensamento do Platonismo Médio, pois tanto serve para explicar a razão da diversidade dos comportamentos religiosos desconcertantes e até mesmo excludentes para o ponto de vista filosófico, ou seja, deuses submetidos a paixões e limitações humanas. Especificamente em *DDS*, utilizando-se do pensamento analógico, depois de isolar os deuses superiores do contato humano, da mesma forma que os demais intérpretes de Platão, Apuleio conclui que, havendo um espaço intermediário vazio, entre homens e deuses, preenchido de ar, situado entre o mais leve elemento, o fogo do empíreo, e os mais

pesados, água e terra, esse espaço obrigatoriamente teria de ser preenchido ou habitado por entidades igualmente intermediárias, compostas desse mesmo elemento aéreo. Essa disposição, além de responder à necessidade da filosofia grega de entender o cosmo como um todo racional e único, responde igualmente ao *modus cogitandi* latino segundo o qual não pode haver lacunas na natureza.

Toda essa racionalização, entretanto não se dá exatamente segundo os ditames do núcleo duro da dialética platônica. Por entender, como Aristóteles, que a filosofia não exclui a retórica, mas formariam eixos “ortogonais” de produção de conhecimento humano. Aquela, pela aplicação dos elementos da ciência dedutiva, aplicar-se-ia mais às ciências exatas, como, por exemplo, a matemática; esta, pela aplicação de mecanismos indutivos e analogias, mais se aplicaria às ciências do mundo sensível em direção a generalizações. Apuleio entende, portanto, que a filosofia e a retórica, ao contrário do que diz Platão em *Górgias*, devem andar juntas e desta muito se serve para se dirigir ao seu público em língua latina. Entretanto é necessário deixar claro que ambas partilham de um núcleo comum que remete à questão da identidade do ser e suas consequências lógicas e ontológicas.

O contato com o mundo divino sempre foi problemático para o homem, depois de Aristóteles, com a teoria do *motor imóvel*, e dos epicuristas, com a negação da eficácia dos cultos e dos deuses insensíveis, a teoria da providência universal proposta pelos estoicos vê-se comprometida, tanto pela racionalidade de seus opositores quanto pela inacessibilidade de seus conceitos. O impasse é resolvido pela teoria dos daimones, que reinterpreta os cultos e a mitologia, consegue estabelecer um caminho do meio entre estoicos de um lado e aristotélicos e epicuristas de outro. Nesse aspecto a própria teoria cumpriu um papel daimônico. Apuleio, cioso dessa dificuldade, tem como principal objetivo apresentar uma reelaboração pessoal da demonologia medioplatônica de modo muito sistemático, mais a gosto da mentalidade romana, deixando, apesar do título, o exemplo do *daemōn* de Sócrates em segundo plano. Esse procedimento mostra-se muito de acordo com as necessidades pedagógicas da afirmação de uma identidade greco-romana, com vistas à manutenção da unidade ideológica do Império Romano à época. Essa afirmação tem como âncora textual a passagem do *Banquete* traduzida literalmente por nosso autor: *Nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus* (DDS, 128).

Trata-se ainda de um conceito cuja noção habita duas realidades de convivência um pouco difícil, pois tanto participa do vocabulário religioso quanto pertence ao léxico filosófico. É, portanto, um conceito que, de início, se destinava a ser o principal instrumento de racionalização e unificação do entendimento das práticas religiosas múltiplas e de sua definição filosófica e teológica. O processo, iniciado na Grécia antiga, se desenvolve muito bem entre os romanos, graças a escritores como Cícero e Horácio, em menor escala, e a Varrão e Apuleio. Graças ao empréstimo que estes últimos fizeram da filosofia platônica, a noção do *daemōn* serve para explicar a plêiade das figuras de mesma função na religião romana, herança da formação que misturou aspectos etruscos, itálicos e indoeuropeus.

Um dos problemas mais instigantes, que nos levou a esta pesquisa, é o fato de essa divindade ser a menos representada em todos os níveis da religião, seja do ponto de vista imagético, seja do ponto de vista ritualístico. Ao desenvolver os estudos, descobrimos que de outra forma não poderia ser, uma vez que o *daemōn* guardião é individual, nasce com o homem e principalmente tem o seu culto na vida voltada para a meditação e introspecção e para a prática da virtude, justiça e da filosofia. Trata-se portanto do nascimento da subjetividade reflexiva, da individualidade sem individualismo, um primeiro momento em que a mente volta-se sobre si mesma na forma do ego, sem abrir mão de todas as implicações éticas referentes à vida em sociedade. Especificamente, em Apuleio, na exortação final à vida filosófica, a prática desta está associada a um gênero de vida sã, a uma forma de religiosidade, de dedicação piedosa ao culto do *daemōn* interior, pessoal, que corresponde, na verdade, simplesmente ao que chamaríamos hoje de exame de consciência, prática que se baseia numa introspecção rigorosa, encontrada principalmente nas codificações e sistematizações do Estoicismo da época imperial, conforme testemunhado na obra de Marco Aurélio. A teologia dos daimones tem, portanto, em Apuleio, uma forte conotação ética de condução de vida e das atitudes do indivíduo.

