

A ORIGEM DO CONCEITO DE COSMOPOLITISMO

THE ORIGIN OF THE CONCEPT OF COSMOPOLITANISM

DIEGO ZANELLA*

Resumo: O presente texto aborda a origem do conceito de cosmopolitismo, no contexto das duas correntes do cinismo e do estoicismo. Procura-se mostrar que o cosmopolitismo surge no interior da primeira, mas se desenvolve com a segunda dessas correntes.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, Estoicismo, Cinismo, Natureza.

Abstract: The present text aims to show how the concept of cosmopolitanism originates in the context of the philosophical currents of the Cynics and Stoics. We try to show how cosmopolitanism appears in the first, but reaches full development in the second of these currents.

Keywords: Cosmopolitanism, Stoics, Cynics, Nature.

Ao se refletir sobre o surgimento do conceito de cosmopolitismo nem sempre se dá a devida honra e importância ao cinismo (*Kynismus*),¹ pois a origem do cosmopolitismo está, às vezes, estritamente associada com o estoicismo. A versão cínica ou negativa do cosmopolitismo foi apresentada por Diógenes² de Sinope (412-323 a.C.) que fora aluno de Antístenes

* Diego Zanella é professor no Centro Universitário Franciscano, São Paulo, Brasil. E-mail: diego.zanella@gmail.com.

¹ Quando se pensa, hoje em dia, no cinismo, deve-se fazer uma distinção histórica. Existem duas maneiras de grafar a palavra cinismo, porém, esse fenômeno somente é visível na língua alemã: *Kynismus* e *Zynismus*. Essa diferença não aparece na língua portuguesa (*cinismo*), nem na língua inglesa (*cynicism*), nem na língua italiana (*cinismo*), nem na língua francesa (*cynisme*), línguas que possuem apenas uma palavra para expressar dois significados diferentes. No entanto, o conceito de cinismo (*Zynismus*) se desenvolveu no decorrer do tempo a partir do conceito de cinismo (*Kynismus*). E, por isso, *Kynismus* e *Zynismus* são muito semelhantes entre si e dificilmente distinguíveis um do outro: ambas as expressões são formas de autoafirmação e da crítica moral e social que se caracterizam por uma zombaria e provocação sarcásticas. O pano de fundo, entretanto, do qual elas surgem é outro. Enquanto o cinismo (*Kynismus*) surgia como uma reação contra a situação concreta e histórica, a saber, a queda da cidade grega (*polis*), o cinismo (*Zynismus*) é uma expressão de autoafirmação intelectual em vista de uma falta de sentido geral e surgiu de uma profunda decepção com o próximo (cf. verbete '*Kynismus*' da *Wikipedia*).

² Diógenes é caracterizado como o filósofo que desprezava os poderosos e as convenções sociais. Como todos os cínicos, Diógenes desprezava as ideias gerais e as organizações locais e

(444-365 a.C.), fundador do cinismo, e que por sua vez fora aluno de Sócrates (469-399 a.C.).

Essa versão afirmava que todos os tipos de convenções sociais deveriam ser rejeitados. Tal atitude era coerente com o estilo de vida dos cínicos, um estilo de vida que pregava o desapego de todo e qualquer tipo de bens materiais e cuja finalidade era a vida de acordo com a natureza (ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν). Viver de acordo com a natureza não significa a vida instintiva ou as paixões, mas viver de acordo com um ordenamento racional que governa o mundo: uma tese que ajudará a esclarecer qual é a relação entre a cidadania e o mundo. A filosofia cínica não foi somente um estilo de vida, um protesto contra o ordenamento estabelecido, mas também foi, à sua maneira, uma filosofia política, uma crítica radical das instituições dominantes e uma sugestão para a reorganização radical da sociedade.

