

Marco Aurélio

Pierre Grimal

Marco Aurélio

O imperador filósofo

Tradução:
Vera Ribeiro

Título original:

Marc Aurèle

Tradução autorizada da edição francesa, publicada em 1991 por Fayard, de Paris, França

Copyright © Librairie Arthème Fayard, 1991

Copyright da edição brasileira © 2018:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1ª | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Preparação: Geísa Pimentel Duque Estrada | Revisão: Tamara Sender,
Eduardo Monteiro | Indexação: Gabriella Russano | Capa: Sérgio Campante
Imagem da capa: © Araldo De Luca/Getty Images

CIP-Brasil. Catalogação na publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Grimal, Pierre

G873m Marco Aurélio: o imperador filósofo/Pierre Grimal; tradução Vera Ribeiro. –
1.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

il.

Tradução de: Marc Aurèle

Inclui bibliografia e índice

Inclui cronologia

ISBN 978-85-378-1751-3

1. Roma – História. 2. Roma – Política e governo. 3. Política e cultura – Roma.
4. Intelectuais – Roma – Atividades políticas. I. Ribeiro, Vera. II. Título.

Introdução

AO NOME DE MARCO AURÉLIO (Marcus Aurelius Antoninus Augustus) está indissociavelmente ligado o epíteto de “filósofo”, e isto desde a Antiguidade. A biografia que lhe é consagrada na coletânea da *História Augusta* e que, como veremos, provavelmente foi escrita no fim do século IV da nossa era, no reinado de Teodósio, prontamente confere a ele esse título. Desde a primeira linha, lemos: “Marco Antonino, que, durante toda a sua vida, praticou a filosofia e, pela pureza de sua conduta, elevou-se acima de todos os príncipes, teve por pai Ânio Vero...”¹

Trata-se do imperador filósofo por excelência. É essa a imagem que nos resta dele. Mas o que devemos entender por isso? Na verdade, esse pertencimento de Marco Aurélio ao mundo dos filósofos só foi de fato estabelecido por um livro estranho, que os modernos mais comumente chamam de *Meditações*, mas que traz nos manuscritos o título “A (ou ‘Para’) mim mesmo”, e que consiste numa série de reflexões, de anotações diversas, distribuídas em doze livros, sem que se possa discernir qualquer ordem entre elas. É provável que o livro não tenha sido publicado durante a vida do autor. Nele, Marco Aurélio fala como estoico, refere-se à doutrina do Pórtico e prova estar impregnado dela. Entretanto, como já se fez observar muitas vezes, o que podemos saber da ação exercida por Marco Aurélio, das medidas que ele foi levado a tomar como imperador, não parece ter-lhe sido sugerido pelo estoicismo;² e sim, de uma maneira muito geral e em razão da atitude interna que resultou disso para ele, pelo próprio conteúdo de sua política – sem refletir a ideologia do Pórtico, porém se mantendo conforme às tradições romanas e dando continuidade à de seus predecessores. De modo que podemos nos perguntar em que medida a opinião pública em torno dele realmente se conscientizou do fato de que o príncipe era filósofo. Difícil saber. Aurélio Victor, no *Livro dos Césares*, diz apenas que ele “se distinguia por sua dedicação à filosofia e à

eloquência”.³ Uma passagem da Vida de Avídio Cássio, na *História Augusta*, afirma que, por ocasião da guerra contra os marcomanos, pediram-lhe que desse conhecimento dos princípios de sua filosofia, pelo temor de que lhe sucedesse um infortúnio, e, durante três dias, ele teria feito uma exposição pública de seu sistema.^{3bis} Isso é pouco crível, mas atesta a impressão deixada por Marco Aurélio, muito tempo depois de sua morte.

Seu círculo não podia ignorar sua atração pelo estoicismo. Isso não era segredo para seu mestre Frontão nem para os senadores, que eram seus conselheiros, mas também é certo que o príncipe tomava grande cuidado para não se mostrar dogmático e obstinado em suas decisões, defeitos que eram tradicionalmente censurados nos estoicos. Ele era acessível às opiniões que pudessem lhe dar: “Para duas coisas”, escreveu nas *Meditações*, “deves estar sempre pronto: primeiro, fazer apenas o que sugere a razão, na ordem da realeza e da instituição das leis, em prol da humanidade; segundo, mudar de opinião, se houver perto de ti alguém que te corrija e te dissuada do que possas ter pensado. Mas essa mudança de opinião deve sempre resultar de uma verossimilhança de justiça ou utilidade, e os argumentos que a ela te convidam devem ser tão somente dessa natureza, e não o prazer ou a glória aparentes.”⁴

Uma inscrição descoberta perto de Sevilha, reproduzindo o texto de um senátus-consulta aprovado entre 177 e 180, traz um exemplo dessa atitude do imperador, de sua facilidade em não se obstinar num conservadorismo sistemático. Tratava-se de limitar as despesas assumidas pelos magistrados com jogos de gladiadores nas cidades provinciais, despesas estas bancadas pelas elites locais com dificuldade cada vez maior. O texto da inscrição reproduz, como ditava o costume, um discurso feito no senado romano por um membro da assembleia, em resposta ao discurso ou carta do príncipe que propunha eliminar a retenção do fisco, habitual até aquele momento, sobre os lucros dos “lanistas”, os empresários que forneciam os gladiadores. Esse senador desconhecido enaltece o imperador precisamente por ele não considerar como regra conservar, sistematicamente, as boas ou más instituições, e diz: “Isto não seria conforme a seus princípios” (*sectae suae*). Tomemos cuidado para não crer que por essas palavras devemos entender o estoicismo! A expressão é bem mais geral, designando, já em Cícero, qualquer norma de vida, e seria muito irreverente declarar em público, dessa maneira, que o imperador e

seu filho – ambos implicados aí – pertenceriam a uma “seita”.⁵ Isto pareceria pôr em dúvida a independência do pensamento dele. Se um príncipe estoico aplicasse rigorosamente os princípios de sua escola, seria difícil suportá-lo.

