

UMA BREVE GENEALOGIA ACERCA DO CONCEITO DE COSMOPOLITISMO NA ANTIGUIDADE

João Francisco de Siqueira Rodrigues
Mestre em Filosofia – Unisinos
katarete@yahoo.com.br

RESUMO

No presente artigo, pretendemos introduzir alguns dos conceitos que se articulam para o desenvolvimento da noção de cosmopolitismo na Antiguidade. Para tanto, recorreremos a alguns dos autores mais significativos do período, como Platão, Aristóteles e os representantes da escola estoíca. Nosso objetivo é mostrar como o estoicismo contribui , ao inaugurar a noção de cosmopolitismo, para a formação de uma nova sensibilidade no que diz respeito às formas de associação política. Finalizamos o trabalho com um pequeno panorama do cristianismo e de suas relações com o estoicismo, apontando algumas afinidades e diferenças no tratamento de ideias como universalidade e igualdade.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmopolitismo; universalidade; igualdade; política; ética.

ABSTRACT

In this article we intend to introduce some of the concepts that are linked to the development of the concept of cosmopolitanism in Antiquity. To do so, we will resort to some of the most significant authors of the period, such as Plato, Aristotle, and the Stoic school representatives. Our goal is to show how the stoicism contributes to the formation of a new sensibility with regard to the forms of political association when it inaugurates the notion of cosmopolitanism. We finish this work with a small overview of Christianity and its relations with Stoicism, pointing out some similarities and differences in the treatment of ideas such as universality and equality.

KEYWORDS

Cosmopolitanism; universality, equality, politics, ethics.

1. Aspectos histórico-filosóficos do problema

Qualquer reflexão que façamos sobre a questão do cosmopolitismo sob um escopo filosófico deve fazer menção, se pretende remontar à origem dessa idéia na tradição filosófica, ao pensamento dos filósofos estóicos. O objetivo do presente artigo é retomar essas idéias, analisando sua articulação com o pensamento estóico em geral, o que implica uma reflexão acerca do cosmopolitismo dos estóicos em contraste com sua cosmologia e sua ética. Contudo, antes de adentrarmos nos problemas propriamente filosóficos que pretendemos enfocar, justifica-se uma análise do contexto histórico no qual nasce a filosofia estóica e por que surge nessa corrente filosófica o problema do cosmopolitismo.

Sabemos que a política em Platão e Aristóteles é pensada a partir da noção grega de *pólis* enquanto unidade política superior, isto é, a cidade enquanto forma de organização política capaz de agregar o maior número de indivíduos. Distintamente, na ponta oposta da organização social, encontrava-se o *oikos*, a casa, que se afigurava como a unidade política menor, integrando ao mesmo tempo o grupo familiar e as funções econômicas produtivas elementares. O supremo poder familiar estava centrado na figura do pai, o soberano do lar, assim como o rei – ou o tirano – representaria o poder sobre a *pólis*. É nesse contexto de organização social que surgem os pensamentos políticos platônico e aristotélico, de modo que os pontos de partida de suas reflexões não poderiam ser diferentes do contexto da *pólis* e de suas estruturas organizacionais elementares. A profunda mudança social promovida por Alexandre e a extensão de seu império demandará uma forma de organização política nova.

Embora a matriz política platônica e aristotélica seja a mesma e suas preocupações circulem, basicamente, em torno do problema da organização da cidade, uma idéia central marca um significativo distanciamento entre o platonismo e o aristotelismo político. Por um lado, Aristóteles faz, em sua *Política*, uma defesa aberta da diferença entre os gêneros assim como do escravismo:

[...] o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade. Portanto, onde houver essa mesma diferença que há entre alma e corpo, ou entre homens e animais (como no caso dos que têm como único recurso usar o próprio corpo, não sabendo fazer nada melhor), a casta inferior será escrava por natureza, e é melhor para as inferiores estar sob domínio de um senhor. (1999, p. 150-151)

Por seu turno, Platão já havia exposto uma alternativa meritocrática em sua *República*, que, ainda que não possa ser considerada a matriz do que seja um pensamento político

estóico, traz já o vislumbre de uma idéia projetada a partir da revolução social promovida por Alexandre: a idéia de igualdade ¹.

A nova realidade política e social forjou também a idéia de indivíduo, na medida em que houve “uma ruptura da identificação entre homem e cidadão” (REALE, 1994, v. 2, p. 7). Assim, ao homem que antes encontrava resposta para seu ideal ético dentro de uma dimensão política bem definida, caberá agora buscar, não mais como cidadão, novos parâmetros morais diante de um mundo politicamente tão vasto quanto fragmentado.

2. Igualdade e *lógos*

A idéia de uma igualdade entre homens e mulheres, gregos e bárbaros, somente pode ser pensada sobre a base de uma concepção distinta de natureza humana daquela projetada pela filosofia política clássica grega. Se por um lado as instituições educacionais da república de Platão distinguiam diferentes naturezas espirituais humanas e, a partir dessas distinções, determinavam certos papéis dentro da sociedade de acordo com a natureza própria de cada cidadão ², por outro lado a política como pensada por Aristóteles era muito mais radical quanto ao fato de haver uma desigualdade natural entre os diferentes membros do gênero humano, pois definia que alguns tinham, de fato, uma natureza servil e, portanto, a *pólis* estaria teoricamente justificada a conferir-lhes o papel de escravos. Nesse sentido, a noção de *lógos* dos estóicos e a maneira como cada indivíduo em particular pode dele participar terá como conseqüência uma inovação no modo como é entendida a natureza humana.

Em um estudo que propõe uma leitura distinta do estoicismo em relação àquela comumente feita pela tradição de historiadores da filosofia, Rachel Gazolla apresenta duas denominações para o *lógos* dos estóicos: *lógos* crítico e *lógos* dogmático (1999). Tal interpretação de um duplo registro do *lógos* estóico está amparada principalmente no que nos resta do legado dos primeiros representantes dessa escola ³, como Zenão de Cício e Crisipo. Dessa forma, o *lógos* crítico deve ser entendido como aquele discurso da escola estóica que faz crítica à historicidade humana, distintamente do *lógos* dogmático, que se baseia na noção de *physis* como concebida pelos estóicos. É esse segundo sentido que pretendemos explorar, pois a concepção apontada por Gazolla de *lógos* dogmático nos chama a atenção pela idéia que nela aproxima os conceitos de *physis* e de *lógos*. Nesse caso, o sentido do termo *lógos* se associa com ‘razão’, que é o que mais propriamente nos interessa neste trabalho, o que nos afasta do interesse da autora, que objetiva explorar o sentido de ‘discurso’ mais do que de ‘razão’ daquele termo.