Essas características do cosmopolitismo cínico podem ser observadas a partir da frase de maior expressão dessa corrente de pensamento: “ao ser interrogado sobre a sua procedência, ele respondeu: ‘eu sou um cidadão do mundo’” D.L. VI, 63. Essa declaração foi enfaticamente lida pela posteridade como a primeira declaração sobre o princípio universal da tolerância, isto é, a solidariedade com os outros por causa de sua humanidade e fraternidade comum com todos os homens independentemente do critério de pertencimento a uma comunidade específica ou particular (cf. Long, 2008, p. 50ss). No entanto, é possível observar que para Diógenes, o cínico, a afirmação ‘eu sou um cidadão do mundo’ era uma maneira de expressar que ele não se sentia restringido a Sinope, a sua cidade natal, por causa de algum tipo de obrigação. Também se pode dizer que esse comportamento era uma reação contra todo tipo de coação que a sociedade impõe sobre os indivíduos:

Como já foi salientado, o cosmopolitismo cínico permanece, de fato, um ideal “individualista e dissociativo”, baseado em uma concepção de virtude como *askesis*, exercício de autodomínio e libertação das falsas necessidades induzidas pela sociedade. (Scuccimarra, 2006, p. 43)

O sentido do cosmopolitismo de Diógenes e dos seus seguidores cínicos significava, propriamente, que todo e qualquer tipo de pertencimento aos costumes locais deveria ser rejeitado em favor de uma associação universal da razão humana.

sociais. Ele estimava somente as suas próprias ideias éticas e a vida de acordo com a natureza era o único modo de vida aceitável para ele (cf. DL VI, 20ss).

Ao responder à pergunta sobre a sua procedência, Diógenes usava o que parece ser um neologismo.³ Assim, ser um cidadão (πολίτης) significava pertencer a uma cidade (πολις), isto é, ser um membro de uma determinada sociedade com todas as suas vantagens e obrigações que formam essa associação. Uma vez que Diógenes não respondeu à pergunta com a resposta esperada e de forma positiva, a saber, de Sinope, a sua cidade natal, ele recusava o seu dever para com os cidadãos de Sinope, assim como o seu direito de ser ajudado por eles. Nesse contexto, também é importante notar que Diógenes, apesar de ter respondido de forma negativa, não disse que não pertencia a nenhuma cidade (ἀ-πολις). Ele afirmava, na verdade, o pertencimento e a submissão ao universo (κόσμος) e recusava todo e qualquer tipo de nexos que poderia ligá-lo a uma cidade (πολις) (cf. Moles, 1996, p. 109).

Nesse contexto, também tem que ser indicado onde se desenvolvia o modo de vida que Diógenes e os seus seguidores viviam. De modo geral, os cínicos – mas especialmente Diógenes – levavam uma vida de completa renúncia por todo e qualquer tipo de bens materiais, e por todo e qualquer tipo de acordos sociais que pudessem organizar a vida política e social da cidade. Aqui, deve ser observado que o modo de vida cínico não se desenvolvia fora da cidade, mas na cidade. Na verdade, eles não se sentiam obrigados a todo e qualquer tipo de nexos sociais, simplesmente porque eles levavam a vida de uma maneira diferente daquela da Grécia Antiga, época em que o cinismo se desenvolveu. Além disso, eles transitavam de cidade em cidade, para lá e para cá, como se estivesse em casa.⁴ Nesse caso, não há nenhuma correspondência positiva, por parte do filósofo cínico, entre a declaração de filiação ao mundo em vez de a uma determinada cidade, e a responsabilidade ética da cidadania que simplesmente estende ao *cosmos* o vínculo de solidariedade que o liga a *polis* (cf. Vogt, 2008, p. 65ss). Ao contrário, negativamente, a recusa ao viver de acordo com as leis da cidade não segue nenhuma responsabilidade ética da criação de instituições alternativas (cf. Long, 2008, p. 54). Desse modo, é fácil de imaginar

³ O uso de novas palavras na linguagem; a atribuição de novos significados às palavras existentes.