As relações entre a vida filosófica e o governo das cidades, na época de Marco Aurélio, não eram um problema novo, porém se enunciavam em termos muito precisos, o que nem sempre tinha sido o caso. O problema surgira inicialmente na Grécia, a partir do momento em que se desenvolvera uma reflexão teórica sobre a vida política. Conhecemos, a esse respeito, a atitude de Platão e o desejo que ele havia formulado na *República*, onde escreveu: “A menos que os filósofos tornem-se reis nas cidades, ou que aqueles que hoje chamamos de reis ou soberanos tornem-se autênticos e efetivos filósofos, e que numa única pessoa se unam o poder político e a filosofia, e que não sejam excluídos todos aqueles cuja natureza leve para uma coisa ou para a outra, separadamente, não haverá fim para os males das cidades, nem tampouco, meu caro Glauco, da raça humana, e jamais se realizará na medida em que poderia fazê-lo esta constituição de que acabamos de falar, nem verá ela a luz do sol.”⁶

Essa célebre afirmação, que Platão torna a repetir na Carta VII a propósito das questões de Siracusa, nunca se havia apagado das memórias. Na tradição grega, era uma ideia aceita a de que os reis, isto é, os “tiranos”, depois os príncipes helenísticos, deviam escutar os filósofos e praticar as virtudes que estes lhes revelavam. Pouco tempo depois de Platão, Isócrates foi conselheiro de Níocles, de Salamina de Chipre, enquanto Aristóteles foi escolhido por Filipe para preparar Alexandre para seu ofício de rei. Esperava-se que um monarca assim formado fosse um “bom rei”.

Em Roma prevalecia a opinião inversa. Cícero havia mostrado, em *Da República*, que os filósofos não tiveram qualquer participação no nascimento, crescimento e grandeza de Roma. Negou que qualquer pensamento humano, em qualquer momento, pudesse ter concebido o que se transformou, ao longo das gerações, na cidade romana. Ele rejeitou, por exemplo, uma ideia comumente repetida em sua época: a de que o rei Numa tinha sido discípulo de Pitágoras.⁷ Mostrou que a cronologia opunha-se a isso e que, por conseguinte, a Fortuna de Roma era um fenômeno coletivo, e não o desenrolar de princípios estabelecidos *a priori* por um ou vários filósofos. A desconfiança sobre estes últimos nunca se apagou por completo e tornou difícil pensar, na própria época de Marco Aurélio, que um mesmo homem fosse simultaneamente filósofo e senhor do mundo!

Isto não significa que os imperadores, desde Augusto, tenham sido hostis aos filósofos e a seus ensinamentos. Em torno de Augusto não faltaram filósofos. Conhecemos entre eles o estoico Atenodoro, filho de Sandon, que parece haver desempenhado um papel político nas relações de Roma com as cidades do Oriente na época da “reconquista”, após a batalha de Actium – primeiro na própria Tarso, em sua pátria, onde ele foi empregado para “restabelecer a ordem”, e depois em Nabateia.⁸ Na casa de Augusto vivia também um outro estoico, Ário de Alexandria, que sabemos haver endereçado a Lúvia um texto consolador quando da morte de Druso. Ário valia-se do estoicismo, como dissemos, porém, como a maioria dos filósofos da época, inspirava-se também em outras escolas, no platonismo e no aristotelismo.

O próprio Augusto não se contentava em escutar os filósofos de sua casa. Compôs as *Exortações* à filosofia, que foram mencionadas por Suetônio, mas que desconhecemos por completo.⁹ Nesse ponto ele seguiu o exemplo de Cícero, também ele autor de uma obra semelhante – o *Hortênsio*, um diálogo hoje perdido no qual foi aberto um debate sobre a utilidade da filosofia. Cícero concluiu que ela era necessária para que a natureza do homem se revelasse em sua mais alta excelência.¹⁰ Em *Da República*, ele havia mostrado que essa excelência era a dos homens de Estado. Ainda tinha essa convicção em 46 d.C., quando redigiu o *Hortênsio*. Deduziu daí que os personagens que aspiravam a dirigir uma cidade ou um império não podiam dispensar o estudo da filosofia. E foi com esse espírito que escreveu, especialmente para seu filho Marco, o *Tratado dos deveres* (*De officiis*), onde foi formulada a teoria da ação política no quadro tradicional da República. Não se tratava, portanto, de formar reis – o exemplo de César estava próximo demais –, porém homens dignos das grandes tradições de Roma, de esclarecê-los sobre os princípios da vida moral, e de justificar racionalmente o *mos maiorum*, o costume dos ancestrais.

