



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 45, Maio - Agosto, 2024



**OS SENTIDOS DO SONHO (ὄνειρος) NAS MEDITAÇÕES (Τὰ εἰς ἑαυτόν)
DE MARCO AURÉLIO**

**THE SENSES OF THE DREAM (ὄνειρος) IN THE MEDITATIONS (Τὰ εἰς
ἑαυτόν) OF MARCO AURELIUS**

Mariana Monteiro Condé (UFLA)

RESUMO: Embora se mostrem exíguas e breves as ocorrências do termo sonho ao longo das *Meditações* de Marco Aurélio, sua função, apontada em I, 17 como sendo a de constituir um meio a partir do qual podemos receber algum tipo de auxílio divino, sugere se tratar de um tema de fundamental importância para a condução da vida humana. Assim, o artigo visa, num primeiro momento, analisar as ocorrências do termo sonho ao longo da referida obra; para, em seguida, confrontar os eventuais sentidos dessas ocorrências com o célebre sonho pelo qual fora acometido Marco Aurélio quando jovem, descrito tanto na *História Augusta*, quanto na *História Romana*. Estima-se, ao fim desse percurso, tecer considerações sobre como o imperador concebe a relação entre os sonhos e a vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: Marco Aurélio; Meditações; Sonhos; Estoicismo.

ABSTRACT: Although the occurrences of the word dream throughout Marcus Aurelius' *Meditations* are few and brief, its function, pointed out in I, 17 as being a means from which we can receive some type of divine help, suggests that this subject is of fundamental importance for the conduct of human life. Thus, this paper aims, firstly, to analyze the occurrences of the term dream throughout the aforementioned work, and then to compare the possible meanings of these occurrences with the famous dream experienced by Marcus Aurelius as a young man, described in both the *Historia Augusta* and the *Historia Romana*. At the end of this journey, the aim is to consider how the emperor conceived the relationship between dreams and human life.

KEYWORDS: Marcus Aurelius; Meditations; Dreams; Stoicism.

Introdução

Embora estejam expressos desde o título o tom intimista e o caráter pessoal dos escritos filosóficos de Marco Aurélio, repletos de exercícios existenciais e espirituais, as *Meditações* (Τὰ εἰς ἑαυτόν) parecem, à primeira vista, desprivilegiar o tema do sonho, visto que, além de não apresentarem relatos de experiências oníricas vivenciadas pelo imperador, tão somente nos oferecem, quando muito, poucas e breves ocorrências do termo sonho, em grego ὄνειρος, e de seus correlatos.

Contudo, alguns outros indícios, tanto biográficos, quanto filosóficos – como, por exemplo, o episódio relatado seja na *História Augusta*, por Júlio Capitolino, seja na *História Romana*, por Dion Cássio, em que o jovem Marco Aurélio teria sido acometido por um sonho significativo às vésperas de ser adotado por Antonino; assim como o reconhecido apelo que o tema da divinação despertaria em parte dos estoicos – parece sugerir que a relação entre os sonhos e a vida humana pode descortinar, enquanto questão a ser confrontada, perspectivas fecundas quanto à filosofia estoica tal como concebida e exercitada por Marco Aurélio.

Assim, o itinerário dessa breve investigação seguirá os seguintes passos: (i) analisar ocorrências do termo ὄνειρος ao longo das *Meditações*, nomeadamente, as que se encontram nas seguintes passagens I, 17; II, 17; VI, 31 e IX, 27; (ii) considerar eventuais sentidos – tendo em vista tanto o contexto terminológico das passagens em questão, quanto outros apontamentos feitos pelo imperador ao longo de seus escritos pessoais – para cada uma dessas ocorrências, de modo a confrontar os que se mostrarem mais pertinentes com o episódio relatado tanto na *História Augusta* (Vol. 1, Marco Aurélio, V, 2), por Júlio Capitolino, quanto na *História Romana* (LXXII, 36), por Dion Cássio, acerca do sonho pelo qual Marco Aurélio fora acometido quando jovem; no intuito de, por fim, (iii) propor considerações, ainda que provisórias, sobre como o imperador concebe a relação entre os sonhos e a vida humana.

