

Conferências proferidas no evento
Platão em Roma, no quadro do ciclo
de conferências *O último pensamento
de Platão e a recepção de Platão na
Antiguidade*, promovido pelo Núcleo de
Estudos de Filosofia Antiga da PUC-Rio,
com o apoio do CNPq.

Tradução de Maura Iglésias

Responsabilidade moral e demonologia, em Platão e na tradição neoplatônica; Algumas considerações a partir da citação de Plotino em Sêrvio, *ad Aen.* 9.182

Resumo

A única referência a Plotino em Sêrvio, em *ad Aen.* 9,182, liga essa passagem de Virgílio com a doutrina do *daimon*. Embora dois tratados consecutivos das *Enéadas* (3.2 e 3.3) possam ser considerados como a fonte primordial de Sêrvio, o *daimon* que ele descreve está mais próximo das ideias prevalecentes na superstição popular do que do genuíno pensamento de Plotino.

Palavras-chaves: Sêrvio; Plotino; *daimon* pessoal.

Abstract

The one reference to Plotinus in Servius, at *ad Aen.* 9.182, connects this Virgilian passage with the doctrine of the *daimon*. Though two consecutive treatises of the *Enneads* (3.2 and 3.3) may be regarded as Servius' ultimate source, the *daimon* he describes is closer to the ideas prevailing in popular superstition than to Plotinus' genuine thought.

Key Words: Servius; Plotinus; personal *daimon*.

* Universidade de Perugia.

1. O extenso comentário de Sérvio a Virgílio contém abundante material relacionado à vulgata cultural de sua época e portanto influenciado, em primeiro lugar, por um neoplatonismo que tinha acolhido numerosos elementos de matriz filosoficamente menos rigorosa, ligados a correntes relacionadas, por exemplo, com o hermetismo, os *Oráculos Caldeus* e por vezes também com crenças e superstições populares. Isso pode-se inferir com clareza especialmente das muitas notas que interpretam o texto virgiliano como uma alegoria das vicissitudes da alma humana desde o momento da encarnação até seu destino ultraterreno¹.

Nessas condições, não é surpreendente que o fundador do neoplatonismo, quer dizer, um pensador caracterizado por grande profundidade e rigor filosófico como Plotino, venha citado uma única vez em todo o comentário, e, além disso, como veremos, de um modo que, se de um lado demonstra o conhecimento pelo menos indireto de sua obra, por outro representa um compreensão equivocada e uma banalização de seu pensamento.

Trata-se todavia de um escólio muito interessante. Refere-se ao momento do relato virgiliano em que Niso concebe o desígnio de sair do campo troiano assediado pelos rútilos para advertir Eneas, que se encontra naquele momento na cidade de Evandro, e diz assim a Euríalo: *Dine hunc ardorem mentibus addunt/ Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?*² (“São os deuses, Euríalo, que inspiram em nossas mentes um ardor como este, ou para cada um é seu violento desejo que se faz deus?”). Sérvio comenta assim: “No filósofo Plotino e em outros é levantada a questão sobre se o vigor da mente humana se move em direção aos desejos e raciocínios autonomamente ou pelo impulso de uma divindade. Primeiro afirmaram que os movimentos da mente humana são autônomos; descobriram entretanto que a tudo que é bem somos impulsionados por um gênio que é como um deus pessoal (traduzo assim *genio et numine quodam familiari*) que nos é atribuído no nosso nascimento, ao passo que ansiamos pelo mal e desejamos o que é mal estimulados pela nossa mente; de fato, não é possível que desejemos o mal por vontade de seres divinos, aos quais sabemos que nenhuma maldade é agradável. Daqui deriva o presente pensamento, uma vez que Niso diz: “Euríalo, são os deuses que

1 V. Setaioli 1995.

2 Virgílio *Aen.* 9.184-185.

instilam os desejos ardentes em nossas mentes ou é a próprio desejo ardente da mente que se faz deus?”³

Deve-se notar em primeiro lugar que o modo como vem citado Plotino nos leva a crer que o comentador não tem acesso a seus escritos em primeira mão. Uma expressão como “em Plotino e em outros” mostra, no meu modo de ver, ou que Sêrvio encontrava Plotino citado junto com outros autores, ou, talvez mais provavelmente, que segue uma fonte que citava Plotino, indicada por ele somente com vaga referência aos “outros” não posteriormente especificados. Observaremos também que, como gramático que é, refere-se aos movimentos racionais e irracionais da alma com termos filosoficamente impróprios (*cupidditates* e *consilia* respectivamente), ao passo que está mais próximo da terminologia latina em tudo quanto diz respeito ao aspecto ético: o bem e o mal vêm de fato indicados respectivamente com *honesta* e *prava*⁴.

2. Sêrvio liga portanto a passagem virgiliana indicada com as doutrinas demonológicas, e mais precisamente com as que se referiam ao demônio pessoal que acompanha todo homem. Na nossa análise, portanto, nos referiremos a estas últimas – entendamo-nos: aos demônios de que se fala no *Fédon*, na *República* e sobretudo no *Timeu* de Platão⁵ –, não às doutrinas que dizem respeito aos demônios como entidades intermediárias entre o humano e o divino ou o sensível e o inteligível – entendamo-nos: aos demônios de que se fala no *Banquete* platônico⁶.

No caso presente, Sêrvio refere-se à demonologia de Plotino. Pode-se entretanto estar razoavelmente certo de que se servia de uma tradição exegética já radicada no platonismo médio latino em época anterior àquela na qual viveu e trabalhou o fundador do neoplatonismo. A mesma ligação com nossos

3 Sêrvio *ad Aen.* 9.182 (este é o número dado por Thilo-Hagen; em realidade o escólio se refere aos vv. 184-185) *Dine Hunc Ardorem Mentibus Addunt Euryale An S. C. D. F. D. C. apud Plotinum philosophum et alios quaeritur, utrum mentis humanae acies per se ad cupiditates et consilia moveatur an impulsu alicuius numinis? Et primo dixerunt, mentes humanas moveri sua sponte; deprehenderunt tamen ad omnia honesta impelli nos genio et numine quodam familiari, quod nobis nascentibus datur, prava vero nostra mente nos cupere et desiderare: nec enim potest fieri ut prava numinum voluntate cupiamus, quibus nihil malum constat placere. Unde hic ortus est sensus: hoc enim dicit Nisus: o Euryale, dine nostris mentibus cupiditates iniciunt, an deus fit ipsa mentis cupiditas?*

4 Para *honestum* cf. Setaioli 2008.

5 Cf. Platão *Fédon* 107 d-e; *República* 617 d-e; 620 d-e; *Timeu* 90 a.

6 Cf. Plat. *Symp.* 202de. Para uma precisão sobre a categoria do demônico em Platão, ver, por exemplo, Motte 1989.

versos virgilianos se encontra de fato em um dos opúsculos filosóficos de Apuleio – que certamente não eram desconhecidos de Sêrvio –, que cita o *De Platone* em uma outra parte de seu comentário a Virgílio⁷. O opúsculo que aqui nos interessa é entretanto um outro, precisamente o *De deo Socratis* e a sua tripartição dos demônios – uma passagem que foi estudada e analisada por Stephen Gersh⁸.

Segundo Apuleio, existem três classes de demônios: as almas encarnadas, as almas que a morte separou do corpo, e finalmente um grupo que não foi jamais sujeito à encarnação, que para Apuleio não é inferior em número e tem dignidade bem mais elevada⁹. Esse grupo compreende os demônios identificados com aqueles que, segundo Platão, são atribuídos como guardiães a todo homem¹⁰. Apuleio procura adaptar às duas primeiras categorias a terminologia tradicional da religião romana; em particular aplica o termo latino *genius*¹¹ à primeira de suas categorias de demônios, aquela que os identifica com as almas encarnadas, diversa pois da dos demônios pessoais guardiães de todo homem, que, como vimos, entram na sua terceira categoria.

