



Considerações sobre filosofia e vida em Marco Aurélio

Considerations on Philosophy and Life in Marcus Aurelius

Mariana Monteiro Condé

Universidade Federal de Lavras (UFLA) | Lavras | MG | BR

marianaconde@ufla.br

<https://orcid.org/0000-0002-3027-2344>.

Resumo: Tomando por base principalmente o passo 17 do livro II das *Meditações (Tá eis heautón)*, buscaremos analisar a relação que se institui entre *filosofia (philosophia)* e *vida (bíos)* nas reflexões desenvolvidas pelo imperador filósofo Marco Aurélio. Diante da constatação da precariedade da vida humana, tão somente a filosofia – enquanto exercício cotidiano seja de notar, atentar e observar; seja de cuidar, velar e proteger o deus interior (*tereín tón éndon daímona*)– desponta como guia para a travessia da existência. Consistindo num método capaz de explicitar o vínculo entre partes e todo, a filosofia termina por nos convocar a uma disposição amorosa em que se torna a entrelaçar *psykhé* e cosmos, sem a qual não parece possível adotar um modo de vida conforme a natureza (*kata physin*).

Palavras-chave: filosofia, vida, estoicismo, Marco Aurélio.

Abstract: Based mainly on step XVII of book II of the *Meditations (Tá eis heautón)*, we will try to analyze the relationship between philosophy (*philosophia*) and life (*bíos*) in the reflections developed by the philosopher emperor Marcus Aurelius. Faced with the realization of the precariousness of human life, only philosophy – as a daily exercise in noticing, paying attention, and observing, as well as caring for, watching over, and protecting the inner god (*terein ton endon daimona*) – emerges as a guide for getting through existence. Consisting of a method capable of making explicit the link between parts and whole, philosophy ends up summoning us to a loving disposition in which *psykhé* and cosmos become intertwined, without which it does not seem possible to adopt a way of life following nature (*kata physin*).

Keywords: philosophy, life, stoicism, Marcus Aurelius

Seção I. Apresentação da questão

A relação entre filosofia e vida parece ter sido um tema caro à corrente de pensamento estoica, tendo reverberado desde suas primeiras origens até seu ocaso, através das reflexões de vários de seus representantes. Com efeito, Zenão de Cítio, primeiro escolarca estoico, viria a ser lembrado por estimular seus discípulos a cuidarem, sobretudo, de sua conduta, apresentando um modelo de vida que se harmonizava com os princípios que ensinava, conforme pode ser atestado por meio do decreto promulgado pelos atenienses em 261 a.C, em honra de sua morte (SVF, I, 7-8). Também Sêneca, conquanto radicado na cultura romana e tendo florescido mais de três séculos após Zenão, consideraria que “em toda vida se deve aprender a viver e, o que talvez mais te surpreenderá, em toda vida se deve aprender a morrer”, pois, com efeito, “ciência de nenhuma coisa é mais difícil” que a do viver¹ (*Sobre a brevidade da vida*, VII, 3).

Passível de ser vislumbrado num formato a que se poderia considerar protréptico – vale dizer, laudatório da filosofia –, o passo 17 do livro II das *Meditações* (*Tá eis heautón*) do imperador Marco Aurélio apresenta o tema em questão como uma espécie de convocação a uma vida refletida, visto ser a filosofia o único guia possível² diante da condição transitória e precária característica à existência humana.

¹ Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*, VII, 3. Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. [...] Nihil minus est hominis occupati quam uiuere: nullius rei difficilior scientia est. Todas as traduções doravante apresentadas, sejam oriundas dos fragmentos atribuídos aos antigos estoicos, sejam dos originais gregos de Marco Aurélio, sejam, ainda, dos originais latinos de Sêneca, são de nossa autoria e inteira responsabilidade, e partem dos textos tal como estabelecidos, respectivamente, pelas seguintes edições críticas: ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1903-1905(=SVF); DALFEN, J. M. *Aurelii Antonini ad Se Ipsum Libri XII*. Leipzig: Teubner, 1987. (=Meditações); L. ANNAEI SENECAE. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. L. D. Reynolds. Two Vols. Oxford: Oxford University Press, 1965. (=Cartas a Lucílio); L. ANNAEI SENECAE. *Dialogorum Libri Duodecim*. L. D. Reynolds. Oxford: Clarendon Press, 1977. (=Sobre a brevidade da vida).

² A filosofia surge, em II, 17, como uma espécie de guia capaz de escutar, acompanhar ou, até mesmo, fazer passar através de um caminho, sentido que parece coadunar bastante bem com a noção de que a vida humana é não apenas uma *guerra* (*pólemos*) como, ainda, *estadia como estrangeiro* (*xénou epidemia*), conforme veremos adiante,

A hipótese que se pretende analisar nesse breve artigo é se, para além da tônica protréptica e laudatória da filosofia expressa em seu *formato*, o passo 17 do livro II das *Meditações* também não esconderia, em seu *teor* ou *conteúdo*, um *método* que – ao consistir numa tentativa de vislumbrar as relações que se instituem entre as partes de um todo – poderia se verter, por um lado, em exercício intelectual que visa a compreensão da natureza de tudo que existe e compõe o cosmos; e se converter, por outro, em exercício existencial e espiritual a partir do qual passamos a considerar ainda a relação entre aquilo cuja natureza foi desvendada e a Natureza ou Todo cósmico do qual fazemos parte.