Foi a partir desse momento que se reconheceu a filosofia em Roma como um elemento importante da cultura humana em geral – da *humanitas*. Admitiu-se que ela desempenhava um papel essencial na formação moral. Por isso, nos escritos dos filósofos e nas doutrinas tradicionais trazidas pelos gregos, houve um interesse maior pela parte moral do que pelas considerações mais abstratas.¹¹

Tal era a situação no fim da República. Depois, com o principado, como a ação política se revelasse impossível, pouco a pouco o problema de suas

relações com a filosofia tornou-se cada vez menos presente. Em contrapartida, o ensino da retórica, que compunha o essencial da cultura, havia incluído elementos de filosofia – o que era conforme ao pensamento de Cícero, considerado o maior mestre que já havia existido. No *Diálogo dos oradores*, de Tácito, um dos interlocutores, Messala, lembra que Cícero conhecia perfeitamente “as sutilezas da dialética, a utilidade da filosofia moral, os movimentos do mundo e suas causas”,¹² e isso produzia sua superioridade. Na *Instituição oratória*, Quintiliano reconhece, não sem precauções, que o orador não pode prescindir de possuir certo conhecimento da “sapiência” (ou seja, da filosofia, mas à qual Quintiliano deu seu nome tradicional em latim, *sapientia*), e que deve ter compreendido a natureza das virtudes cardinais (como o expusera Cícero no *Tratado dos deveres*): primeiro a justiça, depois o autodomínio, em seguida a coragem e, por fim, haver adquirido um conhecimento teórico do universo,¹³ isto é, ter-se iniciado na filosofia. Ao mesmo tempo, contudo, Quintiliano se proíbe de querer fazer de seu discípulo um filósofo, no sentido mais estrito e técnico do termo, dado, no dizer dele, “que nenhum outro estilo de vida é mais distante dos deveres cívicos e de tudo em que consiste o papel de um orador”.¹⁴ Ele vê uma grande diferença entre uma cultura filosófica geral e a prática de uma doutrina determinada, que encerre o espírito num mundo estreito, dogmático, e que o mutile.

A posição de Quintiliano é, evidentemente, a de Vespasiano, que o havia chamado a Roma e o investido de uma verdadeira autoridade de mestre sobre o ensino oficial. Ele não podia contrariar a doutrina ciceroniana, favorável a uma iniciação na filosofia, mas sabia também que o imperador nutria pouca simpatia pelos que a praticavam. Desde os primeiros anos de seu reinado, Vespasiano se irritara com os homens que desdenhavam de todas as convenções sociais. Havia escutado as colocações feitas por Muciano, o amigo que o fizera decidir-se por tomar o poder: “Desde que um deles”, dizia Muciano, “deixe crescer a barba, arqueeie as sobrancelhas, use uma capa curta, jogada para trás sobre os ombros, e ande com os pés descalços, ele declara prontamente ser sábio e justo, e se dá ares de grande importância.”¹⁵

A cólera do imperador erguia-se sobretudo contra os estoicos. Ele lhes censurava a “insolência”, as afirmações sediciosas proferidas em público, no intuito de destruir a ordem estabelecida, que repousava na monarquia. Mas, ao lado dos estoicos, um cínico, Demétrio, também irritava Vespasiano. De-

métrio ficara célebre, trinta anos antes, no reinado de Calígula, ao recusar um presente de 200 mil sestércios que lhe fora oferecido pelo príncipe. Seus sentimentos antimonárquicos eram bem conhecidos; ele não os dissimulava. Aos olhos de Vespasiano, portanto, a filosofia só podia afigurar-se uma atividade perigosa, contrária às saudáveis tradições dos ancestrais, aquelas que ele queria voltar a favorecer. Assim, os filósofos foram expulsos de Roma.

Nem por isso a filosofia em si deixou de adquirir uma influência crescente na sociedade romana. Testemunha disso é o papel desempenhado, durante a guerra civil de 69, por Musônio Rufo, outrora amigo e conselheiro do senador Rubélio Plauto, que Nero havia banido no ano 60 porque suas ligações com a família imperial tornavam-no perigoso. Musônio, que era adepto do estoicismo, havia acompanhado Plauto à Ásia e o assistiu quando Nero mandou matá-lo. Três anos depois, em 65, ele foi comprometido na conjuração de Pisão e deportado para a ilha de Giaros, a mais desolada das Cíclades. Retornaria após a morte de Nero, com o prestígio aumentado, uma vez que tinha sido uma das vítimas do tirano. Aos olhos de todos, não podia deixar de simbolizar a “virtude”, primeiro por essa razão, segundo por sua fidelidade ao amigo. Ciente dessa autoridade moral, ele se juntou, sem ser solicitado, a uma delegação senatorial enviada a Antônio Primo, comandante da parte do exército flaviano que estava a ponto de penetrar em Roma, ainda defendida pelos partidários de Vitélio: “Aos delegados juntou-se Musônio Rufo, da classe equestre, que se dedicava ao estudo da filosofia e seguia as doutrinas dos estoicos, e se pôs entre os manípulos a instruir os homens em armas, discorrendo sobre os benefícios da paz e os perigos da guerra. Isso divertiu alguns, mas aborreceu a maioria; nem teriam faltado soldados para derrubá-lo no chão e pisoteá-lo, se, a conselho dos mais moderados e diante das ameaças dos outros, ele não tivesse posto fim a sua sapiência intempestiva.”¹⁶