A equiparação *genius/δαίμων* é muito antiga na literatura latina¹², e, embora o significado do termo latino viesse adaptado a cada vez às diversas concepções demonológicas¹³, é indubitável que ele parece mais bem convir a uma concepção do demônio como distinto e separado da alma humana encarnada; daí, provavelmente, a cautela de Apuleio em relacioná-lo, ao invés,

7 Cf. Plat. *Symp.* 202de. Para uma precisão sobre a categoria do demônico em Platão, ver, por exemplo, Motte 1989.

8 Gersh 1986, I, 233-236.

9 Apul. *de deo Socr.* 16.154 *non inferiore numero, praestantiore longe dignitate.*

10 Apul. *de deo Socr.* 16.155 *ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos.* A referência a Platão é então desenvolvida na descrição do papel do demônio pessoal no julgamento da vida após a morte. Cf. Apul. *de deo Socr.* 16.155 ~ Plat. *Phaedo* 107de.

11 Sobre o *genius* ver por exemplo Otto 1910; Schilling 1978.

12 Isso se pode talvez fazer remontar a Lucílio Cf. Lucil. 518 Marx = 519 Krenkel. Cf. Charpin 1979, 79-80 e n. 4. Segundo Censor. *De die nat.* 3.3 Lucílio teria sustentado a existência de um duplo gênio (demônio) pessoal. Ver Marx 1905, 193; além disso, o comentário à passagem de Censorino de Rocca Serra 1980; Rapisarda 1991.

13 Isso se pode talvez fazer remontar a Lucílio Cf. Lucil. 518 Marx = 519 Krenkel. Cf. Charpin 1979, 79-80 e n. 4. Segundo Censor. *De die nat.* 3.3 Lucílio teria sustentado a existência de um duplo gênio (demônio) pessoal. Ver Marx 1905, 193; além disso, o comentário à passagem de Censorino de Rocca Serra 1980; Rapisarda 1991.

a esta última¹⁴. Em Sêrvio, por exemplo, *genius* é empregado com referência a um demônio pessoal separado e distinto da alma tanto na nota da qual partimos, que, como veremos, deturpa o pensamento autêntico de Plotino, quanto em um outro escólio que, sob muitos aspectos, a contradiz, na medida em que fala de dois demônios pessoais para todo homem, mas concorda com ela em fazer do gênio um demônio pessoal externo e distinto da alma¹⁵. Este significado, aliás, se tinha firmado há tempos na terminologia latina, como testemunhado, entre outros, por Tertuliano¹⁶, e como confirmado também por um texto de Amiano Marcelino, que analisaremos mais adiante.

Pode-se pensar em todo caso, de acordo com Beaujeu¹⁷ e com Gersh¹⁸, que, identificando o *genius* com o demônio correspondente à alma encarnada, Apuleio faz implicitamente referência não somente a Xenócrates¹⁹ mas ao próprio Platão, e precisamente a uma passagem famosa do *Timeu*, sobre a qual deveremos mais vezes retornar, na qual o demônio pessoal do homem é identificado com a parte ou faculdade mais elevada da alma, a racional²⁰, ainda que esse demônio interno seja diverso, para Apuleio, do externo, que é custódio e guardião de todo homem, e não corresponda tampouco somente à parte mais elevada da alma, como na passagem do *Timeu*. A referência à passagem platônica é confirmada pela presença em Apuleio do mesmo jogo

14 Apul. *de deo Socr.* 15.150-151 *eum* (= *animum humanum etiam nunc in corpore situm*) *nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris genium vocare, quod is deus, qui est animus suus cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur eqs.*

15 Serv. *ad Aen.* 6.743 ... *cum nascimur duos genios sortimur: unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala. Quibus adistentibus post mortem aut adserimur in meliorem vitam, aut condemnatur in deteriorem: per quos aut vacationem meremur aut reditum in corpora. Ergo 'manes' genios dicit, quos cum vita sortimur.* Como se vê, à parte a duplicidade do demônio, a função escatológica desses genii lembra a do demônio do *Fédon* platônico. Outros textos sobre o demônio no comentário serviano são Serv. Dan. *ad Aen.* 4.610; 12.538 (*genios*); cf. Serv. *ad georg.* 3.417 (*genios*).

16 Tert. *de anima* 39.3 *sic et omnibus genii deputantur, quod daemonum nomen est.* Para este e outros testemunhos análogos, ver Waszink 1947, 445. Em seguida, por exemplo, Mart. Cap. *de nupt.* 2.152 *specialis singulis mortalibus genius ammovetur eqs.*

17 Beaujeu 1973, 231.

18 Gersh 1986, I, 235.

19 Cf. Xenocr. fr. 81 Heinze.

20 Plat. *Tim.* 90a τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῶν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο δὲ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγενεῖαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἰρεῖν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὸν ὄρθοι πάν τὸ σώμα.

de palavras *δαίμων/εὐδαίμων* (que sublinha que a felicidade consiste em ter um bom demônio)²¹ que se encontra no contexto do *Timeu*²² e retorna depois em toda a duração da tradição platônica²³.

Tivemos de deter-nos brevemente nessa passagem do *De deo Socratis* porque a primeira categoria dos demônios, a identificada com as almas encarnadas, é ilustrada por Apuleio com os mesmos versos virgilianos pronunciados por Niso que Sêrvio fez depois objeto do escólio de onde partimos. Eis o texto: “Em um certo sentido, também a alma humana ainda encarnada pode ser chamado demônio: ‘são os deuses, Euríalo, que inspiram em nossas mentes um ardor como este, ou para cada um é seu violento desejo que se faz deus?’ Então, também um desejo bom é um deus bom. Por isso alguns pensam, como já se disse, que se chama *εὐδαίμων* quem é feliz, quem tem um demônio bom, ou seja, um ânimo que se tornou perfeito pela virtude”²⁴.

É difícil, em vista da interpretação diversa do deus de que fala o personagem virgiliano, que Sêrvio derive de Apuleio; e no entanto pode-se estar certo de que esses versos eram objeto em Roma de exegese que os ligavam às doutrinas demonológicas e à sua evolução no pensamento dos maiores representantes da tradição platônica.

Uma indicação pode talvez encontrar-se também no uso linguístico. Em Apuleio, o demônio pessoal de Sócrates, embora, como sabemos, pertencente a uma categoria diversa das almas encarnadas, às quais somente, para Apuleio, cabe a designação de *genius*, é indicado com uma perífrase que recupera o conceito romano de *Lar familiaris*²⁵: para Sócrates, ele é como um *Lar*

21 Apul. *de deo Socr.* 15.150 *unde nonnulli arbitrantur... eudaemonas dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est.*

22 Plat. *Tim.* 90c *ἄτε δὲ αἱ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὐ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.*

23 Cf. por exemplo, Xenocr. fr. 81 Heinze; Albin. 28.3-4; Porph. *ad Aneb* p. 28, 3-4 Sodano, sobre o que, ver adiante.

24 Apul. *de deo Socr.* 15.150 *nam quodam significatu 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?*>

Igitur et bona cupido animi bonus deus est. Unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, eudaemonas dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est. Parece, por esse texto, que para Apuleio existem demônios bons e maus (la *cupido* pode ser *dira*, como em Virgílio, ou *bona*).

25 Já utilizado por Apuleio (*de deo Socr.* 15.152) para indicar aqueles demônios da segunda categoria (as almas desencarnadas) que são benévolos com os descendentes ainda vivos.

