



***Magister vitae, patronus causae:
oratória e filosofia platônica na Apologia de Apuleio***

***Magister vitae, patronus causae:
oratory and Platonic philosophy in Apuleius' Apology***

Paulo Vinícius Perez Bonafina

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, São Paulo / Brasil

pvbonafina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5645-3840>

Resumo: Apuleio de Madaura (124?-170? d.C.), após ser acusado judicialmente de ter usado a magia para seduzir sua esposa, proferiu o discurso conhecido como Apologia. Visto que as demais obras remanescentes desse autor romano do período antonino se referem, direta ou indiretamente, ao platonismo, procura-se, neste artigo, apreciar de que modo e com que efeitos também se identifica na Apologia alguma relação com os escritos de Platão. Nota-se, sobretudo, a elaboração de uma persona retórica baseada na figura de um filósofo acossado por perseguidores incultos, que faz da sua defesa uma defesa da filosofia. Para perceber com mais precisão tal persona filosófica, aborda-se a alusão aos diálogos e a outras obras tomadas como platônicas na argumentação de Apuleio, demonstrando a importância desse recurso no tratamento de temas como o amor, a magia e a religião.

Palavras-chave: Apuleio; Apologia; Platão; retórica; filosofia.

Abstract: The Apology is a defense speech written by Apuleius (124?-170?AD) as a response to the accusation of having used magic to seduce his wife. In view of the fact that all the other remaining works by this Roman author of the Antonine period are either about Platonism or allude to Plato's works indirectly, this study attempts to determine how and with which effects the Apology can also be said to have been informed by Plato's works. It is specially noticeable that Apuleius creates a rhetorical persona based on the image of a philosopher persecuted by ignorant accusers. Moreover, in order to better appreciate such a philosophical persona, the use of the Platonic dialogues (and other works taken as Platonic) in Apuleius' argument is analyzed, demonstrating their importance regarding his approach to themes such as love, magic and religion.

Keywords: Apuleius; Apology; Plato; Rhetoric; Philosophy.

1. Introdução: a *Apologia* de Apuleio e o platonismo

Em 158 d.C., Apuleio de Madaura (*Apuleius Madaurensis*), autor latino hoje conhecido principalmente pela sua obra *Metamorfoses* ou *O asno de ouro*, foi julgado pelo procônsul Cláudio Máximo após ser acusado de ter recorrido à magia para seduzir uma rica viúva chamada Pudentila e casar-se com ela. Na *Apologia* temos o que seria o discurso proferido por Apuleio em sua defesa.

Nessa obra de cunho jurídico muito pouco conhecida em nosso país, inclusive na área de estudos das letras latinas,¹ muitas reminiscências à *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão seis séculos antes, podem ser notadas. Por muito tempo, considerou-se que tais referências fossem meras digressões num discurso jurídico de orador pouco hábil.²

O presente artigo pretende observar mais de perto como se mostra essa presença platônica e quais são os seus efeitos na argumentação no discurso jurídico do madaurense. Diferentemente do que se costuma apontar, nossa hipótese é a de que as referências a Platão não apenas são coerentes com a argumentação que desenvolve Apuleio, como também, em muito, colaboram com ela. Para tanto, vamos, nas seções seguintes, observar a presença de obras platônicas, ou atribuídas a Platão (diálogos e epigramas), no texto em apreço. Em seguida, vamos ver com mais detalhes a relação entre magia e platonismo que se estabelece no discurso jurídico apuleiano.

Antes disso, a fim de entender melhor o discurso de defesa, é importante ter em conta as acusações levadas ao tribunal. Elas podem ser divididas em duas categorias: aquelas relacionadas diretamente à esposa de Apuleio, Pudentila, e aquelas que visam a atacar a imagem do réu e associá-lo à magia. Embora, no texto, nenhuma lei que enquadraria essas denúncias seja mencionada, vários comentadores sugerem que Apuleio poderia ser condenado pela *Lei Cornélia de Sula sobre assassinos e feiticeiros*

¹ Em nosso país, a obra despertou interesse de pesquisadores da área de História antiga, como Semíramis Corsi Silva (2012) e Fidel Pascua Vélchez (2011).

² Estudiosos que reprovam o modo como Apuleio se vale de referências a Platão são, por exemplo, Richard Fletcher (2009) e Paul Vallette (1908).

(*Lex Cornelia Sullae de sicariis et ueneficis*), promulgada por Sula em 81 a.C. e que, entre outras coisas, punia a prática da magia com fins nocivos.

No que diz respeito ao estilo, a *Apologia* pode ser vista como um discurso em que se mescla o gênero epidítico ao judicial. Toda a argumentação de defesa de Apuleio é entremeada por uma variedade de referências literárias e filosóficas, que por vezes conduzem a longas digressões. Esse recurso estilístico é particularmente presente na primeira metade do discurso, em que o autor trata das acusações “menores”, aquelas cujo fim era desgastar a sua imagem, representando-o como um praticante de magia. Na segunda parte do discurso (parágrafos 66 a 103), Apuleio deixa de lado as divagações filosóficas e concentra-se em fornecer provas definitivas da legitimidade de seu casamento e do seu desinteresse pela fortuna de Pudentila. Neste estudo, dado que pretendemos analisar o papel das obras de Platão na *Apologia*, abordamos apenas a primeira parte (parágrafos 1 a 65), pois é lá que se encontram quase todas as referências ao filósofo grego.

Nesse ponto, vale lembrar que o âmbito da filosofia não é estranho à obra apuleiana em geral. Embora, hoje, Apuleio seja mais reconhecido pela sua prosa ficcional, i.e. pela obra *Metamorfoses*, ele foi também o autor de uma série de livros filosóficos, em sua maioria dedicados ao platonismo, dos quais apenas uma pequena parte sobreviveu até os dias de hoje. Existe também uma longa tradição interpretativa das *Metamorfoses*, que vê no texto uma alegoria do mito platônico da redenção da alma por meio do amor.³ Já as outras duas obras remanescentes de Apuleio, a *Apologia* e a *Florida* — uma série de conferências públicas sobre temas variados —, tendem a ser, atualmente, classificadas como discursos típicos da Segunda Sofística.⁴

Um aspecto da *Apologia* frequentemente notado por comentadores, mas pouco explorado em detalhes, é o fato de que Apuleio demonstra ter conhecimentos específicos sobre práticas mágicas — e de certa forma

³ TILG, 2014, p. 72.