Rufo certamente se conduzia como estoico. Obedecia ao preceito que impunha aos adeptos da doutrina fazer tudo para “serem úteis” aos homens. Porém o momento foi mal escolhido, e é discernível a antipatia que Tácito sentia por tal postura. Esta, no entanto, por mais irracional que fosse, não deixava de ser significativa. Ao contrário do que escreveria Quintiliano, alguns anos depois, Rufo, cavaleiro romano, estimou que não havia incompatibilidade entre filosofia e ação, que a primeira não consistia apenas em especulações teóricas, e que devia sair da escola e se manifestar em atos. Sêneca, dez anos

antes, já havia poupado a seu amigo Lucílio os silogismos caros aos estoicos, a fim de conduzi-lo mais facilmente à serenidade. Nessa tradição, a filosofia só se justifica pela luz que proporciona. Não poderia tornar-se uma escolástica sem outra finalidade senão ela mesma. Musônio Rufo ia ainda mais longe. Os filósofos de outrora eram conselheiros dos reis, ou, pelo menos, amigos perto dos quais eles viviam. A partir desse momento, eles descobriram para si uma missão mais elevada. Já não era a alguns homens que dirigiam seu ensino, porém ao maior número possível. Assim, atribuíram-se uma função de caráter político – o que inquietou Vespasiano. Dião nos garante que, se este mandou executar Trásea Peto, foi menos em razão de suas opiniões filosóficas do que por sua atitude geral, que o fazia “cultivar a multidão”.¹⁷

Quando, em 71, Vespasiano banuiu os filósofos, ele poupou Musônio Rufo. Talvez este fosse protegido por Tito, com quem tinha laços de amizade, porém, tempos depois, também teve que deixar Roma.

De fato, Musônio se considerava “conselheiro de reis”. Um fragmento conservado de sua obra nos informa que ele teve uma entrevista com um rei da Síria – um rei “vassalo” de Roma –, a quem demonstrou que um rei devia filosofar a fim de praticar as quatro virtudes cardeais: discernimento, justiça, temperança e coragem. Isso se coadunava com o ensino de Cícero e de Quintiliano, como vimos. Musônio acrescentou que o rei se assemelhava a Zeus: assim como Zeus era pai dos deuses e dos homens (segundo a formulação homérica), o rei era pai de seus súditos.¹⁸ Esse ensinamento de Musônio – que foi dado em grego – bem mostra que ele pertencia à tradição helênica, aquela a que Isócrates estava ligado e que nunca fora interrompida. Enquanto a República romana estampava o ódio aos reis, as diversas cidades gregas tinham vivido desde as origens sob monarquias. A sociedade homérica era formada por monarquias. Depois, uma vez caídas em desuso as antigas realezas de caráter sagrado, estas foram frequentemente substituídas por “tirantias”, que haviam prosperado mais ou menos por toda parte, inclusive na própria Atenas, onde os pisistrátidas nunca tinham sido inteiramente esquecidos. De modo que a ideia do rei era familiar a todos.

Não é pois de admirar que Aristóteles, assim como Homero, estime que a monarquia seja um tipo de governo conforme à natureza, porque coloca em seu justo lugar os homens possuidores de uma excelência, de uma “virtude” particular, superior às outras.¹⁹ Os estoicos haviam retomado essa ideia.

De fato, não apenas eles se haviam entendido muito bem, desde Zenão, com os reis, Antígono Gônatas e os outros, como sua própria visão do universo era monárquica. Consideravam que a ordem do mundo era assegurada pela “realeza” de Zeus, alma e razão de tudo o que existe.²⁰ Portanto, era conforme à natureza que as sociedades humanas fossem organizadas com base nesse modelo, e os estoicos, na impossibilidade de reinar pessoalmente, tornaram-se conselheiros dos reis.

Essa é também a doutrina ensinada por Sêneca no *Tratado sobre a clemência*, uma das principais obras que, ao que sabemos, trazem uma justificação filosófica para a monarquia no mundo romano. Assim, vemos que Musônio não pregava uma doutrina revolucionária em sua essência. Se foi banido por Nero, ao ser reprimida a conspiração de Pisão, ele o foi por causa da celebridade que havia adquirido junto aos jovens ao ensinar filosofia.²¹ Na mesma ocasião que ele e pelo mesmo motivo, foi expulso de Roma o gramático e rétor Virgínio Flávio, e, no entanto, seu ensino nada tinha de subversivo. Mas o tirano sentia medo, desconfiava de todos os homens que houvessem adquirido alguma notoriedade, suspeitando que eles formavam a seu redor uma facção.