¹ Sobre esse vislumbre da idéia de igualdade em Platão, pode-se percebê-la no Livro V de sua *República*, onde defende a possibilidade de as mulheres tomarem parte nos negócios públicos, coisa que não ocorria nem mesmo na inovadora democracia ateniense. Cf. PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. p. 209 et seq.

² Note-se o complexo processo de educação dos guardiões e também os mecanismos de eugenia através dos casamentos descritos no Livro V da *República*. A designação “raça de ouro” é distintiva de uma dessas naturezas espirituais particulares. Cf. PLATÃO, op. cit., p. 244.

³ Esse legado dos primeiros estóicos se encontra coligido em uma grande compilação em quatro volumes feita por Johannes Von Arnim, sob o título *Stoicorum Veterum Fragmenta*, da qual nos utilizamos como referência última para este trabalho.

O delineamento de um dito dogmatismo da escola estóica pode ser visto particularmente em sua concepção de natureza, que em muito conserva traços culturais da Grécia arcaica (GAZOLLA, 1999, p. 28). A sacralização da natureza característica daquele período da cultura grega encontra profundo eco na filosofia estóica, que também lança seu olhar aos filósofos pré-socráticos. Estes tiveram marcada preocupação com os temas relativos à natureza (*physis*), em função disso também sendo chamados naturalistas. E talvez seja exatamente dessa herança pré-socrática que advenha uma certa desvinculação das entidades religiosas tradicionais da cultura grega no que tange à explicação dos fenômenos físicos, visto que nos estóicos prevalece uma noção materialista da alma e de outros objetos da reflexão filosófica que foram, por assim dizer, “desmaterializados” na metafísica platônica e aristotélica. É precisamente essa *physis* dogmática, porque pensada sobre uma relação de sacralidade com a natureza, que possibilita compreendermos a igualdade entre os homens na visão estóica.

Uma natureza comum de todos os membros da espécie humana, independentemente do sexo ou do lugar de onde provenham, está assentada anteriormente numa idéia metafísica de origem comum de todas as coisas, idéia essa aparentemente mais forte entre os primeiros estóicos. Entre estes é mais notável uma preocupação com a *physis*, de modo que sua maneira filosófica e não mitológica de refletir promove uma abstração racional da natureza. O cosmos tem uma ordem própria e lógica, um ordenamento divino, de modo que o homem também participa desse todo organizado. Assim, sua origem é a um só tempo natural e divina, como a de todos os outros seres. Uma das idéias de Crisipo que chegou aos nossos dias através da doxografia de Diógenes Laércio sintetiza essa relação entre a natureza humana e a natureza do cosmos inteiro:

nossa natureza é parte daquela do todo, de modo que a finalidade vem a ser a de viver segundo a natureza, isto é, segundo a sua a própria natureza e a do todo, nada fazendo que contrarie a lei comum, a reta razão (*hó órthos lógos*) que se encontra por todas as coisas, que é o próprio Zeus, chefe de governo de todos os seres.⁴

Desse modo, a concepção de *physis* assim entendida pelos primeiros estóicos acarreta uma noção de igualdade muito mais ampla do que aquela restrita à comunidade humana, pois todas as coisas da natureza seriam atingidas e regidas pelo *lógos*, isto é, a razão organizadora do cosmos, de forma que a humanidade não gozaria de maneira alguma de um lugar privilegiado no universo. Em última instância, a natureza humana é uma e a mesma que a do cosmos inteiro, este sendo também como um “ser vivo e racional”⁵ a que todos os outros seres compõem.

Em relação a essa concepção de igualdade profundamente enraizada na noção de *physis*, encontramos uma mudança de enfoque ao observarmos o desenvolvimento posterior

⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 87 – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 4, 1964. p.3. Nossa tradução a partir do original grego se baseou na de Rachel Gazolla. Cf. GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 42.

⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 138 – *Ibid.*, II, 634, p. 192. Cf. também DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 142,143. – *Ibid.*, II, 633. p. 191.

do estoicismo. No estoicismo romano, do qual as fontes nos chegaram em muito melhor estado, a tônica será dada acima de tudo sobre a filosofia prática. Como conseqüência de uma menor ênfase nos temas relativos à natureza, o eixo reflexivo do estoicismo romano passa a se circunscrever principalmente à filosofia moral, visto que a reflexão política já não encontrava um ambiente tão propício no período imperial romano quanto o encontrara no período helenístico (REALE, 1994, v. 4, p. 64). Desse modo, os textos estóicos passam a perder em profundidade no que diz respeito à sua construção teórica, o estoicismo ganhando popularidade em Roma provavelmente devido ao seu caráter agora mais prático e de recomendação de como bem viver. É prova do espírito pragmático romano e de seu interesse maior pela ação do que pela teoria o que escreve Cícero no terceiro livro de sua *República*:

mas se apenas um destes dois caminhos para a sabedoria pode ser escolhido, muito embora uma vida pacata devotada aos estudos das mais nobres artes pareça mais feliz para alguns, certamente a vida política é mais merecedora de louvor e mais propícia à fama; através dessa vida os maiores homens são honrados. (1928, p. 189)⁶

No estoicismo romano, a noção de igualdade estará muito mais centrada na idéia particular que seus principais representantes tinham da natureza humana. Uma natureza universalmente racional que proporciona tanto a senhores como a escravos a possibilidade de tornarem-se virtuosos. Testemunho bastante eloqüente dessa noção de igualdade se encontra em uma das cartas de Sêneca, onde a questão do exercício da filosofia e de quem pode exercê-la é tratada. Ali Sêneca escreve que “a todos os homens é possível um espírito livre; de acordo com esse teste, todos ganhamos distinção. A filosofia não rejeita nem seleciona ninguém; sua luz brilha para todos”. (1917, p. 287)⁷. Nesse trecho se expressa uma idéia de igualdade como fundamento da natureza humana, isto é, como um ponto de partida comum entre todos os homens. A partir dessa natureza comum é que se pode pensar uma distinção entre eles, a filosofia se afigurando como o saber que de fato pode conferir alguma nobreza a alguém em particular. Sua afirmação de que “a filosofia não encontrou Platão já um homem nobre, mas fez dele um” (SÊNECA, 1917, p. 289)⁸ também aponta nessa mesma direção. Mas se o que distingue os homens uns dos outros é o contínuo exercício da filosofia, o que implicitamente dá base à noção de igualdade em Sêneca é uma concepção de racionalidade, pois é pelo exercício dessa capacidade universal, porque comum a senhores e escravos, que todos os homens podem tornar-se realmente livres. Outro testemunho que endossa essa visão de racionalidade do estoicismo tardio é o de Epicteto.