⁴ Foi iniciada por Stephen J. Harrison, em *Apuleius: a Latin Sophist* (2000), a tendência recente a classificar Apuleio como um representante da chamada Segunda Sofística no mundo latino.

até se vangloria disso —, o que, em princípio, contraria o objetivo do discurso. Dentre os diversos tópicos abordados por Apuleio relacionados à arte mágica, há, além de aspectos mais práticos como materiais para rituais e técnicas divinatórias, também explicações teóricas baseadas na filosofia platônica.

Há aqui, aparentemente, algo de paradoxal.⁵ Por que Apuleio forneceria aos seus adversários meios para atacá-lo? Uma explicação possível é que haveria algo que, de alguma forma, contrabalancearia esses pontos negativos da defesa de Apuleio. As provas documentais apresentadas na segunda parte do discurso certamente têm grande importância e talvez já fossem suficientes para inocentá-lo. Além disso, a retórica de Apuleio é fortemente baseada num apelo a certos valores morais inspirados no platonismo. Como pretendemos demonstrar neste estudo, Apuleio cria para si uma imagem de filósofo que o coloca acima das motivações vulgares que teriam inspirado o crime de que lhe acusam.

2. Platão, seus diálogos e obras menores na *Apologia* de Apuleio

Platão é para Apuleio, ao mesmo tempo, um *magister uitae* e um *patronus causae*.⁶ Quando se vê questionado na sua conduta, é ao exemplo de Platão que Apuleio recorre. Quando precisa desmontar as acusações dirigidas contra si, é na filosofia platônica que Apuleio se fundamenta. Trata-se aqui do que Gerald N. Sandy (1993, p. 169) chama de uma “mescla de retórica aplicada e filosofia”. Nesta seção abordaremos o que consideramos ser os três principais momentos em que Apuleio recorre à obra de Platão, nomeadamente, na defesa da poesia apresentada no capítulo nono, na sua exposição sobre magia no capítulo 25 e, finalmente, em suas considerações teológicas (sobretudo nos capítulos 64 e 65).⁷

3. Os epigramas de Platão

No capítulo nono da *Apologia*, Apuleio responde à acusação de ter escrito versos eróticos (*vorsus amatorii*). Segundo Paul Vallette

⁵ Um estudioso que aponta esse paradoxo é Paul Vallette (1908, p. 291).

⁶ *Apologia*, 65.

⁷ Notamos, porém, que existem, ao longo do discurso, outras referências menores ao filósofo de que não trataremos aqui.

(1908, p. 47), essa questão não se relacionava diretamente com a magia; em vez disso, o intuito era demonstrar que o réu era alguém de costumes reprováveis, um sedutor que usava esses versos para corromper jovens escravos de uma família respeitada. A ligação com a acusação principal seria, portanto, indireta, conforme o seguinte raciocínio: é mais provável que alguém imoral use magia maléfica para seduzir uma mulher. Apuleio não reconhece, de início, essa possibilidade e ridiculariza seus acusadores por associarem a magia à poesia. Mais adiante, contudo, o discurso centra-se justamente na respeitabilidade de tal tipo de literatura e, nos moldes das outras acusações, discute-se se isso é algo adequado ao filósofo. Apuleio alude então a uma série de figuras notáveis que também compuseram versos eróticos: Catulo, Catão o Velho, Safo, Diógenes, Zenão, entre outros. A resposta à acusação toma, então, a forma de uma defesa da poesia erótica. Terminada essa discussão preliminar, Apuleio finalmente revela os seus poemas controversos:

*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 flammias, dum potiar, patiar.
Hoc modo sim uobis, unus sibi quisque quod ipse est;
hoc mihi uos eritis, quod duo sunt oculi.*⁸

Crítias é minha alegria, e salva, Carino,
Permanece tua parte no meu amor;
Não temas, mesmo que fogo e fogo me queime o quanto
queira,
Estas duas chamas, enquanto dominá-las, as suportarei
Assim, seja eu para vós o que cada um é para si mesmo,
Sereis, para mim, o que são meus dois olhos.

E o segundo poema:

⁸ *Apologia*, 9. A edição do texto latino usada para a *Apologia* é a de Vallette (1924) e a tradução para o português é nossa. Os diálogos platônicos são todos citados na tradução de Carlos Alberto Nunes, salvo um pequeno trecho do *Cármides*, devidamente assinalado, cuja tradução é nossa.

*Florea sertā, meum mel, et haec tibi carmina dono.
 Carmina dono tibi, sertā tuo genio,
 carmina, uti, Critia, lux haec optata canatur,
 quae bis septeno uere tibi remeat,
 sertā autem, ut laeto tibi tempore tempora uernent,
 aetatis florem floribus ut decoret.
 Tu mihi da contra pro uerno flore tuum uer,
 ut nostra exuperes munera muneribus;
 pro implexis sertis complexum corpore redde,
 proque rosis oris sauia purpurei.
 Quod si animum inspires, donaci, iam carmina nostra
 cedent uicta tuo dulciloquo calamo.⁹*

Guirlandas floridas, meu mel, e estes versos te dou.
 Os versos eu dou a ti, as guirlandas, ao teu gênio,
 Versos, Crítias, para seja cantado este dia desejado,
 Que retorna a ti com catorze primaveras,
 E as guirlandas, para que neste tempo alegre floresçam as
 tuas tēmporas
 Para que com flores adornes a flor da idade.
 Dá-me em troca, pela flor primaveril, a tua primavera,
 Para que com os teus presentes superes os meus presentes.
 Pelas guirlandas entrelaçadas, paga um abraço com teu corpo
 E pelas rosas, beijos da tua boca púrpura.
 Pois, se soprases uma flauta, então meus poemas
 Recuarão vencidos pelo teu dulciloquo cálam.

Vincent Hunink (1998, p. 461) afirma que os dois nomes, *Critias* e *Charinus*, seriam nitidamente pseudônimos e que o primeiro poderia ser uma alusão à personagem Crítias, do diálogo homônimo de Platão. Prosseguindo com a defesa de Apuleio, temos a primeira citação direta de Platão. Trata-se de um conjunto de três epigramas, de autenticidade disputada, dedicados a jovens garotos, como os de Apuleio. Estudiosos¹⁰ notam que as citações diretas de Platão na *Apologia* parecem seguir uma ordem cronológica: de início, temos esses epigramas, que teriam sido

⁹ *ibid.*

¹⁰ FLETCHER, 2009, p. 50; BAKHOUCHE, 2004, p. 149.

escritos na juventude, antes que ele se dedicasse à filosofia; em seguida,¹¹ citam-se o *Primeiro Alcibiades* e o *Cármides*, geralmente datados do começo de sua carreira literária; por último, há alusões ao *Timeu* e às *Leis*,¹² atribuídos ao fim da vida de Platão. A passagem em que Apuleio cita os versos (em grego) é a seguinte:

disce igitur uersus Platonis philosophi in puerum Aстера, si tamen tantus natu potes litteras discere:

Ἀστήρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζωοῖσιν Ἐῶος:
νῦν δὲ θανῶν λάμπεις Ἐσπερος ἐν φθιμένοις.