*contubernio familiaris*²⁶. Na base dessa aproximação a uma figura tradicional da religião romana há sem dúvida a designação corrente do demônio pessoal na terminologia grega: οἰκεῖος δαίμων. Não é de admirar portanto que também em nossa nota serviana o adjetivo grego οἰκεῖος seja traduzido por *familiaris*: Ὁ οἰκεῖος δαίμων é para ele um *genius et numen quoddam familiare*. Não é surpreendente tampouco que a mesma terminologia (*familiaris genios*) seja adotada também por Amiano Marcelino, em uma passagem sobre a qual devermos retornar²⁷.

3. Nossa nota serviana, já o dissemos, diz respeito ao demônio pessoal atribuído a todo homem – uma crença testemunhada na Grécia seja a nível popular seja nas doutrinas filosóficas a partir do pitagorismo. Ela não recebeu toda a atenção que merecia. Depois da menção de E.G. Sihler em um artigo de há mais de um século²⁸, os estudiosos que dela se ocuparam limitaram-se a perguntar-se se Sérvio deriva diretamente de Plotino – uma pergunta à qual já implicitamente respondemos de maneira negativa. Dá, ao invés, uma resposta afirmativa Edith Wallace, em sua dissertação sobre as notas servianas concernentes à filosofia²⁹, enquanto o autor de uma outra dissertação, Friedrich Bitsch, pensa que Sérvio deriva das imaginárias *Quaestiones Vergilianae* de Mario Vitorino³⁰, que a meu parecer jamais existiram, como creio haver demonstrado em meu livro sobre as vicissitudes da alma no comentário de Sérvio a Virgílio³¹, ainda que nelas creiam estudiosos do calibre de Pierre Coucelle e Pierre Hadot. Mais recentemente, Stephen Gersh faz somente uma breve menção ao nosso escólio em seu livro sobre a tradição latina do platonismo³². Eu mesmo lhe dediquei, em meu volume há pouco citado, algumas páginas³³, das quais esta comunicação pretende constituir um desenvolvimento e um aprofundamento. Uma sugestão interessante, que entretanto so-

26 Apul. *de deo Socr.* 17.157.

27 Amm. Marc. 2.14.5 *familiaris genios cum isdem versatos*.

28 Sihler 1910, 11.

29 Wallace 1938, 156-157.

30 Bitsch 1911, 63-64.

31 Setaioli 1995, 239-242.

32 Gersh 1986, II, 752-753.

33 Setaioli 1995, 157-163.

zinha não contribui substancialmente para ilustrar o alcance e o significado de nossa nota, veio, como veremos, de Paul Henry, em seu livro sobre Plotino e o Ocidente³⁴.

O texto serviano é bastante claro sobre a concepção que nosso escoliasta faz do demônio pessoal: trata-se para ele de uma entidade divina (um *genius* ou *numen familiare*, isto é um *οἰκεῖος δαίμων*) distinta da alma humana e externa a ela, que vem atribuída a todo homem no momento do nascimento (*nobis nascentibus datur*). Um outro escólio já lembrado³⁵ difere do nosso, na medida em que fala de dois demônios distintos, um bom o outro mau, que acompanham todo homem. Para esse escólio, remeto ao meu livro citado³⁶; devo ressaltar entretanto que nesse escólio Sêrvio especifica que cada um de nós *recebe em sorte* seu próprio demônio (ou melhor, seus dois demônios) no momento do nascimento: *cum nascimur duos genios sortimur*; e pouco depois: *genios ... quos cum vita sortimur*.

Na nota sobre as palavras de Niso, por outro lado, ainda que Sêrvio faça como sua própria, sem sombra de dúvida, a concepção de um demônio separado e distinto da alma humana, o verbo que descreve a atribuição do demônio pessoal (*datur*)³⁷ lembra a expressão da passagem do *Timeu* antes mencionada, na qual o demônio é, ao invés, a parte ou faculdade mais elevada da alma – uma passagem que, como veremos, foi decisiva também para a concepção plotiniana. Nesse texto platônico, de fato, como em Sêrvio, o demônio nos é dado por deus (*θεὸς ἑκάστῳ δέδοκεν*)³⁸.

Quanto à ideia do demônio recebido em sorte, que aparece na outra nota serviana, ela conserva a imagem do sorteio, que, além de aparecer nos textos filosóficos, devia ser difundida também na crença popular. A concepção tradicional, entretanto, era diversa daquela que aparece em Sêrvio; nela, era o demônio que recebia em sorte o ser humano que deveria guiar, não este que recebia em sorte o demônio, como em Sêrvio. Essa ideia se reencontra no

34 Henry 1934, 194-196. Ver adiante.

35 Serv. *ad Aen.* 6.743. Cf. *supra*, nota 15.

36 Setaioli 1995, 164-172.

37 Cf. Mart. Cap. *de nupt.* 2.160 *manes... tribuuntur*; Amm. Marc. 21.14.3 *hominibus cunctis... numina sociari*.

38 Plat. *Tim.* 90a; cf. *supra*, nota 20. Próximo de Platão, ainda que com o veio estoico do demônio / *λόγος* como parte de Zeus, é Marc. Aur. 5.27 *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος*.

Fédon platônico³⁹, mas também em textos não filosóficos: por exemplo, em Lísias⁴⁰, contemporâneo mais velho de Platão, e em Teócrito⁴¹; e reaparece no próprio título do tratado plotiniano a que faz provavelmente referência o nosso escólio serviano: Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος: “Sobre o demônio que nos recebeu em sorte”⁴².

A concepção que aparece no mito de Er, no fim da *República* de Platão, inverte ostensivamente a ideia tradicional: “Não será o demônio que vos receberá em sorte, mas sereis vós que escolhereis o demônio”⁴³. Tal é a proclamação de Láquesis às almas que estão para reencarnar-se. Será preciso entretanto chegar a Porfírio e Olimpíodoro para ver transferido explicitamente o papel de sorteado da alma humana para seu demônio, assim como observamos no escólio serviano sobre o duplo gênio pessoal⁴⁴, enquanto naquele em que vem citado Plotino, apesar do título do seu tratado e do uso linguístico do filósofo, que pode ser encontrado também no texto, desaparece toda referência ao sorteio.

4. Antecipamos que uma sugestão útil para a interpretação do nosso escólio serviano nos é oferecida por Paul Henry em seu livro sobre Plotino e o Ocidente. Partindo da correta observação de que o comentador ergue o problema da liberdade e da responsabilidade moral do homem, ele observa que a sua nota parece pressupor não somente o tratado sobre o demônio, correspondente a *enn.* 4.4, mas também os dois precedentes, *enn.* 3.2 e 3.3, que constituem em realidade os dois livros de um escrito *Sobre a providência* (Περὶ προνοίας). Se fosse assim, dever-se-ia deduzir que Sérvio – ou mais provavelmente a sua fonte – lia as *Enéadas* segundo o ordenamento porfiriano, que é aquele em que nos chegaram. Vale a pena verificar pontualmente

39 Plat. *Phaedo* 107d ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει.

40 Lys. *epitaph.* 78 ὃ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχῶς .

41 Theocr. 4.40 αἰᾶ τῷ σκληρῷ μάλα δαίμονος ὅς με λελόγηται.

42 Plot. 3.4. Segundo Henry 1934, 195, esse título teria sido dado ao tratado plotiniano pelos discípulos. Observe-se entretanto que no texto mesmo do tratado Plotino se serve da mesma fórmula empregada por Platão no *Fédon*, embora não faça certamente sua própria a concepção daquele diálogo, mas se esforce, como veremos, em conciliar as diversas posições que aparecem em Platão: Plot. 3.4.3, 3-4 ὁ δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει. Cf. Salust. *de dis et mundo* 20; Procl. *in remp.* II 256, 1-2 Kroll; 270, 10-11; *in Alcib.* I p. 61 Segonds.