⁴ “*There are two competing etymologies [about the origin of the word ‘cynicism’ (Kynismus)]. According to one, the word comes from the gymnasium where Antisthenes used to teach: that of the Cynosarges, dedicated to Heracles (who war to become a legendary proto-Cynic) [...]. The second etymology is far more plausible: it goes back to a joke that compared Diogenes (or Antisthenes) to a dog [(κύων)], presumably because his mode of life seemed doglike – that is, ‘Cynic’*” (GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B., 1996, p. 4).

que, por detrás da máscara, “eu sou um cidadão do mundo”, nada mais há do que uma negação da obediência produzida talvez pelo egoísmo do indivíduo e pelo seu comportamento arbitrário. Assim, observa-se que a tensão entre a universalidade e a indiferença pela própria comunidade política expressa o conceito de cosmopolitismo com certa ambiguidade.

Assim entendido, a afirmação cínica “eu sou um cidadão do mundo” é negativa, pois, do contrário, ainda se poderia perguntar se não há algum conteúdo positivo na cidadania mundial do cínico. A sugestão mais natural seria que uma cidadania mundial deveria servir o Estado mundial, a fim de que possa ajudá-lo para capacitar o trabalho posterior de sustentação das suas instituições e, desse modo, contribuir para o seu bem comum.⁵ Mas, os relatos históricos não sugerem que Diógenes tenha contribuído para a introdução de um Estado mundial (cf. Schofield, 1999, p. 57ss). Os relatos históricos também não corroboram a tese de que Diógenes tivesse algum comprometimento positivo que se possa facilmente entender como cosmopolita (κοσμοπολίτης). O melhor que se pode fazer para encontrar um sentido positivo no cosmopolitismo de Diógenes é insistir que o modo de vida cínico é para ser cosmopolita, isto é, viver de acordo com a natureza, entendida como razão (λόγος), e rejeitar o que é convencional (cf. Moles, 1996, p. 109s). Desse modo, os cínicos moldaram o conceito de cidadania com uma nova característica. Como tal, o cínico está liberado para viver de acordo com a natureza e não de acordo com as leis e convenções da cidade. Assim, a cidade convencional (*polis*) não é apenas rejeitada, mas substituída pelo *cosmos* (κοσμος) (cf. Vogt, 2008, p. 65). Isso possui conexões éticas importantes com a ideia do viver de acordo com a natureza, e pode também ser visto como um importante precursor do entendimento estoico da natureza (φύσις):⁶

Nesse contexto, domina agora a continuidade essencial entre ambos os polos de uma instância normativa jamais dividida – *physis* e *nomos*, lei natural e norma política – que encontra na ambivalência do termo *kosmos*,

⁵ O conceito de Estado mundial pertence à versão moderna do cosmopolitismo, assim como os conceitos de instituição política, livre comércio e paz mundial. A versão antiga do cosmopolitismo, no entanto, não tinha a intenção de chegar a um Estado mundial, mas a valores comuns para o aperfeiçoamento do homem.

⁶ “*A dominare in questo contesto è allora la sostanziale continuità tra i due poli di un’istanza normativa ormai sdoppiata – physis e nomos, legge naturale e norma politica – che trova nell’ambivalenza terminologica del termine kosmos, a sua volta sospeso tra ordinamento giuridico e realtà fisica, la sua più esplicita espressione*” (SCUCCIMARRA, 2006, p. 17).

por sua vez, suspenso entre o ordenamento jurídico e a realidade física, a sua mais explícita expressão.