Item eiusdem Platonis in Alexin Phaedrumque pueros coniuncto carmine:

Νῦν ὄτε μηδὲν Ἄλεξις ὅσον μόνον εἶφ' ὅτι καλός,
ᾧπται καὶ πάντη πᾶσι περιβλέπεται.
θυμέ, <τί> μηνύεις κυσὶν ὀστέον; εἶτ' ἀνήσει
ὑστερον. οὐχ οὕτω Φαῖδρον ἀπώλεσαμεν;

ne pluris commemorem, nouissimum uersum eius de Dione Syracusano si dixero, finem faciam:

ᾧ ἔμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίῳν.

Aprende, então, se é que alguém tão velho ainda pode aprender literatura, os versos do filósofo Platão dedicados ao jovem Aster.

*Entre os vivos, Aster, brilhavas como a estrela matutina; agora, morto, que brilhes como a estrela vespertina entre os finados.*¹³

Também do mesmo Platão um poema conjunto aos jovens Álexis e Fedro.

Agora que eu disse “Somente Álexis é belo”, todos o contemplam e por onde passa ele é olhado por todos. Por que, meu coração, mostras o osso aos cães? Depois sofrerás. Não foi assim que perdemos Fedro?

¹¹ *Apologia*, 25.

¹² *Apologia*, 64.

¹³ A tradução dos epigramas em grego foi retirada de DIÓGENES, L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988.

Para que eu não lembre de mais, terminarei depois que houver recitado o último verso de Platão, sobre Díon de Siracusa.

Díon, tu que deixaste meu coração louco de amor.

Esses versos fazem parte de um conjunto de trinta e um epigramas gregos atribuídos a Platão na tradição manuscrita,¹⁴ que, atualmente são, em sua maioria, considerados apócrifos. Esses citados por Apuleio fazem parte de um grupo de onze epigramas mencionados por Diógenes Laércio,¹⁵ cuja autenticidade ainda é debatida.¹⁶

De toda forma, para o discurso de Apuleio, a autoria de Platão é pressuposta. Isso porque, quanto ao papel que esses versos cumprem na defesa de Apuleio, identificamos, como um primeiro nível de argumentação, a ideia de que aquilo que é permitido a Platão também lhe deve ser permitido. Apuleio, inclusive, afirma que esses epigramas eróticos foram os que restaram após Platão ter queimado seus outros poemas.¹⁷ Apuleio conclui, daí, que o filósofo julgava ser esse um gênero literário válido.

Outro ponto desenvolvido por Apuleio é que a poesia não é um reflexo do caráter do seu autor. Para apoiá-lo, cita Catulo (XVI, 5-6):

*nam castum esse decet pium poetam
ipsum, uersiculos nihil necesse est*

Pois deve ser casto o próprio piedoso poeta,
mas que seus versos o sejam não é necessário.

¹⁴ HUNINK, 1997, p. 49.

¹⁵ DIÓGENES, ANO, p. 29-33 *apud* HUNINK, 1997, p. 49. CONFERIR REFERÊNCIA

¹⁶ O principal argumento contra a atribuição a Platão baseia-se no estilo e na técnica poética. Segundo Walther Ludwig (1963, p. 59), se os versos forem de fato do filósofo, ele seria o primeiro representante, ou o inventor, do epigrama erótico, gênero poético cujos primeiros registros datam do fim do século IV a.C.. O último verso citado, dedicado a Díon, não é, como afirma Apuleio, parte de um epigrama erótico, e sim um epigrama funerário, como se conclui a partir do poema completo em Diógenes Laércio. Sendo assim, Ludwig afirma que sua análise de cunho histórico não se aplica a esse poema, e que, portanto, há maiores chances de que seja autêntico. Já os defensores da atribuição a Platão usam como argumento o tema pederástico, recorrente na obra do filósofo, e a qualidade excepcional da poesia.

¹⁷ *nulla carmina extant nisi amoris elegia; nam cetera omnia, credo quod tam lepida non erant, igni deussit. (Apologia, 9).*

Ou seja, caso haja impudência nos seus versos — ou nos de Platão —, isso não implicaria imoralidade alguma da parte dos autores.¹⁸ Em seguida, Apuleio usa de uma tática frequente na *Apologia*: oferece dois argumentos em certa medida incompatíveis, mas que juntos formam uma dupla proteção contra as acusações que lhe são dirigidas. Após citar esse trecho de Catulo e explicar o seu sentido, Apuleio então afirma sobre os versos de Platão:

tanto sanctiores sunt, quanto apertiores, tanto pudicius compositi, quanto simplicius professi

são tanto mais puros, quanto mais sinceros, tanto mais pudicamente compostos, quanto mais francamente confessados.

Em seguida, oferece um resumo da teoria platônica dos dois tipos de amor, sugerindo que o amor de que fala nos seus versos é aquele divino, da *Venus caeles* (“Vênus celeste”). A passagem em questão é a seguinte:

geminam esse Venerem deam, proprio quamque amore et diuersis amatoribus pollentis; earum alteram uulgariam, quae sit percita populari amore, non modo humanis animis, uerum etiam pecuinis et ferinis ad libidinem imperitare, ui immodica trucique percussorum animalium serua corpora complexu uincientem; alteram uero caelitem Venerem, praedita quae sit optimati amore, solis hominibus et eorum paucis curare, nullis ad turpitudinem stimulis uel illecebris sectatores suos percellentem; quippe amorem eius non amoenum et lasciuum, sed contra incomtum et serium pulchritudine honestatis uirtutes amatoribus suis conciliare, et si quando decora corpora commendet, a contumelia eorum procul abstertere; neque enim quicquam aliud in corporum forma diligendum quam quod ammonent diuinos animos eius pulchritudinis, quam prius ueram et sinceram inter deos uidere. Quapropter, etsi perelegantem Afranius hoc scriptum relinquat:

‘amabit sapiens, cupient ceteri’;

¹⁸ Para discussão sobre essa separação catuliana entre vida e obra, ver: VASCONCELLOS, 2016.

