

A POLITEÍA DE MARCO AURÉLIO*

Lorena Lopes da Costa**

Igor B. Cardoso***

Resumo: Retoma-se o debate a respeito do “bom governo” de Marco Aurélio, assumido já nas fontes antigas e desenvolvido pelos historiadores modernos, a fim de questionar a representação e concepção da politeia possível em *Meditações*. Procura-se cotejar o uso do termo com outros autores antigos, tais como Políbio e Platão, para evidenciar a mudança semântica e política no uso feito por Marco Aurélio.

Palavras-chave: Império Romano; cultura política democrática; republicanismo; linguagem política; historiografia.

THE MARCUS AURELIUS' POLITEÍA

Abstract: The debate about the Marcus Aurelius's “good government”, once assumed in ancient sources and developed by modern historians, is retaken in order to question the representation and conception of the possible politeia in *Meditations*. It is sought to compare the use of the term along with others ancient authors, such as Polybius and Plato, to evidence the semantic and political change in the use made by Marcus Aurelius.

Keywords: Roman Empire; democratic political culture; republicanism; political language; historiography.

* Recebido em: 18/07/2018 e aprovado em: 11/09/2018.

** Professora da Universidade Federal do Oeste do Para (UFOPA) e doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Realiza pesquisa sobre heróis antigos e modernos. E-mail para contato: lorenalopes85@gmail.com.

*** Doutorando em História pela UFMG (bolsista CAPES). Pesquisa sobre a recepção do romance grego *Dáfnis e Cioé*, de Longo, nas traduções francesas e na literatura brasileira. E-mail para contato: igorbcardoso@gmail.com.

Em geral, as fontes antigas descrevem Marco Aurélio, que governou o Império Romano entre 161 e 180, como alguém de elevado caráter e justo no comando. Escrevendo no terceiro século, Dión Cássio enfatizou os princípios da educação retórica e filosófica do imperador (*História Romana*, 71, 35), que se mostraria vigoroso, benevolente, clemente e constante (*História Romana*, 71, 34). Em *História Augusta*, a virtude de Marco Aurélio é evidenciada com o estabelecimento de limites para os jogos de gladiadores, considerados deploráveis, atitude que coadunaria com frase de Platão que sempre estaria em sua boca: “as cidades florescerão se os filósofos governarem ou se os governantes filosofarem” (*História Augusta*, Vida de Marco Aurélio, o filósofo, 27, 6-7).

A ideia que faz coincidir a atuação política e a educação filosófica também está presente no trabalho comumente denominado *Meditações*, espécie de anotações pessoais que Marco Aurélio fez ao longo de seu reinado.¹ O pensamento estoico tem papel inegável aí, embora algumas anotações sejam tributárias de uma tradição filosófica comum à educação literária e retórica da época (BLOIS, 2012, p. 172). Se *Meditações* é resultado da escrita ao longo de muitos anos, possuindo muitas descontinuidades (CEPORINA, 2012, p. 45), o tema da morte permite certa sensação de conjunto. A renúncia ao “louvor da multidão”, ao “poder”, à “riqueza” e ao “gozo dos prazeres” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, III, 6), sem qualquer temor à morte, é associada recorrentemente à postura filosófica socrática de Platão (BIRLEY, 2001, p. 102).

O livro primeiro de *Meditações*, por vezes considerado um trabalho em separado, consiste em uma série de asserções que indicam as origens de várias qualidades do imperador, tomadas como fontes de inspiração (I, 14):

Com meu irmão Severo, aprendi o amor à família, à verdade e à justiça; graças a ele, conheci Tráseas, Helvídio, Catão, Dión, Bruto; concebi a ideia do governo de igualdade perante a lei (politeia sisonómou), administrado conforme a igualdade de oportunidade e a de fala (isóteta kai isegorían dioikouménés), também a ideia de um reino (basileías) que acima de tudo respeite a liberdade (eleutherian) dos súditos; dele, ainda, a constância e a mesma intensidade nas honras (timêi) à filosofia: a beneficência e a liberalidade copiosa; ser esperançoso, confiar na afeição dos amigos; a franqueza para com aqueles a quem acaso censurava e