Consequentemente, a questão central que deve ser entendida, é ao que está vinculado ao conceito de cidadania. Em geral, três períodos devem ser considerados aqui: i) na Grécia antiga, o conceito de lei (νόμος) e o conceito de natureza (φύσις) estavam conectados a fim de fornecer uma explicação sobre a organização da vida em sociedade; ii) na Grécia clássica, os conceitos de lei (νόμος) e de cidade (πολις) estavam conectados com a finalidade de fornecer uma explicação sobre a organização da vida em sociedade; iii) no Estoicismo greco-romano, entretanto, os conceitos de lei (νόμος) e de natureza (φύσις) é que estão (re-)conectados, mas agora em um sentido claramente diferente, de modo que uma nova reorganização do político e do social torna-se possível através da igualdade da humanidade (cf. Coulmas, 1990, p. 23ss; cf. Scuccimarra, 2006, p. 13ss). Assim, viver de acordo com a natureza – humana e universal – significava viver de acordo com o aspecto normativo e racional da razão (λόγος).⁷

Também a composição do termo grego ‘cosmopolitismo’ (*cosmos* (κοσμος) + *polis* (πολις) = *cosmopolis* (κοσμοπολις)) expressará certo tipo de normatividade. Nesse sentido, tanto *cosmos* quanto *polis* expressam algum tipo de ordem. A palavra *cosmos* expressa um tipo de ordem que pode ser encontrada na natureza, tal como a mudança das estações ou das marés, isto é, um tipo de ordem que as pessoas necessitam estar familiarizadas, caso queiram ser bem sucedidas na agricultura e na navegação, por exemplo. A palavra *polis* expressa a ordem da sociedade encontrada no ato de administrá-la. *Polis* ainda pode ser definida como: i) um lugar físico onde os seres humanos vivem (uma habitação); ou, ii) os habitantes mesmos de uma determinada cidade (uma organização de seres humanos) que deveriam reconhecer que o ordenamento

⁷ Aqui, se deveria acentuar o aspecto natural da lei, pois, por um lado, ela é comparada com a natureza e com a moralidade humana, e, por outro lado, a convenção moral fundamental é um reflexo da lei divina. Isso pode ser interpretado como uma retomada do pensamento de Heráclito (cf. SCUCCIMARRA, 2006, p. 17ss). Nessa mesma linha interpretativa, ainda pode ser dito que o estoicismo grego é tendencialmente naturalista, enquanto que o estoicismo romano é tendencialmente humanista, uma vez que a escola romana do estoicismo não possuía uma filosofia da natureza tão definida como a filosofia da natureza da escola grega, pois prezava muito mais pela vida prática. Assim, se pode ainda dizer que o estoicismo – visto como um todo – contém uma transformação de sua teoria: da ontologia da natureza à deontologia da moral.

característico da cidade é a lei (νόμος).⁸ Originalmente, *cosmopolis* significa a combinação dessas duas palavras, ou seja, a ordem política que conjuga e cria a harmonia dessas ordens (cf. TOULMIN, 1992, p. 67).

Dadas essas considerações, é fácil ver por que, embora o conceito de cosmopolitismo tenha sido cunhado na Grécia clássica, a figura do cosmopolita não desfrutou de fama especial na era da máxima expansão da *polis* grega, onde a identidade do indivíduo era definida apenas como pertencente ao todo orgânico que era a cidade-estado. A acusação feita contra Sócrates (469-399 a.C.), de que ele não respeitava os deuses e as leis da cidade, que corrompia a juventude ensinando-lhes a julgar apenas a partir do conhecimento da sua própria subjetividade, têm, por vezes, feito pensar que o mestre de Platão (428/7-447 a.C.) tenha sido a primeira figura verdadeiramente cosmopolita na história da filosofia (cf. Brown, 2000, p. 74ss). Mas Sócrates nunca aceitou a acusação de que não respeitava as leis da cidade, e é apenas o vínculo formal da obediência incondicional a essas leis que o determinou a recusar a fuga e a aceitar a sentença final de morte (cf. Long, 2008, p. 53; cf. Scuccimarra, 2006, p. 31ss). Por fim, as observações de Platão sobre os bárbaros na *República* (469b-471c), e aquelas de Aristóteles (384-322 a.C.) na *Política* (1281b; 1285a) constituem outra prova bastante evidente de quão pouco interesse houve para com o cosmopolitismo na Grécia clássica, pois a identidade das repúblicas se configurava, por vezes, graças ao contraste com os bárbaros.

