



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O ANJO PAGÃO: A QUESTÃO DO DAÍMON NA TRADIÇÃO PLATÔNICA.

JULIANO EUGENIO DA SILVA¹

RESUMO:

O presente trabalho analisa a noção de *daímon* na tradição platônica pagã. O objetivo principal é mostrar como tal noção exerce um papel fundamental no caminho filosófico ascensional presente na filosofia platônica, bem como e em especial, no médio e neoplatonismo. Analisa-se como Platão concebia o tema e em como alguns filósofos expoentes dessa escola de pensamento tornaram o assunto em algo recorrente.

Palavras-chave: *Daímon*. Mediação. Médioplatonismo. Neoplatonismo.

¹Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Possui graduação em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (Fabapar) e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Na área de História e Teologia estuda temas ligados à política e religião; democracia representativa; políticos religiosos; cultura política; protestantismo brasileiro. Em Filosofia estuda temas ligados à relação entre Neoplatonismo e Cristianismo, Metafísica, em especial Pseudo-Dionísio Areopagita.

THE PAGAN ANGEL: THE *DAÍMON*'S ISSUE IN THE PLATONIC TRADITION.

Abstract

This work analyzes the notion of daimon in the pagan Platonic tradition. The main objective is to show how such a notion work a central role int the philosopdical ascensional path presente in the Platonic philosophy, as and especially in the Middle and Neoplatonism. It analyzes how Plato conceived the theme and how some philosophers from this school of thought made the theme recurring.

Key-words: *Daímon*. Middleplatonism. Neoplatonism.

Introdução

O leitor dos textos da tradição platônica – mesmo aquele da própria literatura clássica greco-romana como um todo – recorrentemente vê-se às voltas com o termo *daímon*². Por exemplo, Sócrates é advertido a fazer ou deixar de fazer algo por seu *daímon* pessoal (*Fedro*, 242b-d). No diálogo *Banquete* afirma-se que o amor é um *daímon* (203a). Os sucessores de Platão na Academia trataram do tema, a exemplo de Xenócrates. No médio platonismo o assunto torna-se recorrente: Plutarco de Queroneia, tem um tratado exclusivo sobre o assunto (*Peri tou Sokrátous daímoniou*); da mesma forma, Apuleio de Madaura (*De Deo Socratis*) – para citar os autores mais característicos da questão. Plotino escreveu um tratado chamado “*Sobre o daímon que nos coube*”. Jâmblico e Proclo também tratam extensivamente do termo. Em suma, o assunto é recorrente não somente na literatura em geral da Antiguidade greco-romana, mas também é recorrente em tratados filosóficos. Em assim sendo, é lícito se perguntar: de que se trata? O que é um *daímon* nesse contexto filosófico? Como atua? Onde habita?³

Ademais, a pertinência filosófica é premente sobre o assunto. Na introdução ao livro editado por Luc Brisson, Seamus O’Neill e Andrei Timotin, intitulado “*Neoplatonic Demons and Angels*”, lê-se:

De acordo com Salústio, político romano e filósofo neoplatônico, que compôs um compêndio do pensamento neoplatônico no quarto século, “*quanto maior a lacuna entre nossa natureza e o primeiro Deus, maiores poderes devem haver entre nós e Ele*”. Henri Dominique Saffrey enfatizou que há dois lados dessa propensão no neoplatonismo tardio: “*primeiramente, a tendência ao monoteísmo, a qual gera um supremo e primeiro Deus, mas o confina o mais longe possível de sua apreensão pela inteligência e conhecimento humano; este é o deus desconhecido. Correlativamente, entre este Deus inacessível e nós,*

²Por vezes traduzido como *gênio* (a tradução latina dá-se como “*genius*”) ou *demônio*.

³Esta três questões: a natureza, o *locus* e a atividade, são os três principais pontos de reflexão e explanação sobre os *daímones* nos textos do período.

*multiplicam-se os intermediários (deuses secundários, anjos, demônios e heróis), mas estes são agentes para uma ascensão até o primeiro Deus". Os intermediários são teoreticamente necessários no sistema teológico neoplatônico e sua *raison d'être* segue diretamente da absoluta transcendência do primeiro princípio. Uma compreensão holística da natureza e função de tais intermediários é, portanto, um dos maiores imperativos para o estudo da teologia neoplatônica (BRISSEON, O'NEILL & TIMOTIN, 2018, p.1).*

Apesar de tratar especificamente do neoplatonismo, essa simples razão – a posição de seres de intermediários que vê-se também anteriormente na tradição platônica – é suficiente para o desenvolvimento de pesquisas na área. A compreensão de tal filosofia só se faz completa na análise de tais seres, em especial, porque tais seres desempenham uma função específica e clara na vida filosófica. Ora, os *daímones* nada mais são do que os intermediários entre o primeiro princípio e a natureza material. Seu estudo é, da mesma maneira, um imperativo para a filosofia do período.

Tendo isso em mente, o presente artigo busca apresentar, de maneira introdutória, a questão dos *daímones* e sua importância filosófica, em especial, nos textos da tradição platônica. Focaremos nos autores mais expressivos sobre o assunto, buscando explicar brevemente, a concepção individual e sua reflexão filosófica. O itinerário inicia-se com os textos de Platão, pois ali estabelecem-se as bases para a reflexão sobre o tema; em seguida ver-se-ão três autores emblemáticos do médio platonismo; por fim, encerramos com o neoplatonismo e seus expoentes.

O principal objetivo de tal ampla explanação é mostrar a centralidade filosófica daquilo que podemos chamar de uma metafísica cosmológica, que buscou perscrutar a natureza de seres intermediários, entre os deuses e os seres humanos, condição essa, precisamente, a dos *daímones*.

Por fim, os textos em português sobre o assunto ainda são poucos, de modo que um trabalho a título de introdução se mostra necessário, no intuito de sanar esta lacuna e abrir campo para pesquisas mais específicas e prolíficas.

DAÍMONES

A natureza de um *daímon* não é outra coisa que não a de uma entidade intermediária entre os deuses e o presente mundo material. Tais entidades estariam para aquém dos deuses, considerados, *lato senso*, entidades superiores, excelsas; mas para além de nossa natureza precária de seres humanos.

Existem importantes acepções deste termo já anteriormente a Platão⁴. Não obstante, a importância filosófica do termo – a qual seguirá à posteridade de maneira indelével – e os principais desenvolvimentos doutrinários, têm sua origem nos textos do referido filósofo.

⁴Para um detalhado tratamento do período Cf. TIMOTIN, 2012; GREENBAUM, 2015; DARCUS, 1974 e 1977; KIDD, 1995.

Entretanto, antes de passar-se a análise em si de tal tradição, duas importantes noções, de antemão, se fazem presentes e são dignas de menção: 1) a interação entre filosofia e prática e/ou crença religiosa, ou melhor, uma análise filosófica da religião e a aplicabilidade da crença relacionada à reflexão e vida filosófica e, 2) a própria questão do mito. Quanto à filosofia e a religião, o intercâmbio desses dois campos não é fortuito, mas antes, primordial, principalmente porque, posteriormente, tendo em Jâmblico de Cálcis a expressão máxima, ver-se-á o papel fundamental de práticas religiosas aliadas à reflexão filosófica na busca pela sabedoria, ou seja, na vida filosófica como um todo. Há, desde já, e mesmo anteriormente a Platão, essa disposição ao diálogo e apropriação de termos para melhor compreensão e explicação das práticas da vida filosófica e religiosa.

Em segundo lugar, fundamental é a relação entre *daímon* e mito. Ambos exercem uma função intermediária: o primeiro ontologicamente, o segundo epistemologicamente, por assim dizer. Timotin afirma:

O tipo de discurso que põe em circulação esta gama variada de figuras do *daímon* é o mito (ou uma narrativa com um escopo análogo) e esse detalhe não é fortuito. O mito platônico é um gênero de discurso intermediário entre a opinião e a ciência verdadeira, que diz respeito a realidades que escapam ao domínio da experiência, e consegue figurar, de maneira confusa, o objeto inteligível ao qual ele dá não mais que uma imagem imperfeita (TIMOTIN, 2012, p. 83).

Ora, ao lançar mão do mito, Platão tem em mente a natureza precária dessa narrativa. Entretanto, ela não é desprezível; ao contrário, exerce uma função pedagógica bem definida e serve de caminho importante de ascensão ao inteligível.

A própria natureza do mito na Antiguidade é muito diferente da noção atual desse termo. Quando falamos sobre mito, o que vem-nos à mente é uma acepção de uma estória, que pode ter alguma lição, mas que é intrinsecamente falsa. Não é esse o caso entre os antigos⁵. Entre eles o mito era uma história verdadeira que desvelava a verdadeira origem do mundo e dos seres humanos (PARTENIE, 2018). Apesar de eventualmente modificável e fruto de uma tradição oral centenária, há uma constância nessa acepção⁶. Interessante notar a contribuição de Peter T. Struck ao afirmar que o aporte do mito para os antigos diz respeito a uma noção quanto a histórias acerca de “profundas percepções”, ou seja, histórias com intensas lições sobre o mundo e o lugar do homem nele, do que simplesmente um relato sobre atos

⁵Não entraremos aqui na querela mito *vs.* logos. Querela essa já bastante questionada nas últimas décadas, Cf. PIRENNE-DELFORGE (2009, p. 39) e Buxton (1999). O que nos importa, antes, é noção do mito como contenedor de um senso profundo de verdade em relação à vivência e percepção do mundo.

⁶Mesmo essa certa mutabilidade era restrita. Nas palavras de Pirenne-Delforge: “*Tais narrativas são transformadas durante performances orais ou composições escritas, mas estas variações não são aleatórias. Elas são restritas a certos limites e a certas capacidades para adaptabilidade, a qual é uma medida de sua vitalidade*”. (PIRENNE-DELFORGE, 2009, p. 39).

e fatos de determinada época. Em outras palavras, o que está envolvido no mito é muito mais uma questão de vivência e de ser no mundo, do que um relato exato de atos e fatos (STRUCK, 2009).