Este mesmo exercício, de matizes e nuances variadas (III, 11 e XI, 2) – o qual, em II, 17, Marco Aurélio dá mostras de identificar com a filosofia – terminaria por infundir na vida de quem se propõe a praticá-lo não apenas a compreensão das relações entre as partes e o todo cósmico, mas, sobretudo, a assunção de uma disposição em conformidade com essa compreensão, vale dizer, uma disposição não apenas virtuosa, como, sobretudo, amorosa, na medida em que se mostraria capaz de tornar a entretecer o vínculo entre *psykhé* e cosmos. Ora, parece ser precisamente por essa razão, se essas reflexões se mostrarem pertinentes, que somente por meio de uma vida filosófica – de cuidado com o *daímon* que Zeus deu como preceptor e guia a cada um (V, 27) – se pode alcançar um estado psíquico de bem-estar ou felicidade (*eudaimonía*).

Assim, no intuito de corroborar ou refutar a hipótese em questão, seguiremos os seguintes passos: num primeiro momento, buscaremos analisar, na *seção II*, o conteúdo do passo II, 17, no qual Marco Aurélio reflete acerca do estatuto da vida humana; a seguir, tentaremos explicitar, na *seção III*, em que consiste o método aplicado em II, 17, também identificado, em alguma medida, com a própria filosofia, o qual poderia ser concebido, por um lado, como uma espécie de decomposição das partes de um todo até que seja explicitada sua natureza e, por outro, na conversão desse mesmo procedimento à escala cósmica, só que de modo a rearticular as partes há pouco desnudadas com a Natureza ou Todo cósmico do qual as mesmas se originam e provém; por fim, na *seção IV*, procuraremos reconsiderar,

ao analisar alguns trechos do passo em questão. Cf. Marco Aurélio, *Meditações* II, 17: τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἐν καὶ μόνον φιλοσοφία.

após todas essas reflexões, a relação entre filosofia – entendida, em todas as suas nuances, como cuidado com o *daímon* – e vida humana, tal como vislumbrada pelo imperador filósofo Marco Aurélio.

Seção II. Análise do passo 17 do livro II das *Meditações*

Τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή, ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα, ἡ δὲ αἴσθησις ἀμυδρά, ἡ δὲ ὄλου τοῦ σώματος σύγκρισις εὐσηπτος, ἡ δὲ ψυχὴ ῥόμβος, ἡ δὲ τύχη δυστέκμαρτον, ἡ δὲ φήμη ἄκριτον· συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία, ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἔν καὶ μόνον φιλοσοφία· τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα [...]

Da vida humana, a duração é um ponto; a substância, fluida; a percepção, obscura; a composição de todo o corpo, putredinosa; a alma, um redemoinho; o destino, difícil de decifrar; a fama, incerta. Em resumo, todas as coisas do corpo, um rio; as da alma, sonho e alucinação. A vida, guerra e estadia como estrangeiro; a fama póstuma, esquecimento. O que então poderia nos servir de escolta? Apenas uma coisa: a filosofia. E esta consiste em velar pelo *daímon* interior [...] (*Meditações*, II, 17)

A fim de compreender a natureza da vida humana, Marco Aurélio se propõe a refletir e, assim, delimitar, em seu todo, sete traços ou aspectos que a compõem. O primeiro desses aspectos é (i) **o tempo** (*khrónos*) ou, dito de outro modo, o intervalo que caracterizaria sua duração enquanto processo de movimento e que vem a ser expresso pelo imperador por meio da imagem de um ponto (*stigmé*), como se, de tão ínfimo – visto não possuir qualquer parte determinada que o componha – representasse muito pouco ou quase nada, consistindo, portanto, em nada mais que um mero instante³.

³ De uma tal imagem, da qual se colhe, a um só tempo, tanto uma minúcia de raciocínio matemático, quanto uma observação a que se poderia considerar tão poética quanto angustiante sobre o caráter efêmero da vida, parece florescer, dado o entrelaçamento

O segundo traço a se considerar para conceber a natureza da vida humana, é o de sua (ii) **essência ou substância** (*oúsia*), a qual o imperador qualifica com o particípio presente *réousa*, sugerindo assim que, conquanto algo em nós permaneça a ponto de podermos considerar sermos quem somos ao longo dessa mesma vida, estamos, a todo tempo, e sob múltiplas perspectivas, vivenciando a experiência de transitar de uma condição a outra – fazendo assim confluir, dado esse aspecto de nossa natureza, o *mesmo* e o *outro* numa única condição, que é a da existência.

Podendo ser concebida como uma espécie de meio ou instrumento por meio do qual interagimos com tudo aquilo que, para além de nós próprios, não apenas existe, mas, ainda, compõe o cosmos, nossa (iii) **percepção** (*aísthesis*) se revela, contudo, confusa e obscura (*amudrá*), não cumprindo suficientemente sua função de nos valer para reconhecer e determinar com segurança aquilo com que nos confrontamos na vida cotidiana.

Quanto aos componentes que nos constituem enquanto existentes, Marco Aurélio elenca dois, que são, por um lado, (iv) **o todo do corpo** (*hólou toú sómatos*); e, por outro, (v) a **alma** (*psykhé*). O todo do corpo, descrito como uma *synkrisis*, isto é, uma reunião ou combinação de elementos que, articulados, o compõem, mostra-se, entretanto, facilmente corruptível e passível de apodrecer – o que, em alguma medida, pode simplesmente expressar que a mesma reunião ou entrelaçamento entre partes, vai, pouco a pouco e amiúde, se desarticulando até sua completa decomposição e ulterior dissolução no cosmos. Já a descrição da alma, caracterizada mera e singelamente como um *rhómbos* – termo que evoca imagens de movimento em espiral, como as de um torvelinho ou redemoinho – parece expressar o turbilhão característico à afetividade da vida psíquica, a qual se revela árdua de compreender, quanto mais, de aplacar.

entre *physis* e *éthos* na filosofia estoica, uma convocação para que se mensure, com lucidez, seu verdadeiro valor, afinal, estar diante de uma diminuta possibilidade de agir é, ainda, em termos éticos, uma oportunidade preciosa. A mesma imagem – e com finalidade, ao que tudo indica, parecida – fora utilizada por Sêneca em suas *Cartas a Lucílio* (XLIX, 3) para abordar a natureza da vida humana: “o que vivemos é um ponto e ainda menos que um ponto; porém, a natureza zombou deste quase nada, com certa aparência de duração mais longa” (*punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus; sed et hoc minimum specie quadam longioris spatii natura derisit*).