*o não precisarem os amigos adivinhar o que ele desejava ou não desejava, porque ele deixava claro.*²

Não há unanimidade entre os pesquisadores sobre a quem se referem os nomes de Severo e Díon. Porém, Tráseas, Helvído, Catão e Bruto formam, sem dúvida, um coletivo no imaginário antonino de oposição a certa tradição considerada antirrepublicana. Enquanto Tráseas e Helvído foram membros proeminentes da oposição estoica à dinastia flaviana, que governara o Império entre 69 e 96, Bruto e Catão são figuras celebradas de oposição a Júlio César. Em passagem do livro seis, Marco Aurélio exorta os cuidados contra uma possível “cesarização” do espírito, tendo a filosofia como defesa:

Cuidado para não se cesarizar, para não se imbuir; isso costuma acontecer. Preserve-se simples, bom, puro, grave, desafetado, amigo da justiça, piedoso, benévolo, afetuoso, firme no cumprimento do dever. Lute por permanecer tal qual se quis formar na filosofia. (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, VI, 30)

A inclinação de Marco Aurélio a valores republicanos ou, até mesmo, democráticos foi identificada pela historiografia moderna como sendo a realização do ideal platônico do rei-filósofo, que integraria o poder político e a filosofia em nome de um governo justo. A *pax romana* entraria em desagregação particularmente com o término do governo de Marco Aurélio, em 180, e a ascensão de seu filho Cômodo. Essa transição é tratada como ruptura na escolha de sucessão ao trono, que até então se dava por meio da adoção, quando o imperador fortalecia alianças políticas ao assumir como filho o sucessor. O historiador setecentista Edward Gibbon é certamente uma figura de proeminência nesse assunto, tendo explicado, em parte, a queda do Império romano a partir do fim do bom e justo governo dos Antoninos:

As formas da administração civil, cuidadosamente preservadas por Nerva, Trajano, Adriano e os Antoninos, justificam a imagem de liberdade em que eles se compraziam, considerando-se ministros responsáveis perante as leis. Tais príncipes mereceriam a honra de restaurar a República, tivessem os romanos de sua época sido capazes de desfrutar uma liberdade racional. (GIBBON, 2005, p. 104)

O século XX retomou em parte esse debate e o desenvolveu. Em 1955, Paul Noyen, por exemplo, situou os éditos do imperador como parte de ações filosoficamente orientadas pelo estoicismo e que, em decorrência disso, teriam construído as bases de um governo justo. Assegurar a alimentação para as crianças do Império teria sido um atributo inerente à caridade do imperador filósofo (NOYEN, 1955, p. 374). Em relação à mulher, Noyen sublinha o caráter “progressivamente feminista” da monarquia de Marco Aurélio, por fazer justiça às jovens contra os abusos recorrentes de tutores. Segundo Noyen (1955, p. 375-376), toda a legislação teria sido reformulada em vista da “fundação da seguridade social”, tendo como um de seus principais objetivos a abolição completa da escravidão, ainda que não tenha conseguido concretizá-la. Marco Aurélio encarnaria definitivamente a figura do imperador de ação, aplicando a teoria estoica ao cotidiano do governo (NOYEN, 1955, p. 378).

Anthony Birley, em uma biografia publicada em 1966 sobre o imperador, asseverou, na mesma linha de Noyen, que os preceitos estoicos teriam sido colocados em prática, o que fazia da administração do imperador filósofo um período mais fraterno para se viver.³ No “mundo cosmopolita” dos Antoninos, de “população multilíngue”, diz Birley, havia qualquer coisa “no ar” que lembrava “o século XVIII” (BIRLEY, 2000, p. 23). Seu entusiasmo com o século II deixa entrever a referência historiográfica da qual partiu para narrar a grandeza de um momento do Império Romano.