43 Plat. *resp.* 617de οὐχ ἡμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. Cf. 620de.

44 Porph. *ap. Stob.* II 164, 7 Wachsmuth = 268F, p. 296, 15-16 Smith ὃν εἰλήχαμεν δαίμονα. Cf. Olympiod. *in Phdn.* p. 191, 10-13 Norvin.

sobre o texto dos três tratados plotinianos o bom fundamento dessa sugestão; assim fazendo, estaremos em posição de avaliar de maneira mais bem fundada também a relação que ocorre entre o genuíno pensamento plotiniano e o nosso escólio à *Eneida*.

A primeira afirmação atribuída por Sêrvio a “Plotino e a outros” é que “os movimentos da mente humana são autônomos”: *primo dixerunt mentes humanas moveri sua sponte*. Note-se que essa doutrina é apresentada como formulada anteriormente àquela que faz referência ao demônio (*primo dixerunt*); deveremos pois procurar uma ocorrência dessa doutrina nos dois livros das *Enéadas* que precedem aquele sobre o demônio, quer dizer, no *Περὶ προνοίας*. E, com efeito, naquela obra bem depressa encontramos não somente esse conceito, mas também uma formulação que lembra de perto a formulação serviana: *ψυχὰς κινέσεις οἰκείας ἔχειν*⁴⁵: as almas têm movimentos próprios, que parece literalmente traduzido do serviano *mentes humanas moveri sua sponte* (mas note-se o substantivo *mentes*, que provavelmente é sugerido pelo texto virgiliano, mas que talvez contenha também uma lembrança do νοῦς, identificado por alguns exegetas do *Timeu* – como Plutarco, de quem falaremos daqui a pouco – com o demônio de que se trata nesse diálogo platônico). Pouco depois Plotino reafirma a responsabilidade moral do homem: se se opõe a deus, é ele mesmo a causa daquela oposição⁴⁶; tem porém em si um princípio autônomo que o leva em direção ao bem⁴⁷. Se confrontamos esse texto com a nota serviana, vemos que em parte concorda com ela, e em parte a contradiz. Concorda com Sêrvio em afirmar que o mal provém de nós; opõe-se ao nosso escólio atribuindo ao próprio homem – não ao seu demônio, de quem não é questão nesse escrito – a capacidade autônoma de realizar o bem. Podemos a partir de agora dar-nos conta de que, embora a nota serviana atinja um dos objetivos que estavam presentes em Plotino – livrar a providência da acusação de ser causa do mal – nela a responsabilidade moral do homem fica reduzida à metade; diferentemente do que ocorre em Plotino, o homem é responsável somente pelo mal, enquanto o bem não

45 Porph. *ap. Stob.* II 164, 7 Wachsmuth = 268F, p. 296, 15-16 Smith ὁ εἰλήχαμεν δαίμονα. Cf. Olympiod. *in Phdn.* p. 191, 10-13 Norvin.

46 Plot. 3.2.10, 3-16. Se comete uma culpa, o homem é responsável, ainda que sua ação seja determinada pelo movimento do universo. Plotino primeiro assume uma posição próxima à dos estoicos: o homem é responsável na medida em que é ele que age (ver Setaioli, 2014); mas em seguida afirma que, se o homem se opõe a deus, isso significa que essa oposição nasce autonomamente dele; se não fosse assim, não poderia fazê-lo, nem mesmo se fosse um ímpio.

47 Plot. 3.2.10, 18-19 Κινούνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκεία φύσει καὶ ἀρχὴ αὐτῆ αὐτεξούσιος.

depende dele. Esta primeira impressão acabará confirmada pela análise posterior dos tratados plotinianos que nos interessam. Para Plotino, o homem tem um “princípio de liberdade”, uma ἀρχὴ ἐλευθέρᾳ⁴⁸; e se a responsabilidade humana pelo mal vem novamente confirmada com uma formulação que lembra o escólio serviano (κατὰ τὴν τῶν πραξάντων [βούλησιν]⁴⁹, “segundo [a vontade] daqueles que cometem [o mal]”, que deve ser confrontada com o serviano *prava nostra mente nos cupere et desiderare*), reafirma-se no mesmo contexto que também o bem, embora conforme aos desejos da providência, é entretanto atribuído ao mérito do homem⁵⁰.

Ainda mais interessante é confrontar o nosso escólio com o tratado sobre o demônio, que vem em seguida aos dois livros do Περὶ προνοίας. Esse confronto permite aprofundar a relação entre o filósofo e o escoliasta, mas não contradiz em nada quanto já extraímos do confronto com a obra sobre a providência.

O breve tratado *Sobre o demônio que nos recebeu em sorte* é um dos mais intrincados e complexos de Plotino. Nele, o filósofo leva em consideração somente o demônio pessoal. Abandona pois a concepção do demônio como intermediário entre humano e divino, sensível e inteligível, que aparece no *Banquete* platônico e deixou rastros em outras partes das *Enéadas*⁵¹. Mas também as afirmações de Platão sobre o demônio pessoal, que aparecem no *Fédon*, na *República* e no *Timeu*, não eram fáceis de pôr-se de acordo entre elas. Na *República*, viu-se, a alma escolhe o demônio antes de encarnar-se⁵². No *Fédon*, ao invés, é o demônio que teve em sorte a alma e a acompanha depois da morte ao seu destino ultraterreno, para depois entregá-la a um outro demônio na reencarnação seguinte⁵³. Na passagem do *Timeu* que mais vezes mencionamos⁵⁴, por outro lado, o demônio é a parte e a faculdade

48 Plot. 3.3.4, 6-7.

49 Plot. 3.3.5, 33-40.

50 Plot. 3.3.5, 21-29.

51 Cf. por exemplo Plot. 6.7.6, 26 ss.; em 3.5.6, 10-11 os demônios são sujeitos às paixões. Por isso podem ser evocados por meio da magia (4.4.43, 12-16). Esta passagem poderá talvez ser aproximada do relato da evocação do demônio de Plotino, sobre o que, ver adiante. Para a demonologia de Plotino, ver Andres 1918, 312-313; Zintzen 1976, 654-655.

52 Plat. *Resp.* 617de; 620de.

53 Plat. *Phaedo* 107de; 113d.

54 Plat. *Tim.* 90a. Cf. nota 20.

mais elevada da alma. No início do capítulo 3 Plotino emprega a fórmula do *Fédon* (“o demônio que obteve em sorte nossa vida”)⁵⁵, mas logo depois afirma que é justa a formulação da *República*, segundo a qual somos nós que escolhemos o demônio. Ele identifica de fato o demônio com a faculdade superior àquela prevalente em cada um, e portanto, escolhendo um gênero de vida, escolhemos ao mesmo tempo um demônio: a faculdade que se coloca no nível imediatamente superior⁵⁶. Partindo do demônio externo e separado da *República*, Plotino chega então a uma consciência próxima daquela do demônio interno do *Timeu*, mas mais articulada, na medida em que o demônio não se identifica sem mais com a faculdade absolutamente mais elevada da alma, mas com aquela a cada vez superior à predominante em cada um de nós; e esta pressupõe por sua vez um demônio cada mais elevado em razão do progresso ético e filosófico do homem, até tocar o nível mais alto⁵⁷.