Vemos que, ao término do primeiro século da nossa era, após o desmoronamento da dinastia flaviana, com o assassinato de Domiciano em 96, a situação criada para a filosofia no império era mais ou menos a seguinte: os opositores – que, sob Nero e depois, com Helvídio Prisco, pai e filho, haviam recorrido ao estoicismo – passaram desde então a se afigurar heróis e mártires da Liberdade. Os pensadores estoicos deixaram de ser suspeitos no momento em que, segundo os termos de Tácito, reconciliaram-se “o principado e a liberdade”. Solidamente apoiado num senado da sua escolha, Nerva sabia que as ameaças só poderiam vir do exército, a começar pelo pretório, cujas exigências ele devia aceitar, mas sabia também que, na fronteira com a Germânia, Trajano e seus soldados lhe seriam fiéis. Uma “revolta” dos filósofos seria risível. Mais do que nunca, foram válidos os argumentos apresentados por Sêneca uns 35 anos antes, ao escrever a Lucílio: “Engana-se, a meu ver, quem acredita que os homens lealmente ligados à filosofia são obstinados, querelosos, não nutrimo senão desprezo pelos magistrados ou os reis e, mais geralmente, pelas pessoas que administram os assuntos públicos. Ao contrário, ninguém lhes é mais grato, e com acerto; a ninguém prestam mais serviços do que àqueles que, graças a eles, podem desfrutar da tranquilidade e da paz.”²² O

poder imperial, que garantia a segurança pública – bem ainda mais precioso na medida em que três anos de guerra civil, seguidos por três outros de tirania sob Domiciano, dele haviam privado Roma –, não era contestável. Roma tinha-se tornado uma monarquia. O pesar pelos tempos republicanos acabou por desaparecer. E isso teve uma consequência: as reflexões acumuladas pelos filósofos gregos desde tempos imemoriais, sobre a natureza da monarquia e o que fazia o “bom rei”, puderam, a partir daí, aplicar-se ao senhor do império.

Isso se revela claramente ao compararmos o *Panegírico de Trajano*, proferido por Plínio, com o primeiro *Discurso sobre a monarquia*, de Dião Crisóstomo. A concepção da monarquia é análoga num e noutro. Ambos insistem na proteção concedida por Júpiter (ou Zeus) ao novo príncipe. Reencontramos em Plínio, com discretas diferenças, os temas desenvolvidos por Dião. Plínio conheceu a literatura composta pelos oradores, depois pelos “sofistas”, e que tratava das virtudes da realeza, idênticas às definidas pelos filósofos.²³ Fica bem claro que, a partir desse momento, as ideias romanas relativas à monarquia foram muito próximas das que eram familiares aos helênicos desde longa data. Isto não significa que se imaginasse a chegada de um príncipe filósofo ao Império, porém já não parecia escandaloso que um príncipe possuísse formação filosófica, a qual lhe evitaria cair nos excessos de toda ordem que eram julgados inseparáveis do exercício do poder.

O estoicismo não é, portanto, a única doutrina que oferece uma teoria da monarquia. O “platônico” Plutarco, no último terço do século I de nossa era, afirmou, repetidas vezes, que os “reis devem filosofar”, porque, segundo escreveu, “a justiça é a meta e a finalidade da lei, mas, por outro lado, a lei é obra daquele que detém o poder, e aquele que detém o poder é a imagem de Deus, que ordena o universo. Para se formar, ele não necessita de um Fídias, de um Policleto nem de um Míron, porém, por sua própria virtude, molda-se à semelhança de deus e assim cria uma estátua que é a mais agradável para se contemplar e a mais digna da divindade”.²⁴

Tornado semelhante a um deus, o rei não apenas se mostrará justo e eficaz, porém, o que é ainda mais importante, acederá à calma interior e à serenidade. Será livrado dos temores que assombram os tiranos.²⁵ Na grande e terrível solidão em que vivem os reis, a filosofia os tranquilizará e lhes fará companhia. Não apenas os súditos se beneficiarão disso, como o próprio rei terá forças para cumprir sua pesada tarefa.

Essa inversão do argumento, que não mais considera o príncipe visto de fora, porém em sua vida interior, que liga indissolavelmente o bom governo à consciência limpa de quem o exerce, revela-se fecunda. A “filosofia” do rei não mais será fonte de inspiração política; não lhe ditará medidas particulares e concretas, mas fará – o que é mais importante e mais profundo – com que ele possa responder às exigências do momento, em cada ocasião, com uma ação apropriada: essa ação será prudente (o rei possui a virtude da “prudência”, da clarividência), será justa, será corajosa e sem fraqueza, e, ao decidir, o rei saberá não obedecer a suas próprias paixões, ao impulso da cólera, por exemplo, a um movimento de cupidez ou orgulho. Assim intervirão as quatro virtudes fundamentais, para a felicidade simultânea dos súditos e do príncipe!

Grande parte das *Meditações* de Marco Aurélio seria o emprego dessa concepção. Frente aos eventos externos, disse o imperador, a alma deve manter-se disponível, ser capaz de modificar sem dificuldade a sua atitude. Em meio ao tumulto e às revoltas que o espetáculo do mundo tende a provocar, é essencial manter calma e serenidade.²⁶

Como mostra a aproximação com Plutarco, essa separação estabelecida entre o mundo externo e o da alma não é própria dos estoicos. É que os filósofos são unânimes na descrição que fazem do Sábio. Concebem-no como o exemplo de toda perfeição humana e, por conseguinte, de felicidade. Assim o declara Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*: tanto o vulgo quanto as pessoas cultas dedicam-se a pensar que a felicidade é o fim supremo da vida. As dificuldades começam quando se trata de definir essa felicidade a que todos os homens aspiram.²⁷ No último livro do mesmo tratado, Aristóteles considera aceito que a felicidade é “uma atividade conforme à virtude”, à mais elevada virtude do nosso ser, a da nossa parte mais nobre: “Quer seja o intelecto, quer alguma outra faculdade, aquilo que é visto como possuidor por natureza do comando e da direção, e como detentor do conhecimento das realidades belas e divinas, quer esse próprio elemento, ainda por cima, seja divino, ou apenas a parte mais divina de nós mesmos, a atividade dessa parte, conforme à virtude que lhe é própria, será a perfeita felicidade.”²⁸