*tamen si uerum uelis, Aemiliane, uel si haec intellegere unquam potes, non tam amat sapiens quam recordatur.*¹⁹

Há uma dupla deusa Vênus, e cada uma domina seu próprio tipo de amor e diversos amantes. Destas duas, uma é a vulgar, que, sendo excitada pelo amor comum, impele, com força desmedida e furiosa, não apenas seres humanos, mas ainda animais domésticos e selvagens ao desejo, unindo com um abraço os corpos escravizados dos seres por ela atingidos. A outra é a Vênus celeste, que rege o amor dos melhores, preocupa-se apenas com os homens — e, dentre estes, poucos —, e não excita seus adeptos, por algum estímulo ou sedução, à torpeza. Com efeito, seu amor não é agradável e lascivo, mas antes, simples e sério, une seus amantes às virtudes por meio da beleza da honestidade. E se, em algum momento, torna atraentes os belos corpos, mantém-nos longe de qualquer abuso. Pois nada na beleza dos corpos deve ser amado a não ser aquilo que lembra os espíritos divinos da sua beleza, aquela que viram primeiro, verdadeira e pura, entre os deuses. Por isso, Afrânio, com muita elegância, escreveu o seguinte:

O sábio amará, os outros desejarão.

Contudo, se você quer saber a verdade, Emiliano, ou se pode, em algum momento, entender isso, o sábio mais recorda-se do que ama.

O trecho baseia-se numa passagem do *Banquete* (180c-182a.), em que a personagem Pausânias discorre sobre qual seria a natureza do amor. Além da já mencionada função argumentativa da passagem, notamos, seguindo Richard Fletcher (2009), que, ao citar Afrânio logo depois de expor a teoria das duas Vênus, Apuleio propõe uma interpretação platonizante do poeta latino: o sábio (*sapiens*) ama pela Vênus celeste, os outros (*ceteri*) pela Vênus vulgar.

Outro ponto interessante é levantado por Béatrice Bakhouché (2004, p. 150), que afirma que a ligação entre o segundo tipo de amor e a teoria platônica da reminiscência (*ἀνάμνησις*) não ocorre no *Banquete*. Nota-se, porém, que a ideia de que o amor nasceria da reminiscência da

¹⁹ *Apologia*, 12.

beleza divina aparece no *Fedro* (249d-250a); Apuleio estaria, portanto, articulando temas discutidos nesses dois diálogos. Uma vez que a teoria do *éros ouránios* (“amor celeste”) e *éros pándemos* (“amor vulgar”) no médio-platonismo é pouco explorada na bibliografia,²⁰ é difícil estabelecer a origem desse argumento de Apuleio.

Observamos, assim, que, nesses capítulos referentes aos versos eróticos, Apuleio recorre a Platão de três modos diferentes. Primeiro, como um modelo de comportamento, que sanciona a composição de poesia erótica. Em seguida, a citação de epigramas do filósofo serve como uma prova de que (como proposto por Catulo) a poesia não refletiria o caráter do poeta. Por fim, Apuleio usa algumas observações sobre o amor expostas no *Banquete*, mesclando-as com as de *Fedro*, como uma justificativa para o amor pederástico.

4. Magia e platonismo

No capítulo 25 da *Apologia*, Apuleio recorre novamente à filosofia platônica, dessa vez para oferecer uma definição alternativa da arte mágica — trata-se de uma concepção da magia que, uma vez aproximada dos ritos religiosos, ao mesmo tempo em que é dissociada da magia vulgar da qual é acusado, permite uma explicação socialmente aceitável para seus comportamentos mais suspeitos. O primeiro passo nessa redefinição vem de um trecho retirado do diálogo platônico *Primeiro Alcibiades*:

Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum? Si quidem magia id est quod Plato interpretatur, cum commemorat quibusnam disciplinis puerum regno adulescentem persae imbuant — uerba ipsa diuini uiri memini, quae tu mecum, Maxime, recognosce: δις ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἑτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὗς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν. εἰσὶν δὲ ἐξαιρεγμένοι Περσῶν

²⁰ THESLEFF, 1994, p. 116.

οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὃ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος, ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία· διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά.

Pois se, como leio em vários autores, “mago” na língua dos persas é o que na nossa se chama “sacerdote”, qual é, enfim, o crime em ser um sacerdote e corretamente conhecer, entender, e ser versado nas regras dos ritos, no direito sagrado e na lei religiosa? Se a magia é, de fato, o que Platão entende, quando menciona a educação que os persas dão ao jovem que será rei — lembro-me das próprias palavras daquele homem divino, relembre-as comigo, Máximo: “Com duas vezes sete anos são entregues aos chamados preceptores reais, pessoas escolhidas entre os persas de maior conceito e no vigor da idade, em número de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. O primeiro o instrui no magismo de Zoroastro, filho de Oromásio, que consiste no culto dos deuses. Ensina-lhe também a arte de reinar.”²¹

Aqui, Apuleio cria um jogo polissêmico com a palavra *magus*. Existe a definição vulgar da palavra, de uso corrente e que significa “feiticeiro” (*OLD 2*), essa acepção é contrastada com o que seria o significado original do termo, o de sacerdote persa (*OLD 1*).

Baseado nessa citação de Platão, Apuleio pode então definir a magia como

*artem dis immortalibus acceptam, colendi eos ac uenerandi pergnaram, piam scilicet et diuini scientem.*²²

arte aceita pelos deuses imortais, muito instruída em como cultuá-los e venerá-los, isto é, piedosa e conhecedora do divino.

Vemos que o que Apuleio afirma com isso é que ele pode, de fato, ser chamado de *magus*, desde que a palavra remeta a um outro significado, mais próximo ao de sacerdote que ao de feiticeiro. A magia,

²¹ *Primeiro Alcibiades*, 121e-122a, (trad. Carlos Alberto Nunes).

²² *Apologia*, 26.

assim, não seria algo oposto à religião, mas antes uma forma ainda mais pura de religiosidade.²³

No capítulo seguinte, continua a sua tentativa de redefinir a magia por meio da filosofia:

Idem Plato in alia sermocinatione de Zalmoxi quodam Thraci generis, sed eiusdem artis uiro, ita scriptum reliquit: τὰς δὲ ἐπωδὰς εἶναι τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς. Quod si ita est, cur mihi nosse non liceat uel Zalmoxi bona uerba uel Zoroastri sacerdotia?