Mas isso equivale a dizer que somos nós, não o demônio, os artífices do bem e do mal. O demônio de fato, afirma Plotino, não age, mas se limita a presidir à faculdade inferior a ele que a cada vez entra em ação⁵⁸. Mais adiante dirá explicitamente que o sábio não seria tal se fosse o demônio que agisse em vez de seu intelecto⁵⁹. O seu demônio, então, é superior ao intelecto: é um deus⁶⁰ – mesmo que, é necessário fazer essa precisão, não se trate de um deus evocável e visível como o do relato porfiriano da evocação do demônio de Plotino que se revelou ser um deus, da qual falaremos daqui a pouco.

A relação entre a concepção plotiniana do demônio com a do *Timeu* é assegurada pela citação expressa que dela faz Plotino, em um contexto no qual sublinha que o demônio, tal como vem representado no seu escrito, não pode ser concebido como externo e separado, a não ser no sentido de que

55 Plot. 3.4.3, 3-4 ὁ δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει (cf. supra, nota 42).

56 Plot. 3.4.3, 8-10 Ὁρθῶς οὖν λέγεται <ἡμᾶς αἰρήσεσθαι>. Τὸν γὰρ ὑπερκείμενον κατὰ τὴν ζωὴν αἰρούμεθα.

57 Plot. 3.4.3, 14-21. A formulação empregada a este propósito por Plotino pode talvez explicar o entendimento equivocado de Sérvio ou da sua fonte, que atribui ao demônio o bem que praticamos; para Plotino, com efeito, o bem se alcança somente seguindo o demônio a cada vez superior: 3.4.3, 18-19 εἰ δὲ ἐπεσθαι δύναιτο τῷ δαίμονι τῷ ἄνω αὐτοῦ, ἄνω γίνεται κ τ λ.

58 Plot. 3.4.3, 4-5 τοῦτο (= o demônio) γὰρ ἐφέστηκεν ἀργοῦν, ἐνεργεῖ δὲ τὸ μετ’ αὐτόν.

59 Plot. 3.4.6, 1-3 Ἡ οὐκ ἂν ἦν σπουδαῖος συνεργοῦντα ἑαυτῷ τὸν δαίμονα ἔχων. Νοῦς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τούτῳ.

60 Plot. 3.4.6, 4 δαίμων τούτῳ θεός.

não é ele que age diretamente, e de que pode dizer-se “nosso” em relação a nossa alma⁶¹.

É então evidente que Sêrvio deturpou Plotino, seja fazendo do demônio o artífice do bem realizado pelos homens, seja atribuindo ao filósofo a concepção de um demônio separado e distinto do homem e de sua alma. Veremos logo que não é o único a entender desse modo equivocado o pensamento do mestre; mas antes devemos deter-nos sobre os problemas aos quais tinha dado origem na tradição platônica, ainda antes de Plotino, a interpretação da passagem do *Timeu*.

5. O mito de Timarco, que se encontra no *De genio Socratis* de Plutarco, contém uma colorida descrição do destino da alma inserida no interior de uma complexa moldura cosmológica. Desse mito apresentei uma interpretação mais orgânica por ocasião de um encontro plutarqueano que se desenvolveu em junho de 2011 em Coimbra, Portugal. Aqui, preciso sublinhar um único detalhe, ao qual entretanto cabe uma importância central na concepção plutarqueana.

Tendo descido ao antro de Trofônio, em Lebadeia, Timarco teve uma visão do universo e, voltando o olhar para baixo, apareceu-lhe uma escura voragem circular, da qual chegavam gritos e lamentos. Ao redor dela, viu algumas estrelas que se moviam irregularmente, enquanto outras imergiam no abismo e outras ainda vinham para cima. A voz de um guia invisível lhe explica que essas estrelas são demônios. Esse termo não é desprovido de ambiguidade nessa passagem; eis como o esclarece o misterioso guia de Timarco: “Toda alma tem parte na inteligência, e nenhuma existe que seja privada de razão; mas o quanto dessa se mistura à carne e às paixões sofre uma modificação e tende à insensatez, arrastado pelos prazeres e dores. Nem toda alma entretanto se comporta do mesmo modo. Algumas imergem completamente no corpo, e, presas de uma perturbação total, permanecem inteiramente abaladas pelas paixões por toda a vida; outras, em vez disso, sofrem essa mistura só em parte, mas em parte deixam fora o elemento mais puro. Este não é arrastado com o resto mas, por assim dizer, emerge à superfície, em contato com a cabeça

61 Plot. 3.4.5, 19-23 Ὅτι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασιν ἔξω – ἀλλ’ οὕτως ὡς μὴ συνδεδεμένος – οὐδ’ ἐνεργῶν, ἡμέτερος δέ, ὡς ψυχῆς περὶ εἰπεῖν, ..., μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ. O colega Alessandro Linguiti, a quem aqui agradeço, chama minha atenção para a conexão entre a interpretação dada por Plotino de *Tim.* 90a e a sua doutrina da alma não caída. Cf. Slezák 1979, 186-188. No tratado plotiniano sobre o demônio, além disso, não faltam traços da concepção do demônio separado do *Fédon* (cf. 3.4.6, 11-17, sobre a função escatológica do demônio).

do homem como uma boia que assinala quem mergulhou no abismo; e a alma é erguida em torno desse elemento puríssimo, que a sustém quando ela obedece e não cede às paixões. A parte imersa e levada no corpo é chamada alma (ψυχή), enquanto a parte imune à corrupção, a maior parte das pessoas a chama intelecto (νοῦς), acreditando que esteja dentro delas, do modo como acreditam estarem nos espelhos as coisas que neles aparecem por reflexo; mas quem raciocina corretamente chama essa parte de demônio (δαίμων) porque é externa a eles⁶². O guia continua explicando que as estrelas que desaparecem no interior da voragem escura são as almas que imergem completamente no corpo, as que se movem irregularmente são as almas que, depois da morte, procuram libertar-se dos resíduos materiais e que finalmente os astros que sobem para o alto são “os demônios daqueles homens de quem se diz que têm intelecto (νοῦς)”⁶³.

É evidente que na base dessa doutrina está mais uma vez a bem conhecida passagem do *Timeu*, na qual o demônio é a parte ou faculdade mais elevada da alma, como demonstra também a retomada do tema da conexão do νοῦς /δαίμων com a cabeça do homem e da posição ereta assegurada por ele⁶⁴, se bem que na passagem de Plutarco sejam reconhecíveis também muitos outros elementos derivados de Platão: as almas descritas como estrelas em movimento lembram as do final da *República*⁶⁵; o termo ὑποβρίχιον (“a parte

62 Plut. *de gen. Socr.* 22, 591DE (trad. de A. Aloni, em *Plutarco. Il demone di Socrate; I ritardi della punizione divina*. Com um ensaio de D. Del Corno, Milano 1982, 105-106). Ecco il testo: ψυχή πᾶσα νοῦ μετέσχεν, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὅσον ἂν αὐτῆς σαρκὶ μυχθῆ καὶ πάθεισιν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ' ἡδονάς καὶ ἀλγηδόνας εἰς τὸ ἄλογον. μίγνυται δ' οὐ πᾶσαν τὸν αὐτὸν τρόπον· ἀλλ' αἱ <μὲν> ὅλαι κατέδυσαν εἰς σῶμα, καὶ δι' ὅλων ἀναταραχθεῖσαι τὸ σῆμα ὑπὸ παθῶν διαφέρονται κατὰ τὸν βίον· αἱ δὲ πῆ μὲν ἀνεκράθησαν, πῆ δ' ἔλιπον ἔξω τὸ καθαρώτατον, οὐκ ἐπισπώμενον ἀλλ' οἷον ἀκρόπλου ἐπιψαῖον ἐκ κεφαλῆς τοῦ ἀνθρώπου καθάπερ ἐν βυθῷ δευκότος ἄρτημα κορυφαῖον, ὀρθουμένης περὶ αὐτὸ τῆς ψυχῆς ἀνέχον ὅσον ὑπακούει καὶ οὐ κρατεῖται τοῖς πάθεισιν. τὸ μὲν οὖν ὑποβρίχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχή λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειψθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὡσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν· οἱ δ' ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσι.