Ocorrências do termo ὄνειρος ao longo das *Meditações*

Sonho como meio pelo qual se manifesta o auxílio enviado pelos deuses (*Meditações*, I, 17, 9).

Quase ao término do Livro I das *Meditações*, momento da obra em que o imperador expressa sua gratidão às pessoas cujo convívio lhe havia possibilitado extrair boa parte dos aprendizados que teriam lhe permitido exercitar seu caráter a ponto de vir a se tornar quem havia se tornado, Marco Aurélio passa a agradecer aos deuses pelo bom destino que lhe coubera em vida, reconhecendo, quase ao fim do passo em questão (I, 17, 9), terem sido eles que o

auxiliaram, por meio de sonhos (δι' ὄνειράτων), a contornar desafios com os quais tinha de se confrontar uma vez tendo assumido a função de chefe de estado, como, por exemplo, não derramar sangue e não perder a cabeça (ὡς μὴ πτύειν αἷμα καὶ μὴ ἰλιγγιᾶν). Ora, num tal contexto, o estatuto dos sonhos parece, se não elucidado, ao menos, claramente sugerido: fazendo as vezes de ponte de comunicação desde o mundo divino ao mundo humano, os sonhos se mostrariam valiosos na medida em que repletos de sinais divinos capazes de nos indicar alternativas diante de dilemas próprios à vida cotidiana.

Sonho (ὄνειρος) e alucinação (τῦφος) como um resumo das coisas pertinentes à alma (Meditações, II, 17)

Também quase ao término, só que, desta vez, do Livro II das *Meditações*, vemos surgir, ao longo do passo II, 17 uma nova ocorrência do termo sonho (ὄνειρος). Trata-se, contudo, de trecho bastante mais complexo e que nos impõe desafios interpretativos consideravelmente mais árduos que o anterior, visto que, na presente passagem, o que está em questão é não mais um exame autobiográfico que enseja o agradecimento à divindade, mas, em vez disso, uma reflexão bastante sutil do ponto de vista filosófico sobre a natureza da vida humana (τοῦ ἀνθρωπίνου βίου):

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 *daimon* interior [...] (Meditações, II, 17¹², *grifos nossos*)

¹²*Meditações*, II, 17. Τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή, ἡ δὲ οὐσία ρέουσα, 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 [...]. Todas as traduções doravante apresentadas, sejam oriundas dos originais gregos de Marco Aurélio, sejam dos originais latinos de Sêneca, são de nossa autoria e inteira responsabilidade, e partem dos textos tal como estabelecidos, respectivamente, pelas seguintes edições críticas: 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).

Ora, uma vez elencados alguns aspectos a partir dos quais se pode confrontar a natureza da vida humana – como, por exemplo, sua pontual e brevíssima duração; ou, ainda, sua efêmera e confusa composição, no caso, respectivamente, de corpo e alma – resta claro, por um lado, a imagem de fugacidade e obscuridade que se revelam características à própria vida; e, por outro, a dificuldade de se vislumbrar com alguma lucidez, por conseguinte, seu sentido. É então que, resumindo esse caráter tão fugaz quão obscuro da vida humana, Marco resgata três metáforas capazes de expressá-lo, ora, porém, com dizeres imagéticos: todas as coisas do corpo são um rio (ποταμός); as da alma, sonho e alucinação (ὄνειρος καὶ τῦφος).

Para além do formato e da finalidade do discurso expresso na passagem em questão, os quais parecem sinalizar se tratar de um protréptico, vale dizer, um gênero textual em que se elogia, se louva e, assim, se conclama ao exercício da filosofia, há uma série de questionamentos passíveis de serem formulados em relação ao tema que então nos interessa, que é, principalmente, o do sonho. Vale, então, considerar que Marco Aurélio, em primeiro lugar, o restringe mais diretamente ao que é pertinente à alma (ψυχή), por distinção ao que se relaciona às coisas do corpo (σώματος), expressas pela imagem de um rio (ποταμός); e, em seguida, articula, ao mesmo tempo que distingue, o sonho das ilusões ou alucinações (ὄνειρος καὶ τῦφος), concebendo ambos como um resumo das coisas da alma (τὰ δὲ τῆς ψυχῆς).