7. Bibliografia

- ALFÖLDY, Géza. *A história social de Roma*. Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa, Editorial Presença: 1989.
- ANÔNIMO. *Retórica a Herênio*. Trad. Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo, Hedra: 2005.
- APULÉE. *Apologie & Florides*. Texto e trad. de Paul Vallete. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- _____. *Les Métamorphoses*. Texto de D.S. Robertson, trad. de Paul Vallete. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- _____. *Opuscules Philosophiques – Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du monde*. Texto, trad. e com. de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- APULEIO. *O asno de ouro*. Introd. e trad. de Ruth Guimarães. São Paulo: Cultrix, 1963.
- ARISTÓTELES. *História dos animais*. Vol.1: Livros I-IV. Trad. De Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 26^e éd., 1963.
- BEAUJEU, Jean. APULÉE. *Opuscules Philosophiques – Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du monde*. Texto, trad. e com. de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BOXUS, Anne-Marie & LAVENCY, Marius. *CLAVIS. Grammaire latine pour la lecture des auteurs*. 2^e édition. Louvain-la-Neuve : Duculot, 1993.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 4^a ed (vol.I) e 3^a ed. (vol.II). Petrópolis, Vozes: 2000.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana*. 2^a ed. Petrópolis/Brasília, Vozes/Edunb: 1993.
- BYBEE, Joan. *Language usage and Cognition*. New York, Cambridge University Press: 2010.
- CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do Império*. São Paulo, Cia. das Letras: 1990.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. São Paulo, Martins Fontes: 2003.
- CHAPOT, Victor. *Le Monde Romain*. Paris, Albin Michel: 1951.
- CITRONI, Mario, CONSOLINO, F.E., LABATE, M. e NARDUCCI, E. *Literatura de Roma Antiga*. Trad. Margarida Miranda e Isaías Hipólito, rev. Walter de Sousa Medeiros. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 2006.
- DILLON, John. *The middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press: 1996.
- ECO, Umberto. *A linha e o labirinto: as estruturas do pensamento latino in DUBY, Georges. A Civilização Latina. Dos Tempos Antigos Ao Mundo Moderno*. Lisboa, Dom Quixote: 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- EPICTÉTÉ. *Entretiens*. trad. Joseph Souilhe. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- FARIA, Ernesto. *Gramática superior da lingua latina*. Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica: 1958.
- FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo, Contexto: 2015.
- _____. *Figuras da retórica*. São Paulo, Contexto: 2014.
- FLETCHER, Richard. *Apuleius' platonism: the impersonation of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral; rev. trad. de Maria Fernanda Alvares; ver. téc. de Jacira de Freitas. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía. Vol. I – Grecia y Roma*. Madri: BAC, 1990.
- GAILLARD, Jacques & MARTIN, René. *Les genres littéraires à Rome*. Tome II. Paris, Scodel: 1981.
- _____. *Introdução à literatura latina: das origens a Apuleio*. Tradução e notas de Cristina Pimentel. Lisboa, Editorial Inquérito: 1992.
- GENTZLER, Edwin. *Teorias Contemporâneas da Tradução*. Trad. Marco Malvezzi. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2009.
- GIARDINA, Andrea (dir.) & alii. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, Editorial Presença: 1991.
- GRIMAL *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil: 2005.
- _____. *A civilização romana*. Trad. Isabel St. Aubyn. Lisboa, Edições 70: 2009.
- _____. *La littérature latine*. Paris, Arthème Fayard : 1994.
- HARRISON, S.J. *Apuleius. A Latin Sophist*. New York, Oxford University Press: 2008.
- HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor: 1998.
- HOUAISS, Antônio & alii (dir.) *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva: 2001.
- HUYSMANS, Joris-Karl. *À rebours*. Paris : Les Cent Bibliophiles, 1903.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª ed. s.d.
- KAROL, Luiz. O PLATONISMO IMPLÍCITO E EXPLÍCITO DE APULEIO, in SILVA, Amós Coêlho da; LIMA, Fernanda Lemos: *I Congresso Nacional de Letras Clássicas e Orientais, 2011, Rio de Janeiro. Imagens e Miragens*. Rio de Janeiro: Horus Educacional, 2011. v. 1. p. 2-332.
- LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*. Trad., pref. e adit. de R. M. Rosado Fernandes. 4ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 1993.
- LAVENCY, Marius. *VSVS. Grammaire latine. Description du latin classique en vue de la lecture des auteurs*. 2^e. édition. Louvain-la-Neuve : Peeters, 1997.
- LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Trad. Manuel Losa. 3. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 1995.