63 Trad. A. Aloni, *ibid.*, 106 (Plut. *de gen. Socr.* 22, 591F οἱ δ' ἄνω [δια]φερόμενοι δαίμονες εἰσι τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων.)

64 Plat. *Tim.* 90a (ver supra, nota 20). A relação entre a passagem plutarqueana e este trecho platônico é sublinhado por Hamilton 1934, 181; Soury 1942, 160; Vernière 1977, 128. Slezák 1979, 187, observa que Plotino, no seu tratado sobre o demônio, se contrapõe à interpretação da passagem platônica testemunhada para nós por Plutarco. Ver adiante.

65 Plat. *resp.* 621b ἄλλοι ἄλλη φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄπτοντας ὡσπερ ἀστέρας. Observe-se que em Plutarco o movimento das almas que vão encarnar-se é invertido: não para o alto mas para baixo.

imersa”) fará alusão ao mito do *Fedro*, onde aparece a mesma palavra⁶⁶; ao mesmo mito do *Fedro* deverão ser remetidas também as numerosas metáforas hípicas que aparecem no contexto plutarqueano⁶⁷. Finalmente, a aproximação entre o estado da alma encarnada e o estado de quem está imerso na água retoma uma imagem do *Fédon*⁶⁸ que deixou vestígios também em Plotino⁶⁹.

Não é aqui a hora e o lugar de enfrentar a intrincadíssima questão da demonologia de Plutarco. Bastará dizer que no mesmo *De genio Socratis* aparece sem sombra de dúvida também um demônio pessoal separado e distinto da alma humana, não no mito de Timarco, mas no discurso seguinte – de Teanor, o personagem pitagórico do diálogo –, no qual são descritos os demônios que assistem os homens e é dito que toda alma tem um demônio próprio, o seu οἰκέτιος δαίμων⁷⁰. Segundo o padre Frederick Brenk, o pensamento autêntico de Plutarco seria aquele que se reflete na passagem citada do *De genio Socratis*, na qual o demônio vem identificado com o νοῦς, ou seja, com o intelecto⁷¹. Sobre esse problema, assim como sobre a relação entre essa doutrina e a tripartição do homem em corpo, alma e intelecto (σῶμα ψυχῆ νοῦς), que encontra sua mais clara expressão em um outro diálogo de Plutarco, o *De facie in orbe lunae*, voltei-me de forma mais aprofundada na minha intervenção de Coimbra. Devo porém chamar atenção a partir de agora sobre um detalhe que aparece no discurso de Símias, o interlocutor que conta o mito de Timarco. Pouco antes de narrar este último, Símias exprime, em um contexto que parece antecipar a doutrina plotiniana do conhecimento por contato⁷², um outro conceito que parece bastante similar à ideia plotiniana do demônio gradativamente superior à medida que o homem progride e se eleva. Eis suas

66 Plat. *Phaedr.* 248a. Cf. Slezák 1979, 187.

67 Cf. Hamilton 1934, 181-182.

68 Plat. *Phaedo* 109b-e, onde a referência é à cavidade da terra na qual habitamos, em contraste com as regiões mais elevadas que estão em contacto com o éter.

69 Plot. 6.9.8, 16-22.

70 Trata-se de almas livres do ciclo da reencarnação (Plut. *de gen. Socr.* 24, 593D-594A). Do οἰκέτιος δαίμων se fala em 594A.

71 Já a partir de um velho artigo: Brenk 1973-1974. Vejam-se em seguida Brenk 1977, 85-184; Brenk 1986, 2117-2130; Brenk 1987, 275-294; 305-316. Com o passar do tempo, o padre Brenk se aproximou, no que concerne ao *De genio Socratis*, à posição de Babut 1983, que sustém que as várias posições sobre os demônios expressas naquele diálogo plutarqueano concorrem para delinear um quadro geral coerente.

72 Cf. Plot. 5.3.7, 25-28; 6.6.8, 12-14; 6.8.18, 4-7. Ver Hani 1980, 225.

palavras: “Se é difícil ou de todo impossível compreender o tipo de movimento, de tensão e de coordenação com que a alma, depois de haver concebido uma ideia, arrasta consigo, com seus impulsos, a massa do corpo, é no entanto verdade que um pensamento concebido interiormente sem emissão de voz a move sem fadiga; do mesmo modo, a meu parecer, não deveremos recusar-nos a crer que o intelecto (νοῦς) possa ser guiado por um intelecto superior e uma alma por uma alma mais divina que entra em contato com ela a partir do exterior, da maneira como o pensamento entra naturalmente em contato com o pensamento, como a luz com o seu reflexo⁷³. À luz da equiparação de νοῦς e δαίμων que aparece pouco depois, no mito de Timarco, parece natural relacionar essas palavras com a doutrina do demônio formulada por Plotino no tratado *Sobre o demônio que nos recebeu em sorte*. Não se descuide porém de um detalhe fundamental: tanto aqui quanto no mito de Timarco vem sublinhado que se trata de uma entidade externa. Vimos que estão enganados aqueles que pensam que a parte da alma⁷⁴ que permanece imune ao contato com a matéria está dentro deles. Para Plutarco, essa parte se identifica sim com o demônio pessoal, mas, diferentemente de Plotino, considera-a exterior e separada. O padre Benck pensa que isso é estranho⁷⁵; mas, a meu parecer, trata-se da maneira de Plutarco, diversa da de Plotino, de conciliar o demônio pessoal externo do *Fédon* e da *República* com o demônio/νοῦς (ou λογιστικόν) que aparece no *Timeu*.

6. Se Plutarco, embora considerando externo o seu demônio/νοῦς, permanecia ancorado no texto do *Timeu* que está na base também dos desenvolvimentos plotinianos, o demônio de Sérvio – como se viu – é bem mais claramente externo e assemelha-se mais ao das crenças populares do que ao das doutrinas filosóficas. Nele, embora cite Platão, o demônio externo toma o lugar do

73 Plut. *de gen. Socr.* 20, 589B Trata-se de uma tradução minha, já que a de Aloni (cf. supra, nota 62) negligencia o detalhe essencial da proveniência externa da entidade superior. Eis o texto: οὐδ' ὁ τῆς κινήσεως καὶ συνεντάσεως καὶ παραστάσεως τρόπος χαλεπὸς ἢ παντελῶς ἄπορος συνοφθῆναι, καθ' ὃν ἡ ψυχὴ νοήσασα ἐφέλκεται ταῖς ὀρμαῖς τὸν ὄγκον, ἀλλ' ἔν ὄσω μάλ᾽ αἰετὸς φωνῆς ἐννοηθεὶς κινεῖ λόγος ἀπραγμόνως, οὕτως οὐκ ἂν οἶμαι δυσπείστως ἔχομεν ὑπὸ νοῦ κρείσσονος νοῦν καὶ <ψυχὴν> ψυχῆς θειοτέρας ἄγεσθαι θύραθεν ἐφαπτομένης ἣν πέφυκεν ἐπαφὴν λόγος ἴσχειν πρὸς λόγον ὁσπερ φῶς ἀνταύγειαν.

74 Muita confusão nasce em Plutarco, aqui e em vários outros lugares, por conta de seu uso linguístico: às vezes designa com o termo ψυχὴ a parte da alma humana intermediária entre νοῦς e σῶμα, enquanto outras vezes ele indica o composto constituído pelo νοῦς e pela ψυχὴ propriamente dita. Cf. Hamilton 1934, 180; Soury 1942, 157-158; Vernière 1977, 127.