Mas o que poderia estar querendo dizer Marco Aurélio ao formular de modo tão enigmático tais enunciados? Seria pertinente considerar que o imperador concebe os sonhos como uma espécie de linguagem, vale dizer, um meio de comunicação não apenas característico, como específico, da alma? Mais do que isso, ao articular e, a um só tempo, distinguir o sonho da alucinação, Marco Aurélio estaria entendendo que a alma, conquanto nos ofereça por meio dos sonhos uma ponte fidedigna de comunicação para receber sinais divinos (I,17), mostrar-se-ia igualmente capaz de nos pregar peças, vale dizer, de nos iludir e nos enganar, ao formular imagens fictícias? Ora, se é esse o caso, de que modo ou a partir de quais critérios poderíamos distinguir, com segurança, os sonhos das alucinações produzidas pela alma? E mais do que isso: como interpretar, nos sonhos, os sinais enviados pelos deuses? São questões a que poderíamos ver surgindo como que espontaneamente da leitura da passagem em questão, para as quais, contudo, o texto parece não sinalizar alternativas ou caminhos que nos permitam vislumbrar eventuais respostas.

Sonho como produto inquietante ou perturbador do sono, estado oposto ao de se estar desperto (*Meditações*, VI, 31).

Ao longo do Livro VI, deparamo-nos com mais uma, dentre as exíguas ocorrências do termo sonho (ὄνειρος) nas *Meditações*. No trecho em questão, situado no passo 31, Marco Aurélio parece conceber o sonho como um produto do sono, entendido enquanto um estado corpóreo-psíquico, vale dizer, psicossomático, oposto ao da vigília: “acorda, chama a ti mesmo de volta, despertando de novo e considerando que sonhos te perturbavam; de novo desperto, vê estas coisas da maneira como vias aquelas”¹³. Ora, se o que há então é uma oposição entre estados como o sono e a vigília; o sentido do sonho nessa passagem, enquanto produto inquietante ou perturbador do sono, poderia nos fazer crer que Marco Aurélio estaria como que confirmando o panorama esboçado na passagem anterior, qual seja, o de que a alma ora nos oferece meios fidedignos de comunicação com o divino, ora nos lança diante de ilusões criadas por ela própria.

Contudo, indício de que o emprego dessa terminologia – relacionada tanto ao sono, quanto ao sonho – não deva necessariamente ser interpretada de modo literal, nem tampouco, por conseguinte, ensejar que reduzamos tais dizeres a uma problemática relativa aos estados psicossomáticos do humano, pode estar radicado no próprio modo imperativo em que se encontram os verbos a partir dos quais Marco Aurélio parece convocar a si mesmo, seja a acordar (Ἀνάνηφε), isto é, recuperar a consciência; seja a chamar a si mesmo de volta (ἀνακαλοῦ) do sono; seja a ver (βλέπε) as coisas de um outro modo. Afinal, tendo em vista, sobretudo, tais nuanças na tônica do texto, parece-nos pertinente considerar se o que o imperador romano tinha por propósito não seria, em verdade – mais do que uma reflexão acerca do estatuto de noções como o sonho e o sono –, um exercício de disciplina para consigo mesmo, como não raro costuma se propor a realizar, ao longo de seus escritos pessoais. Mas, se a passagem em questão nos remete não ao sonho concebido como produto do sono, estado psicossomático oposto da vigília, de que modo deveríamos interpretar os dizeres de Marco Aurélio?