O que Platão faz é inovar no uso desse tipo de narrativa: ao usar mitos já conhecidos ou criar alguns, ele estabelece uma função a isso, justamente nesse caminho pedagógico-filosófico de transmitir algum tipo de ensinamento, seja a alunos neófitos ou mesmo a audiências não especializadas (PARTENIE, 2018). Veja-se, o ponto é fundamental: transmissão de alguns ensinamentos a alguém que está no caminho filosófico, mas que ainda não pode ou não consegue seguir todos os argumentos de maneira profunda.

Mas não só isso, em casos extremos, há o reconhecimento de que a razão humana tem limites e quando se chega a isso, é forçoso lançar mão dos mitos. Esse parece ser o caso do diálogo *Timeu* (PARTENIE, 2018). Ainda, Rowe traz uma importante ponderação quanto a própria natureza da maioria dos diálogos platônicos, a saber: diálogos que possuem em alguma medida *mise en scenes* fictícios, geralmente que ocorreram há certo tempo de quando escritos, ainda que incluindo primordialmente “argumentos racionais”, e que poderiam ser também tratados como tendo algum tipo de *status* de mito (ROWE, 1999, p. 265). Em todo caso, o ponto é: há uma natureza na narrativa mítica que cumpre um papel pedagógico (intermediário), bem como, a importante noção de que há, na própria concepção do mito, algum tipo de verdade⁷. No estoicismo haverá uma inovação importantíssima que ecoará na posteridade: a interpretação alegórica dessas histórias, de Homero, por exemplo – outro exemplo é Plotino que, apesar de, por certo, não ser estoico, interpreta alegoricamente diversas passagens de Platão (FLAMAND, 2009) –, mas a isso voltaremos oportunamente⁸.

PLATÃO

Pois bem, tendo em mente essa aceção do mito enquanto caractere com contornos próprios, que cumpre uma função bem delimitada, vejamos como isso funciona naquele que é o exemplo ímpar dessa noção relacionada ao presente texto: o diálogo “*O Banquete*”⁹. Nosso intento quanto a esse diálogo não é outro senão o de verificar que Platão coloca o *daímon* como ator central em sua exposição sobre o amor, ou melhor, utilizando-se de um mito, nos afirma que o amor é um *daímon*. A leitura do trecho é interessante:

⁷“Alguém deveria ser cauteloso ao alegar que ele [Platão no caso do mito do *Timeu*, por exemplo] de fato endossa sua estória sobre a origem do mito. Mas ele estaria capturando um senso geral de seu tempo, e em qualquer caso, a versão de Platão é a primeira atestação de várias ideias correntes na estória da ‘verdade mítica’ na Antiguidade” (STRUCK, 2009, p. 30).

⁸Quando tratarmos de Filo de Alexandria, abaixo.

⁹Não é nosso intento aqui realizar qualquer tipo de interpretação ou análise sobre tal diálogo. A bibliografia sobre o assunto é vasta. Como exemplo de uma ótima e recente discussão sobre o caso, Cf. BRANDÃO, 2020.

E eu disse: ‘Mas o que, então, será o Amor, um mortal?’
 ‘Isso muito menos.’
 ‘Certo, mas o quê?’
 ‘Como eu disse previamente’, ela respondeu, ‘é um intermediário entre o mortal e o imortal’.
 ‘Mas o que é, Diotima?’
 (202e) ‘Um grande espírito [daímon], Sócrates. Todo espírito é um intermediário entre o divino e o mortal.’
 ‘Que poder ele possui?’, perguntei.
 ‘O de interpretar e comunicar aos deuses as mensagens dos homens e aos homens as mensagens dos deuses. Dos homens, as orações e os sacrifícios. Dos deuses, as imposições e as recompensas pelos sacrifícios. Dado que está no meio de ambos, ele preenche esse espaço entre os dois, de tal forma que o conjunto fica ele mesmo ligado (203a) numa unidade. É por meio dos espíritos [daimoníoi] que opera toda a arte da profecia: a técnica dos sacerdotes, com seus sacrifícios, ritos e encantações, bem como todas as adivinhações e magia. Nota que os deuses não se misturam com os homens, mas por meio desses espíritos passa a ser possível qualquer associação e diálogo dos primeiros com os últimos, estejam estes acordados ou dormindo. O homem que é sábio nestes assuntos é um indivíduo de gênio, ao passo que o homem que tem conhecimento em outra coisa – técnica ou habilidade manual – é apenas um entendido em assuntos de menor valor. Tais espíritos são abundantes e de diferentes espécies. Um deles é o Amor.’ (O Banquete, 202d - 203a).

É importante notar aqui que Diotima, aquela que instrui Sócrates sobre a natureza do amor, explana algo que contrasta com os discursos até então proferidos no diálogo, que eram, de maneira geral, elogios ao amor. Sócrates, antes, está interessado na verdade e não em uma espécie de “curso retórico”, para usar as palavras de Brandão (2020, p. 8), ou seja, não está interessado em elogiar o amor o melhor que puder, mas antes, revelar sua verdadeira natureza. Ora, o amor não é um deus, não possui o Bom e o Belo, como os deuses que por sua própria natureza divina os possuem, mas antes, deles carece. Em segundo lugar, o trecho se tornará importante na posteridade, pois colocará o *daímon* em um lugar privilegiado na própria acepção cültica: ele é colocado no centro da relação entre homens e deuses, pois toda comunicação entre eles passa-se por meio do *daímon*, o que poder-se-ia chamar de uma “*daímonização*” da prática religiosa.

Em seguida, Diotima então relata a origem do *daímon* Amor e como tal origem revela sua natureza:

Quando Afrodite nasceu, os deuses celebraram o evento, e entre eles estava Poros (Recurso)[82], filho de Metis[83] (Sabedoria). Quando o encontro acabou, Penia (Penúria) veio com a intenção de pedir comida, já que era uma festa, e ficou plantada nos portões. Ocorreu que Poros, já embriagado pelo néctar – não havia ainda vinho nessa época –, entrou no jardim e, sentindo-se chumbado, adormeceu. Então Penia, por conta de sua própria condição de penúria, elaborou um plano para ter um filho de Poros: deitou-se com ele e (203c) ficou grávida de Amor. É por isso que Amor se tornou seguidor e servo de Afrodite: por ter sido concebido no aniversário de nascimento daquela e, ao mesmo tempo, por ser por natureza amante do belo, pois Afrodite é bela. De outro lado, dado que Amor não é apenas filho de Poros, mas

também de Penia, ele se encontra nessa condição: antes de tudo, é sempre desprovido de recursos e lhe falta muito da ternura e beleza que (203d) muitos costumam ver nele. Na verdade, ele é duro, áspero, descalço e desabrigado. Está sempre dormindo no chão, ao relento, ou estendido nas portas e calçadas. Devido à natureza da mãe, a necessidade é sua constante companheira. Mas ele também tem atributos do pai: é ardiloso com o que é belo e bom, arrojado, ávido, pronto para a ação, caçador hábil, sempre tecendo maquinações, ardente por sabedoria, cheio de soluções, por toda a vida amante da filosofia, esperto com magia, poções e também um (203e) sofista. Sua natureza não é a do imortal, tampouco a do mortal, mas no mesmo dia floresce e vive, por um tempo, quando prospera em recursos, e em outro momento começa a murchar, apenas para voltar à vida novamente, graças à natureza do pai. E, no entanto, suas conquistas estão sempre se esvaindo, de modo que nem empobrece, nem enriquece. Está sempre entre os dois, da mesma forma que se situa entre a sabedoria e a ignorância. (*O Banquete*, 203b-e).

Esse trecho é revelador, pois mostra a maneira como o mito fornece um ponto de partida essencial para o desenvolvimento posterior. O *daímon* Amor é carente e está em busca de algo: o Amor é o amante, é o desejante, está a meio caminho dos deuses, que possuem o Belo e o Bem: é uma imagem que se aplica perfeitamente ao filósofo (FLAMAND, 2009). Amor e filosofia tem algo em comum: a busca por algo não alcançado, o desejo pelo Bom e pelo Belo:

Como o amor, a filosofia não é divina, pois se assim o fosse, poderia se fechar em si mesma. Mas, pelo contrário, ela é um caminho em direção ao divino e, por isso, pobre, mas cheia de recursos, ela não é um fim em si mesma, mas uma abertura radical para a complexidade do real. (BRANDÃO, 2020, p. 9)

O que aqui nos interessa são dois pontos: a natureza do amor como *daímon*: intermediário entre os deuses e os homens e que se caracteriza como desejante de algo que lhe falta; o buscar da sabedoria, do belo e do bem. E, como já dito, o uso do mito e da religião com fins eminentemente filosóficos, ressalte-se, filosóficos entendido como um modo de vida em busca da sabedoria e das virtudes, etc. (HADOT, 1996). Ainda nesse sentido, a descrição do *daímon*, se aplica primordialmente ao filósofo, e nesse caso específico, a Sócrates (TIMOTIN, 2012, p. 41).

Temos então o papel fundamental de entidades intermediárias e suas funções bem definidas: em primeiro lugar, como visto acima, o mito como categoria intermediária que cumpre um papel pedagógico primordial no desenvolvimento filosófico. Em segundo lugar, o amor caracterizado como *daímon*: ser intermediário que comunica deuses e homens – preservando a excelsa natureza dos primeiros e elevando a natureza precária dos últimos. Por fim, o próprio filósofo – na figura de Sócrates – como amante (*erotikós*), ou seja, aquele que têm desejo de algo que lhe falta, está como em um caminho rumo à sabedoria. Mito, *daímon* e filósofos como meio caminho.