O mesmo Platão em outro diálogo sobre um certo Zalmoxe, de origem trácia, mas conhecedor da mesma arte, assim escreveu: “e os encantamentos são os belas palavras”.²⁴ Se é assim, por que eu não poderia conhecer as belas palavras de Zalmoxe ou os sacerdócios de Zoroastro?

Antes de analisarmos o uso que Apuleio faz dessa citação, retirada do diálogo *Cármides*, convém expor o contexto em que ela se encontrava. No diálogo, Sócrates se oferece para curar a dor de cabeça de um jovem chamado Cármides, afirmando que conhece uma cura que consiste em consumir determinado tipo de folha ao mesmo tempo em que se recita um encantamento (ἐπωδή). Em seguida, o filósofo explica que conheceu esse método por intermédio de um médico trácio quando participava de uma campanha militar, e que os trácios, tendo aprendido essa doutrina com seu rei, Zalmoxe,²⁵ acreditavam que antes de curar o corpo seria necessário

²³ GRAF, 1997, p. 83.

²⁴ Optamos por traduzir (λόγους καλοὺς) como “belas palavras” por duas razões. Primeiro, porque entendemos que as *bona uerba Zalmoxi* a que Apuleio se refere são uma tradução da expressão grega e, como outras acepções de λόγοι não seriam adequadas para traduzir *uerba*, escolhemos “palavras”, que funciona nos dois casos. Em segundo lugar, a tradução de λόγοι por “argumentos” ou “discursos”, como em algumas edições, privilegia só uma das interpretações de que tratamos mais abaixo, em detrimento das outras.

²⁵ O *Oxford Classical Dictionary* (2012, p. 1586) dá a seguinte definição (tradução nossa): Segundo Heródoto, Zalmoxe seria um deus dos getas da Trácia, que prometia a imortalidade aos seus seguidores. Na versão de Evêmero, ele seria um charlatão que reproduziu ideias de Pitágoras — de quem teria sido escravo —, e fingiu uma “ressurreição” após retornar de uma câmara subterrânea em que se escondera por três anos. Posteriormente, Platão o apresenta como um rei divinizado a quem se atribuía a capacidade de operar encantamentos curativos.

curar a alma. Os encantamentos seriam, então, o meio de curar a alma e consistiram em “belas palavras” (καλοὶ λόγοι).

Alguns estudiosos apontam que a frase de Sócrates citada teve seu sentido distorcido por Apuleio. H. E. Butler e A. S. Owen (1914, p. 69) consideram esse um “uso inescrupuloso” da expressão platônica. Bakhouché (2004, p. 151) diz tratar-se de uma “deformação filosófica”. Sua opinião baseia-se na interpretação específica do texto platônico, nomeadamente, a que defende que Sócrates, quando fala de encantamentos e belas palavras, refere-se, de maneira jocosa, ao diálogo filosófico que se iniciava, uma vez que, através desse diálogo, ele estaria “curando” a alma de Cármites. Ao interpretar a passagem como uma referência à magia, Apuleio estaria, portanto, descontextualizando-a e distorcendo o seu sentido.

Essa leitura, embora majoritária, não é unânime entre os estudiosos do texto platônico. Walter T. Schmid (1998, p. 15), por exemplo, considera que o diálogo é ambíguo nesse ponto: as “belas palavras” em questão podem se referir ou não ao próprio diálogo entre Sócrates e Cármites. Já Mark L. McPherran (2004, p. 22) defende que os encantamentos em questão seriam, de fato, encantamentos aprendidos dos trácios — “quasireligious chants (ᾠδαί)”²⁶ —, e que, como Sócrates diz que a moderação (σωφροσύνη) é um pré-requisito para a cura que ele pretende aplicar, o diálogo filosófico seria um tipo de purificação preliminar e não o encantamento em si. Seth Benardete (2000, p. 237-238) também nega que haja uma identificação entre o encantamento de Zalmoxe e o diálogo filosófico sobre a moderação.

Estabelecidas essas possibilidades de interpretação, podemos retornar à *Apologia*. Se entendemos a referência aos encantamentos de modo alegórico, como uma alusão ao diálogo filosófico, Apuleio parece, de fato, estar distorcendo o seu significado, uma vez que, na passagem em questão, “as belas palavras de Zalmoxe” são mencionadas juntamente com o sacerdócio de Zoroastro,²⁷ não dando margem a uma leitura estritamente relacionada à filosofia. Em contrapartida, se tomamos

²⁶ MCPHERRAN, 2004, p. 26.

²⁷ *cur mihi nosse non liceat uel Zalmoxi bona uerba uel Zoroastri sacerdotia?*, *Apologia*, 26.

a referência de Sócrates aos encantamentos por meio de belas palavras mais literalmente, ou seja, como algum tipo de magia medicinal, que, atuando sobre a alma, restauraria a saúde do corpo, então a citação de Apuleio não tem um sentido muito diferente daquele que teria no seu contexto original. Todavia, nota-se que, no diálogo de Platão, nada indica que esses encantamentos tenham alguma relação com os deuses, que é o que sugere Apuleio.

Em suma, o que se depreende dessas passagens é que Apuleio pretende definir como a função da magia legítima o culto e a veneração dos deuses e, para isso, recorre sem dúvida aos escritos de Platão.

Quando se trata de definir o meio de operação da magia, novamente Apuleio menciona a filosofia platônica:

*quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas, easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare; [...]*²⁸

Embora eu acredite em Platão, que diz haver, situadas entre deuses e homens, certas autoridades divinas, intermediárias tanto por sua natureza como por sua posição, e que governam todos as adivinhações e milagres dos magos [...].

De acordo com Hunink (1997, p. 131), essa passagem remete ao *Banquete*²⁹ de Platão, num trecho em que se descreve o amor como um *daimónion* (δαίμόνιον). A partir dessa breve menção, os platonistas posteriores desenvolveram uma complexa teoria da demonologia. Um dos principais textos sobre o tema, intitulado *De deo Socratis*, foi escrito por Apuleio. Além disso, notamos que o conceito de *daimónion* tem origem grega, e a sua correspondência com as entidades da religião

²⁸ *Apologia*, 43.