Parece-nos que a tônica da passagem em questão – marcada pelo uso de um imperativo sugestivo de que Marco Aurélio estaria convocando a si mesmo a se manter desperto e atento ao seu entorno – assemelha-se, de algum modo, à primeira das epístolas de Sêneca destinadas a Lucílio, certamente uma das mais célebres da extensa obra, na qual o filósofo romano, também recorrendo ao imperativo, só que em latim e na terceira pessoa do singular, endereça, enquanto mestre, um conselho a seu discípulo: “faz assim, meu Lucílio: *reivindica-te a ti mesmo*, e o

tempo que até então era tomado ou furtado, ou escapava, recolhe e conserva”¹⁴ (*Cartas a Lucílio* I, 1). Embora o trecho de Sêneca expresse, ainda, uma tônica de urgência quanto à necessidade premente de que Lucílio se reivindicasse a si mesmo, tônica esta não tão evidente nos dizeres de Marco Aurélio, em ambos os casos, o que parece estar em questão é uma convocação a que passemos a tomar posse de nós mesmos no sentido de considerar atentamente o real, sem nos deixarmos levar por ilusões advindas de um estado de adormecimento.

Ora, somente a quem tem o ânimo imbuído de coragem para se manter desperto, fazendo face a um real não raras vezes adverso, torna-se possível, compreendendo o que realmente importa, valorar devidamente o que se encontra em nosso entorno – exercício que, no caso específico de Sêneca, parece se destinar à constatação da premência de se dedicar à vida filosófica, tema caro ao filósofo romano e mais extensamente desenvolvido ao longo do tratado *De Otio*. No caso de Marco Aurélio, a convocação à tomada de posse de si mesmo parece destinada a que, exercitando em si a disciplina de se manter desperto e atento ao real, ele próprio se mostre capaz de compreender que, muitas vezes, afetos perturbadores – como, por exemplo, o medo de que a morte, traço incontornável da própria vida, nos proporcione algum mal – podem constituir nada mais que equívocos de valoração, visto não raro criarmos ilusões seja sobre nós próprios, seja sobre o mundo que nos circunda. Ora, se essa interpretação estiver correta, o sentido de se manter desperto – por oposição ao de se estar dormindo e, eventualmente, sonhando com coisas inquietantes ou perturbadoras – aponta para o sonho em seu sentido simbólico ou figurado, isto é, o de se perder em meio às ilusões que criamos, adormecidos em relação ao que efetivamente importa.

Ou, dito de outro modo, Marco Aurélio parece recorrer tanto à distinção entre sono e vigília; quanto à concepção de sonho como produto inquietante e, não raras vezes, fictício, do sono; para expressar, por analogia, a importância de não nos mostrarmos incautos em relação às próprias ilusões que tendemos a criar e que não raras vezes terminam contribuindo para nos mantermos adormecidos em relação ao que realmente importa, que é exercitar o caráter ao fazer face aos desafios do real que cotidianamente se nos apresentam.

¹⁴*Cartas a Lucílio*, I, 1. Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva.

Sonho como indício de que tanto os outros seres humanos quanto nós próprios somos igualmente precários a ponto de não apenas necessitarmos, como, ainda, merecermos auxílio divino (*Meditações*, IX, 27).

Contando com mais uma ocorrência do termo sonho (ὄνειρος) no interior das *Meditações*, o passo 27 do Livro IX parece sugerir, por sua vez, uma virada de tônica em relação às ocorrências precedentes. Pois, com efeito, enquanto até aqui o sonho surgira atrelado ora à comunicação entre seres humanos e divinos (I, 17); ora como expressão – em conjunto com as alucinações – das coisas da alma (II, 17); ora como metáfora para se pensar, por analogia, a importância de se manter atento, em vez de adormecido, em relação ao real (VI, 31); a ocorrência em questão (IX, 27) parece entrelaçar o sonho a questões de ordem ética e política, na medida em que vinculadas ao desafio de lidarmos com censura, ódio e, eventualmente, difamações, vindas de outrem:

Quando outro te censurar ou odiar ou pronunciarem coisas do tipo, vai à alma deles, penetra até o interior e vê como eles são. Verás que não é necessário te atormentares para que pensem algo a respeito de ti. Em vez disso, é necessário ser-lhes favorável, pois são, por natureza, amigos. Os deuses de muitos modos os socorrem, por meio de sonhos, por meio de divinações, em favor de coisas pelas quais se extenuam. (*Meditações*, IX, 27)¹⁵