Decorre daí que a verdadeira felicidade, isto é, a verdadeira excelência humana, reside na vida de contemplação, na “vida teórica”, e todo o mundo reconhece (diz Aristóteles) que “a atividade segundo a sabedoria é ... a mais prazerosa das atividades conformes à virtude. De todo modo, admite-se

que a filosofia encerra prazeres maravilhosos, relacionados com a pureza e a estabilidade”.²⁹

Essas teses enunciadas por Aristóteles seriam aceitas pelos filósofos oriundos de seu ensino. A vida filosófica será aquela em que se realizará a perfeição do Homem. Ela o elevará à divindade, através do conhecimento e também da dominação exercida sobre as “partes” baixas da alma, as paixões, que introduzem a perturbação em nossa vida e nos colocam na dependência das coisas, daquilo que não depende de nós.

Essas ideias derivam, evidentemente, do pensamento platônico, e este virá a formar uma espécie de bem comum, que as diferentes doutrinas empregarão, cada qual conforme sua própria dialética. Todas admitirão entre seus axiomas que o espírito humano pode aceder ao conhecimento, graças à Razão; que esta é a função mais elevada, e que é compartilhada por deuses e homens. É impossível não ser assim, uma vez que o logos, ou seja, a ordem das coisas, que é também a da linguagem em seu uso teórico, é comum a uns e a outros. Nem mesmo os epicuristas, que, na filosofia, reduzem tanto quanto lhes é possível a parte concernente ao mecanismo do mundo, podem prescindir de basear sua moral numa doutrina física – o atomismo –, que, aos seus olhos, garante a veracidade de suas teses fundamentais a respeito da vida moral. E, o que não é de menor consequência, ao mesmo tempo que negam que as divindades exerçam qualquer ação em nosso mundo, eles creem na existência delas e as apontam como modelo ideal da felicidade humana, e o inventor da doutrina, Epicuro de Samos, é visto como um deus.

Todas as filosofias que seduziram os espíritos, ao longo das gerações que precederam Marco Aurélio, deram grande margem a uma reflexão sobre o divino. A primeira das *Máximas principais* de Epicuro (nas quais se resume, em formulações cômodas, a essência da doutrina) declara: “Aquele que é bem-aventurado e imortal não tem incômodos para si nem os cria para outrem, de modo que não é acessível à cólera nem à benevolência, pois é à fraqueza que pertencem todas as coisas dessa ordem.”³⁰

Resulta dessa afirmação que o Sábio possui em si algo de divino. Mesmo os epicuristas, tão apegados a negar a imortalidade da alma, só podem pensar o humano mediante a referência aos deuses.

Foi nessa atmosfera espiritual, na qual um ateísmo radical era inconcebível, que nasceu Marco Aurélio. E também é bastante certo que a devoção

tradicional dos romanos só podia confirmar, concretizar essa religiosidade geral. Sabemos que, aos oito anos de idade, o jovem Marco Aurélio fez parte do colégio dos sálios, tornando-se um dos sacerdotes que celebravam ritos muito antigos em homenagem ao deus Marte.³¹ Nessa função, ao que nos é dito, distinguiu-se por sua devoção e logo tornou-se apto a recitar de cor as estranhas orações, quase incompreensíveis, que acompanhavam as cerimônias. Era fácil prever que esse menino não tardaria a ser seduzido pela filosofia, que lhe explicava de modo racional as crenças e ritos com que se comprazia a sua jovem devoção.

MAS, como conhecemos Marco Aurélio, suas origens, os acontecimentos de sua vida, sua ação como imperador e também os sentimentos profundos que o moviam? As fontes que possuímos e que lhe dizem respeito são de tipos diferentes. Primeiro, há o que é dito sobre ele na *História romana* de Dião Cássio, escrita na época dos Severos, uma geração depois da morte de Marco. Infelizmente, os livros concernentes ao reinado deste desapareceram. Para obtermos um conhecimento aproximado de seu conteúdo, devemos contentar-nos com o resumo escrito por Xifilino, um monge bizantino que viveu no último terço do século XI.³²

Muito mais detalhadas são as biografias consagradas, na *História Augusta*, não apenas ao próprio Marco Aurélio – sob o título, como vimos, de *Marcus Antonius Philosophus* –, mas também a Adriano, a Antonino Pio, a Élio Vero, filho adotivo de Adriano, a Vero, filho dele, a Avídio Cássio e a Cômmodo. Essa coletânea, à qual Casaubon, em sua edição de 1603, deu o nome de *História Augusta*, suscitou inúmeras pesquisas, ativamente conduzidas sobretudo de uns trinta anos para cá. Já não cremos que essas biografias tenham sido escritas por autores diferentes, como resulta das indicações fornecidas nos manuscritos: a de Adriano e a de Élio, por um certo Élio Esparciano, as de Antonino, Marco Aurélio e Vero, por um certo Júlio Capitolino, a de Avídio Cássio, por Vulcácio Galicano, e a de Cômmodo, por Élio Lamprídio. Foi possível mostrar, através de uma análise estilística precisa, que todas foram obra de um mesmo autor,³³ que as teria redigido no fim do século IV, entre 393 e 395.