Em importante obra publicada em 1997, Pierre Hadot compreendeu *Meditações* como se elas fossem exercícios espirituais para a construção de uma cidade interior. Os contatos por vezes conflituosos entre a fortaleza espiritual do imperador e as vicissitudes morais da sociedade romana revelariam o descompasso entre governo e povo, entre desejo de progressos filosóficos de um lado e entrega desenfreada aos desejos mais ímpios de outro. Segundo Hadot, Marco Aurélio teria se comprometido a transformar os valores, as opiniões, a maneira de enxergar o mundo que tanto fascinavam a “massa humana”, mas que pouco contribuíam para o progresso humano (HADOT, 1997, p. 322). É evidente que de Gibbon a Hadot há inúmeras diferenças, porém, em geral, o bom governo de Marco Aurélio é identificado, em todos esses casos, como parte da postura filosófica do imperador.

Existem divergências historiográficas à ideia de coalescência entre poder político e filosofia em Marco Aurélio, embora elas sejam minoritárias

e tenham despertado menor atenção de historiadores. E. R. Stanton argumentou, por exemplo, que o que Marco Aurélio pôs em prática pouco diferiu do que fizeram outros imperadores “não-filósofos”. Desse modo, as leis que diziam respeito à melhoria de vida das mulheres, escravos e crianças, comentadas por Paul Noyen, foram frutos não exatamente do governo de Marco Aurélio, mas de seus antecessores (STANTON, 1969, p. 574). Fundamentando-se em Stanton, Stephen Stertz avaliou que a condenação da luxúria por parte de um bom governante foi um *tópos* helenístico e, do mesmo modo, a ideia de igualdade e liberdade sob um reinado ecoava a concepção de democracia sob o Império já produzida por Élio Aristides (STERTZ, 1977, p. 435).

Mais recentemente, Tim Whitmarsh argumentou que *Meditações* fazem parte de uma oposição retórica às dinastias precedentes dentro de uma “maquinaria de representação imperial” iniciada com Trajano, contrapondo-se à tese largamente aceita de que os 12 livros de *Meditações* tenham sido destinados exclusivamente à reflexão individual. Segundo o historiador britânico, o caráter pedagógico do primeiro livro, no qual o imperador se comporta como um aprendiz, evolui nos livros seguintes, fazendo do próprio imperador um educador. Antes de guiar o Império, seria necessário guiar a si mesmo. Desse modo, *Meditações* não revelariam um novo e unificado eu, mas, ao contrário, encenariam uma representação de um par de regras sancionadas pela tradição literária, de tensão ainda não resolvida entre a filosofia e sua resistência mundana (WHITMARSH, 2001, p. 216-225).

Não é preciso concordar completamente com a posição de Whitmarsh sobre *Meditações* para compreender que, mesmo para um trabalho que não tem o público como destino, como são os modernos diários, por exemplo, a autorrepresentação é inerente à escrita de si – ou, para retomarmos as discussões de Männlein-Robert, à autobiografia filosófica.⁴ Não se trata de questionar a sinceridade do imperador frente à imagem que ele faz de si mesmo, mas de compreender os modos pelos quais sua representação foi construída ao longo de seu principado.

A autorrepresentação de Marco Aurélio em outros suportes materiais evidencia nuances da tradicional imagem do rei-filósofo, apartada do conturbado jogo político palaciano. Susanne Börner (2012, p. 81) comenta que a cunhagem de moedas, quando Marco Aurélio ainda era César (138-161), sinal da sucessão imperial, funcionou como manifestação de unidade

e harmonia da família imperial, integrando-se à tradição do *princeps*. Um exemplo dessa manifestação seria a imagem de um rito de sacrifício junto a Enéas e Ascânio, no medalhão depositado hoje no *Staatliche Museen zu Berlin* (n. 18200638), no qual a figura de Marco Aurélio é remetida às representações da *Ara Pacis*, monumento feito por Augusto para celebrar a *pax romana*. A associação de Marco Aurélio com Augusto contrasta com a imagem criada em *Meditações*. Além disso, após assumir o principado, as moedas cunhadas com a imagem de Marco Aurélio assumiram cada vez mais a representação militar, em razão das guerras contra inimigos estrangeiros (germanos, partos e marcomanos) e também devido à rebelião promovida por Avídio Cássio. Filósofo, sim, mas também religioso e guerreiro, dentro das tradições romanas.