Já (vi) o **destino** (*tykhé*) ou trama de acontecimentos que, entrelaçados, constituem a vida humana, cujo vislumbre nos permitiria não apenas compreender o sentido dos acontecimentos do passado em articulação com os do presente, como, ainda, prepararmo-nos para os futuros, constitui tessitura enigmática, dificilmente passível de ser decifrada (*distékmarton*). Por fim, a própria (vii) **fama ou reputação** (*phemé*), que com tamanhos esforços nos custa erigir ao longo da vida, nada mais constitui que inexatidão e incerteza (*ákríton*), possivelmente por conta de termos, sobre ela, pouco ou nenhum controle.

Assim, elencados e, de algum modo, esmiuçados tais traços ou aspectos, a imagem que avulta da vida humana, por eles constituída, pode soar, num primeiro momento, não menos sombria que bela: embora efêmera e, inclusive, por isso mesmo, preciosa, uma vez reduzida a suas partes, a vida se dissolve em quase nada. Com efeito, seu caráter transitório parece impor a qualquer tentativa de compreensão, para não dizer delimitação, um assombroso fracasso. Ainda mais desafiadora se mostra, contudo, a adoção de uma atitude à altura de aplacar o ânimo e dominar as violentas paixões que podem nos acometer frente às adversidades da vida.

Nas linhas que se seguem, Marco Aurélio parece propor, embora recorrendo a novas imagens, uma síntese daqueles mesmos aspectos, fazendo persistirem as tônicas de transitoriedade e indeterminação que parecem atravessar sua concepção de vida: **(i) as coisas do corpo**, um rio (*potamós*); **(ii) as da alma**, sonho e alucinação (*óneiros kai typhos*). Porém, como que concluindo a primeira parte de sua reflexão, o imperador articula duas imagens de rara fecundidade com o fim de expressar a noção de **(iii) vida**, então concebida como guerra (*pólemos*) e estadia como estrangeiro (*xénou epidemía*) – fazendo vir à tona, desta vez, mais do que a transitoriedade de condições já enfatizada alhures, o confronto com o outro, traço não menos significativo da vida humana.

Seção III. A filosofia como exercício de decomposição e recomposição das partes de um todo

Dada a natureza – só há pouco vislumbrada – da vida humana, impõe-se, como necessidade para sua travessia, o recurso à filosofia. Com efeito, seja quanto aos aspectos relativos à sua duração (*khronos*);

substância (*oúsia*) e composição corpórea (*hólou tou sómatos*); as imagens concebidas por Marco Aurélio parecem evocar, a todo momento, a dimensão transitória e efêmera da vida humana, destinada a se desmantelar até tornar a se dissolver no todo cósmico. Seja quanto aos traços característicos à sua duração (*khronos*), percepção (*aísthesis*), composição psíquica (*psykhé*), destino (*tykhé*) e reputação (*phémé*); o que se depreende é seu caráter dificilmente apreensível ou determinável, de modo a tornar seu sentido, para nós próprios, confuso e obscuro. Noções tais cujo sentido parece ser imageticamente reforçado quando Marco Aurélio se propõe a reunir todos os aspectos há pouco esmiuçados numa tentativa de sintetizar sua concepção de vida humana: as coisas do corpo, um rio (*potamós*); as da alma, sonho e alucinação (*óneiros kaí typhos*) – ao que acrescenta, como que concluindo, mas, também, enriquecendo sua perspectiva com uma tônica de alteridade, que a vida é guerra (*pólemos*) e estadia como estrangeiro (*xenou epidemia*).

Ou seja, se a vida humana tal como concebida por Marco Aurélio termina por se revelar, como resumira Rutherford (1989, p. 236), fluidez (*fluidity*) e obscuridade (*obscurity*) – e ainda, como buscamos apontar há pouco, transição para outra condição ou, quiçá mesmo, confronto com o outro, seja em sentido concreto, seja em sentido metafórico⁴ –, o que

⁴ Vale destacar, a título de curiosidade, a condição vivencial – registrada entre os Livros I e II das *Meditações* – em que se encontrava Marco Aurélio quando da redação dos dizeres que ora analisamos, qual seja, em campanha militar, na região em que viviam os povos germânicos denominados Quados, em frente ao rio Granúa, um dos afluentes do Danúbio. Ora, se atentarmos a essa aparente correspondência entre os sentidos concreto e metafórico de sua reflexão acerca da vida humana, avulta com ainda maior proeminência a sutileza filosófica do imperador, capaz de extrair de sua vivência mais imediata e cotidiana – em guerra, numa terra estrangeira – imagens de carregado apelo simbólico a ponto de se mostrarem capazes de compor uma concepção de vida humana cuja tônica se enraizaria de modo harmonioso em terreno estoico. Com efeito, também para outros estoicos, como Sêneca, consideradas suas adversidades, a vida é luta, já que estamos sendo, a todo tempo, instados a ter de lidar com condições outras, para não dizer contrárias, às que estamos acostumados. Nem por isso, contudo, é preciso que vivamos como abscessos, isto é, desligados de um cosmos que, de lado a lado, pode ser concebido como nossa casa ou cidade (*Meditações*, II, 16), visto ser ordenado a partir de uma lei racional que regula a vida de todos os existentes (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, XCI, 15). Não em vão, o tema do cosmopolitismo será caro à corrente de

parece espriar desses dizeres não deixa de ser, também, a dificuldade característica à sua travessia, a qual, como apontado pelo próprio imperador na sequência do passo II, 17, vai incontornavelmente culminar naquela que se costuma tomar, por convenção, como sua própria antítese e, por isso mesmo, o pior dos males, que é a morte (*thánathos*). Não em vão, portanto, a filosofia surge como único guia requerido, capaz de nos escoltar ao longo da travessia da vida, razão pela qual o passo em questão poderia muito bem ser concebido como uma espécie de protréptico, vale dizer, um discurso que, louvando ou elogiando a filosofia, tem por finalidade exortar o interlocutor a praticá-la.