⁶ No inglês do qual traduzimos: “But if only one of these two paths to wisdom can be chosen, even though a quiet life devoted to the study of the noblest arts will seem happier to some, surely the life of a statesman is more deserving of praise and more conducive to fame; by such a life the greatest men win honour; [...]” Cícero escreve com os olhos voltados ao período republicano romano e talvez sua defesa da república não seja mais do que o gesto da “coruja de Minerva” de Hegel, que, como metáfora da atividade filosófica, só é capaz de falar sobre o passado. Pensamos assim porque Cícero escreve sua *República* no fim do período republicano, que se torna passado na medida em que ascendem os dois triunviratos de que é testemunha e – talvez seja um pouco de exagero dizê-lo – como que o elo de ligação.

⁷ No original inglês do qual traduzimos: “[...] a noble mind is free to all men; according to this test, we may win distinction. Philosophy neither rejects nor selects anyone; its light shines for all.” Por “livre” (*free*), Sêneca entende “estar aberto”, “ser acessível”, como indica a forma verbal latina *patet* do escrito original.

⁸ No inglês do qual traduzimos: “Philosophy did not find Plato already a nobleman; it made him one.”

Desde a nossa geração misturam-se dois elementos – de um lado o corpo, comum com os animais, de outro a razão e o pensamento, comum com os deuses –; muitos se inclinam para o parentesco desafortunado e mortal, e apenas poucos, ao contrário, para o parentesco divino e feliz. (1948, p. 15)⁹

Nessa perspectiva, os elementos que constituem essencialmente os seres racionais conferem a eles um lugar destacado no universo, “porque apenas eles participam por natureza da comunidade divina, sendo ligados a Deus pela razão” (EPICTETO, 1948, p. 37)¹⁰. Desse modo, parece-nos estar assentada sobretudo em uma concepção de *lógos* como racionalidade universal – mais do que numa noção de comunhão do homem com uma natureza sacralizada – a idéia de igualdade no neo-estoicismo romano.

Contudo, essa sutil diferença ocorre também sobre o pano de fundo de uma mudança na perspectiva metafísica; como nos aponta Reale, é notável uma nova relação com a divindade, onde as entidades religiosas passam a ganhar um caráter mais abstrato e desvinculado da estreita relação divindade-natureza dos primeiros estóicos (1994, v. 4, p. 102). Sêneca mesmo já havia destacado o parentesco dos homens com os deuses, ao dizer que “todos os homens, se considerados em sua origem, descendem dos deuses” (1917, p. 287)¹¹. No mesmo sentido da abstração progressiva do conceito de natureza, a figura da ‘Fortuna’ ou ‘Destino’, por exemplo, será bastante presente em seus escritos; essa força, da qual os homens não podem escapar, é um dos pilares sobre os quais se assenta a noção de igualdade nesse autor. Nem senhores nem escravos podem deixar de estar sujeitos aos desígnios do destino, pois homens que tinham ou aspiravam a elevadas posições sociais, como exemplifica Sêneca (1917, p. 307), vieram a ser diminuídos de suas pretensões por essa força inquebrantável, porque não controlada pelo homem. Por essa mesma razão, o homem desconhece se em algum instante da história de sua família não houve um escravo, o que nos obriga a procurar um novo critério para o estabelecimento da nobreza que não seja o da descendência. A proposta de Sêneca, então, será a de valorizar os homens “[...] de acordo com seu caráter, e não de acordo com suas tarefas” (1917, p. 309)¹², pois nem mesmo a função social exercida por um homem pode falar mais sobre ele do que seu aspecto moral. Assim, a idéia de igualdade também apresenta íntima relação com uma concepção de virtude que é, sobretudo, moral, de modo que a forma de ela ser atingida pelos homens deve ser trabalhada através daquilo que eles compartilham com os deuses, isto é, a razão. A moralidade assim entendida é um horizonte vislumbrado pela razão que pode ser alcançado por uma prática filosófica, ou seja, a filosofia deve ser cultivada como um saber que orienta a conduta

⁹ No original francês do qual traduzimos: “[...] dans notre génération, ces deux éléments ont été mélangés, le corps, qui nous est commun avec les animaux; la raison et la pensée qui nous est commune avec les dieux, certains inclinent vers cette parenté, misérable et mortelle; bien peu, au contraire, vers celle qui est divine et bienheureuse.”

¹⁰ No francês do qual traduzimos: “[...] car seuls, par nature, ils participent à la société divine, liés qu'ils sont à Dieu par la raison”. Seguindo esse pensamento que afirma a íntima relação entre o homem e a divindade, Epicteto também coloca um pouco mais acima no mesmo escrito: “[...] de toutes les choses, la principale, la plus importante, la plus universelle, c'est le système composé de Dieu et des hommes”.

¹¹ No inglês do qual traduzimos: “All men, if traced back to their original source, spring from the gods”.