Gostaria de sugerir brevemente a pertinência de associar *Meditações* ao conjunto das representações que remetem a figura de Marco Aurélio a um conjunto de valores romanos tradicionais, procurando questionar as teses que atribuem ao imperador a realização singular, ainda que parcial, do ideal de rei-filósofo platônico. Acredito que a mobilização de um vocabulário republicano com tons democráticos em *Meditações* pode ser compreendida como parte de uma política de memória que integra, nos termos de Whitmarsh, a “maquinaria de representação imperial”, ou, como Stertz, um *tópos* da literatura imperial.

Vejamos que a *politeia* isonômica presente no primeiro livro de *Meditações* e já citada aqui remete à tripartição feita por Políbio no século II a.C. O historiador grego relacionou em *História* o sucesso da expansão militar de Roma com a singularidade de sua *politeia*, considerando o sistema de governo romano ideal porque combinava três regimes políticos: o Consulado, que teria um caráter régio; o Senado, representando um governo aristocrático; e a Tribuna da Plebe, que evidenciaria características de um poder democrático.

Essa constituição mista, teoricamente denominada *politeia* e posteriormente identificada com a experiência da *res publica*, salvaguardaria, de acordo com Políbio, as formas simples de governo de desandarem em abusos e despotismos, pois os diferentes interesses estariam voltados para o bem comum. No que diz respeito à democracia, a experiência ateniense é caracterizada por Políbio como uma nau sem governo, na qual tudo é dirigido pelas pulsões desenfreadas de uma turba moldada na força e na

agressividade (*História*, VI, 4, 4-5). A ideia de uma democracia de excessos já havia sido desenvolvida pela elite educada do período clássico.

Platão, por exemplo, denunciou a democracia, regime no qual as multidões, ao ignorarem “as leis escritas ou não escritas” (*República*, 563d), embriagadas pelo excesso de liberdade (*eleuthería*), acabavam dominadas por tiranos e reduzidas, conseqüentemente, à mais “insuportável e mais amarga das escravidões, a escravatura dos escravos” (*República*, 569b-c). Segundo Platão, o transbordamento da liberdade na democracia levava o regime à tirania. Assim, a democracia foi medida tanto pelo desrespeito às leis quanto pelo abandono do bem comum, e deveria ser corrigida com a participação de um rei-filósofo que vise à virtude (*República*, 473c)

Aristóteles apostou fundamentalmente na combinação dos diversos regimes existentes em seu tempo – tanto nas formas simples quanto nas degeneradas –, a fim de dirimir o problema concernente a cada um, posto que “a *politeía* (constituição) composta da combinação de numerosas formas é a melhor” (*Política*, II, 1266a). As formas degeneradas da monarquia, da aristocracia e da *politeía* (isto é, a tirania, a oligarquia e a democracia, respectivamente) não visam ao “bem comum”, expressão que seria repetida frequentemente pelos republicanos romanos; todas elas visam a interesses próprios, sejam de um só, dos ricos ou dos pobres. Eleitas as formas de governo mais comuns, Aristóteles buscou compor regimes mistos constituídos de elementos democráticos, constitucionais, oligárquicos, aristocráticos e mesmo monárquicos. Dessa forma, buscava-se corrigir a democracia a partir da combinação com outros regimes, em respeito ao compromisso de construção de um espaço político e de equilíbrio, do justo meio.