Ocorre que, para além do estilo protréptico – expresso tanto no formato, quanto, de certo modo, no conteúdo do texto, na medida em que vida e morte tão somente se mostram partes articuladas de um todo uma vez tendo tido seu sentido questionado e ressignificado pela atividade filosófica – o passo II, 17 parece guardar em seu interior uma espécie de *método* ou caminho ao qual se pode lançar mãos sempre que se busca compreender a natureza de algo, o qual, por isso mesmo, parece fazer as vezes de espelho da própria atividade filosófica.

Com efeito, no passo em questão, não apenas se procura mostrar ou apontar para a filosofia como guia ou escolta capaz de nos permitir percorrer a travessia que leva da vida à morte; mais do que isso, demonstra-se, ao decompor a vida em seus principais aspectos para então vislumbrar sua verdadeira natureza para além de qualquer opinião humana, que, uma vez reduzida às suas partes últimas, ela se mostra transição contínua de condições até que esse processo se complete na culminância de seu estado oposto, que é a morte, dissolução dos elementos (*lýsin tón stoikheíon*) dos quais se compõem cada ser vivo. Ora, nossa hipótese é precisamente a de que esse tipo de demonstração, então aplicado à noção de vida humana, é a própria ilustração de como se pratica a filosofia, então concebida como um exercício de articulação entre partes e todo, tal como sugerido por Marco Aurélio tanto mais detalhadamente no passo III, 11 quanto mais concisamente no seguinte

pensamento estoica, sobretudo nos tempos idos do período imperial romano. Conferir, a esse respeito, especialmente o passo 5 da epístola XCVI, em que Sêneca afirma para seu discípulo Lucílio que a vida é uma milícia (*vivere, Lucili, militare est*).

trecho, ao afirmar que “em todas as coisas, com exceção da virtude e das coisas relativas à virtude, lembra-te de percorrer parte por parte e seguir na sua divisão até o menosprezo delas, e o mesmo transferir à toda a vida” (*Meditações*, XI 2)⁵.

Ou seja, mais do que expressão de um discurso que se pretende persuasivo frente à necessidade de se adotar, em mentalidade e atitude, uma disposição filosófica, o passo II, 17 ilustraria principalmente a prática de um exercício cuja finalidade seria a de explicitar – tanto do ponto de vista da *physis*, quanto, por conseguinte, dos valores – que a vida e seus componentes, em seu contínuo processo de desmantelamento até ulterior dissolução no cosmos, deve ser concebida como nada mais que indiferente (*adiáphoron*), embora preferível, perante à morte, razão pela qual não qualquer vida, mas, tão somente, uma vida virtuosa – visto que, com exceção de tudo o mais, só a virtude não pode ser decomposta até sua dissolução (XI, 2) – deve ser buscada como o mais digno dos valores. Ora, parece ser precisamente a um tal exercício de decomposição de algo em seus elementos últimos – visando desvelar sua natureza – que Pierre Hadot se referira, em *La citadelle intérieure*, como uma tentativa de ‘definição física’ (*définition physique*):

[...] Podemos qualificar de ‘físico’ esse gênero de definição, porque desnuda as representações de toda consideração subjetiva e antropomórfica, de toda relação do ponto de vista humano, para defini-las de um modo científico e físico [...] com efeito, se a crítica das representações e a investigação da representação objetiva fazem parte do domínio da lógica, elas só são, entretanto, realizáveis, se nos localizamos do ponto de vista da física, situando os eventos e os objetos na perspectiva da Natureza universal [...] (Hadot, 1992, p.123).

Como se, para desvelar a natureza (*physis*) de algo, fosse necessário, por um lado, decompô-lo em suas partes últimas, até fazer ver que, com exceção da única condição absoluta, que é a da disposição virtuosa, tudo o mais está destinado a perder substância até se dissolver

⁵ Marco Aurélio, *Meditações*, XI, 2. ὅλως οὖν, χωρὶς ἀρετῆς καὶ τῶν ἀπ’ ἀρετῆς, μέμνησο ἐπὶ τὰ κατὰ μέρος τρέχειν καὶ τῇ διαίρεσει αὐτῶν εἰς καταφρόνησιν ἰέναι, τὸ δ’ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τὸν βίον ὅλον μεταφέρειν.

no todo cósmico; e, por outro, após recompô-lo, ora ressignificado, uma vez rearticuladas suas partes ou aspectos, confrontá-lo com o que Pierre Hadot denominara de Natureza universal (*Physis*), o todo do qual esse algo não apenas se originou e para o qual regressará, como do qual constitui, enquanto existente, membro componente.

O que é intrigante e pode soar até mesmo espantoso, é que esse mesmo processo de caráter aparentemente intelectualivo – que é o exercício de desarticular e rearticular as partes de um todo – e que se encontra associado, no passo II, 17, à própria atividade filosófica, vem também a ser identificado, na sequência dessa mesma passagem, com o ato de velar por ou cuidar do deus interior (*tereín tón éndon daímona*), uma espécie de partícula da divindade que habita dentro de nós. Mas em que medida uma tentativa de *definição física* – vale dizer, este método que, conquanto sua finalidade última possa ser concebida como ética, não deixa de consistir numa busca pela compreensão da natureza de algo –, pode reverberar, de algum modo que seja, num tipo de relação entre o humano e o divino? Ou, em outras palavras, de que tipo é o entrelaçamento que se institui entre filosofia e espiritualidade para Marco Aurélio e de que modo ele reverbera na vida humana?