Existem outros diversos textos em que a noção de *daímon* aparece nos textos platônicos. De maneira geral, essas noções dizem respeito ao *daímon* guardião e guia pessoal. Essas noções se tornarão mais evidentes, ou melhor, serão detalhadas, tomadas em conta e desenvolvidas na tradição posterior, mas é importante que desde já a destaquemos: a noção do *daímon* guardião que remete a Hesíodo sendo trazida no diálogo *Crátilo*, bem como aquele escolhido pela alma antes da reincarnação, presente na *República*; a noção do *daímon-nous* (identificado com a parte superior da alma) presente no *Timeu*¹⁰; e por fim, aquele que trará mais implicações na posteridade: o signo *daimônico* socrático: aquele *daímon* que dirige e orienta algumas ações de Sócrates, em especial, quanto à prática da vida filosófica. Sobre este último nos deteremos.

Entretanto, um parêntese é pertinente nesse momento: felicidade em grego é *eudaimonia*; literalmente, *eudaimonia* significa “ter um bom *daímon*” (GREENBAUM, 2015, p. 20). Dodds alega que tal termo aparece primeiramente em Hesíodo (DODDS, 2002). No *Timeu* há uma importante noção quando os termos *daímon* e *eudaimonia* aparecem muito próximos: o contexto é o de que, após afirmar que a cada indivíduo foi apostado um *daímon* – que como dito é o caminho de ligação e comunicação ao divino – se alguém se ocupar das coisas divinas – ou seja, do Belo e do Bem –, enchendo-se de “pensamentos verdadeiros” (*tas alêtheis phronêseis*), terá considerado o *daímon* que tem em si, ou seja, a ele terá dado ouvidos, e será feliz (*Timeu*, 90c-d), ou seja, *eudaimonia*, *phronesis* são intimamente ligados à concepção sobre o ser e a atividade do *daímon*.

Passemos, pois, a tradição posterior, em especial quanto ao *daímon* pessoal constante no signo socrático. Tratemos, antes, brevemente sobre Xenócrates para depois passarmos ao chamado medioplatonismo, onde o assunto ganha contornos e extensão crucial.

XENÓCRATES

De Xenócrates¹¹, segundo sucessor de Platão como chefe da Academia, temos testemunhos de que houve um tratamento do tema *daimônico*, o que não ocorre com Espeusipo, primeiro sucessor. Plutarco de Queroneia afirma que Xenócrates fez uma associação entre deuses, *daímones* e homens com triângulos: os primeiros seriam triângulos equiláteros; os segundos seriam triângulos isósceles; e os terceiros, triângulos escalenos. Tal posição se daria devido aos triângulos isósceles

¹⁰Que merece a citação uma vez que condensa um importante ponto do *daímon* que é guardião e guia pessoal: “Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daímon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito corretamente – e nos eleva desde a terra até aquilo que é nosso congênera no céu” (*Timeu*, 90a).

¹¹Para um panorama da filosofia e teologia de Xenócrates Cf. DILLON, 1977, pp. 22-39; DANCY, 2021; SCHIBLI, 1993; BALTES, 1988. Salientemos, desde já, que caracteres matemáticos são de extrema importância em sua metafísica; por exemplo, as formas platônicas são concebidas como números.

serem meios-termos entre os equiláteros e escalenos (DANCY, 2021). Timotin argumenta que essa expressão matemática tem o condão de operar uma analogia entre a hierarquia tripartite dos seres e a hierarquia dos triângulos, cuja inspiração advém do *Timeu* onde os elementos naturais e figuras elementares são relacionadas (TIMOTIN, 2012, p. 96). Não se pode olvidar também a inspiração pitagórica de tal concepção (Cf. BURKERT, 1972). O testemunho de Plutarco lança luz sobre o caso:

Como ilustração sobre esse assunto, Xenócrates, o companheiro de Platão, empregou a ordem dos triângulos; o equilátero ele comparou à natureza dos deuses, o escaleno ao homem, e o isósceles àquela dos *daímones*; pois o primeiro é igual em todas as suas linhas, o segundo desigual em todas, e o terceiro é parcialmente igual e parcialmente desigual, assim como a natureza dos *daímones*, os quais possuem emoções humanas e poderes divinos (Plutarco, *Sobre a obsolescência dos Oráculos* 416cd - Fr. 23 apud DILLON, 1977, p. 32).

Assim, já de primeiro plano, vemos que a tradição do *Banquete* se faz sentir: *daímones* como intermediários entre deuses e homens. Em segundo lugar, alguns estudiosos têm destacado a estrutura triádica do universo de Xenócrates, como, por exemplo, Hermann Schibli (1993), Andrei Timotin (2012 p. 93-99) e mesmo John Dillon (1977, pp. 30-31). Tal estrutura lança ênfase em uma concepção de que há um lugar apropriado para cada ser no universo: aos deuses, o supra-lunar, aos homens, a terra, e aos *daímones*, o ar: meio-termo.

Em segundo lugar, Xenócrates concebe que ao estar em um lugar intermediário entre deuses e homens, o *daímon* participa em alguma medida da natureza do ambos: dos deuses, a imortalidade; dos homens, a afetação por determinadas paixões. Essa afetação traria aos *daímones* a possibilidade de ações más, ou seja, Xenócrates concebe *daímones* malvados, o que justificaria ações cúlticas para aplacá-los (DILLON, 1977, p. 32 e TIMOTIN, 2012, p. 98). De tudo isso, merece atenção a acepção e tentativa de harmonização dos cosmos como um todo, uma junção de metafísica, cosmologia, teologia, pitagorismo e platonismo.

O MEDIOPLATONISMO.

Passemos ao medioplatonismo e à chamada filosofia pagã da época imperial. Em primeiro lugar, com relação à pertinência desse recorte, é importante a colocação posta por Cláudio Moreschini quando afirma que na época imperial há uma ampla difusão da noção do *daímon*. Esse estudioso reitera a importância da noção da necessidade de mediação entre o “céu e a terra” quanto a infinita transcendência do primeiro (MORESCHINI, 1995, p. 75), ou seja, há a afirmação de que há um reforço da noção de um espaço ontológico – representado no cosmos pela terra e céu – extramente grande em distância quanto aos deuses e os homens. Esse espaço é preenchido por seres intermediários com uma função bem delimitada.

A afirmação de Moreschini é acertada, ao menos na medida em que diversos autores do período se dedicaram, de uma forma ou de outra, a tratar de assuntos ligados ao assunto daimonológico. Textos de Plutarco, Apuleio, Máximo de Tiro, e mesmo Filo de Alexandria – somente considerando o chamado medioplatonismo – entre outros, tratam do assunto¹². Vejamos como o assunto desenvolveu-se em alguns exemplares do período¹³.

Em primeiro lugar, Plutarco de Queroneia, somente para citar seu texto mais evidente quanto ao assunto, *De genio Socratis (Peri tou Sokrátous daímoniou)*. Lê-se ali que o ser e a ação daimônica iluminam (*fáos*), dirigem, trazem providência (*prónoia*), geram *phrónesis* (sabedoria prática¹⁴) (*Peri tou Sokrátous daímoniou*, 10, 580d), (GREENBAUM, 2016, p. 22). Sócrates era iluminado por tal ação daimônica inclusive em matérias obscuras que não poderiam ser acessadas pela simples razão humana (*Peri tou Sokrátous daímoniou*, 10, 580D).

Ademais há uma interessante reflexão sobre a “voz” do daímon, afinal, como se dava a comunicação entre o daímon e Sócrates? Lemos que:

[...] the conceptions of the Daemons carry a light (*féggos*) with them, and shine (*elámopsis*) to those that are able to perceive them, so that there is no need of words such as men use as signs to one another, seeing thereby only the images of the conceptions, and being unable to see the conceptions themselves unless they enjoy a peculiar and (as I said before) a divine light (*Peri tou Sokrátous daímoniou*, 20, 589C).

Mais uma vez a noção de iluminação é deveras interessante. Há um manifestar a Sócrates de um conceito que lhe é infundido como iluminação diretamente. Vemos aqui um ideal platônico de conhecimento não mediado, ou seja, a união (*hénosis*) entre sujeito que conhece e objeto conhecido; neste caso, um conceito diretamente infundido pelo daímon.

Por fim, reconhece-se no Daímon uma alma que se elevou ao inteligível e preocupa-se com o sensível – o cuidado dos homens – somente enquanto dispensador da providência divina (*prónoia*) (*Peri tou Sokrátous daímoniou*, 24, 593E): a ascensão da alma e sua transformação em daímon terá um detalhamento e exploração profícua em Plotino, a qual em breve nos deteremos, quando tratarmos desse filósofo.

Enfim, vê-se a continuidade e um desenvolvimento acerca da reflexão filosófica da religião, em especial quanto ao caminho aberto por Platão. O *daímon* pessoal é figura central no progresso da vida filosófica enquanto guardião

12Alcinoos, outro marco do período, parece não ter tido interesse no assunto. Seu *Didaskalikos* não toma o tema como primordial (Alcinoos, *Didaskalikos* 171.15–20). Cf. Brisson (2018, p. 88).

13Nosso intento é o de um panorama sobre o tema, tende em vista autores que dedicaram textos específicos sobre o assunto. Não intentamos ser exaustivos, mas sim, exemplificativos.

14Para usar a terminologia do professor Bernardo Brandão.

(DILLON, 1977, p. 220), mas principalmente enquanto iluminador, dispensador da *prónoia* divina, e portanto, causa da ascensão das almas. Não se pode olvidar, assim, a atividade de mediação, que busca resguardar a transcendência dos deuses – que não se dignariam a atuar em questiúnculas humanas – bem como manter, da mesma maneira, sua providência, em especial devido às orações e práticas cúlticas humanas. Eis o espaço da existência, mas em especial da atividade do *daímon*: ajudantes dos deuses e ministradores da providência divina nas ações humanas, bem como, elevadores das orações e cultos (DILLON, 1977, p. 217).

Apuleio de Madaura, outro medioplatônico, escrevendo no segundo século de nossa era, considera a daimonologia como tendo um lugar central para compreensão da realidade como um todo. Timotin afirma que sua obra “*De deo Socratis*” é a exposição mais aprofundada da Antiguidade sobre o tema (TIMOTIN, 2012, pp. 99-100). De maneira geral, suas posições expressam o núcleo da doutrina do *daímon* no medioplatonismo, e algo importante a se ter em mente é a noção de que o cosmos não comporta lacunas ontológicas: o *daímon* teria justamente a função de preencher essa lacuna entre os deuses e os homens (DILLON, 1977, p. 317).