²⁹ Trata-se de uma fala da sacerdotisa Diotima: “Dele procede a adivinhação e a arte dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações, aos encantamentos, ao vaticínio e à magia. Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens”, *Banquete*, 202d-203a. Em verdade, Diotima não se refere aqui a todos os demônios, como Apuleio, mas apenas a Eros, que, segundo a sacerdotisa, seria um “grande demônio” (202d).

romana não era clara. Stephen Gersh (1998, p. 235) aponta que, em autores romanos mais antigos, geralmente se encontra *daímon* traduzido por *lar* ou *genius*; Cícero, por exemplo, na sua tradução do Timeu, usa o termo *lar*, divindade da mitologia romana. Apuleio opta simplesmente por uma transliteração, *daemonium*.³⁰

Outro ponto interessante, embora pouco explorado na bibliografia, é a relação de Apuleio com a teurgia. Essa prática, comumente associada ao neoplatonismo,³¹ é assim definida por Maria José Hidalgo de la Vega (1995, p. 175 *apud* SILVA, 2012, p. 116): “a magia teúrgica é uma concepção elevada e sacerdotal com caráter soteriológico, estando vinculada à religião e estabelecendo a comunicação com as potências divinas”. Silva (2012, p. 112) defende que, embora Apuleio não se defina assim, o sentido dado por ele à magia e sua adesão aos cultos de mistérios³² o caracterizariam como um teurgo. Sobre esse tema, é relevante notar também a menção de Miguel Pselo, um filósofo bizantino do século XI, a Apuleio, citada por Hans Lewy (2011, p. 287). Nessa passagem, Apuleio é descrito como um teurgo e rival de Juliano.³³ Segundo o estudioso, essa opinião baseava-se na lenda de que Apuleio seria um mago, surgida após a sua morte e baseada em uma leitura equivocada da *Apologia*. Essa associação à teurgia, se confirmada, criaria um vínculo entre Apuleio e platonistas posteriores, como Proclo e Jámblico. Notamos, porém, que o tema carece de estudo mais aprofundado.

5. A teologia de Apuleio

Tendo analisado a maneira como Apuleio busca assimilar a magia à religião a partir da filosofia platônica, examinaremos agora o tratamento dado à religião em si e em que sentido ele novamente remete ao platonismo. Bakhouché (2004) ressalta a função retórica que o tema tem na *Apologia*. Segundo a estudiosa, Apuleio associaria a filosofia à religião como uma forma de destacar sua própria piedade e contrastá-la com a impiedade de seus acusadores.

³⁰ *Apologia*, 27, 63.

³¹ UŽDAVINYS, 2008, p. 10.

³² *Apologia*, 55.

³³ Juliano, o Teurgo, um dos autores dos *Oráculos Caldeus* e o primeiro a se denominar “teurgo” (LEWY, 2011, p. 3-6).

Uma passagem que apoiaria esse argumento é a seguinte:

*Mitto enim dicere alta illa et diuina Platonica, rarissimo cuique piorum ignara, ceterum omnibus profanis incognita.*³⁴

Deixo, pois, de referir aquele alto e divino pensamento platônico, desconhecido por poucos entre os piedosos, e ignorado por todos entre os profanos.

O mesmo tema se repete no capítulo 64:

*Platonica familia*³⁵ *nihil nouimus nisi festum et laetum et sollemne et superum e caeleste.*

Nós, da família platônica, não conhecemos senão o que é alegre, venturoso, solene, superior e celeste.

Apuleio sugere, assim, que a filosofia platônica teria algo de piedoso, e que aqueles que a conhecem, como ele mesmo, seriam homens diferentes dos profanos.

Estabelecido esse princípio, Apuleio expõe, nos capítulos 64 e 65, qual seria o deus por ele cultuado. A discussão se inicia a partir da acusação de que ele veneraria uma estatueta em forma de esqueleto,³⁶ supostamente chamada por Apuleio de *basileus* (βασιλεύς, rei). Como vimos, a resposta a essa acusação é dividida em duas partes: na primeira, Apuleio afirma que, de fato, possui tal estatueta, mas que ela retrata Mercúrio e não uma figura esquelética;³⁷ na segunda, ele discorre sobre o que seria o *basileus* por ele cultuado.³⁸ Apuleio, talvez propositalmente, não esclarece se o *basileus* é a mesma divindade representada na

³⁴ *Apologia*, 12.

³⁵ Benjamin Lodewijk Hijmans (1987, p. 416) aponta que a metáfora da “família platônica” era comum e, como exemplo, menciona as seguintes obras: Cic. *Inv.* 2,8; *De or.* 1,42; 3, 61; *Att.* 2, 16, 3; *Sen. Nat.* 7, 32,2; *Gel.* 1, 9, 1. O mesmo autor afirma que uma definição da “família platônica” é dada por Apuleio num ponto anterior do texto (*Apologia*, 36): *maiores meus, Aristotelen dico et Theophrastum et Eudemum et Lyconem ceterosque Platonis minores. [meus antecessores, quero dizer, Aristóteles, Teofrasto, Eudemo, Licão, e outros discípulos de Platão.]*

³⁶ *Apologia*, 61.

³⁷ *ibid.*

³⁸ *Apologia*, 64-65.

estatueta.³⁹ O assunto é tratado de um modo um pouco enigmático, o que dá margem a interpretações variadas. David Tripp (1988, p. 250), por exemplo, baseando-se em uma passagem das *Metamorfoses*⁴⁰ em que Osíris é chamado de *regnator* (soberano, rei), associa o *basileu* da *Apologia* a esse deus. Harrison (2000, p. 75) nota que a descrição do *basileus* que Apuleio oferece é similar a autodescrição de Ísis nas *Metamorfoses*,⁴¹ mas nega que se trate da mesma divindade nos dois casos. Um possível argumento a favor da identificação com esses deuses é o fato de Apuleio admitir que foi iniciado em muitos rituais sagrados na Grécia,⁴² assim como fora Lúcio, o protagonista das suas *Metamorfoses*. Outros autores, como Hidalgo de la Vega (1995, p. 166) e Fritz Graf (1997, p. 81), estabelecem uma ligação com uma divindade também tratada pelo título *basileus*, mencionada em papiros mágicos gregos.⁴³

Todas essas interpretações supõem que a explicação fornecida por Apuleio a esse respeito seria uma forma de mascarar a realidade, uma vez que ele mesmo afirma se tratar da divindade mencionada por Platão na seguinte passagem:

*quisnam sit ille non a me primo, sed a Platone βασιλεύς
nuncupatus: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ
ἐκείνου ἔνεκα πάντα*⁴⁴

quem seria aquele que é chamado *basileus*, não por mim primeiro, mas por Platão: “Tudo gravita em torno do Rei do universo, esse é o fim de todas as coisas.”⁴⁵

Apuleio cita, aqui, a *Segunda Carta* de Platão, que, assim como a maioria das demais, é atualmente considerada apócrifa.⁴⁶ Um dos motivos dados para a sua inautenticidade remete à passagem em questão. Nela, após mencionar o *basileus*, o autor ainda alude a um segundo e a um terceiro princípio, o que tornou a passagem um lugar-comum entre

³⁹ FICK, 1991, p. 26.