¹² No original inglês do qual traduzimos: “I propose to value them (slaves) according to their character, and not according to their duty”.

moral dos homens. Nesse sentido, Pierre Hadot nos esclarece que o próprio discurso da filosofia na Antiguidade se confundia com uma prática moral, isto é, com uma ética, pois não se poderia deixar de aproximar um modo filosófico de ver o mundo de um modo de ser no mundo que lhe correspondesse. (1999, p. 15)

Entendemos, portanto, que a noção de igualdade nos estóicos tem uma relativa variação quando comparada a concepção dos primeiros estóicos gregos com a visão que da igualdade tiveram os estóicos romanos. Para os primeiros há uma fundamentação da igualdade baseada em uma concepção da natureza como sagrada e divina, igualdade essa que deve ser introduzida na comunidade dos homens; para o estoicismo romano, a igualdade está muita mais baseada numa concepção de natureza humana, que deixa em segundo plano a física e os fundamentos que nela se poderia buscar. Uma concepção de natureza que expressa uma idéia de cosmos ordenado não será abandonada pelo neo-estoicismo, como o comprovam algumas das afirmações do imperador Marco Aurélio em seus *Solilóquios*. (1930, p. 169) Entretanto, a ênfase dada pelo estoicismo romano à filosofia moral nos proporciona uma visão deste período como mais humanista e menos naturalista que o dos primeiros estóicos, no sentido em que o homem e seu comportamento protagonizam as reflexões do último período do estoicismo mais do que qualquer outro tema. De qualquer forma, podemos falar de uma coerência geral do estoicismo no que diz respeito ao *lógos*, na medida em que ele possui uma objetividade ontológica que independe de uma participação humana que do mesmo *lógos* seja consciente, pois assim como a natureza permanece harmônica em seu arranjo organizado, a possibilidade de ascensão moral através da via racional permanece aberta mesmo que os homens virem as costas para uma vida filosófica. Assim, muito embora haja algumas importantes diferenças entre o estoicismo grego e o romano, as preocupações com a moralidade e com uma concepção de igualdade permanecem centrais ¹³.

3. A república estóica

É precisamente o elemento da racionalidade que permite entrelaçar o mundo e o homem. O *lógos*, entendido como uma espécie de princípio ordenador coerente, permeia a vida humana e o cosmos e deve ser observado pelo homem em sua vida prática, isto é, nas esferas ética e política. Nesse sentido, o lema caracteristicamente estóico de viver “segundo a natureza” ¹⁴ tem como contrapartida um postulado epistêmico: ao homem é dado conhecer aquilo que governa a natureza, porque ele pode encontrar por suas próprias faculdades esse

¹³ Reale nos conta uma conhecida metáfora que representa a visão que os estóicos tinham da filosofia, através da qual ela é concebida como um pomar onde a lógica é o muro, a física as árvores e a ética os frutos, isto é, a finalidade do conjunto. Essa metáfora caracteriza precisamente o privilégio de que goza a ética como tema da reflexão filosófica estóica. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v.3. p. 273.

¹⁴ Esta reflexão de Marco Aurélio sintetiza perfeitamente a conduta estóica: “para a criatura racional o mesmo é agir de acordo com a natureza e de acordo com a razão”. No inglês do qual traduzimos: “to the rational creature the same act is at once according to nature and according to reason”. Cf. MARCO AURÉLIO. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1930. p. 169.

princípio ordenador. A correspondência entre o *lógos* que rege o mundo e aquele que define o homem por sua capacidade própria permite uma conexão de contornos fortemente religiosos entre sujeito e objeto na cosmovisão estoíca. Na explicação de Reale, o estoicismo substitui o conceito de *nous* pelo conceito de *lógos* devido à sua polivalência semântica, assim representando o termo de ligação entre os três ramos em que a filosofia se divide; por essa razão é “princípio de verdade na lógica, é princípio criador do cosmo na física, é princípio normativo na ética” (1994, v.3, p. 273).

Quando pensado na esfera política, o *lógos* tem como correspondente o *nómos*, o que equivale a dizer que é a lei que representa o princípio ordenador na administração das coisas humanas. Mas o *nómos* no estoicismo deve ser entendido como uma lei dada a uma comunidade política pelo próprio homem e não por uma divindade; do contrário, estaria prejudicado o horizonte da liberdade humana, pois os homens se veriam aprisionados a uma noção meramente religiosa da política, o que implicaria – para não dizer um regresso – uma supressão da experiência política adquirida com o legado democrático anterior. Nesse sentido, poderíamos falar de uma continuidade entre a experiência ateniense e a reflexão estoíca¹⁵, pois, mesmo que a democracia tenha encontrado críticos em filósofos que antecederam os estoícos, é evidente que ela contém dois elementos que assentam terreno para uma noção de igualdade, quais sejam, 1) o elemento do mesmo direito à palavra para todos os cidadãos na assembleia e 2) o elemento do direito ao mesmo tratamento diante da lei para todos os cidadãos (isonomia). Na vacuidade da noção de cidadão no período helenístico, o estoicismo conservará e universalizará os germes da igualdade.

Ainda que seja o próprio homem aquele que determina a aplicação da lei, isso não significa, entretanto, que a lei politicamente constituída seja apenas um contrato entre eles, pois a concepção estoíca dessa lei tem como seu paradigma a natureza. Como aponta Reale,

[...] a lei deriva do próprio *lógos* que rege o universo; assim, o direito ‘é um dado da natureza’ e o direito positivo humano não é senão a explicitação desse fundamental direito natural. Lei e natureza, com os estoícos, voltam a reconciliar-se de modo perfeito: o *nómos* não é mais simples convenção e opinião em contraste com a *physis*, mas tradução e interpretação das instâncias da *physis*. (1994, v. 3, p. 354)

Assim, podemos dizer que entre a *physis* e a *pólis* estão o *lógos* e o *nómos* como termos médios, de modo que o homem aparece como intermediário de sua própria harmonização com a natureza. De fato, o que está como pano de fundo do que se possa chamar de um plano político estoíco é uma noção metafísica de retorno, isto é, a finalidade do homem é retornar ao seu princípio respeitando um ciclo ao qual está destinado como ser natural que é, a sua racionalidade particular funcionando como elemento articulador da passagem de uma ontologia da natureza para uma deontologia moral. A expressão dessa passagem por parte dos estoícos – que equivaleria àquela da natureza para cultura, que, no

¹⁵ Lembre-se aqui que Zenão era natural de Cício, no Chipre, mas que ainda jovem passou a viver em Atenas. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3. p. 261.

estoicismo, retorna à natureza novamente – pode ser vista como a adoção de uma posição jusnaturalista. Confirma-se isso ao lermos o que Cícero escreveu em seu *De Legibus*.