A título de exemplo sobre essa questão de não haver lacunas ontológicas na realidade, um *adágio* aristotélico é deveras ilustrador: *natura non facit saltus*. Esclareçamos o ponto. Há uma a gradação ontológica na natureza – que Astorga bem lembra que já Aristóteles argumentava que “se dá de modo tão gradual que, [...] pode ser difícil observar em que grau se situam exatamente certas espécies de entes corpóreos” (ASTORGA, 2013, p. 26), que seria realmente dificultoso para a ordem do universo que não se concebesse um tal ser intermediário entre a realidade divina e a corpórea. Portanto:

Tampouco é sem razão que, desde Platão, tem sido muito raro que algum grande filósofo, cristão ou não, tenha rechaçado a noção de que, após uma substância puramente intelectual suprema, de devem conceber uma ou mais substâncias inferiores também puramente intelectivas (ASTORGA, 2013, p. 27)¹⁵.

Nesse contexto, não era de se admirar o argumento cosmológico, ou seja, apor ao cosmos seus “*habitantes naturais*”. Vejamos como isso se dá. Apuleio teria realizado uma conferência em África sobre o *daímon* socrático. Reafirmara a posição mediana do *daímon*, mas trouxe inovações acerca de sua natureza: por ser mediano entre os deuses e o homem, possuiria um corpo, porém mais sutil que o humano, e habitaria o ar (DILLON, 1977, p. 317). Ei-lo textualmente:

15 Astorga está a argumentar sobre a reflexão filosófica acerca do que a escolástica chamou de “substâncias separadas”, ou seja, acerca dos anjos. Entretanto, a posição ontológica dos anjos cristãos é a mesma dos *daímones* pagãos: seres intermediários entre Deus e os seres humanos.

[...], por que somente nesse quarto elemento do ar, que está inserido em tanto espaço, a natureza admitiria vazio de tudo, deserto de seus habitantes? Por que nele também seres vivos do ar não se gerariam, como no fogo, os flamejantes, na onda, os fluidos, na terra, os do solo? Pois dirias de alguém que ao ar as aves atribuísse, muito merecidamente, que é falso de opinião, visto que nenhuma delas se eleva além do vértice do Olimpo, monte, referido como o mais alto de todos, cuja altitude do cume não alcança contudo dez estádios, se medires a altitude no prumo, como dizem os geômetras, enquanto existe uma enorme quantidade de ar até a muito próxima voluta da lua, que é o nível inferior do éter em direção ao alto. Que pensar então dessa enorme massa de ar que se encerra desde as mais baixas circunvoluções da Lua até o sumo vértice do Olimpo? Que enfim pensar? Acaso será ela desprovida de seus próprios seres animados, e até mesmo será essa parte da natureza débil e morta? (*De Deo Socratis*, 139, VIII)

Assim, seria necessário haver um ser habitando naturalmente os ares: os daímones.

Ademais, o *daímon* seria eterno como os deuses, mas sujeito às paixões como os homens¹⁶. Assim salienta também que possuiria intrinsecamente a capacidade de comunicação com deuses e homens, coisa que estes últimos, por suas respectivas naturezas – divinos e materiais – não seriam capazes¹⁷ (MORESCHINI, 1995, p. 83-84). A questão de uma natureza mais sutil quanto ao corpo do *daímon* é uma interessante inovação. Sua principal razão se dá no sentido de apor um *habitante natural* nesse espaço intermediário entre o “*céu e a terra*”: os deuses lá, os homens cá, e o *daímon* no *locus* específico intermediário: o ar, como visto acima, participando da natureza de ambos.

Por fim, e a título de exemplo da expansão do assunto, temos Máximo de Tiro, que nos revela como a noção do *daímon* esprou-se mesmo entre os retóricos. Em duas orações sobre o assunto, trata sobre o *daímon* socrático e afirma ser claro que Sócrates, por sua superioridade intelectual e pureza de vida, possuía um *daímon* que o aconselhava, da mesma maneira que o *daímon* está presente nos oráculos e responde àqueles que lhes interrogam (MORESCHINI, 1995, p. 89-90). Importante notar que a superioridade de Sócrates é também atribuída devido à atividade daimônica: há um conselheiro a seu lado. Ademais, a noção de que o *daímon* está presente na atividade oracular e responde a quem lhe dirige perguntas: novamente um reforço da interação filosofia – prática religiosa. Poderíamos afirmar que Máximo de Tiro concebe um Sócrates religioso e oracular, ou melhor, a prática socrática intimamente ligada àquilo que se faz nos oráculos. Em segundo lugar, há uma reiteração da noção do *habitante natural*, do ponto de vista de harmonização do cosmos.

16“Eles se situam entre nós e os deuses, tanto pelo local de sua região quanto pela qualidade de seu espírito, possuindo em comum com os superiores a imortalidade, com os inferiores a paixão”. (*De Deo Socratis*, 149, XIII). Relembramos que Xenócrates já advogara tal tese.

17“Os gregos as chamavam pelo nome de *daemonas* (δαίμονα), mensageiros entre os terrestres e celícolas; mensageiros das preces daqui e dos benefícios de lá, seres que portam, aquém e além, as petições daqui e os auxílios de lá”. (*De Deo Socratis*, 135, VI).

Outra questão fundamental – que aparece no medioplatonismo e expandir-se-á sobremaneira no neoplatonismo e mesmo no cristianismo – é a interpretação alegórica de textos homéricos. Em *Sobre o daimon de Sócrates I*, 6, Máximo afirma textualmente que a representação homérica de Atena, ou Hera, ou Apolo contém disposições relacionadas a seu agir e são, assim, alegorias: um modo de descrever o deus que contém um significado mais profundo do que aquele visto à primeira mirada. É necessário um aprofundar da leitura, em contemplação, para alcançar seu real e profundo significado.

Por fim, Máximo considera que tais deuses são, em realidade, daímones. A exemplo de Atena auxiliando Aquiles ou Diomedes ou Ulisses, ou Hera em auxílio ao mesmo Aquiles (*Sobre o daimon de Sócrates I*, 5). Juan Lopes Cruces considera que tal aceção destes deuses como entidades “menores”, neste caso daímones, tende a apor a Zeus uma posição distinta, como sendo, o único deus, ao passo que os demais, seus subordinados (CRUCES, 2005, p. 229). Ora, vimos na introdução deste texto, como o neoplatonismo tende a um monoteísmo; mas aqui, já se encontra tal concepção em germen.

Por fim, vejamos um autor judeu – que ecoará fortemente no cristianismo nascente – Filo de Alexandria.

FILO DE ALEXANDRIA

O título deste trabalho conclama a noção de que o daímon é equivalente ao anjo no cristianismo. Tal aceção advém de Filo de Alexandria, a despeito de este ser judeu. Contemporâneo de Jesus Cristo, e filho de uma família abastada de Alexandria, recebeu ótima educação helênica e desenvolveu um trabalho filosófico interessantíssimo (LÉVY, 2018).

Gostaríamos de salientar apenas uma faceta de seu trabalho que ecoou fortemente na posteridade: a interpretação alegórica de determinados textos. John Dillon (1977, p. 142) afirma que esse tipo de interpretação é de origem estoica (talvez também pitagórica) em que o ponto principal é a de que verdades poderiam estar “escondidas” em determinadas passagens, neste caso em Homero ou outros clássicos. Ou seja, se reconhece níveis de leitura em determinados textos, em especial, algo para além do que se lê à primeira vista. A origem considerada “divina” de determinados textos é central nesse ponto. Filo faz uso desse sistema; e seu principal ponto, que influenciará o cristianismo, é o fato de que tal interpretação pode ser feita também com as Escrituras Sagradas. Filo vê em Moisés, o alegado autor do Pentateuco, não somente um profeta, mas um grande filósofo que foi capaz de receber, perceber e explanar profundas verdades sobre a realidade em si, sobre a sabedoria, sobre a filosofia, enfim. Aqui vê-se, novamente, a intersecção entre filosofia e religião, e pela primeira vez, a Bíblia – ainda que hebraica – como fonte de revelação também

filosófica, e, portanto, de uma verdade superior que talvez, de outra forma não estaria ao alcance dos homens. Moisés é esse grande mistagogo, aquele que tem acesso a algo escondido e profundo. Nesse sentido, seus escritos são fruto dessas profundas revelações, que também não estariam disponíveis aos incautos, aos não treinados, etc. As passagens bíblicas estariam repletas de significados escondidos, de mistérios aguardando revelação, prontos para serem lidos da maneira adequada: a interpretação filosófica das escrituras se faz sentir.

Em suma:

Em sua exegese linha por linha, Filo está fazendo um uso criativo do método estoico da exegese alegórica de Homero, a qual teve seu desenvolvimento final por Crato de Malos no segundo século AC, e que parece ter envolvido a discussão do sentido literal, do ético e do metafísico de uma passagem escolhida, nessa ordem, com copioso uso de passagens paralelas, e esparsa etimologia das palavras, particularmente nomes próprios. Uma vez que o trabalho de Crato e de seus sucessores imediatos, se perdeu, e somos dependentes de nossa visão da exegese estoica sobre referências dispersas [...], a evidência de Filo é bastante válida para a reconstrução da forma desse tipo de comentário. A mesma forma será vista novamente muito depois com o tipo de exegese alegórica de Platão praticada por neoplatonistas como Porfírio e seguintes (DILLON, 1977, p. 142).

A alegoria é uma ferramenta de auxílio, que mostra que determinadas questões não seriam de alcance humano, a não ser com a assistência divina. Em segundo lugar, Filo não despreza a interpretação literal, a não ser em passagens que gerem dificuldades, em especial se confrontadas com a absoluta perfeição divina (LÉVY, 2018).

Pois bem, estando nessa intersecção entre filosofia helênica e tradição bíblica – a qual crê, como dito, ser a revelação maior da verdade divina e verdadeira sabedoria – Filo trata sobre essas criaturas que a bíblia chama anjos.