Antes de tudo, vale notar que, tal como na passagem precedente (VI, 31), Marco Aurélio se vale, mais uma vez, do uso dos verbos no modo imperativo da 2ª pessoa do singular, precisamente como se estivesse a tecer conselhos a si mesmo, só que acerca dos desafios com que tem de se haver quando confrontado com a figura de um outro (ἄλλος). Em vez de se atormentar frente ao que os outros supõem sobre si mesmo, caberia, num primeiro momento, observar atenta e profundamente a alma daqueles; para, então, uma vez compreendendo de que tipo são (ποῖοί τινές εἰσιν); aderirmos a um compromisso como que ético, para não dizer, político, de ser-lhes favorável (εὐνοεῖν), pois – descortinando-se como que de súbito a conclusão do imperador – são, por natureza, amigos (φύσει γὰρ φίλοι).

¹⁵*Meditações*, IX, 27. Ὅταν ἄλλος ψέγη σε ἢ μισῇ ἢ τοιαῦτά τινα ἐκφωνῶσιν, ἔρχου ἐπὶ τὰ ψυχάρια αὐτῶν, διέλθε ἔσω καὶ ἴδε ποῖοί τινές εἰσιν. ὄψει ὅτι οὐ δεῖ σε σπᾶσθαι, ἵνα τούτοις τίποτε περὶ σοῦ δοκῇ. εὐνοεῖν μέντοι αὐτοῖς δεῖ· φύσει γὰρ φίλοι, καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι, δι' ὀνειρώων, διὰ μαντείων, πρὸς ταῦτα μέντοι, πρὸς ἃ ἐκεῖνοι διαφέρονται.

Ora, que Marco Aurélio procure ressignificar o sentido social e político de atos e afetos como a censura, o ódio e a difamação, sinaliza uma medida não apenas harmoniosa em relação a certos apontamentos da psicologia moral estoica, para a qual somos nós quem conferimos a tudo – com exceção de vício e virtude - um valor; como expressa uma postura pertinente com sua condição vivencial de chefe de estado, na qual tinha de se haver cotidianamente com desafios desse tipo – como vale de testemunho incontestado o passo 1 do livro II, cujo conteúdo em muito se assemelha ao do passo em questão.

Ocorre que, para fazê-lo, isto é, para ressignificar o sentido social e político de atos e afetos considerados ofensivos, Marco Aurélio parece buscar explicitar que, conquanto sejam provenientes de um outro (ἄλλος), isto é, de alguém que de muitos modos se distancia de nós; uma vez considerada atenta e profundamente sua alma (ἔρχου ἐπὶ τὰ ψυχάρια αὐτῶν), teremos então de admitir que se trata, em tais casos, não de inimigos, capazes de nos fazerem mal, e, sim, de amigos (φίλοι); razão pela qual deveríamos nos sentir comprometidos a nos dispormos de modo favorável a eles.

Leitores atentos ao desenvolvimento do argumento formulado por Marco Aurélio, poderiam, porém, de modo muito pertinente, questionar: mas, precisamente o quê, na alma desses outros, assemelha-os com tanta intimidade a nós mesmos? Que compartilhem, uns e outros, um laço existencial próprio à condição humana seria suficiente para que passemos a concebê-los como amigos?

Ora, parece-nos que uma alternativa para compreendermos em que medida esses outros – por mais que se distanciem, enquanto outros, – assemelham-se a nós, pode ser vislumbrada se considerarmos atentamente a menção feita pelo imperador aos sonhos e divinações por meio dos quais esses outros são auxiliados pelos deuses, a qual, embora se encontre no arremate do texto, não deve ser negligenciada, sob pena de não compreendermos o argumento em sua integralidade. Afinal, em parte, esses outros são sim próximos a nós num sentido trivial, radicado em nossa composição corpóreo-psíquica, enquanto seres que carregam, ao longo de sua existência, a mesma condição de viventes racionais, que nós próprios carregamos. Em parte, contudo, mostram-se ainda mais próximos, se tivermos em conta a precariedade que, atravessando-os ao longo da existência, torna-os igualmente carentes de auxílio divino, o que vem a se dar, justamente, por meio de sonhos e divinações.