⁴⁰ *Met.* XI, 30.

⁴¹ *Met.* XI, 5.

⁴² *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi, Apologia*, 55.

⁴³ *PGM I*, 163ff *apud* GRAF, 1997, p. 81.

⁴⁴ *Apologia*, 64

⁴⁵ *Cartas*, II, 312e (trad. Carlos Alberto Nunes).

⁴⁶ IRWIN, 2011, p. 64.

os apologistas cristãos, que viam ali uma prefiguração da doutrina da trindade.⁴⁷ Em função dessa popularidade entre os autores cristãos, alguns estudiosos defendem que se trataria de uma interpolação.⁴⁸ Esse mesmo motivo é usado por Léon Herrmann (1959, p. 111) para sustentar sua tese de que Apuleio seria um cristão, e que essa seria uma das razões por trás do processo judicial da *Apologia*. A maioria dos autores, contudo, parece atualmente rejeitar essa possibilidade.

Após introduzir o tema citando Platão, Apuleio então oferece sua própria descrição desse deus:

*quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor; aeternus animantum sospitator; assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis*⁴⁹

Quem seria esse rei, causa, razão e origem de toda a natureza, sumo gerador do pensamento, protetor eterno dos seres vivos, perpétuo produtor do seu mundo, mas produtor sem esforço, protetor sem preocupação, gerador sem procriação, que não é limitado pelo espaço, nem no tempo, nem por nenhuma condição, e por isso, concebível para poucos, exprimível por ninguém.

O que primeiro se nota nessa passagem é a sua construção estilística, que a destaca do fluxo normal do discurso e que, segundo Harrison (2000, p. 75), criaria uma atmosfera numinosa, adequada aos propósitos retóricos de Apuleio naquele momento. Benjamin Lodewijk Hijmans (1987, p. 423) nota que a descrição é dividida em dois grupos paralelos, que repetem quatro pares de características numa estrutura quiasmática. A cada um dos atributos dados se contrapõe um tipo de restrição, implicando que nenhum deles deve ser entendido na sua acepção usual.

Já André-Jean Festugière (1954, p. 105) compara a passagem com outras descrições do deus em duas obras filosóficas de Apuleio, *De deo*

⁴⁷ MORTLEY, 1972, p. 587.

⁴⁸ MORROW, 1938, p. 106 *apud* MORTLEY, 1972, p. 587.

⁴⁹ *Apologia*, 64.

Socratis (Sobre o deus de Sócrates) e *De Platone et eius dogmate* (Sobre Platão e a sua doutrina). À expressão *totius rerum naturae*, na *Apologia*, corresponderia *omnium rerum dominator*;⁵⁰ no *De deo Socratis*. A expressão *animi genitor* é usada tanto na *Apologia* como no *De Platone*.⁵¹ Já *neque uice comprehensus* relaciona-se com *nulla uice obstrictum*⁵² no *De deo Socratis*. *Nemini effabilis* coincide com *indictum* e *innominabilem*⁵³ no *De Platone*. Essa análise demonstra que se trata, na *Apologia*, de algo coerente com a filosofia que Apuleio afirmava seguir, e não um mero instrumento retórico, casuístico, como sugerem alguns dos autores supracitados.

Gersh (1986, p. 270) afirma que a terminologia usada por Apuleio consiste, de modo geral, em elementos tradicionais do médio-platonismo, que derivam sobretudo do *Timeu*, mas que haveria alguns aspectos inovadores, como o emprego de “uno” e “infinito” (ἄπερίμετρος)⁵⁴ no *De mundo*, que refletiriam a atmosfera religiosa do século II a.C.

Na *Apologia*, após fazer a descrição acima transcrita, Apuleio, enfim, diz o seguinte:

En ultro augeo magiae suspicionem: non respondeo tibi, Aemiliane, quem colam βασιλέα; quin si ipse proconsul interroget, quid sit deus meus, taceo.

Ademais, aumento a suspeita de magia: não te respondo, Emiliano, que *basileus* cultuo; e ainda que o próprio procônsul me pergunte quem seria o meu deus, eu me calo.

Aqui, em primeiro lugar, notamos o efeito retórico de dizer que se calaria sobre aquilo que há pouco dissera ser inexprimível (*nemini effabilis*). Todavia, não se trata aqui de algo inovador: essa ideia de que o iniciado deve manter um tipo de segredo sobre a natureza de Deus é frequentemente encontrada em autores do médio-platonismo, embora, em geral, com um sentido mais metafórico,⁵⁵ enfatizando a natureza

⁵⁰ “soberano de todas as coisas”, *De deo Socratis*, III.

⁵¹ *De Platone et eius dogmate*, I, 5.

⁵² “restringido por nenhuma condição”, *De deo Socratis*, III.

⁵³ “não-dito” e “inominável”, *De Platone et eius dogmate*, I, 5.

⁵⁴ Hijmans (1987, p. 437) aponta o paralelo entre ἄπερίμετρος, no *De mundo*, e *neque loco comprehensus*, na passagem citada acima (*Apologia*, 64).

⁵⁵ MORTLEY, 1972, p. 588.

esotérica da entidade a que se referem, e não a necessidade de esconder a sua doutrina. Notamos, ainda, que o tema já aparece na *Segunda Carta* de Platão, citada por Apuleio anteriormente. Nela, após discorrer sobre algumas questões metafísicas, Platão aconselha seu interlocutor: “Porém toma cuidado para que tais ensinamentos não cheguem ao conhecimento dos leigos; não conheço nada mais ridículo para o vulgo, nem mais indicado para entusiasmar as naturezas bem dotadas.”⁵⁶

6. Conclusão

Ao longo deste artigo, observamos que são várias as formas como Platão se faz presente na *Apologia* de Apuleio. As alusões se dão tanto a obras atualmente reconhecidas como platônicas, os diálogos (nomeadamente, *Cármides*, *Primeiro Alcibiades*, *Timeu* e *Banquete*), quanto a outras cuja autoria é refutada, como os epigramas e epístolas (sobretudo a *Segunda Carta*). Têm-se ainda diferentes marcadores alusivos que evocam o texto platônico: desde referências somente reconhecíveis por conhecedores, até citações, paráfrases e mesclas de obras reconhecíveis por sua temática e argumentação.