Estando inserido no chamado medioplatonismo, os interesses de Filo sobre o assunto são assemelhados aos vistos acima nos autores medioplatônicos. Há um interesse cosmológico, de inserção dos seres apropriados a seus *loci* apropriados no universo. Filo trata deste assunto especialmente em seus tratados: “*Sobre os gigantes*” (*De Gigantibus*), “*Sobre os sonhos I*” (*De Somniis I*) e “*Sobre a atividade de Noé como agricultor*” (*De plantatione*)¹⁸.

Podemos separar a análise de Filo nos seguintes pontos: a natureza desses seres; seu lugar apropriado no cosmos; e sua atividade. Essas três questões são as mais gerais sobre a atividade angélica como um todo. Vejamos.

¹⁸Utilizo a tradução castelhana de José María Triviño em todas as citações aos textos de Filo de Alexandria neste trabalho.

Em primeiro lugar, Filo concebe a categoria de *daímones* pagãos como equivalente aos anjos bíblicos¹⁹: “Moisés acostumbra llamar ángeles a los seres que otros filósofos suelen llamar genios [daímones]” (*De gigantibus*, 6); e mais

Los demás filósofos las llaman “daímones”, la sagrada escritura prefiere llamarlas “ángeles”, empleando una denominación harto apropiada (*De Somniis* I, 141).

E ainda:

Si tuvieres presente, pues, que almas, genios [*daímones*] y ángeles son una sola e idéntica cosa bajo diferentes nombres, te liberará de la pesadísima carga que es el temor a los genios mitológicos (*De gigantibus*, 16).

Ora, anjos e *daímones* referem-se a uma mesma natureza. O que são eles? Almas que perpassam os ares. Filo concebe os anjos como almas, na acepção geral helênica do termo. As almas possuem escolhas que as colocam em suas posições determinadas. Num plano mais baixo estão as almas que descendem ao sensível, atraídas pelo material; nesse nível algumas têm o desejo de retorno ao inteligível, esses são os filósofos (*De plantatione*, 14), outras permanecem ligadas às coisas inferiores (TRIVIÑO, 1976, p. 26).

Mas há aquelas almas que jamais foram atraídas pelo sensível, mas ao contrário, sempre se voltaram ao superior e inteligível, enfim, a Deus. Essas almas superiores e que jamais se voltam ao interesse puro pelo material, Filo denomina anjos. Ei-los:

Desdeñan la región terrenal toda y se hallan en lo más alto confinando con la misma región del éter. Se trata de las purísimas creaturas que los filósofos griegos llaman héroes, y Moisés, empleando un nombre apropiado, denomina ángeles (*De plantatione*, 14).

O segundo ponto essencial, é sobre o lugar apropriado que esses seres ocupam no cosmos. Afirma ele que o universo está cheio de vida em todas as suas partes e que possui um lugar apropriado a cada ser. O lugar apropriado aos anjos seria o ar, pois estariam entre a realidade material e seus habitantes naturais e a realidade celeste, com os astros (*De gigantibus*, 8). O argumento é o seguinte: aprouve a Deus criar habitantes, seres próprios a cada espaço da criação: ao céu os planetas, que também são almas; à terra os homens e animais; à água os aquáticos; ao ar que

¹⁹Em alguns trechos, mesmos os heróis mitológicos – que são uma categoria diversa, ao menos em algumas acepções – são tidos como equivalentes a anjos.

a tudo perpassa, coube as almas, que como o ar são invisíveis²⁰. Esse ponto é de grande diálogo com a tradição medioplatônica acima exposta.

Em terceiro lugar, a atividade angélica. Filo concebe a atividade destas almas elevadas, os anjos, de duas facetas principais. Em primeiro lugar, os anjos são mensageiros. Eis um trecho que condensa a questão:

Pero hay otras, purísimas y excelentes en grado sumo, dotadas de un natural superior y más divino, sin tendencia alguna jamás hacia ninguna de las cosas terrestres, soberanos subordinados al Universal Soberano, “ojos y oídos”, podríamos decir, “del Gran Rey”, ven y oyen todas las cosas. Los demás filósofos las llaman “daímones”, la sagrada escritura prefiere llamarlas “ángeles”, empleando una denominación harto apropiada, como que ellas comunican las disposiciones del Padre a Sus criaturas y las necesidades de las criaturas al Padre. Tal es la razón por la que el legislador las presenta ascendiendo y descendiendo, no porque Dios, que está presente en todas partes, necesita de informantes, sino porque es provechoso para nosotros, seres efímeros, el contar con los servicios de los lógos en calidad de intermediarios y árbitros, dado que el universal Monarca y el inmenso poder de Su soberanía nos anonada y causa escalofríos. (*De Somnis I, 141-142*)

Depois de novamente salientar a equivalência entre *daímones* e anjos, bem como a questão de que são almas que não estão mais voltadas às coisas terrestres, Filo trata da atividade desses seres. Eles comunicam as disposições de Deus às criaturas e vice-versa. Ou seja, são mensageiros entre dois polos. Tal acepção faz sentir sobremaneira o *Banquete* de Platão, como visto acima. Nesse mesmo sentido, Filo concebe ser proveitoso ao homem poder contar com a providência divina administrada por seres enviados pelo grande “Monarca”, dado que são mais próximos à nossa natureza, do que a total transcendência e infinidade divina.

Mas o eco não é só platônico, mas mosaico. Em trecho importantíssimo vemos a menção à escada de Jacó (Gênesis 28: 11-19). Chamando Moisés de legislador, Filo afirma que este apresenta os anjos subindo e descendo no sonho de Jacó em Betel²¹. Esta subida e descida seria justamente a atividade mediatória de comunicação entre os homens e Deus.

Outro ponto importante é noção de que além da comunicação, há a atividade de ministros e serviços a serviço do Criador para o cuidado dos mortais (*De gigantibus*, 12). Nesse mesmo sentido, Filo considera a atividade angélica, ainda que comunicatória, como expressão da providência divina.

20 “El aire es la morada de las almas sin cuerpos pues al Hacedor parecióle bien que todas las partes del mundo estuvieran llenas de seres vivientes” (*De Somniis I, 135*).

21 A citação é importante: “E [Jacó] teve um sonho no qual viu uma escada apoiada na terra; o seu topo alcançava os céus, e os anjos de Deus subiam e desciam por ela. [...]” (Gênesis 28:12, NVI).

Ofician de embajadores y llevan noticias a los súbditos acerca de los bienes que el Soberano les envía, y al Rey sobre las necesidades que afectan a los súbditos" (*De plantatione*, 14).

Por fim, a questão dos anjos maus. Filo concebe almas que não se voltam ao elevado e bom, mas antes fixam-se em realidade inferiores. Tais almas seriam os anjos maus. Aqueles que distanciaram-se das realidades elevadas, de Deus, em última instância (*De gigantibus*, 17-18). Não obstante, ainda que maus, tais seres continuam a trabalho do "Monarca" do universo. Filo concebe que mesmo castigos e a cólera divina tem um caráter de disciplina e, portanto, pedagógico da parte de Deus. Assim, mesmo os anjos maus, estão debaixo da autoridade e do serviço divino (*De gigantibus* 17).

Em suma, podemos demarcar os seguintes pontos como importantes contribuições de Filo no que diz respeito à *daímonologia*/angelologia: interpretação alegórico-filosófica das escrituras; uma relação entre platonismo e tradição bíblica; a equivalência entre *daímones* e anjos, em especial sua natureza e atividade; Moisés como grande mistagogo, assim como Sócrates na tradição pagã. Enfim, Filo abriu uma porta e iniciou uma grande tradição de contribuição entre platonismo e tradição bíblica, que ecoou por séculos.

PLOTINO

O chamado neoplatonismo apresenta-se como continuidade e aprofundar neste desenrolar da reflexão filosófica acerca de entidades intermediárias entre o primeiro princípio da realidade e o mundo material em si. Os autores expoentes do período se ativeram à temática e trouxeram aportes consideráveis ao tema, seja como aprofundar de assuntos já tratados, seja como inovações nas doutrinas. Vejamos alguns expoentes deste campo neoplatônico: Plotino, Porfírio, Jâmblico e Proclo. Em geral, Plotino – considerado o fundador desse neoplatonismo – não é muito interessado em questões religiosas, entretanto, algumas marcações são possíveis; os demais autores, por sua vez, são prolíficos no assunto.

Em primeiro lugar, Porfírio de Tiro, biógrafo de Plotino, informa que certa vez um sacerdote egípcio, estando em Roma, achou por bem invocar o *daímon* guardião de Plotino; o filósofo permite e participa do ritual. Entretanto, quando da invocação, aparece antes um deus. Tal evento relatado por Porfírio está circunscrito nos elogios à pessoa de Plotino: este seria realmente um ser humano voltado ao elevado, à sabedoria, a ponto de seu *daímon* guardião, ser um *daímon* realmente elevado (PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 10, 15). Ademais, a partir desse evento Plotino teria escrito seu tratado: "*Sobre o daímon que coube a cada um*" (*Enéada* III, 4), ou seja, a questão do *daímon* divino, suscita uma reflexão em Plotino sobre a natureza destes seres e como se dá essa distribuição de *daímones* guardiães a cada pessoa.

Tal tratado, entretanto, foca majoritariamente nas relações entre a hipóstase alma, suas ações e características, bem como às almas individuais e suas próprias repartições e ações²². Plotino reflete sobre a natureza do *daímon*, como este foi engendrado pela hipóstase alma, e nesse sentido, é também uma alma. Somente ao fim do tratado, após focar-se na necessidade da alma individual exercitar sua parte racional, elevando-se o mais possível ao inteligível, é que poder-se-ia ter uma explicação plausível sobre o tipo de *daímon* que coube a cada alma: àquelas que exercitaram sua parte racional, cabe um *daímon* elevado e mais próximo dos deuses; por outro lado, quanto às almas que se voltaram ao sensível, à matéria, caber-lhe-ia um *daímon* também inferior.