Isto não implica que tudo seja desprovido de valor nessa obra. Parece, de fato, que as biografias dos imperadores que reinaram contêm mais infor-

mações autênticas do que as outras, as chamadas biografias “secundárias”. A razão estaria em que as biografias principais se baseariam em obras (perdidas) cujos autores, dignos de fé, inspiraram-se no método seguido por Suetônio nas *Vidas dos doze Césares*, ao passo que as outras seriam jogos da imaginação, reunindo, ao lado de alguns dados autênticos, partes romanceadas. Entretanto, sejam quais forem nossas incertezas, esses textos não deixam de constituir nossa fonte principal sobre a história desses reinados.

Essas fontes narrativas são completadas e parcialmente controladas graças a numerosíssimas inscrições relativas aos personagens que desempenharam papéis importantes durante esse período. Elas ajudam a estabelecer a cronologia dos acontecimentos, amiúde imprecisa no relato dos historiadores. Esse método, dito prosopográfico, foi brilhantemente utilizado no *Marcus Aurelius* de Anthony Birley, e deve muito aos trabalhos de H.G. Pflaum sobre as *Carreiras procuratórias*.

As inscrições também nos permitem conhecer cartas endereçadas pelo imperador a tal ou qual cidade, a respeito de assuntos precisos: a restauração de estátuas de metal precioso, representando imperadores de outrora, a estátua do Areópago de Atenas, jogos solenes realizados em Mileto, o direito de cidadania concedido a notáveis da Mauritânia Tingitana etc.³⁴ Por outro lado, escritos de Marco Aurélio aparecem no *Digesto* e nos informam sobre a política social do príncipe.

Dois outros tipos de documentos concernem menos ao imperador no exercício do poder do que ao homem em si: são suas cartas íntimas, a correspondência que ele manteve durante anos com seu mestre Cornelius Fronto (Frontão). Há também o já mencionado livro das *Meditações*.

A correspondência com Frontão tinha sido reunida na Antiguidade, e um exemplar do manuscrito, um códex em pergaminho copiado na segunda metade do século V, foi desmembrado e reutilizado, mais ou menos no ano 700, para receber o texto latino das atas do concílio ecumênico de Calcedônia, realizado em 451. Durante vários séculos, esse manuscrito foi conservado no mosteiro de Bobbio, na Lombardia. Por uma razão desconhecida, em torno de 1600, ele foi dividido em dois pedaços, que foram reencontrados, um na Biblioteca Ambrosiana, em Milão, o outro na do Vaticano. Em 1815, o cardeal Angelo Mai (o mesmo que descobriu outro palimpsesto – o do *De republica*, de Cícero) percebeu que a correspondência de Frontão figurava na parte das

atas do Concílio de Calcedônia conservada em Milão. Decifrou o texto e o publicou prontamente. A pressa dessa publicação, pela qual devemos grande reconhecimento a Angelo Mai, fez com que as leituras nela contidas fossem frequentemente equivocadas. Um pouco mais tarde, em 1819, o mesmo Angelo Mai, trabalhando na Biblioteca do Vaticano, encontrou o segundo pedaço do manuscrito e publicou a leitura que fez dele, dessa vez com um pouco menos de rapidez. Sua edição saiu em 1823. Uns quarenta anos depois, um filólogo alemão, S.A. Naber, procedeu a uma outra colação e publicou uma edição que, durante muito tempo, foi a mais abalizada, até a de P.J. van den Hout, em 1954. O texto, dado o estado do manuscrito, nem sempre é perfeitamente seguro, e, como as folhas do palimpsesto tinham sido desordenadamente utilizadas, é muito difícil restabelecer a sequência primitiva das cartas, cuja data só pode ser estabelecida em alguns casos favoráveis e raríssimos. Numerosas lacunas subsistem, nos pontos em que a escrita é ilegível e em que o pergaminho foi danificado pelos ácidos utilizados para eliminar o texto das atas.

Essa coletânea contém cartas de Frontão a Marco Aurélio, enquanto “César” (e ainda não imperador, ou seja, antes da morte de Antonino, em 161), e respostas de Marco Aurélio a Frontão. Mas há também outras que são posteriores a essa data, e então é o imperador que se dirige a seu velho mestre, como quando interrompe os assuntos de que vive assoberbado para lhe pedir um exemplar de trechos seletos, extraídos das *Cartas* de Cícero,³⁵ ao que o mestre responde atendendo à solicitação que lhe é feita, e acrescenta um elogio ao estilo de Cícero.

As cartas de Marco Aurélio e as que lhe são endereçadas por Frontão não são as únicas que figuram nessa *Correspondência*. Nela encontramos textos redigidos pelo próprio Frontão, a exemplo do famoso *Elogio da fumaça e da poeira*, que o professor submete à crítica do aluno.³⁶ Também encontramos ali cartas de Frontão a Domícia Lucila, a Jovem, mãe do imperador, e outras trocadas entre Frontão e Lúcio Vero, bem como com diversos amigos, a propósito deste ou daquele assunto – por exemplo, com um juiz diante do qual deveria comparecer um demandante por quem Frontão se interessava, ou com um governador de província a quem ele pediu que acolhesse junto a si, sem dúvida em seu estado-maior, um rapaz de talento. Todos esses procedimentos eram habituais na época, e a *Correspondência* de Plínio, o Moço, oferece muitos exemplos deles. Explicam-se pela natureza da sociedade de então, na

qual as relações pessoais prevaleciam sobre as resultantes das instituições – o que não deixa de ter consequências para a ideia que podemos fazer do meio em que o imperador viveu e agiu.