Lei é a mais alta razão, inata na Natureza, que comanda o que deve ser feito e proíbe o seu oposto. Essa razão, quando firmemente fixada e completamente desenvolvida na mente humana, é Lei. (...) A origem da Justiça é algo a ser encontrado na Lei, pois a Lei é uma força natural; ela é o espírito e a razão do homem prudente, o modelo pelo qual Justiça e Injustiça são mesuradas.¹⁶

A Cosmópolis ou República de Zenão já fora projetada sobre essa concepção de lei eterna, pois se trata de uma lei desde sempre existente na natureza. De uma forma geral, a idéia política zenoniana e a concepção de igualdade a ela inerente reproduzem a circularidade conceitual que envolve em um todo unitário a divindade, a natureza e a cidade. (GAZOLLA, 1999, p.43) A constituição política ideal deve projetar-se sobre a ordem cósmica e, ao mesmo tempo, deve introjetar esta no cotidiano de homens e mulheres, independentemente da classificação de escravos ou estrangeiros. Dentre os testemunhos que nos chegaram sobre a proposta zenoniana, um dos mais significativos é o de Plutarco, notoriamente crítico do estoicismo; diz ele que:

[...] a muito admirada Cosmópolis de Zenão, o fundador da escola estóica, tem fundamentalmente este único princípio: que não vivamos em cidades nem em países separados uns dos outros por leis particulares, mas que consideremos a todos os homens compatriotas e concidadãos, e que haja um único mundo e ordenamento, como uma multidão associada e constituída sob uma lei comum. Isso escreveu Zenão representando-na como sonho ou imagem de um bom ordenamento e república para o filósofo.¹⁷

É inevitável ver nessa caracterização da Cosmópolis uma aspiração de contornos utópicos. De fato, ainda que o mundo se apresentasse como um todo sem fronteiras devido às conquistas de Alexandre, a relativização real da *pólis* nesse contexto não é tão grande para deixar de ser o modelo de organização política ideal. Dentro de um horizonte histórico distinto, Platão também havia desenhado uma utopia como proposta de organização política em sua *República*, utopia essa que se adequava muito mais à noção de cidade-estado. Seguindo uma linha propositiva semelhante, Zenão pensa em uma forma de organização política original porque historicamente inexistente. Como transparece no escrito acima citado de Plutarco, as idéias sobre a Cosmópolis teriam sido bastante apreciadas na Antiguidade, talvez pelo fato de

¹⁶ CÍCERO. *De Legibus*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928. p. 317-319. No original inglês do qual traduzimos: "Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite. This reason, when firmly fixed and fully developed in the human mind, is Law. [...] the origin of Justice is to be found in Law, for Law is a natural force; it is the mind and reason of the intelligent man, the standard by which Justice and Injustice are measured". Preferimos em nossa tradução os termos "inata" (*insita* em latim) e "prudente" (*prudens* em latim) por acreditarmos que melhor reproduzem as idéias do autor.

¹⁷ PLUTARCO, *De Alex. virt.*, 329, ab – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 262. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.60. Ambos os termos sendo tradicionalmente utilizados para designar o mesmo projeto, pensamos que o termo "Cosmópolis" – universo como pátria – parece expressar melhor a idéia de Zenão do que "República" – coisa ou bem público – devido ao seu caráter mais religioso e afetivo do que legal e racional. Por essa razão, daqui por diante utilizaremos apenas o termo "Cosmópolis" para nos referirmos a esse projeto político dos estóicos. Lembre-se aqui, entretanto, que o escrito de Zenão é usualmente referido nas doxografias que nos restaram como *Politéia*, mesmo título grego da obra de Platão traduzido por *República*.

sugerirem uma alternativa original para a relação entre os povos num momento histórico único e que suscitava muitos questionamentos. Entretanto, como já vimos, a igualdade universalizada de acordo com o vasto horizonte geográfico está profundamente assentada, na visão dos primeiros estóicos, em uma noção de *physis* ordenada e reguladora. Assim, seu comprometimento não poderia realmente ser com um projeto propriamente histórico e necessariamente factível, mas com uma idéia de natureza como manancial eterno e constante da lei; lei essa que, como a própria natureza, é a um só tempo o princípio de tudo e o destino ao qual os homens devem se direcionar. Mais abaixo do escrito já citado de Cícero há uma passagem esclarecedora acerca da perenidade da lei, que é definida como uma “Lei suprema que teve sua origem eras antes de qualquer lei escrita existir ou de qualquer Estado ter sido estabelecido”. (1928, p. 319) ¹⁸ Nesse sentido, não há nada mais tranquilo para o estoicismo do que fazer a passagem de uma lei original natural para uma lei universal aplicável a todos os povos, pois ela é independente da forma escrita e da experiência histórica de cada comunidade particular. Esse apelo ao direito natural como fundamento da natureza a ser interpretado tem como contrapartida a postulação de uma comunidade universal dos homens, o fato de todos eles estarem sob a mesma lei legitimando, assim, a Cosmópolis.

Particularmente no período helenístico, o estoicismo apresenta uma visão política que se pauta, sobretudo, por uma concepção não-institucional de organização social. Isso pode ser verificado por alguns testemunhos que nos dão autores da Antiguidade, como é o caso de Diógenes Laércio, que registra que para os estóicos “os tribunais, os ginásios, os santuários são inúteis [...] o sistema de educação é inútil”. ¹⁹ Nesse aspecto em particular a concepção de república zenoniana contrasta fortemente com a platônica, visto que para Platão uma boa organização política repousava numa forte estrutura institucional, principalmente no que se refere à educação. É nesse ponto que se encontra um dos movimentos de ruptura mais radicais entre o estoicismo e as escolas filosóficas anteriores, pois qualquer proposta de reforma política para os estóicos se afigura inútil devido à priorização e consideração anterior do aspecto ético. Seguindo essa mesma direção, a questão da religião também deve ser considerada sob uma ótica não-institucionalizada, o que expressa que a reflexão antropológica dos estóicos enfatiza profundamente a interioridade humana. Um registro de Epifânio acerca da questão da religiosidade, por exemplo, demonstra o posicionamento estóico segundo o qual “não se devem construir templos aos deuses, mas possuir a divindade apenas no pensamento” ²⁰. Dessa forma, parece claro que ao estoicismo do período helenístico, influenciado pelo descenso do modelo da *pólis*, interessa uma conexão mais direta entre os homens, isto é, uma relação entre eles que não seja mediada por instituições ou por um simples mecanismo formal. Antes ainda da relação entre os homens e configurando-se naquilo sobre o que ela se embasa, a não-institucionalização também implica uma relação mais direta

¹⁸ No original inglês do qual traduzimos: “But in determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any State had been established”.