Ademais, o *daímon* amor é lugar privilegiado para a reflexão plotiniana, em especial, pela natureza de sua filosofia – e neoplatonismo em geral – como comentários às obras de Platão, nesse caso específico, o diálogo *Banquete*. Segundo Plotino, amor é gerado da hipóstase alma (Enéada III, 4, 3). Ao assim proceder, Plotino permite a compreensão dos *daímones* como seres intermediários, que como as almas, ascendem ou descendem aos primeiros princípios – uno e intelecto. Aos *daímones*, portanto, é também aplicada a via contemplativa e de exercícios espirituais que permitem às almas como um todo, ascender em direção ao intelecto e ao um, ao belo e ao bem, bem como, descender à matéria e às realidades inferiores. Amor não é outra coisa senão isso, por sua própria natureza, desejante, em busca de algo que lhe falta. O que amor deseja é o que lhe está por em cima: o inteligível, os deuses, esses sim, impassíveis (Enéada III, 15, 5).

Mas outra questão também se faz notar para além do *daímon* guardião exterior: Plotino concebe também um *daímon* interior, em especial, por sua natureza de alma: o contexto não é outro que não uma tentativa de conciliação entre os mitos da *República* e do *Timeu* (*daímon-nous*). Ora, o que importa tanto no tratado não é o *daímon* em si, mas antes as relações das partes da alma com o futuro escatológico. Assim, Plotino concebe na natureza do *daímon*, algo ligado a sua noção de alma: aquela que deve voltar-se para a contemplação do inteligível de modo a elevar-se às realidades superiores. Dessa maneira, esse tratado revela questões interessantes – apesar de, como dito, o assunto daimônico não ser de grande interesse para Plotino. Repassemos.

Em primeiro lugar, Plotino não está alheio à tradição platônica e medioplatônica sobre o *daímon* guardião pessoal. Pode-se notar uma certa continuidade, em especial por manter essa noção ao “permitir” e participar da invocação de seu *daímon*²³. O caráter mágico-religioso da noção é contínua, e, de

22Sobre a filosofia de Plotino, em especial a doutrina das hipóstases há vasta bibliografia. Cf. BRANDÃO 2008 e 2012; BARACAT JR., 2006; O’MEARA, 1975; GERSON, 1996.

23Sobre esse evento da invocação ritual de seu *daímon* por um sacerdote egípcio em particular, Cf. ARMSTRONG, 1955; RIST, 1963; BRISSON, 2009.

acordo com o testemunho de Porfírio, foi o responsável pela reflexão filosófica que deu origem ao próprio tratado.

Em segundo lugar, e em continuidade, mas também avançando com relação à tradição presente no *Banquete*, é a noção de *daímon* desejante, erótico, que Plotino enxerga como a natureza de alma do *daímon*: ele também é passível de contemplação das realidades superiores. Os seres intermediários também contemplam aquilo que lhes é superior.

PORFÍRIO DE TIRO

O discípulo e editor das obras de Plotino, Porfírio de Tiro, também traz alguns pontos importantes nesse caminho. Em primeiro lugar, em sua “*Vida de Plotino*”, traz duas cenas interessantíssimas: a primeira quando da morte de seu mestre Plotino e a segunda o *post mortem* desse mestre²⁴. Relata Porfírio que em sua hora derradeira, Plotino dá um último conselho a Eustóquio, que ali lhe atendia, recomendando que se esforçasse por elevar o que de divino há em nós até o que há de divino no universo. Então uma serpente desliza por debaixo de seu leito, passando por uma fenda na parede; Plotino então expira (PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 2, 30). Essa serpente que desliza pela parede afastando-se do corpo de Plotino não seria outra coisa que não seu *daímon* guardião que se afasta do corpo após a morte, para acompanhar sua alma na jornada a seguir (BRÉHIER, 1934-1938 *apud* BARACAT JR., 2006, p. 165). Em segundo lugar, Amélio, outro discípulo de Plotino questiona o oráculo – provavelmente de Delfos – sobre o destino da alma de seu mestre após a morte. O oráculo lhe revela, entre outras coisas, que Plotino se tornara um *daímon* e estava na companhia de outros grandes filósofos do passado, também beatificados.

Essas narrativas revelam, ao menos, a ainda contínua importância da prática religiosa quando em conexão com a doutrina filosófica na escola plotiniana. Seus discípulos reiteram questões religiosas que são espelho das práticas filosóficas da vida de Plotino. Ora, há um *daímon* guardião de Plotino, bem como o próprio Plotino torna-se um *daímon* beatificado após sua morte: está ao lado de ilustres e sábios companheiros. Essa noção é ainda forte entre os discípulos de Plotino, apesar da pouca reflexão do mestre sobre o assunto, se comparadas a outras doutrinas por ele expostas.

Ademais, o próprio Porfírio de Tiro, mais famoso dos discípulos de Plotino, possui algumas considerações sobre o *daímon*. Esse ser assume uma gama variada de acepções em Porfírio, seja como resultado da tradição platônica em geral, e em especial Plotino – a noção de alma –, seja em diálogo com correntes religiosas da era imperial (GREENBAUM, 2015, p. 104). Assim, na esteira do *Banquete*, Porfírio

²⁴Acima já fizemos menção a outro evento muito interessante: a invocação do *daímon* pessoal de Plotino.

mantém a noção do *daímon* como ser intermediário que comunica ações cúllicas humanas e respectivas ações e respostas (*prónoia*) dos deuses (PORFÍRIO, *Sobre a abstinência*, II 38, 3). Ademais, mantém algumas noções mais gerais acerca dos *daímones*, como, por exemplo, os *daímones* como controladores de fenômenos climáticos, como chuvas ou ventos²⁵ (PORFÍRIO, *Sobre a abstinência*, II 38 2). Noção interessantíssima também contida em Porfírio é a noção de *daímones* maus: aqueles comandados pela parte *pneumática* de sua alma²⁶; essa acepção é uma inovação quanto à tradição platônica em geral e poderia ser uma aproximação da religião cívica (BRISSON, 2018, p. 97-98). Já quanto ao neoplatonismo, ou seja, as doutrinas explicitadas por Plotino quanto aos primeiros princípios (uno, intelecto e alma), Porfírio tem uma certa continuidade a Plotino, entretanto, enumera os deuses em maior detalhe – chama o uno de deus, bem como posiciona deuses na esfera do intelecto e os chama intelectivos, por exemplo –, o que faz com que a noção de intermediários seja, em alguma medida, destacada²⁷.

JÂMBLICO DE CÁLCIS

Jâmblico já foi apontado como o segundo fundador do neoplatonismo (PREACHTER 1910, p. 143) dadas as suas características distintivas quanto a seus “predecessores” Plotino e Porfírio – este último seu instrutor, de quem, entretanto, há importantes divergências. Esse título, porém, já foi contestado: Chiaradonna & Lecerf (2019) argumentam principalmente pela diversidade no neoplatonismo, bem como a não continuidade de uma escola institucional única, o que dificultaria um segundo fundador de uma escola tão diversificada, bem como, a própria noção de *neoplatonismo* ser mais um critério da academia contemporânea do que algo à época constituído.

Ademais, e revelador também do caractere *sui generis* dos escritos de Jâmblico, esse pensador já foi imputado por alguns de

Teurgo, fanático e crédulo, sem originalidade alguma, e [por] outros como um verdadeiro filósofo e exegeta valioso. Isto é, ou foi visto tradicionalmente como o modelo das crenças religiosas que invadem e corrompem a filosofia grega pagã e “responsável”, portanto, pela incidência de elementos irracionais na filosofia

25Essa noção era bastante difundida na época imperial e mostra uma importante faceta dos cultos cívicos. Tal noção justificava as práticas cúllicas de orações e sacrifícios a determinadas entidades, como *daímones*, por exemplo, para aplacar pestes ou suplicar por boas colheitas (TIMOTIN, 2012, p. 209).

26Em uma palavra, há em Porfírio a noção de *daímon* enquanto algum tipo de alma também, como em Plotino. Nesse caso os *daímones* bons seriam os que dominam seu *pneuma* (sobre a noção de *pneuma* nesse contexto Cf. Brisson (2018, pp. 94-95) e Kissling (1922)) pela parte racional de sua alma, em contraste com os *daímones* maus, aqui expostos. Os últimos voltam-se mais às partes baixas, à terra e seus afazeres – justificando a necessidade constante de sacrifícios para lhes aplacar –, enquanto os primeiros voltam-se ao inteligível, ao elevado, aos deuses.

27Para um panorama da filosofia de Porfírio Cf. Brisson (2018) e Emilsson (2022).

neoplatônica da Antiguidade Tardia, [...] ou bem foi compreendido como pensador sério, sem conotações negativas, como simples exemplo de uma época e de tendências, que serão as que triunfarão até o fechamento da academia de Atenas, perspectiva essa assumida há pouco mais de duas décadas. Nós nos alinhamos com essa última orientação (RAMOS JURADO, 2016, Epub).

Ramos Jurado tem razão ao alinhar-se a esta última perspectiva. Jâmblico não é mais que a expressão de uma época de tendências que pervadem a filosofia imperial. Alinhamo-nos com esse ponto primordial: a interação entre prática religiosa e reflexão filosófica. A interrelação entre modo de vida filosófico e os meios que a religião cúltica da Antiguidade Tardia oferecem de colaboração mútua para alcance de fins mais ou menos assemelhados.

A despeito dessa pequena querela, claro é que a importância de seus escritos para a posteridade é inegável. Todo o neoplatonismo posterior é devedor a Jâmblico. Somente esse ponto já é revelador sobre a contribuição e importância filosófica desse autor. O que se tornaria primordial para a posteridade pagã, em especial em um mundo que está a se cristianizar, é sua aceção da religião como via de ascensão ao divino, em especial, os ritos chamados *teúrgicos*. No que diz respeito à presente pesquisa, há importantes aproximações e contribuições. Vejamos.