Ou seja, por mais que sejamos, em grande medida, diferentes uns dos outros; que valoremos de modo distinto as coisas que nos circundam; e que possamos, muito espontaneamente, virmos a antipatizar ou sentir repulsa uns pelos outros dada essa distinção de

perspectivas; e, por fim, por mais que esse distanciamento se mostre capaz de cegar ou obnubilar a capacidade de nos vermos uns aos outros como semelhantes, a ponto de, por conseguinte, não raro parecermos maus aos olhos uns dos outros; é preciso considerar que outros seres humanos são, ainda assim, muito mais próximos de nós, em sua precariedade, que os deuses, de quem necessitamos auxílio.

Se vincularmos esses dizeres a outros trechos das *Meditações*, em que Marco Aurélio expressa, como no passo 30 do Livro VI, o compromisso cotidiano de “não cesarizar-se” (μὴ ἀποκαισαρωθῆς), isto é, de cuidar atentamente para não se tornar a si mesmo prêsca do poder que emanava da condição de imperador, compreendemos que a passagem IX, 27 sinaliza seu esforço em manter-se sereno e imperturbável mesmo diante de atos e afetos que expressem censura, ódio e difamação contra ele próprio. Talvez mesmo mais do que isso: a menção ao sonho – cujo estatuto na presente passagem confirma o sentido de meio de comunicação desde o mundo divino ao mundo humano, já apontado em I,17 – parece lhe conferir uma nova função, pois, enquanto algo que possuímos em comum com esses que nos censuram, odeiam e difamam, vem a constituir o mais alto indício de que não apenas não lhe somos superiores; como, mais do que isso, de que esses outros são, como nós próprios, precários e merecedores de auxílio divino, visto sermos, ambos, tão somente, membros de um todo que em muitos aspectos nos sobrepassa.

Ora, tendo em vista essas considerações, ensaiemos, por fim, uma fórmula para o argumento apresentado por Marco Aurélio no passo IX, 27, ora melhor compreendido uma vez ressaltada à menção ao *sonho*: [i] embora aqueles que nos censuram, odeiam e difamam possam ameaçar nos causar algum tipo de perturbação; [ii] se observarmos bem, sua natureza psíquica, assim como sua condição existencial – e, portanto, precária, vale dizer, carente de auxílio divino, por meio de sonhos e divinações –, torna-os semelhantes a nós; [iii] assim, devemos ser-lhes favorável, pois, são, em verdade, amigos.

Considerações sobre eventuais sentidos para as ocorrências do termo sonho nas *Meditações* face ao célebre sonho pelo qual fora acometido Marco Aurélio quando jovem

Alcançado o término de nosso breve percurso através de ocorrências do termo *sonho* nas *Meditações* de Marco Aurélio, cumpre passar em revista os principais sentidos vislumbrados ao longo desse itinerário, a fim de que possamos ensaiar algumas considerações,

conquanto provisórias, sobre o modo como o imperador concebe o estatuto dos sonhos e sua função na vida humana.

A primeira das quatro ocorrências analisadas apontava para o sonho como um meio de comunicação desde o mundo divino até o mundo humano (I, 17), por meio do qual nós seres humanos podemos receber auxílio, proveniente da divindade, para fazer frente aos desafios que se nos apresentam na vida cotidiana.

A segunda dessas ocorrências, inclusa numa passagem que impõe formidáveis dificuldades à sua compreensão, encontra-se no passo 17 do livro II, e parece sugerir que sonho e alucinação consistiriam num resumo das coisas da alma. Embora se revele um rico manancial para apontamento de questões relativas ao tema do sonho, a referida passagem não esclarece, contudo, seja o estatuto do sonho; seja sua relação, quer de semelhança, quer de distinção, com a alucinação; seja sua função na vida humana. O contexto da ocorrência do termo parece sugerir, por outro lado, dado o caráter de obscuridade atribuído à vida humana, que a alma, enquanto um dos elementos que a compõe, pode também constituir – para além de meio do qual emergem sonhos, ponte de comunicação desde o mundo divino – meio de produção de imagens enganosas ou ilusões.