Seção III. A filosofia como prática de velar por ou cuidar do *daímon*

Na sequência da passagem em questão, Marco Aurélio sinalizara que a filosofia – exercício ao qual acabara de recorrer a fim de elucidar a natureza da vida humana, decompondo-a em partes que tão somente fazem explicitar sua dimensão não apenas transitória, como precária – consistiria ainda numa prática cotidiana de velar por ou cuidar de um deus que habitaria no próprio interior da *psykhé* humana.

E parece ser nessa medida que o estatuto da filosofia, enquanto um exercício intelectualivo de articulação entre as partes de um todo, ganharia ainda contornos novos e significativos, ao se converter também numa experiência de tônica psíquica, existencial e espiritual – conforme se pode atestar a partir do confronto do passo II, 17, há pouco analisado, com o V, 27, fecundo quanto ao estatuto do *daímon*, sem o qual, como vimos, não se pode conceber a própria atividade filosófica:

“Συζῆν θεοῖς.” συζῆ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιοῦσαν δὲ ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος.

Conviver com os deuses. Convive com os deuses quem frequentemente lhes mostra a alma satisfeita com as coisas que lhe são assinaladas, fazendo tudo quanto deseja o *daímon* que Zeus deu a cada um como preceptor e guia, partícula dele próprio. Esta é a inteligência e a razão de cada um.

Se atentarmos bem, velar por ou cuidar do *daímon* ou deus interior – condição apontada como necessária em II, 17 para que se percorra com o amparo da filosofia a travessia que leva da vida até a morte – constitui ainda passo requerido para que se *conviva com os deuses*. Como se a filosofia, para além de exercício intelectual, terminasse por se converter na única prática capaz de tornar a experiência vivencial humana – por natureza repleta de adversidades próprias à precariedade de nossa condição – numa travessia *boa, virtuosa e feliz*, vale dizer, numa travessia aproximada, tanto quanto possível para o humano, de uma vida divina.

E não apenas para a corrente de pensamento estoica, mas, também, para outras tradições filosóficas da antiguidade greco-romana, o estatuto do *daímon*, por mais ambíguo e obscuro tenha se mostrado, surgira associado à possibilidade de reverberar no mundo humano algum tipo de manifestação da divindade. Contudo, se na célebre passagem do *Banquete* platônico em que Diotima delinea o estatuto do *daímon* como o de uma divindade que se encontra *entre (metaxú)* o mortal e o imortal⁶ (*Banquete* 202e) e que, por isso mesmo, mostra-se capaz de mobilizar aquele que é por ela tomado, impelindo-o ao extremo oposto ao qual se encontra; na concepção proposta por Marco Aurélio, notemos com atenção, o *daímon* consiste numa divindade que, consideradas as

⁶ Da qual tanto Eros, quanto a própria filosofia, descenderiam como tipos e subtipos, só que fazendo as vezes de intermediários, respectivamente, entre feiura e beleza e ignorância e sabedoria (Platão, *Banquete* 204a-b).

reflexões desenvolvidas em II, 17, encontra-se *dentro* (*endon*), isto é, no *interior* da *psykhé* humana.⁷

Ora, para além do debate sobre a ambiguidade do estatuto do *daímon* tal como concebido por Marco Aurélio, suficientemente apontado alhures por Rutherford (1989, p.237) e Hadot (1992, p. 140-141) como de difícil solução – já que, por um lado, ele se mostra partícula herdada de Zeus e vinda, portanto, de fora (V, 27); e, por outro, consiste numa divindade que habita precisamente em nosso interior (II, 17)⁸ – parece-nos não menos digno de nota que, em ambos os casos, o *daímon* permanece constituindo um vínculo entre algo divino que se encontra atualmente *dentro* de nós com a divindade que, coincidente à *Physis* ou Natureza do Todo, encontra-se, na medida em que nos excede ou sobrepassa, *fora* de nós, tal como um elo capaz de entretecer a vida psíquica com a cósmica. Mas em que precisa medida o cuidado com o *daímon* ou, dito de outro

⁷ Parecem-nos dignos de nota os muitos vestígios sugestivos de que o giro ou reviravolta existencial a que parece nos convocar a ética estoica se encontra radicado, sobretudo para um autor como Marco Aurélio (assim como para seu predecessor Sêneca), na interioridade da alma humana – para o quê valem de exemplo as inúmeras passagens em que o imperador conclama a si mesmo a encontrar retiro em si próprio (IV, 3); seja entrando em si (VI, 11); seja recolhendo-se em si mesmo (VII, 28); seja reparando (IX, 42) ou pondo os olhos em si próprio (X, 31) as quais parecem expressar discursivamente o próprio movimento reflexivo das *Meditações*, que assinalam um diálogo entretecido pelo imperador consigo mesmo.