Todavia, o documento mais precioso a respeito deste último é o livro de suas *Meditações*. Documento singular, diretamente redigido por Marco Aurélio, mais rico e, naturalmente, mais pessoal do que a célebre inscrição da *Res Gestae* de Augusto, que é um texto oficial, voluntariamente objetivo, e que só nos informa de maneira muito indireta sobre o pensamento do imperador. A obra de Marco Aurélio foi-nos transmitida por apenas dois testemunhos: um manuscrito conservado no Vaticano e uma edição obtida em 1559 por Wilhelm Xylander, com base noutro manuscrito que desapareceu muito cedo. A isso vêm somar-se citações e excertos provenientes de diversas fontes e que figuram em manuscritos datados dos séculos XV e XVI, utilizados nas escolas.

O título, que já recordamos e que parece autêntico –³⁷ “Para mim mesmo” ou “A mim mesmo” –, é passível de receber várias interpretações. Será que se trata da simples etiqueta que aparece numa pasta, no cofre imperial, para separar o que pertence apenas ao imperador daquilo que diz respeito aos assuntos de Estado? É possível. Mas não é uma hipótese totalmente convincente. Não podemos negar que, em muitos pontos, Marco Aurélio dialoga consigo mesmo, para se dar conselhos frente às tentações que o assediam, como a de reler suas próprias notas ou a história antiga dos romanos e dos gregos.³⁸ Em outro texto, ele sublinha a possibilidade que cada um tem de se “retirar em si mesmo”, de ser seu próprio companheiro,³⁹ desde que não se perca na repetição melancólica do passado. Decerto não falaremos de uma duplicação da personalidade. Marco Aurélio não afundou em psicose alguma. Os interlocutores que dialogam dentro dele são as partes tradicionais da alma, definidas por Platão e indefinidamente retomadas pelos filósofos, em particular os estoicos: há o mundo das sensações, o das paixões e, dirigindo tudo, o elemento principal, o senhor da alma, que recebe nomes diferentes, mas é reconhecido por todas as doutrinas, e que é o entendimento ou a Razão. Nos melhores momentos das *Meditações*, essa Razão toma a palavra e recorda as verdades fundamentais, que a impressão do momento tende a dissimular. A Razão apela então para todos os recursos da retórica; não desconhece a arte de construir uma *suasoria*, um discurso persuasivo, como nas escolas se ensinava a fazer e como Frontão havia ensinado a Marco Aurélio.⁴⁰ Não há

nisso nenhum romantismo, nenhuma discórdia entre razão e sensibilidade: as duas faculdades não se cansam de ser solidárias, e em momento algum o imperador recusa à primeira o papel dirigente que lhe cabe.

Por todas essas razões, é difícil não pensar que o título da obra se refere a esse diálogo interior. Por si só, a isto nos convida o emprego da segunda pessoa, muito frequente em quase todas as páginas. Marco Aurélio assume perante si mesmo o papel que, tradicionalmente, era o do filósofo ao instruir um aluno ou dar conselhos a um amigo. As *Meditações* decorrem de uma intenção totalmente comparável à dos *Diálogos* de Sêneca ou das *Cartas a Lucílio*. Mas os *Diálogos* e as *Cartas* dirigem-se a outras pessoas que não seu autor. As *Meditações* de Marco Aurélio distinguem-se deles por não terem outro destinatário senão ele próprio (donde o título), e também – o que deve ser levado em consideração – por esse destinatário ser um rei. O que não impede, longe disso, que a retórica se faça presente. Frontão o abastecera dela, impregnando o espírito de seu discípulo – como veremos – dessa arte de persuadir, que então constituía a essência da cultura.

Os manuscritos apresentam as *Meditações* distribuídas em doze livros. Desnecessário supor que essa divisão não remonte ao próprio Marco Aurélio, ou, pelo menos, ao primeiro editor da obra, que se haveria apoiado nas indicações que encontrou no manuscrito. Mas a que correspondeu tal divisão? Certamente, antes de mais nada, a uma comodidade material, à necessidade de repartir em vários rolos de papiro (*volumina*), ou em diversos cadernos de pergaminho, um texto longo demais para ocupar apenas um deles. De resto, as tentativas de discernir na obra uma ordem cronológica segura esbarram em dificuldades consideráveis. A maioria dos autores insiste no caráter particular do primeiro livro, que é feito de reminiscências e evoca os personagens que exerceram um papel particularmente importante na vida de Marco Aurélio. Situado no começo da coletânea, esse livro, segundo nos dizem, deve ter sido redigido nos últimos anos, se não nos últimos meses de vida do imperador. Isto, entretanto, é muito incerto. Por outro lado, observou-se com mais acerto que alguns detalhes que figuram nele não poderiam destinar-se ao grande público, por serem detalhes íntimos demais para convir à majestade imperial.⁴¹ Isso implica que os outros onze livros também não foram publicados, que podem ter sido escritos no correr dos dias, talvez contando, aqui e ali, com acréscimos tomados de empréstimo de notas deixadas à espera.