Há, em Jâmblico, continuidades e também importantes inovações se comparados a seus antecessores Porfírio e Plotino. Continuidade no que diz respeito à metafísica dos primeiros princípios, mais uma vez, as esferas do uno, do intelecto e da alma (CHIARADONNA & LECERF, 2019); as rupturas se dão quanto à importância da prática religiosa e teúrgica, entre outros, para a vida filosófica. Nesse caso da teurgia, há algo de primordial: a ascese e as terapias das paixões, ou seja, os exercícios filosóficos que promoviam a purificação da alma e elevariam-na até o inteligível e, por fim, à união com o um, eram de caráter eminentemente filosófico, racional, na concepção de Plotino e Porfírio, ou seja, eram fruto do esforço e merecimento próprios do filósofo. Jâmblico adiciona a isso algo primordial: a *teurgia* (a ação humana para com relação aos deuses). Esse filósofo concebe uma ação, uma prática teúrgica, a qual possui um efeito, justamente de elevação, de ascensão da alma humana para com o divino, ou seja, Jâmblico concebe outro caminho de purificação e de ascensão da alma ao uno: a ação humana cúltica para com o divino, a própria teurgia.

Outras noções primordiais contidas em Jâmblico são as noções de *noetón* (inteligível) e *noerón* (intelectivo) e as *hénadas*. Começemos por estas últimas, as *hénadas*.

Moreschini afirma que Jâmblico tem um interesse especial em preencher as lacunas entre os níveis de ser, em especial, do uno totalmente transcendente ao intelecto, primeira esfera propriamente do ser (MORESCHINI, 1996, p. 105-106). Para tanto, aloca, nesse meio de transposição, diversas “unidades” (*hénadas*), a quem também chama de deuses. Estas

hénadas têm a importante função de estabelecer um *continuum* na realidade, em especial, uma difusão gradual da unidade, ou seja, resolveriam o problema da indissociável lacuna entre a unidade absoluta transcendental e a primeira esfera do ser (CHIARADONNA & LECERF, 2019). Existe certa discussão sobre a atribuição a Jâmblico dessa teoria, entretanto há boas razões para crer ser, de fato, este autor que primeiro intenta preencher a lacuna entre o transcendente uno e a esfera do intelecto, em especial quanto a uma tradição de interpretação do *Parmênides* de Platão, usando *unidades* não totalmente transcendentais, ou seja, de alguma forma, participadas. Sigo Svetlana Mesyats e Chiaradonna & Lecerf nesse ponto²⁸.

Outro ponto importantíssimo é a distinção entre *noetón* (inteligível) e *noerón* (intelectivo ou inteligente). Estes termos, que já haviam aparecido de forma vaga em filósofos anteriores, após Jâmblico, se tornam termos técnicos para se referir a realidades ontológicas bem delimitadas no esquema metafísico neoplatônico. O ponto principal é uma diferenciação entre objetos e sujeitos de intelecção. Nesse nível, Jâmblico enumera diversos deuses que possuem específicas funções no sistema: a regra geral é a de que para cada conceito no mundo inteligível, há uma correspondência divina (CHIARADONNA & LECERF, 2019).

Por fim, há uma notável organização nesses níveis da realidade que expressam o *continuum* da realidade, que não comporta lacunas ou saltos, mas antes oferece uma escada ascensional – disponível ao filósofo e teurgo. Tal organização se dá de forma triádica, ou seja, um ser superior, um inferior e um mediano dentro da mesma esfera. Dentro já dessa pequena organização, um princípio fundamental aparece: dois termos extremos se comunicam através do termo mediano (MORESCHINI, 1996, p. 105-106). Passemos à concepção de Jâmblico sobre os *daímones*.

Ora, a *daímonologia* de Jâmblico é construída em polêmica aberta contra Porfírio. Sua resposta à “*Carta a Anebo*”, conhecida como “*Sobre os mistérios egípcios*” contem boa parte de sua construção do assunto. O ponto primordial dessa obra é argumentar a favor da mencionada teurgia. Em última análise, Jâmblico, contra Porfírio, intenta uma defesa da religião cívica como meio apropriado para ascensão da alma.

Essa noção permite o acesso ao teurgo aos *daímones* e aos deuses. Uns e outros não estão distantes, mas antes acessíveis. As lacunas, como visto acima, são preenchidas, permitindo aproximação e, sobretudo, comunicação e iluminação (*elámpsís*).

28Para um excelente aprofundamento no tema Cf. MESYATS, 2012. Contra essa argumentação Cf. Saffrey & Westerink, em sua introdução à Teologia Platônica de Proclo, que arguem que as hénadas nessa acepção técnica devem ser atribuídas a Siriano. Entretanto, a posição que aqui assumimos tem ancorado mais suportadores do que a de Saffrey & Westerink (CHLUP, 2012, p. 112-113).

Estos géneros intermedios constituyen, por cubrir la distancia, la ligazón común de los dioses y de las almas, hacen indisoluble su unión, mantienen ligada la continuidad, única, desde lo superior hasta lo ínfimo, hacen indivisible la comunidad de los seres universales, poseen una mezcla perfecta y una unión proporcionada a todos, llevan a término igualmente la procesión de los géneros mejores a los inferiores y el ascenso de los últimos a los primeros, introducen orden y medida en el don participativo que desciende de los géneros superiores y en la recepción que se produce en los menos perfectos y hacen todo armónico con todo, en tanto reciben de arriba, de los dioses, las causas de todos estos seres (*Sobre os mistérios egípcios, I 5*).

Da mesma maneira, noção de intermediário comunicador é ainda mantida:

[E]l [género] de los démones [*daímones*], dependiente del género de los dioses, muy inferior y que le sirve de cortejo, pues no tiene actividad primaria, sino compañía servicial de la buena voluntad de los dioses, y que muestra en acto su bondad invisible, se conforma a ella, lleva a cabo las obras demiúrgicas que la imitan, hace brillar como expresable lo inexpressable de los dioses y en las formas la ausencia de formas, lo que en los dioses está por encima de todo discurso lo traduce en discursos claros, recibe la participación en lo bello de forma connatural, y la proporciona y transmite generosamente a los géneros que vienen después de él (*Sobre os mistérios egípcios, I 5*)

Por outro lado, com base nessas mesmas doutrinas acima expostas, há uma multiplicação de intermediários quando se busca preencher determinadas lacunas, uma vez que, há que se respeitar o princípio de que não há saltos na hierarquia do real. Assim, Jámblico posiciona diversos outros seres na escala do cosmos. Acima já mencionamos as hénadas, os deuses intelectivos, e também vemos nos “*Mistérios Egípcios*” outras categorias, como heróis, almas, arcontes supralunares e materiais, anjos e arcanjos, para além dos *daímones* propriamente (*Sobre os mistérios egípcios, III, 3 e III, 5*). Estas nomenclaturas de seres bem definidos revelam uma complexidade no mundo inteligível acessível ao teurgo, que, naturalmente levam a um enfraquecimento de uma esfera específica, a saber, dos *daímones* em si (MORESCHINI, 1996, pp. 105-106).

Não obstante, a noção de mediação é ainda tida em conta: há uma hierarquia ascensional; a comunicação triádica também é importante, bem como a noção da passagem do um ao múltiplo tem uma excelente contribuição à posteridade neoplatônica com as hénadas.

PROCLO

Por fim, nos deteremos sobre Proclo. Esse filósofo pode ser considerado como o último grande neoplatônico pagão, em uma tradição direta de continuidade; ele foi o último chefe de Academia de Platão em Atenas até seu fechamento pelo imperador Justiniano, o Grande.

Vemos em seus escritos continuidade em relação a Plotino quanto às hipóstases uno, intelecto e alma. Entretanto, há um distanciamento – e aproximação à Jâmblico – quanto ao reconhecimento da teurgia com fins filosóficos salvíficos. A noção de intermediários é também de grande importância para esse pensador, e nesse âmbito, as tríadas são centrais. Vimos já acima que Jâmblico introduz os termos *noetón* e *noerón* como noções importantes aplicados a seres específicos presentes na escala do real. Em Proclo há um aprofundamento nesse quesito e a noção de tríada mostra toda sua centralidade:

Seguindo uma preocupação de seu predecessor Jâmblico para uma maior precisão na relação e distinção entre o Um e o Intelecto, Proclo distingue entre o Ser inteligível (*tó noetón* - aquilo que objeto da intuição intelectual) e o intelectivo (*tó noerón* - aquilo que é inteligido), e introduz entre ambos, um nível intermediário, o *noetón-noerón* (o que está sendo inteligido e que intelige). Estes três níveis ontológicos correspondem, então, à tríada Ser, Vida e Intelecto (HELMIG & STEEL, 2021).

Helmig e Steel revelam um importante ponto presente em Proclo com relação às estruturas do real: há intermediação, há ascensão, há iluminação, há teurgia; há níveis ontológicos de seres mais “*divinos*”, mais próximos às causas primeiras, portanto mais unificados. Há iluminação descendente e há ascensão através desses níveis. A apresentação que permite a comunicação sempre se dá nesse sentido: dois termos extremos que se comunicam por um meio-termo. O superior está em comunicação com o inferior do nível mais próximo acima e assim sucessivamente²⁹.

Os deuses são colocadas por Proclo em três tríadas de três membros cada uma. 1) deuses inteligíveis, 2) deuses inteligíveis-intelectivos e 3) deuses intelectivos (SAFFREY, 1984, p. 9).