Se a democracia nunca foi consensual em Atenas, é preciso observar seu sucesso entre camponeses e trabalhadores citadinos e sua grande estabilidade no tempo. O prof. Dabdab Trabulsi demonstrou, em diferentes trabalhos, que a participação na assembleia ateniense significou uma experiência única de vida política, em especial para a gente pobre, que passou a viver sob as mesmas leis da gente rica (*isonomía*). Ao contrário do entendimento de Platão, a liberdade (*eleuthería*) democrática se constituiria na própria participação cívica. Não há liberdade fora da democracia. Da mesma forma, a igualdade na distribuição da palavra (*isegoria*), toque de pedra no regime democrático, configura uma redistribuição das riquezas,

pois ela se faz por meio da ação, em vez de ser compreendida como direito adquirido (DABDAB TRABULSI, 2006, p. 47). A democracia aqui deve ser entendida como uma cultura política de constante mobilização.

De forma semelhante, Ellen Wood sustenta que a “ideia grega de igualdade de expressão (*isegoria*) sintetiza as principais características da democracia ateniense: a ênfase em uma cidadania ativa; e seu enfoque sobre a distribuição do poder de classe” (WOOD, 2007, p. 421). Para os democratas atenienses, política e economia faziam parte de esferas distintas, mas eram entendidas em relação uma com a outra, de modo que a luta política só ganhava sentido na medida em que parte do poder econômico era também garantido.

Sobre o conflito entre pobres e ricos, Josiah Ober comenta que:

Os atenienses acreditavam que parte do excesso da riqueza poderia ser empregada pelos membros das altas classes como maneira de promover a seguridade do estado para benefício dos cidadãos. Ainda que o princípio de igualitarização econômica nunca tenha sido imposto, o demos ateniense encontrou caminhos para estimular e, em última instância, coagir os ricos individuais a gastar certa porção de suas riquezas para o bem da sociedade como um todo. (OBER, 1989, p. 199)

Em recente publicação, Claude Mossé observou que de Políbio a Cícero, entre outros escritores, a lembrança deixada pela democracia ateniense na cultura antiga permaneceu majoritariamente negativa (MOSSÉ, 2013, p. 87). No entanto, a ideia de Platão de rei-filósofo, que minimizara os perigos advindos da democracia ateniense, ganhava ironicamente com Marco Aurélio as qualidades democráticas de *isegoria*, *isonomia* e *eleutheria*. Enquanto Políbio segue a tradição clássica ao encontrar na *politeia* romana um mecanismo de frear os abusos da democracia, não encontramos com Marco Aurélio qualquer necessidade de justificação de uma *politeia* mista. Ela parece já estar dada.

Sabemos que a tradição helênica de autogoverno ressoou no formato de governo das cidades sob o domínio romano, mantendo formalmente o funcionamento das instituições democráticas do período clássico, com Assembleia, Conselho e Magistratura. Apesar disso, o povo já não tinha o poder de legislar. Tomar as funções do Conselho, aliás, já havia se tornado

um privilégio estabelecido pela propriedade, em vez de um cargo anual determinado por sorteio, como no período clássico. Na Atenas sob domínio de Roma, a Assembleia votava, na maior parte das vezes, meros decretos honoríficos (GLEASON, 2006, p. 234). Wilfried Nippel observou que a permanente militarização das sociedades submetidas ao poderio romano foi a marca da passagem da República ao Principado, sob o qual as cidades permaneciam em constante vigilância e controle (NIPPEL, 2003, p. 91). Nesse sentido, *alex provinciae*, segundo Andrew Lintott, pode ter sido um instrumento generalizado de regulamentação da autonomia das cidades helenizadas, interferindo na deliberação e na eleição (LINTOTT, 1993, p. 147).