¹⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 333 – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 259 e 268. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.60 e p.62. Nossas citações de Diógenes Laércio têm sempre como base a seleção de textos de Von Arnim.

²⁰ Também seguimos aqui a seleção de fragmentos e textos dos estóicos feita por Von Arnim. No caso de EPIFÂNIO, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 146.

e estreita do homem com a própria *physis* e a divindade. Assim, podemos dizer que o cosmopolitismo como visto pelo estoicismo é, sobretudo, patológico: sua base é mais afetiva e antropológica do que legal e institucional.

O horizonte da lei estando intimamente ligado a uma concepção de natureza ordenada e à relação entre os homens em particular envolvidos pela natureza como um todo, acaba por configurar um certo tipo de comunidade mais afinada por um sentimento do que por uma concepção estritamente racional de *nómos*. Esse sentimento que une a comunidade é de forte inspiração religiosa, porque criador de um senso de unidade. Dessa forma, o vínculo do pensamento estóico com uma cosmovisão religiosa e com a natureza aponta muito mais para uma relação patológica entre a comunidade – de homens e deuses – do que para uma relação racional no sentido da formalidade jurídica. Isso equivale a dizer que a proposta política do estoicismo é, em nosso entendimento, muito mais voltada ao cultivo de uma nova sensibilidade do que ao projeto de uma construção legal.

Contudo, Reale defende que “os estóicos limitaram-se a definir o Estado de modo jurídico” (1994, v. 3, p. 355) e, para tanto, cita Díon Crisóstomo. Este último escreveu que os estóicos defendiam ser o Estado “uma multidão de homens que habitam o mesmo lugar, administrados pela lei”.²¹ De fato, trata-se de uma definição jurídica, mas entendemos que ela se afina com o que Rachel Gazolla chama de *lógos* crítico e, nesse caso, o discurso do estoicismo apontaria para aquilo que realmente existia como estrutura política, os estóicos pretendendo que uma comunidade fosse muito mais do que uma simples multidão de homens, pois ela incluiria mesmo os deuses. De acordo com essa interpretação, acreditamos ficar preservada a essência religiosa, natural e não-institucional da Cosmópolis zenoniana, o que se coaduna, de uma forma geral, com um pensamento filosófico que prioriza uma ética do indivíduo em relação a uma definição estritamente legal de cidadão.

A ética, núcleo duro e finalidade comum que confere unidade ao longo período de efervescência da filosofia estóica, tem em Sócrates uma figura paradigmática, de modo que a busca pelo entendimento da conduta do sábio diante de determinadas situações encontra no comportamento socrático uma fonte de exemplo. E em relação à questão do cosmopolitismo é uma declaração de Sócrates que aparece a Epicteto como paradigma da postura que um indivíduo deve ter diante das instituições políticas:

se é verdade que há um parentesco entre Deus e os homens, como pretendem os filósofos, que resta aos homens fazer, senão imitar Sócrates, ou seja, jamais responder a quem perguntar qual o seu país de origem: ‘eu sou cidadão de Atenas ou cidadão de Corinto, mas sou cidadão do mundo?’ (EPICTETO, 1948, p. 37)²²

²¹ Também seguimos Arnim para a citação de Díon Crisóstomo. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 329. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964. p.81.

²² No original francês do qual traduzimos: “S’il est vrai qu’il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d’imiter Socrate, c’est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays: ‘Je suis citoyen d’Athènes ou citoyen de Corinthe, mais je suis citoyen du monde?’”

Como é comum às reflexões políticas da Antiguidade, a preocupação com a resolução de problemas concernentes à ética conflui para problemas de ordem política e vice-versa. Nesse sentido, o sábio, mais do que o cidadão possível (GAZOLLA, 1999, p. 54), é o paradigma de indivíduo que habita a Cosmópolis, de modo que a resposta socrática sintetiza o comportamento ético e o comportamento político em uma única expressão diante do mundo. À essa unidade entre o homem e a comunidade política, caracterizada pela figura do sábio no mundo, corresponde, por um lado, a unidade entre a natureza e a cidade – *physis* e *pólis* – e, por outro, a unidade entre o homem enquanto indivíduo – nisso se incluindo, evidentemente, as mulheres e os escravos – e a natureza como um todo. Todas essas instâncias – indivíduo, cidade, natureza – estão integradas numa totalidade pelo *lógos*, que gera as leis que regem o cosmos e determina aquilo que deve ser feito no que diz respeito à condução das coisas humanas.

4. Estoicismo e cristianismo

Como aponta A. Long, é notável a influência da sensibilidade cosmopolita trazida pelos estoícos sobre figuras posteriores da Antiguidade como Paulo de Tarso (2008). Em diversas passagens Paulo afirma a indistinção da natureza humana relativamente à posição social, ao gênero e à raça, o que o aproxima bastante de algumas das idéias basilares do estoicismo; por outro lado, o dogma essencial do cristianismo pregado por esse apóstolo não-direto é, no que diz respeito ao fundamento da igualdade, bastante distinto daquele apresentado pelos pensadores gregos e romanos. Na epístola aos Gálatas ele afirma:

todos vós, pois, sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus. (Bíblia, Gl 3, 26 – 29, p. 1382)

De acordo com esse trecho, a idéia de igualdade como pregada por Paulo passa pela idéia de unidade; esta última, por sua vez, é legitimada por uma prática ritual – o batismo – que celebra a fé em Jesus, o Cristo. O batismo se apresenta, assim, como uma espécie de ritual que confere um reconhecimento dentro de uma certa comunidade, no caso, a comunidade cristã.