75 Brenk 1986, 2126: “it is somewhat surprising to find the *nous* or *daimon* external in Plutarch”.

λόγος que no Plotino autêntico encoraja o homem a seguir a providência⁷⁶, tirando assim do ser humano todo mérito e fazendo depender somente de sua escolha as más ações⁷⁷.

Mas uma concepção não muito dessemelhante da serviana aparecia já no discípulo e sucessor de Plotino: Porfírio. Em uma famosa passagem da sua biografia do mestre, Porfírio relata a evocação do demônio de Plotino, conduzida em Roma no templo de Isis, por um sacerdote egípcio. O demônio apareceu em forma visível, e revelou-se como sendo não um demônio, mas um deus. Não foi porém possível retê-lo nem interrogá-lo, conta Porfírio, porque um discípulo presente na evocação matou os pássaros que, por motivos que não são claros, tinham uma conexão com o rito evocatório⁷⁸. Até aqui seria possível justificar o relato porfiriano. O próprio Plotino, de fato, admite, em outros lugares das *Enéadas*⁷⁹, que os demônios, pois que não isentos de afecções, podem ser evocados por meio de ritos mágicos, mesmo que a referência não seja especificamente aos demônios pessoais guardiães de todo homem. Porfírio porém prossegue afirmando que essa experiência levou Plotino a escrever o tratado *Sobre o demônio que nos recebeu em sorte*, no qual teria procurado estabelecer as causas das diferenças entre os demônios que nos assistem⁸⁰. Ele tem razão só no sentido de que, segundo Plotino, o demônio é a faculdade superior àquela prevalente em cada um, e pois varia de indivíduo a indivíduo; no mesmo sentido se pode também afirmar que o demônio de Plotino, que atingiu a perfeição, é um deus. Vimos porém qual significado tem essa afirmação no Plotino autêntico. De modo algum, a partir do seu tratado sobre o demônio, se pode extrair a ideia de que o demônio pessoal seja uma entidade externa que pode ser evocada e tornar-se visível.

O que torna o relato de Porfírio ainda mais surpreendente do ponto de vista filosófico é o fato de que ele indubitavelmente conhecia, e havia acolhido na sua Carta a Anebo, a doutrina do *Timeu* platônico, que identificava o

76 Plot. 3.3.5, 16-20; 49.

77 Nella nota *ad Aen.* 6.743 (cf. sopra, nota 15) Servio nega all'uomo anche la responsabilità delle cattive azioni, che dipendono dal demone cattivo, come quelle buone da quello buono.

78 *Porph. vit. Plot.* 10. Sobre essa passagem, ver, entre outros, Dodds 2003, 352-355; Sodano 1958, XXVIII-XXX.

79 Cf. supra, nota 51. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφέν «Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος», ὅπου πειράται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων.

80 *Porph. vit. Plot.* 10. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφέν «Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος», ὅπου πειράται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων.

demônio com a parte ou faculdade mais elevada da alma. Aquele escrito está perdido, mas Jâmblico, polemizando com ele no seu *De mysteriis*, acusa Porfírio de ter aceito aquela doutrina e de ter portanto eliminado a categoria dos demônios como entidades autônomas e separadas. Eis suas palavras: “Então, abandonando essa questão, resvalas para a opinião filosófica e subvertes toda a doutrina do demônio pessoal. Se de fato o demônio é uma parte da alma, como a intelectual, e é feliz (εὐδαίμων, isto é ‘dotado de bom demônio’) aquele que tem o intelecto são, não há mais um outro gênero melhor ou demoníaco que preside ao humano porque superior⁸¹”. A relação com a passagem platônica é assegurada também pela presença do mesmo jogo de palavras que está no *Timeu*: δαίμων/εὐδαίμων⁸², com o primeiro termo aqui substituído pelo νοῦς equiparado ao δαίμων. É portanto evidente que em Porfírio concepções não distantes das do mestre convivem com ideias ligadas às superstições teúrgicas.

7. Concluiremos examinando um texto de um outro autor latino tardio, mas anterior a Sêrvio, que, também ele, cita o tratado sobre o demônio de Plotino deturpando seu conteúdo de uma maneira que lembra Sêrvio e Porfírio.

Narrando as vicissitudes que haviam precedido a morte do imperador Constâncio, Amiano Marcelino relata que este se lamentava de que seu *genius* tivesse cessado de aparecer-lhe. Inicia aqui uma breve digressão sobre o demônio pessoal: “Afirmam os teólogos que para todos os homens que vêm à luz, permanecendo salva a imutabilidade do destino, vêm associados seres divinos desse tipo, destinados a guiar suas ações, os quais porém se tornam visíveis a pouquíssimos, dotados de muita virtude. Isso nos vem ensinado pelos oráculos e por escritores célebres. Entre esses, está o cômico Menandro, no qual se lêem estes senários: “todo homem, assim que nascido, é assistido por um demônio, guia de sua vida”. Do mesmo modo, dos poemas imortais de Homero se extraía que não foram deuses que falavam com os heróis que os assistiam e os socorriam em batalha, mas foram gênios pessoais (*familiaris genios*) que se entretinham com eles; pela ajuda especial deles, adquiriram fama, segundo a tradição, Sócrates, Numa Pompílio, o Africano maior e, segundo

81 Porph. *ad Aneb.* p. 28, 1-5 Sodano = Iambl. *de myst.* 9.8 Ἐπειτα τούτων ἀποστάς ἐπὶ μὲν τὴν φιλόσοφον ἀπολισθάνεις δόξαν, ἀνατρέπεις δὲ τὴν ὅλην περὶ τοῦ ἰδίου δαίμονος ὑπόθεσιν. Εἰ γὰρ μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ νοερόν, καὶ οὗτός ἐστιν εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα, οὐκέτι ἐστὶν ἕτερα τάξις οὐδεμία κρείττων ἢ δαιμόνιος, ἐπιβεβηκυῖα τῆς ἀνθρωπίνης ὡς ὑπερέχουσα.

82 Cf. *supra*, nota 23.

algus, Mário, Otaviano, que foi o primeiro a ter o título Hermes Trismegisto, Apolônio de Tiana, e Plotino, que ousou compor um escrito de sabedoria apoiada sobre esse argumento e mostrar com profunda doutrina como desde o início esses gênios se unem às almas humanas, acolhem-nas em seu regaço, protegem-nas até onde é concedido, e lhes transmitem os mais altos ensinamentos, se as encontram puras e livres da mancha do pecado por um contacto com o corpo isento de contaminação⁸³

Observe-se antes de mais nada que em Amiano aparece a mesma terminologia que em Sérvio: a *huius modi numina e familiaris genios* do primeiro corresponde de fato *genio et numine quodam familiari* de Sérvio: expressões que em um e outro derivam talvez, em última análise, do οἰκέιος δαίμων de que é questão no relato porfiriano da evocação do demônio⁸⁴. Trata-se, é verdade, de uma locução comum, mas em Porfírio refere-se especificamente ao demônio de Plotino. De Porfírio pode derivar também um outro detalhe que aparece em Amiano: a visibilidade do demônio, ainda que seja para poucas almas eleitas. Porfírio especifica de fato que a evocação tinha o objetivo de tornar visível o demônio de Plotino, que com efeito se mostrou, ainda que por pouco tempo⁸⁵. Como em Sérvio, pois, em Amiano o impulso para o que é mais elevado vem do demônio: em Sérvio é ele que impulsiona para o bem; em Amiano é ele que transmite mais altos ensinamentos.