Sentido este que parece se coadunar bastante bem com o da terceira e próxima ocorrência do termo ὄνειρος, situado em VI, 31, no qual o sonho surge, em sua dimensão simbólica e metafórica, como um produto fictício do sono, estado psicossomático oposto ao da vigília, em que nos encontramos despertos. Ora, num tal contexto, a mensagem exorta expressamente uma postura de lucidez, em vez de adormecimento, face ao real que nos circunda.

Por fim, em IX, 27, inserida num contexto do qual podem emergir reflexões de caráter ético e político, a ocorrência do termo sonho nos leva a refletir sobre o significado de sua presença, entendida como condição de possibilidade de comunicação com o divino, na vida humana. Afinal, na referida passagem, o sonho vale como indício de que, apesar de muitas vezes nos sentirmos ofendidos por aqueles que nos difamam, não devemos nos considerar, absolutamente, superiores àqueles, visto que mesmo eles se encontram em condição de não apenas necessitar, como ainda, merecer auxílio divino através de sonhos e divinações, precisamente como nós próprios. A conclusão que se extrai de um tal raciocínio é que devemos nos dispor de modo favorável àqueles, visto serem, pelas razões explicitadas, nossos amigos.

Cabe, por fim, confrontar esses sentidos há pouco vislumbrados sobre o termo sonho nas *Meditações* com um polêmico episódio que viria a se converter não apenas em questão, como, inclusive, em querela entre intérpretes da vida e da obra de Marco Aurélio. Descrito tanto na *História Augusta* (Vol. 1, Marco Aurélio, V, 2), por Júlio Capitolino; quanto na *História Romana* (LXXII, 36), por Dion Cássio, tornar-se-ia célebre o sonho pelo qual Marco Aurélio teria sido acometido às vésperas de ser adotado por Antonino, com vistas a se tornar imperador, quando contava, então, 18 anos. Ora, naquela ocasião, conforme consta na *História Augusta*, Marco Aurélio vira a si mesmo “com ombros de marfim e, interrogado sobre se seriam capazes de suportar um peso, verificou que eram mais fortes do que o habitual.” (Vol. 1, Marco Aurélio, V, 2).

Intérpretes como, por exemplo, Dodds, vislumbraram no referido sonho um vestígio de que o jovem Marco Aurélio, diante do colossal desafio que lhe esperava à frente do império, teria “experimentado de modo severo o que os psicólogos modernos chamam de crise de identidade”, expressando um desejo que ainda lhe atravessaria em outros momentos de “ser outro que não ele mesmo” (Dodds, 1965, p. 29). Já Pierre Hadot, acusando Dodds de incorrer no tentador e perigoso equívoco característico à psicologia histórica de atribuir aos antigos concepções psicológicas dos modernos, convoca-nos a “tentar compreender o que poderiam representar na mentalidade coletiva dos homens da Antiguidade as imagens que lhe aparecem em sonho” (Hadot, 1992, p. 264-265).

E é assim que, evocando a leitura sutilmente proposta previamente por Pierre Grimal, Hadot nos sugere que um sonho com ombros de marfim remetia um ser humano da antiguidade greco-romana, como que de imediato, à lenda de Pélopes, cujo corpo, espedaçado por seu pai Tântalo, fôra servido arditosamente num banquete, a fim de pôr à prova a clarividência dos deuses. Nas palavras de Grimal, “apenas um deles não reconheceu a natureza do prato que lhes era oferecido e devorou um ombro. Mas Zeus, de quem Pélopes era neto, ressuscitou o menino, e um ombro de marfim substituiu o que fôra comido”. Ao que conclui de modo elucidativo, por analogia ao relato mítico, o latinista francês: “do mesmo modo, Marco Aurélio recebeu dos deuses – de Júpiter, pai dos reis – a força necessária à realização da tarefa que lhe caberia” (Grimal, 2018, p. 43).