Essa comunidade, no entanto, pode ser amplamente dilatada. Apesar de sua origem judia, Paulo é auto-declarado o apóstolo dos pagãos (Bíblia, Rm 15, 14, p. 1352) e é movido pela convicção de que deve espalhar a mensagem do Cristo por todos os povos e nações. Nesse sentido, sua função é precisamente a de universalizar o cristianismo, tornando-o conhecido e compreensível nos mais diversos lugares e retirando-o do estreito espaço cultural e territorial do judaísmo. Mais que isso: Paulo pretende afastar o evangelho de generalidades

estatais ou ideológicas (BADIOU, 1999, p. 14), não permitindo que a mensagem de Jesus seja açambarcada pelo poder de Roma ou pelos costumes de uma determinada localidade.

Em sua obra *São Paulo: a fundação do universalismo*, Alain Badiou apresenta-nos um peculiar conceito de verdade para explicar essa operação de universalização executada por Paulo. A verdade poderia ser entendida como um acontecimento singular passível de universalização; assim, a verdade como singularidade em Paulo passa, segundo Badiou, pela idéia de que um acontecimento singular (a ressurreição), não redutível a uma lei ou axioma, é oferecido como uma verdade reconhecível e aceitável por todos, sem distinção de qualquer natureza. (1999) A fé em Jesus Cristo e, mais especificamente, a crença em sua ressurreição são aquilo que caracteriza o cristão e faz dele um igual para outro cristão. Essa forma de reconhecimento entre indivíduos gera uma comunidade que se estabelece pela assunção particular de uma verdade; trata-se de uma experiência subjetiva que é compartilhada entre indivíduos de origens culturais e sociais extremamente distintas, o que proporciona o sentido de uma vida nova para cada um em particular e para o grupo como uma unidade. Não se trata da constituição de um grupo através da subordinação a uma lei objetiva, materializada em um código, mas de uma compreensão coletiva de que um determinado acontecimento inaugura uma vida distinta daquela anterior ao momento da conversão. Assim, o indivíduo não mais se define por suas condicionantes culturais – judeu, grego, romano –, sociais – senhor e escravo – ou mesmo biológicas – homem e mulher –; sua identidade é universalizada mediante uma nova visão de mundo e uma nova ética que lhe corresponde. Como observa Badiou:

o essencial para nós é que esta conexão paradoxal entre um sujeito sem identidade e uma lei sem suporte funda na história a possibilidade de uma predicação universal. O gesto inaudito de Paulo é o de subtrair a verdade do controle comunitário, trate-se de um povo, de uma cidade, de um império, de um território ou de uma classe social. O que é verdade (ou justo, neste caso é o mesmo) não se remete a nenhum objetivo, nem segundo a sua causa nem segundo a sua destinação.²³

Entendemos, assim, que o universalismo paulino pode ser apontado como uma significativa contribuição do cristianismo à idéia do cosmopolitismo, pois, como qualquer religião de caráter universalista, não encontra barreiras em categorias que dividem a humanidade, como é o caso das divisões de gênero e raça. Aí encontramos também o ponto de contato entre o estoicismo e o cristianismo, em que este último, absorvendo daquele uma certa visão da natureza humana, reinterpreta essa visão em novos termos. Nas palavras de Long em relação a Paulo e sua influência estoica:

²³ BADIOU Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos, 1999. p. 6. No original espanhol do qual traduzimos: "Lo esencial para nosotros es que esta conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte funda en la historia la posibilidad de una predicción universal. El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un império, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, em este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación."

sua negação quanto a diferenças de raça, status e gênero é uma aplicação retoricamente revestida da reivindicação estoíca de que todos os seres humanos são iguais em virtude de seus atributos naturais básicos. (2008, p. 50)

Contudo, há um significativo aspecto da obra paulina dentro do cristianismo que destoa do estoicismo, a saber, seu caráter institucionalizador. Nesse sentido, o cristianismo, enquanto corrente religiosa do pensamento, não tem pretensão, em suas origens, de apresentar qualquer proposta política em relação à organização social. Pelo contrário, o que temos na mensagem direta de Jesus é uma cisão entre o terreno e o celeste, o temporal e o atemporal. Prova disso pode ser encontrada na resposta dada por ele quando perguntado sobre a licitude do imposto a ser pago a César; ali responde “dai, pois, a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus”. (Bíblia, Mc 12, 17, p. 1228) A divisão entre um mundo civil e um mundo religioso, isto é, a distinção entre o membro de uma comunidade política ou cidadão e um membro de uma comunidade religiosa parecem ser a tônica essencial da mensagem política de Jesus. Entretanto, na epístola que Paulo escreve aos romanos, podemos encontrar um princípio de institucionalidade política sobre uma base religiosa. A afirmação de que a autoridade civil provém, em última instância, da autoridade de Deus demonstra isso:

todos se submetam às autoridades constituídas. Pois não há autoridade que não venha de Deus, e as existentes foram instituídas por Deus. De sorte que quem resistir à autoridade, resiste à ordem de Deus; [...]. Por isso também pagais os impostos. São ministros de Deus os magistrados que prestam continuamente este serviço. Pagai a todos o que lhes compete: o imposto a quem deveis imposto, a taxa a quem deveis taxa, o temor a quem deveis temor, a honra a quem deveis honra. (Bíblia, Rm 13, 1 – 7 , p. 1351)²⁴

Ao pregar o respeito à autoridade civil, Paulo argumenta em torno da idéia de uma cadeia de poder que remonta a uma autoridade religiosa, pois em última instância é o poder divino – atemporal – que fundamenta e legitima o poder civil – temporal.