⁸ Apesar dos distintos apontamentos feitos à questão, parece ser uma ponderação comum, tanto para Rutherford (1989, p.237), quanto para Hadot (1992, p. 140-141), a ambiguidade do estatuto do *daímon* tal como concebido por Marco Aurélio, o que tão somente explicita, ao que nos parece, a fecundidade do tema, bem como a necessidade, de tempos em tempos, de sua reconsideração por parte da crítica. Mesmo porque, um dos grandes desafios que se impõem à exegese da filosofia estoica parece ser precisamente o de articular a tensão existente entre um modelo de pensamento que, conquanto corporealista de um ponto de vista físico e cosmológico, dá mostras de conceber a Natureza como imantada de uma aura sagrada, entretecendo e fazendo convergir, a um só tempo, noções como *Physis*, *Lógos* e *Theós* (SVF, II, 580). Não em vão, frente a tal suposta aporia, Maria Daraki denominaria o estoicismo antigo de *religiosidade sem Deus*. Com efeito, ao que nos parece, de modo análogo, a mesma tensão que caracteriza a ambiguidade do estatuto do *daimon* – que ora parece imanente, ora transcendente – pode ser estendida à atitude religiosa estoica, frente a um cosmos a um só tempo natural e divino.

modo, o resgate desse vínculo entre a divindade que está *dentro* de nós com aquela que está *fora* de nós pode se converter em exercício cotidiano capaz de nos permitir levar uma vida feliz?

Se confrontarmos novamente os passos em questão, considerando com atenção os vestígios de que dispomos, poderemos notar que, se em II, 17 o cuidado com o *daímon* surge entretecido à prática da filosofia, concebida como único recurso capaz de nos servir de escolta ao longo da travessia da existência; em V, 27, ele será identificado com o *noús* e o *lógos* de cada um. Em ambos os casos, tal prática – que parece ser o exercício da filosofia, por meio da aplicação do *noús* e do *lógos* em nossa vida cotidiana – parece se desdobrar em dois tipos diferentes de disposição, sendo ambas componentes de uma vida virtuosa. Por um lado, conforme prescreve Marco Aurélio, é preciso **(i)** evitar que o *daímon* seja não apenas perturbado como, ainda, subjugado a partir do que lhe acomete de fora, triunfando, por exemplo, sobre prazeres e dores⁹. Por outro, é necessário **(ii)** atentar para não se desligar, seja por revolta ou desprezo, do Todo que nos circunda e nos sobrepassa – acolhendo, por mais nos pareçam, num primeiro momento, adversos, seja a disposição dos demais existentes, sejam as próprias circunstâncias com as quais nos confrontamos e que se nos apresentam sob a forma de acontecimento¹⁰.

Com efeito, uma das disposições a que a ética estoica nos conclama continuamente a adotar é precisamente a de **(i)** não permitir, em âmbito psíquico, que o que está *fora* subjugue o que se encontra *dentro*, velando nossa condição íntima de modo a não nos tornarmos presas ou servos de algo que, na medida em que nos sobrepassa, não depende de nós ou se encontra sob nosso controle (*ouk eph'hemín*) – que é precisamente a condição de quem é violentamente tomado por uma paixão.

Assim, para assegurar que o *daímon* não seja tomado de assalto, práticas de observação, também denominadas exames de consciência, relativas ao estado de nossa condição psíquica, parecem ter sido não apenas recomendadas, como, inclusive, utilizadas como recurso

⁹ *Meditações*, II, 17. τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἑνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ, ἡδονῶν καὶ πόνων κρείττονα [...].

¹⁰ *Meditações*, II, 17. ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον ὡς ἐκεῖθ' ἐπιποθεὶν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν.

filosófico por estoicos do período imperial, como Sêneca e Marco Aurélio. E é então que temores – como o da morte – e desejos – como o de ter uma vida próspera, duradoura e gloriosa – são analisados e, se necessário, confrontados com a verdadeira natureza de vida e morte, tão somente vislumbrada após termos aplicado o *noús* e o *lógos* a um exercício que consiste em sua decomposição e ulterior recomposição frente ao Todo do qual provém e se originam, que é a Natureza cósmica, tal como serve de testemunho o passo II, 17.

Ou seja, diante da prática de um tal exercício, o *lógos* estoico – cuja amplitude semântica parece nos permitir vislumbrar uma variedade de nuances e matices – poderia assumir desde um sentido mais intuitivo, como faculdade de inteligência, encadeadora de razões; até, e principalmente, o de razão reta, vale dizer, alinhada com a ordenação característica à Natureza do Todo (*Meditações*, V, 14; XI, 1). Tratar-se-ia, por essa perspectiva, de uma função corretiva do *lógos*, capaz de ajustar algum raciocínio torto ou enviesado para, a partir de então, harmonizá-lo com o que se apresenta por Natureza. Não em vão, a partir de uma tal tônica, é possível vislumbrar aquela que é talvez a principal imagem do estoicismo legada à posteridade, qual seja, a de uma filosofia capaz de levar quem a pratica a alcançar, por intermédio de uma ética racionalista ou intelectualista¹¹, uma disposição psíquica forte, para não dizer inabalável, frente às adversidades da vida.

Por outro lado, a outra disposição atrelada ao cuidado do *daímon*, vale dizer, à prática da filosofia por meio do uso do *noús* e do *lógos*, destinava-se ainda a redobramos a atenção no intuito de (ii) não desligar ou desvincular aquilo que se encontra *dentro* de nós com o que está *fora*, recebendo ou acolhendo aquilo que nos foi assinalado como tendo vindo da mesma origem da qual nós próprios viemos. E é diante de uma tal disposição que percebemos reverberar uma nuance capaz

¹¹ Legado que remonta às primeiras origens do estoicismo, visto ser atribuída à Crisipo de Sólos, terceiro escolarca estoico, a teoria do monismo psicológico, conforme a qual a alma seria constituída por um elemento predominantemente racional (*λογικός*) (SVF, III, 259), de modo que, por uma tal perspectiva, as paixões, na medida em que compreendidas como razões mal formuladas, deveriam ser, quando não corrigidas, extirpadas.

de realçar outros matizes na concepção de *lógos* estoica, afinal, para o alcance de uma tal atitude, é requerido, antes de tudo, que nos tornemos capazes de vislumbrar as relações que entretecem as partes constitutivas do Todo cósmico, razão pela qual, por esta tônica, a aplicação do *lógos* na vida cotidiana parece muito mais próxima a um exercício de traçar relações de vários tipos entre existentes quaisquer – vale dizer, relações de ligação, de analogia, de proporção, de razão, dentre várias outras, sempre no intuito de compreender, por aproximação, um elemento pelo outro, de modo a então articulá-los com o Todo.