O leitor deve ter se apercebido que o tratamento do tema da tradição imperial daimônica passa dos *daímones* especificamente, para uma multitude de deuses, hénadas, almas, etc. De fato, um dos legados do neoplatonismo pós plotiniano é justamente essa multiplicação de intermediários. Duas razões primordiais são causa dessa mudança no tratamento do tema: em primeiro lugar, o princípio de que não há lacunas na escada do real e esta não comporta saltos, ou seja, há uma gradação proporcional dos seres, que distam mais ou menos do primeiro princípio. Essa aceção advém do grande problema que a filosofia plotiniana suscita ao destacar as hipóstases, a saber, como de uma unidade absoluta e totalmente transcendental pode surgir a multiplicidade? A resposta dos neoplatônicos está justamente em uma gradação paulatina da unidade dos seres: e aí entram as *hénadas*, os deuses, os arcanjos, os anjos, os heróis, as almas, etc. Em segundo lugar, vislumbramos a habilitação da religião cívica pagã, mais especificamente, a teurgia jambliqueana

²⁹Para um detalhamento sobre esse sistema procleano Cf. VAN RIEL, 2017, pp. 82-86; CHLUP, 2012, pp. 83-137; STEEL, 2010.

como meio apropriado de purificação e ascensão do filósofo/teurgo para as realidades superiores, que têm no uno transcendental o deus absoluto (STEEL, 2010, p. 647). Mas para isso, por certo, em respeitando a multiplicidade de seres espirituais, há que se ascender gradativamente.

APONTAMENTOS CONCLUSIVOS.

Apontemos algumas demarcações importantes sobre essa tradição daimônica que possui uma importante escola durante tais séculos. Platão é o estopim para a reflexão daimônica no sentido de um *locus* específico e apropriado para o ser e para a atividade do *daímon*. Assim a noção de intermediário é fundamental: aqui temos o salientar desse termo e sua importante função. Em segundo lugar, o *daímon* como desejante de algo, *erotikós*, aquele que busca determinado algo é também importante noção, pois demarca um tipo de ser voltado a algo: o *daímon* é assemelhado ao filósofo.

Acerca do medioplatonismo, podemos demarcar, em breves palavras: a noção de *habitante natural*, ou seja, cada etapa do cosmos possui um ser adequado. Ao *daímon* caberia o ar, por ser justamente o meio-termo entre o supralunar – local dos deuses – e a terra – local dos seres materiais. Em segundo lugar, vários autores argumentaram sobre algum tipo de corpo sutil do *daímon*, ou seja, nem material, nem totalmente imaterial. Por fim, uma acepção fortalecida da mediação cáltica realizada pelos *daímones*: mensageiros entre os deuses e os homens. Ainda, poderíamos ressaltar alguns termos técnicos importantes desse período como a *eudaimonía*, a *elámpsís*, a *phrónesis*, e a *prónoia*, todos esses, em alguma medida, ligados a atividade dos *daímones*.

Se no medioplatonismo há importantes aportes, no neoplatonismo não é diferente. Vejamos. Plotino concebe um “*daímon-alma*”, inteligente e contemplador de realidades superiores, sujeito de iluminações. Isso é importantíssimo, pois mostra um ser voltado às realidades superiores, em busca de iluminação, e podemos inferir também, em última análise, em busca de ascensão e união ao intelecto e ao uno³⁰.

No que lhe concerne, Porfírio de Tiro relata alguns eventos em que o *daímon* é figura central – ainda que seja o *daímon* de Plotino –, mas como dito, há um salientar da interação religião e filosofia em tais escritos. Nessa mesma esteira, salienta uma noção de ação cáltica para com os *daímones*, bem como, sustenta a possibilidade *daímones* maus, o que é também muito importante.

Em Jâmblico de Cálcis há um *tour de force* que coloca a acepção religiosa como central para a reflexão filosófica. O neoplatonismo posterior é imenso devedor dessa acepção da importância cáltica. Nesse *milieu* surge fortemente a noção de teurgia como meio filosófico-religioso de ascensão e união para com os deuses como

30 Sobre as noções de união, ascensão em Plotino Cf. BRANDÃO, 2012 e mesmo 2008.

um todo. Nesse sentido, dada a importância da figura do *daímon* no culto pagão como mensageiro dos deuses, infere-se uma abertura para a ação para com tais seres, operadores da *prónoia* dos deuses. Nessa mesma esteira, vemos já uma certa multiplicação de intermediários – daqueles mais unificados a partir do primeiro princípio, até aqueles menos unificados e mais distantes. Por fim, também já se vê um movimento no sentido de iluminações intelectivas descensionais e, no caminho oposto, a contemplação ascensional.

Por fim, em Proclo aquilo que mais vemos de importante é a organização triádica dos deuses: tríadas organizadas em três classes cada. Também os termos *noetón*, *noerón*, e *noetón-noerón*. Da mesma forma, vemos uma multiplicação sobremaneira dos intermediários, o que enfraquece a noção de um ser específico, a saber, da figura do *daímon*.

Referências

ARMSTRONG, Arthur Hillary. **Was Plotin a magician?**, *Phronesis* 1, pp. 73-79, 1955.

ASTORGA, Luiz Augusto de Oliveira. **Unidad y perfección en el intelecto de la sustancia separada según Tomás de Aquino**. Doutorado em Filosofia. Pontificia Universidad Católica De Chile, 2013.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe Dos Santos Lins. **Ascensão e Virtude em Plotino**. (Tese). Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

_____. **Experiência mística e filosofia em Plotino**. (Dissertação). Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

_____. **Uma teoria platônica do amor? Gregory Vlastos e o Banquete de Platão**. *in: Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 21, jul-dez 2020.

BRISSON, Luc. **The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy in Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen**, Walter de Gruyter: Berlin-New York, 2009.

_____. **What is a daímon for Porphyry?** *in Neoplatonic Demons and Angels*. Edited by Luc Brisson, Seamus O'Neill, Andrei Timotin. Brill: Leiden Boston, 2018.

BRISSON, Luc, O'NEILL, Seamus & TIMOTIN, Andrei. **Neoplatonic Demons and Angels**. Edited by Luc Brisson, Seamus O'Neill, Andrei Timotin. Brill: Leiden Boston, 2018.

BURKERT, Walter. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**. trad. E. L. Minar Jr. Harvard University Press: Cambridge, 1972.

BUXTON, Richard. **From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought**. Richard Buxton (ed.). Oxford: Oxford, 1999.

CHIARADONNA, Riccardo & LECERF, Adrien, **Iamblichus**, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/> acesso em 20/05/2022. 2019

CHLUP, Radek. **Proclus: An introduction**. Oxford University Press: Oxford, 2012.

DANCY, Russell. **Xenocrates**. in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenocrates/> acesso em 25/05/2022.

DARCUS, Shirley. **"Daimon" as a Force Shaping "Ethos" in Heraclitus**. Phoenix Vol. 28, No. 4 (Winter, 1974), pp. 390-407.

_____. **Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles**. Phronesis. Vol. 22, No. 3 (1977), pp. 175-190.

DILLON, John, **The middle platonists, 80 B.C. to A.D. 220**. Cornell University Press: New York, 1977.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

EMILSSON, Eyjólfur, **Porphyry**, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/porphyry/> acesso em 19/05/2022.

FILÓN DE ALEXANDRIA. **Obras completas**. trad. José María Triviño. Universidad Nacional de La Plata: Buenos Aires, 1976.

FLAMAND, Jean-Marie. **Traité 50 (III, 5), Sur L'amour**. in. *Plotin: Traités 45-50*. Coord. Luc Brisson & J. F Pradeau. Flammarion: Paris, 2009.

GERSON, Lloyd. **The Cambridge Companion To Plotinus**. Cambridge University Press: Cambridge, 1996.

GREENBAUM, Dorian G. **The daímon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence**. Brill: Leiden Boston, 2015.

HELMIG, Christoph & Carlos STEEL, **Proclus**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/proclus/>>. Acesso em 17/03/2022.

KIDD, Ian. Some Philosophical demons. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Vol. 40 (1995), pp. 217-224.

KISSLING, R. C. *The okhema-pneuma of the Neo-platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene*, *American Journal of Philology* 43, 318–330. 1922.

LÉVY, Carlos. **Philo of Alexandria**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> Acesso em 27/05/2022.

MESYATS, Svetlana. **Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses And His Doctrine Of Divine Henads**. in: *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Edited by Eugene Afonasin, John Dillon & John F. Finamore. Brill: Leiden, Boston, 2012.

MORESCHINI, Cláudio. **Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale**. in: *Il Demonio E I Suoi Complici: Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*. Ed. Salvatore Pricoco. Rubbettino: Messina, 1995.

MORGAN, Michael L. **Plato and Greek Religion** in: *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006.

O'MEARA, Dominique. **Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin**. Brill: Leiden, 1975.

PARTENIE, C. **Plato's Myths**. in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2018. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths/> acesso em 09/05/2022.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. **Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence**. in *Antike Mythen - Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Coord. Ueli Dill & Christine Walde. Walter de Gruyter: Berlin New York, 2009.

PLOTINO. **Eneida VI, 9**. Tradução introdução e notas de Bernardo Lins Brandão. Editora Paideusis, Petrópolis, 2020.

PORFÍRIO DE TIRO. **Vida de Plotino**. in BARACAT JR., José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas*. Tese (doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas: 2006.

PORFÍRIO DE TIRO. **Sobre la abstinência**. Trad. Miguel Lorente. Editorial Gredos: Madrid, 1984.

PRAECHTER, K. **Richtungen und Schulen im Neuplatonismus.** Genethliacon Festschrift for K. Robert. Berlin, 1910, pp. 105-156.

RAMOS JURADO, Enrique Ángel, *in: JÁMBLICO DE CALCIS. Sobre los misterios egipcios.* Epub. Titivillus. 2016.

RIST, John. M. **Plotinus and the daímonion of Socrates.** Phoenix 17, pp. 13-24. 1963.

ROWE, Ch., **Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias,** *in From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, R. Buxton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.

SAFFREY, H. D. La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide. *Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 116, No. 1* (1984), pp. 1-12.

SCHIBLI, Hemann. **Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul,** CQ 43, pp. 143-167.

STRUCK, **The Invention of Mythic Truth in Antiquity** *in Antike Mythen - Medien, Transformationen und Konstruktionen.* Coord. Ueli Dill & Christine Walde. Walter de Gruyter: Berlin New York, 2009.

STEEL, Carlos, **Proclus.** *in: The Cambridge History Of Philosophy In Late Antiquity.* Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

VAN RIEL, **The One, the Henads, and the Principles.** *in All From One: A Guide to Proclus.* Ed. Pieter D'hoine & Marije Martijn. Oxford University Press: Oxford, 2017.