Ainda que as relações entre os indivíduos sejam pensadas sob uma ótica religiosa em ambas as correntes de pensamento, e que nas duas se apresente um princípio de igualdade universal para a natureza humana, o aspecto institucional do cristianismo – o que inclui a idéia de formação de uma Igreja – o distingue do estoicismo no que se refere às conseqüências políticas dessa mesma filosofia moral igualitarista e universalista. Assim, é compreensível que a aproximação entre a filosofia estoíca e o cristianismo costume ser feita principalmente no âmbito da ética, pois aí talvez resida o núcleo comum dessas duas vertentes do pensamento ocidental – mesmo porque os elementos propositivos de seus ideários são, sobretudo, morais. Exemplo dessa estreita relação acerca de certas concepções éticas está na afirmação do

²⁴ De uma certa maneira, esse movimento institucionalizador paulino encontra o ápice de seu desenvolvimento em um momento histórico bastante posterior, a saber, a coroação de Carlos Magno pelo Papa, onde a máxima *non est enim postestas nisi a Deo* – isto é, “não há poder que não venha de Deus” – passa a prevalecer como forma de legitimação do poder político. Cf. PRÉLOT, Marcel. *A Doutrinas Políticas*. São Paulo: Martins Fontes, 1973. v.1. p. 239.

imperador Marco Aurélio, que diz ser “próprio do homem amar aqueles que o ofendem. E esse amor surge tão logo tu reflitas que eles (os que ofendem) são teus familiares e que eles erram involuntariamente e por ignorância [...]” (1930. p. 174); seu pensamento claramente se coaduna com o de Jesus no que se refere à idéia de amar mesmo os inimigos (Bíblia, Mt 5, 43 – 48, p. 1183) e de que o erro alheio é perdoável porque proveniente da ignorância (Bíblia, Lc 23, 33 – 34, p. 1269). Esse posicionamento ético inaugura um novo comportamento do indivíduo diante de uma injustiça contra ele cometida e permite, mediante essa aproximação, um delineamento mais claro do caráter do sábio nesse contexto da Antiguidade. Dessa forma, não é sem fundamento afirmar que o sábio tido como o cidadão ideal da república estoíca se aproxima bastante do cristão convicto de sua fé e dos ensinamentos de Jesus.

No caso do estoicismo, bem como no caso de outras escolas filosóficas da Antiguidade, ocorre claramente a prevalência da razão prática sobre a teórica, no sentido em que os sistemas ou doutrinas filosóficas, em sua parte física e metafísica, são construídos com o propósito de fundamentar uma filosofia moral (ROHDEN, 2005, p. 160). A noção de viver segundo a natureza, definição central da ética estoíca, inscreve-se na tradição do direito natural, onde o indivíduo é encarado como uma agente capaz de compreender por si próprio os fundamentos de uma ação moralmente correta. Da mesma forma, é muito forte em Paulo uma noção de moral interior, particularmente quando o apóstolo aponta para a indistinção entre o pagão e o judeu no que diz respeito ao cumprimento exterior da lei judaica; para ele, o que importa é que se sigam interiormente os ditames da lei, de modo a agradar a Deus pela correção das intenções e não aos homens pelo aspecto exterior das ações. A partir disso, com a valoração do homem residindo em um aspecto de sua interioridade, isto é, com a prevalência de uma idéia de dignidade pessoal baseada numa prática moral particular, podemos aproximar as noções de indivíduo estoíca e cristã, ambas universalizadoras do valor intrínseco humano, pois tanto pela filosofia estoíca como pela fé cristã é possível a cada um edificar sua própria dignidade. Esse valor intrínseco passa por um reconhecimento da lei natural por parte do indivíduo através da razão na concepção estoíca; no caso do cristianismo, a lei natural possibilita ao pagão o entendimento moral independentemente do conhecimento anterior da lei judaica (Bíblia, Rm 2, 17 – 29, p. 1342).

Contudo, ainda que o caráter universalista e igualitarista do cristianismo o aproxime do estoicismo, é importante apontarmos algumas relevantes distinções em meio às similaridades entre as éticas estoíca e cristã. Se por um lado a noção estoíca de uma vida segundo a natureza contempla um retorno a esta, o cristianismo propõe uma ruptura com o mundo terreno ao postular um reino dos céus, o que implica uma ruptura com a própria natureza humana em direção a uma condição espiritual desconhecida que a transcende. No estoicismo, a ação do indivíduo é dirigida para uma harmonização com a natureza, de modo que a aplicação particular da razão possibilitaria a efetivação da virtude individual assim como a consumação da felicidade, objetivo último do sábio ²⁵. Diferentemente, no cristianismo as virtudes são cultivadas na expectativa de um outro

²⁵ Como escreve Valério Rohden, “o princípio prático comum ao helenismo e à toda a filosofia antiga é a *eudaimonia* (felicidade). Na polêmica entre estoícos e epicuristas sobre virtude e vício, trata-se menos de uma polêmica sobre o *telos*, o fim mais alto, do que de uma polêmica sobre o caminho para a realização da *eudaimonia*.” Cf. ROHDEN,

mundo ou de um tempo vindouro. Nesse sentido, Valério Rohden correlaciona a ética cristã ao kantismo; em seu entendimento, “muito mais identificada com a consciência kantiana da finitude humana revelou-se a ética do cristianismo, para o que, igualmente, a virtude era aproximação infinita e a felicidade não era totalmente alcançável nesta vida” (2005, p. 169). A menção à Kant, ao concluirmos este trabalho, não é vã: será este o autor que, herdando concepções das tradições cristã e estoíca, esboçará uma nova reflexão acerca do cosmopolitismo na Modernidade, o que testemunhamos em sua obra *À Paz Perpétua*.

BIBLIOGRAFIA

Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005. p. 160-161.

- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARNIM, Johannes Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964.
- BADIOU Alain. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona. Anthropos, 1999.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia*. Tradução de L. Garmus. São Paulo: Vozes, 1982.
- CÍCERO. *De Legibus*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928.
- CÍCERO. *Republic*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1928.
- EPICTETO. *Entretiens*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- LONG, A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought. In *Daedalus*, [S.l.], p. 50-58, verão, 2008.
- MARCO AURÉLIO. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus emperor of Rome*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1930.
- NUSSBAUM, Martha. *Patriotism and Cosmopolitanism*. Boston Review, Cambridge, October/November, 1994. Disponível em: <http://bostonreview.net/BR19.5/nussbaum.php> Acesso em: 16 de novembro de 2012.
- PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- PRÉLOT, Marcel. *A Doutrinas Políticas*. São Paulo: Martins Fontes, 1973. v.1.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROHDEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. In *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Paulo, vol. 2, n. 2, outubro, 2005.
- SÊNECA. *Seneca Epistulae Morales*. Cambridge: Harvard; Londres: W. Heinemann, 1917.