Do exposto até aqui, podemos deduzir o papel das alusões à obra platônica quando vistas na sua totalidade. Em primeiro lugar, podemos dizer que elas funcionam como uma validação da *persona* de *philosophus platonicus* que Apuleio pretende construir para si. Isso porque, já à primeira vista, as alusões a um grande número de obras do filósofo, e as citações sempre no original grego, servem como testemunho dos conhecimentos filosóficos de Apuleio. Tal imagem ajuda a desqualificar a acusação de sedutor meramente interessado em bens materiais de uma viúva rica.

Essa *persona*, ou imagem, ainda é mais efetiva porque, tais referências, mais do que apenas definir Apuleio como um filósofo, definem também o que é próprio do filósofo, e é nisso que consiste sua função argumentativa. Quando Apuleio alude ao *Banquete* e ao *Fedro*, determina qual tipo de amor é adequado ao sábio. Através de citações ao *Primeiro Alcibiades* e ao *Cármides*, é definido um tipo de magia próprio do filósofo, semelhante aos ritos religiosos, e distinto daquela magia vulgar que estava no cerne do processo judicial. Finalmente, apoiado na *Segunda Carta* de Platão e na leitura médio-platônica do *Timeu*, Apuleio

⁵⁶ *Cartas*, II, 314a.

pode demonstrar como a sua religiosidade também é distante da do vulgo, e coerente com aquilo que se esperava de um filósofo.

Independente de se os textos aludidos tiveram ou não origem platônica, ou ainda da coerência que seu emprego na *Apologia* teria em relação a interpretações modernas da obra do filósofo grego, o fato é que a variada apropriação apuleiana a torna parte indispensável da argumentação. Observar como se configura essa espécie de platonismo apuleiano contribui para valorizar a riqueza do discurso jurídico desse orador ou sofista do século II de nossa era.

Referências

APULEIO. *Apologie; Florides*. Coautoria de Paul Vallette. Troisieme tirage Paris: Les Belles Lettres, 1971, c1924.

BAKHOUCHE, B. Platonisme et magie dans l'Apologie d'Apulée. *Vita Latina*, v. 170, n. 1, p. 147-160, 2004. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2004_num_170_1_1165 Acesso em: 15/06/2021

BENARDETE, S. *The argument of the action: Essays on Greek poetry and philosophy*. University of Chicago Press, 2000.

BUTLER, H. E., OWEN, A. S. *Apulei Apologia Sive Pro Se De Magia Liber*. Oxford : Clarendon Press, 1914.

DIÓGENES, L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, v.4. Paris: Lecoffre, 1954.

FICK, N. Magie et religion dans l'Apologie d'Apulée. *Vita Latina*, v. 124, n. 1, p. 14-31, 1991. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_1991_num_124_1_1665 Acesso em: 15/06/2021

FLETCHER, R. Plato re-read too late: Citation and Platonism in Apuleius' Apologia. *Ramus*, v. 38, n. 1, p. 43-74, 2009. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/ramus/article/abs/plato-reread-too-late-citation-and-platonism-in-apuleius-apologia/AEE01B417F335386211C034B269F9D76> Acesso em: 15/06/2021

GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

GRAF, F. *Magic in the ancient world*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1997.

HARRISON, S. J. *Apuleius: A latin sophist*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2000.

HERRMANN, L. Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?. *Revue université de Bruxelles*, 1952.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HIJMANS, B. L. Apuleius, Philosophus Platonicus. *ANRW II*, 36, 1, p. 395-475, 1987. Disponível em: Acesso em:

HUNINK, V. *Pro se de magia: commentary*. Amsterdam: J.C. Gieben, 1997.

HUNINK, V. Two erotic poems in Apuleius' Apology. In: DEROUX, C. *Studies in latin literature and roman history*. Bruxelles: Revue d'études latines, 1998. p. 448-461.

IRWIN, T. H. The Platonic Corpus. In: *The Oxford Handbook of Plato*, p. 63-87. Oxford: Oxford University Press, 2011.

LEWY, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

LUDWIG, W. Plato's love epigrams. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 4, n. 2, p. 59-82, 1963. Disponível em: <https://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/12091/4013> Acesso em: 15/06/2021

MCPHERRAN, M. L. Socrates and Zalmoxis on drugs, charms, and purification. *Apeiron*, v. 37, n. 1, p. 11-34, 2004. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/APEIRON.2004.37.1.11/html> Acesso em: 15/06/2021

MORTLEY, R. Apuleius and Platonic theology. *The American Journal of Philology*, v. 93, n. 4, p. 584-590, 1972. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/294349> Acesso em: 15/06/2021

Oxford Classical Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PLATÃO. Apologia de Socrates. Cristão. Menão. Hípias maior e outros. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. I-II. p.

PLATÃO. Fedro. Cartas. O primeiro Alcibiades. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. V. p.

PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Edição de Plínio Martins Filho. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: EdUFPA, 2011.

PUCCINI-DELBEY, Gé. Apulée, un nouveau Socrate? Une analyse des rapports d'intertextualité entre le «De magia et l'Apologie de Socrate» de Platon. *Latomus*, v. 69, n. Fasc. 2, p. 429-445, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41547846> Acesso em: 15/06/2021

SANDY, G. N. *The Greek world of Apuleius: Apuleius and the second sophistic*. Leiden; New York: Brill, 1997.

SILVA, S. C. *Magia e poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2012.

SCHMID, W. T. *Plato's Charmides and the Socratic ideal of rationality*. New York: SUNY Press, 1998.

THESLEFF, H. Notes on Eros in Middle Platonism. *Arctos; Acta Philologica Fennica*, v. 28, p. 115, 1994. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/97df47b671163bc8d9c6c121baa265f2/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1817633> Acesso em: 15/06/2021

TILG, S. *Apuleius' Metamorphoses: A study in Roman fiction*. Oxford: OUP, 2014.

TRIPP, D. The Baker's Wife and her Confidante in Apuleius, "Met." IX 14 ff.: Some Liturgiological Considerations. *Emerita*, v. 56, p. 245, 1988

UŽDAVINYS, A. *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Sophia Perennis, 2008.

VALLETTE, P. *L'Apologie d'Apulée*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1908.

VASCONCELLOS, P. S. *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. Editora Unifesp, 2016.

VÍLCHEZ, F. P. O conceito de magia na Antiguidade através da obra Apologia de Apuleio. *Boletim*, n. 60, p. 61-78, 2011.

Recebido em: 31 de janeiro de 2021.

Aprovado em: 22 de abril de 2021.