Com efeito, embora tenha tido sua integralidade corpórea ameaçada, com intermédio divino, Pélopes teria não apenas suas partes restantes reentrelaçadas, como, mais do que isso, a parte faltante, que era o ombro, acabaria sendo substituída por outra, só que ainda mais bela e forte que a anterior, porquanto de marfim. O que termina conferindo a Pélopes um traço divino

que parece alçá-lo à condição de herói, na medida em que, a partir de então, ele assume, durante um dado período de sua história, a ambígua condição, tão característica à complexa e sofisticada lógica que atravessa o mito, de um ser humano com traços divinos (Couloubaritsis, 2000, p. 57-63). Ou seja, embora o relato da vida de Pélopes recenda a dor, sofrimento e sacrifício, expressa, ainda, não menos, redenção, fortalecimento e preparação para uma tarefa heroica a ser incontornavelmente assumida. Não em vão, embora contendas posteriores tão somente reforçariam a desditosa sorte a que estaria para sempre condenada a linhagem dos Pelópidas, o nome de Pelópes ficaria marcado por grandes feitos empreendidos num território que posteriormente viria a ser denominado, como que à altura do esplendor de sua memória, de Peloponeso.

Considerações finais, embora provisórias

Ora, por mais que nos esforcemos por assomar outras perspectivas em relação às que já foram expostas acerca dos eventuais sentidos do sonho pelo qual fora acometido o jovem Marco Aurélio, ao confrontá-las com as ocorrências do termo ὄνειρος nas *Meditações*, ao longo desse texto analisadas, parece antes de tudo pertinente considerar, em relação ao modo como o imperador concebe a questão, que qualquer tipo de distinção sobre as imagens que a alma produz – trate-se do sonho como meio fidedigno de comunicação com o divino ou da alucinação –; por mais obscuras se mostrem, só pode provir da capacidade interpretativa humana. Indício disso, é o próprio sonho pelo qual fora acometido o jovem Marco Aurélio: conquanto passíveis de serem interpretados de variados modos, os sinais supostamente divinos ali presentes poderiam apontar bons ou maus presságios, a depender, por um lado, do significado atribuído a elementos pertencentes àquela cultura, naqueles tempos; e, por outro, da capacidade singular de quem foi acometido pelo sonho de atribuir valores àquilo que, em sonho, lhe havia sido apresentado.

Talvez seja por isso que o exercício da filosofia – em outras passagens das *Meditações* expresso tanto como cuidado com o *daímon* que habita nosso interior (*Meditações*, II, 17); quanto, ainda, com o uso da inteligência (νοῦς) e da razão (λόγος) (*Meditações*, V, 27) – é a única escolta capaz de nos conduzir na travessia da vida (*Meditações*, II, 17), podendo nos levar, assim, a uma existência o mais próxima o possível do divino¹⁶. Pois, com efeito, por mais

¹⁶ *Meditações*, V, 27. 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. “Συζῆν θεοῖς.” συζῆ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιῶσαν δὲ ὅσα

que os deuses nos auxiliem igualmente a todos, enviando-nos sinais, por meio de sonhos e divinações, ainda assim, sempre caberá apenas a cada um de nós mesmos interpretá-los.

βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστω προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος.

Referências

- BUXTON, Richard. **O mundo completo da mitologia grega**. Trad. José Maria G. de Souza Neto. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- COULOUBARITSIS, Lambros. **Aux origines de la philosophie européenne: de la pensée archaïque au néoplatonisme**. Paris-Bruxelles: De Boeck Université, 2000.
- DALFEN, J. M. **Aurelii Antonini ad Se Ipsum Libri XII**. Leipzig: Teubner, 1987. (=Meditações)
- DIO CASSIUS. **Roman History**. Volume IX, Books 71-80. With an english translation by Earnest Cary. London: The Loeb Classical Library, 1927.
- DODDS, Eric R. **Pagan and christian and age of anxiety**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- GRIMAL, Pierre. **Marco Aurélio: o imperador filósofo**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- HADOT, P. **La citadelle intérieure: introduction aux pensées de Marc Aurèle**. Paris: Fayard, 1992.
- 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.
- L. ANNAEI SENECAE. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. L. D. Reynolds. Two Vols. Oxford: Oxford University Press, 1965. (= Cartas a Lucílio)
- MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Trad. Aldo Dinucci. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2024.
- MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Trad. William Li. Ed. bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- RUTHERFORD, R. B. **The meditations of Marcus Aurelius: a study**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- SÉNECA. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.