Assim, no que se refere a uma vida filosófica, dedicada ao cuidado com o *daímon*, teríamos, para além do sentido intuitivo de *lógos* como faculdade de encadear razões; o de razão alinhada com o que se passa por Natureza – ambos atuando como elementos capazes de corrigir, vale dizer, disciplinar tanto nossos raciocínios quanto nossos discursos internos de modo a que nossa vida psíquica seja delineada em conformidade com o *Lógos* estruturante da Natureza. Porém, essa função do *lógos* a que denomináramos há pouco de corretiva parece se mostrar requerida principalmente diante de um estado psíquico dissociado, vale dizer, de uma *psykhé* que, por revolta ou desprezo em relação ao Todo que a excede e sobrepassa, faz de si mesma *apósthema* (II, 16), isto é, abscesso – uma vez que a função do *lógos* capaz de nos fazer vislumbrar nossa condição de membro do Todo cósmico, não vinha sendo exercitada¹². Afinal, é desse exercício filosófico, vale dizer, psíquico, existencial e espiritual de traçar relações entre partes e todo – precisamente aquele que explicitara a natureza da vida humana em sua indissociável relação com a morte em II, 17 – que depende

¹² Talvez não seja desarrazoado lembrar que o deus estoico, outro nome para o *Lógos* estruturante da Natureza, parece fazer confluir, sem maiores dificuldades, boa parte das nuances e matizes há pouco apontadas como constituintes da noção de *Lógos* estoica, afinal, enquanto razão seminal (*lógos spermatikós*), na mesma medida que ordena e atravessa, une todos os existentes, membros componentes do Todo cósmico. Clemente de Alexandria, *Strom.* V, 14 (SVF, II, 1035). φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν <οἱ Στωϊκοὶ> καὶ πνεῦμα κατ’ οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχὴν. paulo post: ἀλλ’ οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεὸν φασίν. Pois os estoicos dizem que deus é corpo, e *pneuma* conforme a substância, assim como, certamente, a alma. Dizem, contudo, que deus é o que atravessa toda substância.

não apenas a compreensão, como, ainda, a adoção de uma disposição à altura do que nos conclama a ética estoica. O que implicaria tanto uma atitude de velar e proteger nossa condição psíquica de modo a que não permitamos ser subjugados, erigindo como que um cerco frente às investidas do que, vindo de fora, pode nos acometer e abalar; quanto uma disposição receptiva ou acolhedora diante das variadas e não raro adversas circunstâncias que, constitutivas da ordem cósmica, mostrar-se-iam extensíveis a todos os outros existentes – não havendo, portanto, razão para que, revoltados e indignados, busquemos nos desligar ou isolar do Todo do qual somos parte e membro componente.

Mesmo porque, uma vida filosófica, na qual, por intermédio do *noús* e do *lógos*, se convive com os deuses, é também, a um só tempo, uma vida cujo *éthos*, amparado pelo *lógos*, converte-se em *phília*, disposição amorosa que reflete uma *psykhé* capaz de trazer consigo as relações pouco a pouco vislumbradas entre as partes e o Todo cósmico, não apenas em mentalidade, mas, sobretudo, em atitude. Indício disso são três passagens de esplêndida beleza, em que Marco Aurélio desenvolve, com exemplos diversos, uma mesma reflexão: dentre as muitas expressões de virtude ou bondade que pode manifestar um ser humano, a mais nobre é, sem dúvida, a de amar (*philein*) e acolher (*aspázesthai*) o que acontece e vem entretecido na trama de sua vida¹³ (III, 16); seja compreendendo como oriundos de ignorância do bem e do mal supostos danos vindos daqueles que, por natureza, são nossos semelhantes (II, 1); seja não se revoltando ou se indignando com os acontecimentos constitutivos da tessitura cósmica a ponto de fazer de si mesmo um abscesso, isolando-se voluntariamente do mundo (II, 16). Trata-se, em ambos os casos, de assumir – a partir da, mas, ao mesmo tempo, para muito além da compreensão intelectual, dados os vários matizes há pouco assinalados em relação à concepção de *lógos* estoica – uma disposição amorosa análoga à da relação que se institui entre outros componentes cósmicos, como, por exemplo, a terra, que *ama* a chuva que, caindo sobre ela (X, 21), parece elucidar que os existentes têm sua natureza explicitada principalmente *nas* ou *por meio das* relações que entretecem entre si enquanto componentes do Todo.

¹³ *Meditações*, III, 16. τὸ ἴδιόν ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ φιλεῖν μὲν καὶ ἀσπάζεσθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ συγκλωθόμενα αὐτῷ.

Afinal, é quando a chuva infiltra na terra que sua fecundidade, vale dizer, sua aptidão para a geração parece vir à tona.