83 Amm. Marc. 21.14.3 *ferunt enim theologi in lucem editis hominibus cunctis salva firmitate fatali huius modi quaedam velut actus rectora numina sociari, admodum tamen paucissimis visa, quos multiplices auxere virtutes. 4 Idque et oracula et auctores docuere praeclari. Inter quos etiam Menander comicus, apud quem hi senarii leguntur:*

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγός τοῦ βίου

5 *Itidem ex sempiternis Homeri carminibus intellegi datur, non deos caelestes cum viris fortibus conlocutos nec adfuisse pugnantibus vel iuvisse, sed familiaris genios cum isdem versatos, quorum adminiculis freti praecipuis Pythagoras enituisse dicitur et Socrates Numaque Pompilius et superior Scipio et, ut quidam existimant, Marius et Octavianus, cui Augusti vocabulum delatum est primo, Hermesque Termaximus et Tyanaeus Apollonius atque Plotinus, ausus quaedam super hac re disserere mystica, alteque monstrare, quibus primordiis hi genii animis conexi mortalium eas tamquam gremiis suis susceptas tuentur, quoad licitum est, docentque maiora, si senserint puras et a conluuione peccandi immaculata corporis societate discretas.* Su questo passo vd. de Boeft-den Hengst-Teitler 1991, 219-226.

84 Porph. vit. Plot. 10 τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλούμενου.

85 Porph. vit. Plot. 10 ἐπὶ θεᾶν ἀφικέσθαι τοῦ ... δαίμονος ... Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα ... ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα. Segundo Apul. de deo Socr. 16.155 os demônios pessoais são *nemini conspicui*; todavia, assistem o homem *tum etiam fortasse coram, cum usus postulat* (16.156).

Como para Sêrvio e Porfírio, também para Amiano o demônio de Plotino é externo; como eles, pois, deturpa o ensinamento do mestre, mesclando com esse ensinamento as superstições teúrgicas e populares. São, os demônios de Amiano, certamente distintos dos gênios que acolhem em seu regaço as almas humanas, e separados dessas; e embora sejam unidos às almas (*animis conexi mortalium*), isso não significa que sejam concebidos como uma das partes dessas, como quiseram os comentadores holandeses de Amiano⁸⁶: uma coisa, para unir-se ou conectar-se com uma outra, deve ser diversa desta última, não uma parte dela.

Notem-se finalmente os versos de Menandro citados por Amiano. O fragmento é transmitido de forma mais ampla por várias outras fontes, e vale a pena transcrever os três versos que seguem os dois que se leem em Amiano: “um demônio bom; porque não se deve crer que exista um demônio malvado, que estrague uma vida boa, ou que tenha malícia, mas crer que todo ser divino é bom”⁸⁷. Esses versos de Menandro negam a existência de um duplo demônio, bom e mau; contrapõem-se pois à doutrina do duplo demônio pessoal aceita por Sêrvio, como vimos, em um outro escólio⁸⁸. Mas o comentário serviano é uma coletânea na qual confluem as mais variadas doutrinas ligadas às vicissitudes da alma humana, e os comentadores holandeses de Amiano⁸⁹ têm razão em aproximar esses três versos, que seguem os dois citados pelo historiador, de uma parte da nota serviana que cita Plotino: *nec enim potest fieri ut prava numinum voluntate cupiamus, quibus nihil malum constat placere* (não é possível, de fato, que desejemos o mal por vontade dos seres divinos, aos quais sabemos que nenhuma maldade é agradável”). Ambos os autores latinos estão certamente mais próximos do cômico ateniense que do grande filósofo neoplatônico cuja doutrina afirmam relatar. E é significativo que, em Amiano, os versos de Menandro venham explicitamente citados.

86 de Boeft-den Hengst-Teitler 1991, 226: “in the phrase *genii animis conexi* the genius is seen as a part of the human soul, viz. its ἡγεμονικόν)

87 Menand. fr. 500 Kassel-Austin (714 Koerte), vv. 3-5:
 ἀγαθός κακόν γὰρ δαίμον’ οὐ νομιστέον
 εἶναι βίον βλέποντα χρηστόν, οὐδ’ ἔχειν
 κακίαν, ἅπαντα δ’ ἀγαθόν, εἶναι τὸν θεόν.

88 Serv. *ad Aen.* 6.743. Cf. supra, nota 15.

89 De Boeft-den Hengst-Teitler 1991, 222.

Obras citadas

- F. Andres, *Daimon*, “RE” Suppl.b. III, 1918, 267-322
- D. Babut, *La doctrine démonologique dans le ‘De genio Socratis’ de Plutarque: cohérence et fonction*, “L’Information Littéraire” 35, 1983, 201-205
- J. Beaujeu, *Apulée. Opuscles philosophiques et fragments*. Texte ét., trad. et comm., Paris 1973
- F. Bitsch, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin 1911
- J. de Boeft-D. den Hengst-H.C. Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXI*, Groningen 1991
- F.E. Brenk, ‘A most strange doctrine’. *Daimon in Plutarch*, “CJ” 69, 1973-1974, 1-11
- F.E. Brenk, *In Mist Apparelled. Themes in Plutarch’s Moralia and Lives*, Leiden 1977
- F.E. Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, “ANRW” II 16, 3, 1986, 2068-2145
- F.E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, “ANRW” II 36, 1, 1987, 248-349
- F. Charpin, *Lucilius. Satires*. Tome II (livres IX-XXVIII). Texte ét., trad., et ann., Paris 1979
- E.R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, trad. ital. Introd. di M. Bettini, Milano 2003
- S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, I-II, Notre Dame, Ind. 1986
- W. Hamilton, *The Myth in Plutarch’s De Genio (589F-592E)*, “CQ” 28, 1934, 175-182
- J. Hani, *Plutarque. Œuvres morales*. Tome VII (*Du destin – Le démon de Socrate – De l’exil – Consolation à sa femme*). Texte ét. et trad., Paris 1980
- P. Henry, *Plotin et l’Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain 1934
- F. Marx, *C. Lucilii carminum reliquiae*. II. *Commentarius*, Lipsiae 1905
- C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978
- A. Motte, *La catégorie platonicienne du démonique*, in: J. Ries-H. Limet, *Homo religiosus* 14. *Anges et démons*. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987, Louvain-la-Neuve 1989, 205-221
- W. Otto, *Genius*, “RE” 13, 1910, 1155-1170
- C.A. Rapisarda, *Censorini De die natali liber ad Q. Caerellium*. Pref., testo, trad. e comm., Bologna 1991
- G. Rocca Serra, *Censorinus. Le jour natal*, trad. et ann., Paris 1980
- R. Schilling, *Genius*, “RLAC” 10, 1978, 51-83
- A. Setaioli, *La vicenda dell’anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt 1995
- A. Setaioli, *La notion éthique de kalos/kalon en latin*, “Prometheus” 34, 2008, 160-180

- A. Setaioli, "Ethics III. Free Will and Autonomy", em G.Damschen-A. Heil (orgs.). *Brills Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston 2014, 277-299.
- E.G. Sihler, *Serviana*, "AJP" 31, 1910, 1-24
- Th. A. Slezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehere Plotins*, Basel-Stuttgart 1979
- A.R. Sodano, *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Napoli 1958
- G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses d'un platonicien éclectique*, Paris 1942
- Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977
- E.O. Wallace, *The Notes on Philosophy in the Commentary of Servius to the Eclogues, the Georgics, and the Aeneid of Virgil*, Diss. Columbia Univ., New York 1938
- J.H. Waszink, *Q. Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Ed. with introd. and comm., Amsterdam 1947
- C. Zintzen, *Geister (Dämonen). c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie*, "RLAC" IX, 1976, 640-668