- LONGINO. *Do sublime/Longino*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo, Martins Fontes: 1996.
- MARC AURÈLE. *Pensees pour moi-meme suivies du Manuel d'Epictete*. trad. M. Meunier. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- MARGAGLIOTTA, Giusy Maria Ausilia. *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2012.
- MARMORALE, Enzo. *História da literatura latina*. Volumes I e II. Tradução de João Bartholomeu Jr. Lisboa: Estúdios Cor, 1974.
- MAROUZEAU, Jean. *Traité de stylistique latine*. 2^o. éd. Paris, Les Belles Lettres : 1946.
- MARROU, Henri-Iréné. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU/MEC: 1975.
- MAXIME DE TYR. *Dissertation de Maxime de Tyr*. Trad. Jean Isaac Combes-Dounous. Paris, Bossange, Masson et Besson: 1804. Reprinted by Scholar's Choice, New York: 2015.
- MAXIMUS TYRIUS. *The dissertations of Maximus Tyrius*. Transl. Thomas Taylor. Montana, Kessinger Publishing: 2010.
- MEYER, Michel. *A retórica*. Trad. Marly N. Peres; rev. téc. Lineida Salvador Mosca. São Paulo, Ática: 2007.
- _____. *Questões de retórica-linguagem, razão e sedução*. Trad. Antônio Hall. Lisboa, Edições 70: 2007.
- MOISES, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo, Cultrix: 2004.
- PARATORE, Ettore. *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa, Calouste Gulbenkian: 1983.
- PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de A. P. Gaivão. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes: 1996.
- PETTI, Paul. *A paz romana*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo, Pioneira-Edusp: 1989.
- PIGANIOL, André. *Historia de Roma*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires, EDEUBA: 1961.
- PLATÃO. *Diálogos. Volume V – O banquete, Mênon, Timeu, Crítias*. Trad., textos complem. e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- PLEBE, Armando e EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes: 1992.
- PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Trad. e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo, EPU: 1978.
- PRIETO, Maria Helena Ureña. *Dicionário de literatura latina*. Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo: 2006.
- RATHKE, Arthur. *De Apulei quem scripsit De Deo Socratis – Dissertatio inauguralis*. Berlim, Otto Franck: 1911.
- RAVIZZA, P. João. *Gramática latina*. 14^a ed. Niterói, Escola Industrial Dom Bosco: 1958.

- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana – Vol. V – Filosofias helenísticas e Epicurismo*. Trad. Marcelo Perine. Nova ed. corrig. São Paulo, Edições Loyola: fev/2011.
- _____. *História da Filosofia Grega e Romana – Vol. VI – Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Trad. Marcelo Perine. Nova ed. corrig. São Paulo, Edições Loyola: fev/2011.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Martins Fontes: 1998.
- ROSTAGNI, Augusto. *Lineamenti di storia della letteratura latina*. Torino, Mondatori: 1956.
- ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Zahar: 1961.
- SARAIVA, Francisco R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino português*. 7ª. ed. Rio de Janeiro, Gamier: 1910.
- STROH, Wilfried. *El latín ha muerto, ¡viva el latín! Breve historia de una gran lengua*. 3ª Ed. Trad. de Fruela Fernández, Pról. de Joaquín Pascual Barea. Barcelona: Ediciones del Subsuelo, 2013.
- TEIXEIRA, Cláudia. *A Conquista de Alegria – estratégia apologética no romance de Apuleio*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- TIMOTIN, Andrei. *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daemōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- VEYNE, Paul. *O imperio greco-romano*. Trad. Marisa Rocha Mota; rev. téc. Mary Del Priore. Rio de Janeiro, Elsevier: 2009.
- WELLBERY, David E. *Neo-retórica e desconstrução*. Luiz Costa Lima e Johannes Kretschmer (orgs.). Rio de Janeiro, EDUERJ: 1998.
- WELLECK, René & WARREN, Austin. *Teoria da literatura e metodologia dos estudos literários*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins fontes, 2003.