É revelador que Plutarco tenha se referido à importância da democracia nas cidades helênicas, sob jugo romano, como sistema político que mantinha o povo comum em ordem e tranquilidade (*Praecepta*, 798-9; 813d). Certamente, a democracia já não incomodava as elites econômicas e políticas locais, muito menos Roma. Se, por um lado, algumas cidades gregas conseguiram manter as próprias leis e permanecer livres das guarnições e dos tributos romanos, por outro, conforme Lintott, “qualquer liberdade concedida por um poder dominante tem implícito o elemento de dominação, e a maioria dos gregos não tinha dúvida de que permaneciam sujeitos a ele” (LINTOTT, 1993, p. 37-38).

Com efeito, a liberdade de um imperador de se referir aos valores democráticos deve-se, em nosso entendimento, ao encerramento da expressão das tensões entre ricos e pobres nas tradicionais estruturas políticas republicanas – especialmente porque o poder tribunicio, se o compreendermos junto com Políbio como expressão democrática, havia sido incorporado às atribuições do *princeps*. Do mesmo modo, no século II, não é possível mais falar em uma cultura política democrática para além de um regime democrático, que, há muito tempo, não ameaçava a repartição do poder.

Sugerimos que, quando a *isonomia*, a *isegoria* e a *eleutheria* se deslocaram de seus conteúdos – de uma realidade concreta de participação política ou de uma virtualidade em potência, como no caso da República Romana (ROULAND, 1981), para a personalização da vida pública –, esses termos acabaram por se transformar em conceitos hegemônicos de um programa que, se querendo cosmopolita, diluía os fortes ideais sociais de mudança em um indiferente amálgama de ideias. Não seria incongruente justificar o reino

do *basileus*, em oposição ao tirano, por meio de valores democráticos ou republicanos, sobre os quais o *bem comum* não equivaleria como *justo meio*, mas como Estado defensor de suas fronteiras contra os bárbaros.

Seguindo os passos que Neal Wood (1991, p. 149) trilhou para comentar a concepção política de Cícero, a igualdade (*isótes*, para os estoicos, uma igualdade geométrica) da qual nos fala Marco Aurélio não poderia objetivar a diminuição das distinções sociais e econômicas, princípio basilar de uma democracia clássica; pelo contrário, esse ideal de igualdade contribuía para instituir e manter a hierarquia social – uma igualdade de acordo com o mérito pessoal de cada um –, correspondendo a uma escala diferencial de direitos políticos (WOOD, 1991, p. 149).

O reconhecimento em Marco Aurélio da figura de um Sócrates, senão ideal, mas possível, parece obstar conseqüentemente a reflexão sobre os jogos de poder, as estruturas políticas de promoção e ascensão social, os personalismos políticos e os teatros de corte tão recorrentes em uma época em que os habituais espaços de discussão e decisão já há muito tinham perdido a mesma eficácia de outrora. Não se pretende corroborar aqui a tese muito difundida de Moses Finley (1985) de que a passagem da República para o Império Romano evidenciaria a abolição dos espaços políticos. Supomos apenas que no período em que Marco Aurélio governou, a democracia já não era um horizonte de possibilidade.

Documentação escrita

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- JÚLIO CAPITOLINO. Vida de Marco Aurélio, o filósofo. In: *História Augusta*. Trad. Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. V. 1.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. (The Loeb Classical Library). Trad. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1927. V. 9.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. (Coleção Os Pensadores). Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 5 v.
- MARCUS AURELIUS. *M. Antonius Imperator ad se ipsum*. Ed. Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Keyboarding, 1908.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATO. *The Republic of Plato*. Trad. James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. V. 2.

PLUTARCH. *Plutarchs's moralia*. Trad. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University, 1936.

POLÍBIO. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

Referências bibliográficas

BIRLEY, Anthony. *Marcus Aurelius: a biography*. New York: Routledge, 2000.

BLOIS, Lukas de. The relation of politics and philosophy under Marcus Aurelius. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

BÖRNER, Susanne. Coins. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

CEPORINA, Matteo. The Meditations. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

CLAY, Diskin. Preface. In: MARCUS AURELIUS. *Meditations*. London: Penguin, 2006.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. *Participação direta e democracia grega*. Uma história exemplar? Coimbra: Grácio, 2018.

FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GLEASON, Maud. Greek Cities Under Roman Rule. In: POTTER, David. *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006.

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.

LINTOTT, Andrew. *Imperium Romanum: politics and administration*. London; New York: Routledge, 1993.

MÄNNLEIN-ROBERT, Irmgard. The *Meditations* as a (philosophical) autobiography. In: VAN ACKEREN, Marcel. *A companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

MOSSÉ, Claude. *Regards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin, 2013.

NIPPEL, Wilfried. *Public order in ancient Rome*. New York: Cambridge University Press, 2003.

NOYEN, Paul. Marcus Aurelius, the Greatest Practician of Stoicism. *L'antiquité classique*, v. 24, n. 2, p. 372-383, 1955.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: UnB, 1997.

STANTON, G. R. Marcus Aurelius, emperor and philosopher. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 18, n. 5, p. 570-587, 1969.

STERTZ, Stephen A. Marcus Aurelius as ideal emperor in Late-Antique Greek thought. *The Classical World*, v. 70, n. 7, p. 433-439, 1977.

WHITMARSH, Tim. *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WOOD, Ellen. Capitalismo e democracia. In: BORON, Atilio (org.) [et. al.]. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

WOOD, Neal. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

Notas

¹ Na *editio principes* de 1559, Xylander usou o título *Eis heautón* [*Para si mesmo*] para se referir a esses escritos. Com o manuscrito perdido, os especialistas modernos acreditam que se trata de um título inautêntico (CLAY, 2006, p. vii).

² No original: “Παρά τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου τὸ φιλοκίειον καὶ φιλάληθες καὶ φιλοδικαῖον: καὶ τὸ δι αὐτοῦ γνῶναι Θρασέαν, Ἐλβίδιον, Κάτωνα, Δίωνα, Βροῦτον, καὶ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου, κατ’ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης, καὶ βασιλείας τιμώσης πάντων μάλιστα τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων: καὶ ἔτι παρὰ τοῦ αὐτοῦ τὸ ὁμαλές καὶ ὁμότονον ἐν τῇ τιμῇ τῆς: καὶ τὸ εὐποητικὸν καὶ τὸ εὐμετάδοτον ἐκτενῶς καὶ τὸ εὐελπι καὶ τὸ πιστευτικὸν περὶ τοῦ ὑπὸ τῶν φίλων φιλεῖσθαι: καὶ τὸ ἀνεπίκρυπτον πρὸς τοὺς καταγνώσεως ὑπ’ αὐτοῦ τυγχάνοντας: καὶ τὸ μὴ δεῖσθαι στοχασμοῦ τοὺς φίλους αὐτοῦ περὶ τοῦ τί θέλει ἢ τί οὐ θέλει, ἀλλὰ δῆλον εἶναι” (ed. Jan Hendrik Leopold). A tradução de Jaime Bruna suprime todo o trecho do vocabulário republicano retomado por Marco Aurélio.

³ O estoicismo como mediação entre política e teoria seria relativamente matizado por Birley (2000, p. 98): “Marco, nas *Meditações*, nunca nomeou a si próprio como estoico. Em certo sentido, ele é melhor descrito como um eclético, pois estava atraído por alguns elementos de outras filosofias. De todo modo, ele tinha pouco

interesse nos aspectos mais técnicos do estoicismo, como a lógica e a física. Mas o estoicismo, unido com o melhor da tradicional perspectiva romana, personificado como característica dos Antoninos, deu a Marco sua filosofia de vida”.

⁴ Para um debate acerca do gênero discursivo de *Meditações* e de seus elementos constitutivos, tomando como ponto de partida a discussão sobre a autobiografia filosófica, ver Männlein-Robert (2012, p. 362-381).