Ora, se este exercício a que se pode chamar filosofia constitui o único recurso por meio do qual, recorrendo ao *noús* e ao *lógos*, se pode levar uma vida divina e/ou feliz – na precisa medida em que se vislumbra e, por conseguinte, se dispõe em conformidade com a tessitura cósmica –, compreendemos porque uma filósofa como Simone Weil (1991, p. 171), já nos tempos idos das primeiras décadas do século XX, caracterizaria a atitude religiosa estoica como “essa relação entre o mundo e o homem” em que “somos razoáveis quando *amamos* o mundo”. Ora, o que a filósofa francesa parece ter perspicazmente apreendido e expresso em seus dizeres acerca do estoicismo é que há ao menos uma acepção da noção de *lógos* em que ele constitui *relação* e, com efeito, para alguns estoicos, como parece ter sido o caso de Marco Aurélio, essa relação também se converte, em alguma medida que seja e por mais paradoxal possa parecer para uma ética não raro concebida como intelectualista, em *amor*. E é desde uma tal tônica, conquanto esmaecida e quiçá mesmo obnubilada na tradição estoica, que a desafiadora travessia constitutiva da vida humana parece fazer confluir – por meio de exercícios cotidianos cuja finalidade última seria a de tornar a entrelaçar *psykhé* e cosmos – filosofia e espiritualidade, aqui entendida, sobretudo, como florescimento da vida psíquica. Fazendo assim desvanecer qualquer falsa impressão de aporia, a ponto de nos confrontar a questionar, principalmente no que se refere à corrente de pensamento estoica, a pertinência de leituras dicotômicas acerca da relação entre compreensão e amor.

Seção V. Considerações finais

Decomposta em partes ou aspectos por meio de um exercício intelectual a que Marco Aurélio identifica com a filosofia, a vida humana, transitória e precária, constitui-se, de um ponto de vista existencial, como uma travessia desafiadora, e não apenas porque culmina incontornavelmente em sua dissolução, mas, sobretudo, por se revelar repleta de adversidades – terminando por ser concebida pelo imperador como uma *guerra* ou, ainda, como uma *estadia como estrangeiro* (II, 17). Recomposta e confrontada com a Natureza universal, evidencia, por sua vez, não

apenas a indiferença de valor de tudo quanto, como ela, está destinado a se decompor e se dissolver no Todo cósmico, mas, principalmente, a necessidade de valorarmos devidamente – com o intermédio da filosofia – tão somente aquilo que pode tornar sua travessia feliz ou *eudaimônica*, que é uma disposição virtuosa.

Ora, o exercício intelectual de traçar relações entre as partes e o Todo cósmico, proposto e exemplificado por Marco Aurélio em alguns passos das *Meditações* e denominado por Pierre Hadot de *definição física*, o qual sugerimos fazer as vezes de espelho da própria atividade filosófica, parece servir para, por um lado, explicitar a natureza de cada componente cósmico; de modo a, por outro lado, alinhar as razões que, reverberando em nossa vida psíquica, podem vir a desencadear estados malsãos, a não ser quando devidamente dispostas em conformidade com o que se passa por Natureza. Afinal, tão somente quando explicitada a verdadeira natureza de vida e morte é que passamos a confrontar seu sentido com aqueles que, oriundos de convenções estabelecidas a partir de opiniões humanas, costumam nos levar a estados psíquicos violentos, não raro denominados paixões – não restando, portanto, outra alternativa para alcançar um estado psíquico de bem-estar ou felicidade, que a de corrigir essas razões e discursos, harmonizando-os com o que se passa por Natureza.

Ocorre que, para uma corrente de pensamento para a qual noções como *Lógos*, *Physis* e *Theós* (SVF, II, 580) parecem convergir, de modo a que a própria Natureza venha a ser concebida como imantada de uma aura sagrada, como é o caso do estoicismo, esse mesmo exercício parece poder ser convertido numa prática de dimensão não apenas intelectual, mas, ainda, psíquica, existencial e espiritual – se considerarmos uma rotina de cuidados, radicados sobretudo na observação atenta de tudo quanto se passa em nossa vida psíquica, como um exercício próprio ao *existir humano*; bem como se entrevermos no ato de velar por ou cuidar do *daímon* interior um modo de vislumbrar na tessitura cósmica a manifestação de uma divindade que não apenas a ordena; como, atravessa; e, ainda, interliga. Com efeito, é desde uma prática singela de observação da vida íntima da *psykhé* que passamos a nos tornar aptos a nos deixar inundar por aquilo que, vindo de fora, constitui a vida cósmica, como se precisássemos de, antes mesmo de mirar o que nos circunda, fazer frente

ao que nos constitui, de modo a, por meio da observação e do cuidado com o *daímon*, partícula da divindade, compreendermos que o sentido da parte está relacionado ao do Todo. Mesmo porque, como esperamos ter demonstrado a contento, tão fundamental para uma vida divina e/ou feliz quanto um *lógos*, por assim dizer, corretivo, é o *lógos* concebido como elemento capaz de traçar e explicitar relações entre as partes e um Todo.

Ora, consideradas essas reflexões, a filosofia, então concebida seja como cuidado com o *daímon*, seja como aplicação do *noús* e do *lógos* na vida cotidiana, parece ter por finalidade última infundir no *éthos* de quem a pratica não apenas uma propensão para a intelecção do Todo cósmico, mas, antes de tudo e principalmente, um sentimento de reverência diante da sacralidade manifesta na ordem da Natureza, o qual terminaria por se converter numa atitude amorosa e acolhedora frente ao que acontece – reflexo tão nobre quão sutil desse tipo de disposição a que poderíamos chamar de virtuosa, sem a qual não se pode conceber, para um estoico como Marco Aurélio, uma vida de bem-estar e felicidade, ou, em outras palavras, uma vida *eudaimônica*.

Referências

ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1903-1905(=SVF).

DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*. Paris: Éditions La Découverte, 1989.

HADOT, P. *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.

MARCO AURÉLIO. *Aurelii Antonini ad Se Ipsum Libri XII*. Leipzig: Teubner, 1987.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução e notas de Irley Franco e José Antonio Alves Torrano. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

RUTHERFORD, R. B. *The meditations of Marcus Aurelius: a study*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SÊNECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. L. D. Reynolds. Two Vols. Oxford: Oxford University Press, 1965.

SÊNECA *Dialogorum Libri Duodecim*. L. D. Reynolds. Oxford: Clarendon Press, 1977.

WEIL, S. *Aulas de Filosofia*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1991.