Dever-se-á esperar, portanto, o fim da *polis* e a primeira expansão do império de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), e, em seguida, a ascensão do Império Romano (século I a.C. – século IV d.C.) para se encontrar uma valorização do cosmopolitismo, que, contudo, não se apresentava livre dos nexos com o compromisso de uma determinada comunidade política. A crise da cidade-estado grega e a diminuição das estruturas políticas autônomas, nas quais os cidadãos pudessem se identificar imediatamente, favorecia a propagação de uma atitude que eles assumiriam como a única base para a legitimidade do comportamento humano, e que possibilitaria o viver de acordo com a natureza (cf. Scuccimarra, 2006, p. 45ss). Assim, tem-se visto que nem Sócrates e nem os cínicos podem representar, a rigor, o modelo de cosmopolitismo, o qual se está acostumado a pensar. A verdade, no entanto, é

⁸ De acordo com essa definição, a 'lei' (νόμος) não possui nenhuma referência à lei positiva. Ela é definida como a palavra da natureza ou razão correta que prescreve o que deve ser feito e proíbe o contrário.

que os filósofos estoicos foram profundamente influenciados, embora tenham desenvolvido uma versão muito original do cosmopolitismo.⁹

O panorama é bastante diferente na versão estoica do cosmopolitismo que se difunde com a queda da cidade-estado grega e com a ascensão do Império Romano. Em um momento histórico em que as leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo se transforma em uma cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, porque a estrutura equilibrada e a harmonia que o permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, de acordo com o que as ações dos homens devem ser reguladas. No entanto, os estoicos não se decidem por uma refutação abstrata da política convencional, tal como acontecia com Diógenes e os cínicos. Os estoicos são muito relutantes em dedicar seu compromisso com um determinado Estado e manifestar a sua inclinação na constante tendência de vagar pelo mundo, pondo os seus ensinamentos à disposição dos soberanos.¹⁰ A moral estoica, assim como o cosmopolitismo a ela legado não é como a cínica, a saber, uma moral do abandono das convenções em nome da arbitrariedade e relatividade das normas. A moral estoica é, portanto, uma moral que tem como objetivo a aplicação das regras universais ao acordo da conduta humana com a harmonia do universo, para qualquer contexto particular, na sensibilização da imperfeição da realidade concreta e da necessária intervenção do filósofo para modificá-la.

O Estoicismo, entretanto, é uma doutrina filosófica que afirma que todo o universo é físico e governado por uma razão divina (*λόγος*). A alma (*ψυχή*) é identificada com esse princípio divino (*πνεῦμα*), como sendo parte de um todo ao qual pertence. A razão universal ordena todas as coisas, isto é, tudo surge dela e retorna para ela. Pode-se inclusive dizer que o Estoicismo é a filosofia da razão (*λόγος*).¹¹

⁹ Toda a filosofia estoica está dividida em três grandes períodos: i) a antiga *Stoa* (séculos III e II a.C.), cujos representantes são: Zenão (ca. 336-264 a.C.), Cleantes (331-232 a.C.), e, Crisipo (281-208 a.C.); ii) a média *Stoa* (séculos II e I a.C.), cujos representantes são: Panécio (ca. 180-110 a.C.), Posidônio (145-51 a.C.), e, Cícero (106-43 a.C.); e, iii) o estoicismo romano ou tardio (séculos I e II d.C.), cujos representantes são: Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Musônio (30-100 d.C.), Epicteto (50-138 d.C.), e, Marco Aurélio (121-180 d.C.).

¹⁰ Essa conclusão somente é válida para a versão romana do estoicismo.

¹¹ A filosofia estoica é tradicionalmente dividida em três partes: i) a lógica: o *logos* é visto como o princípio da existência humana; ii) a física: o *logos* é visto como o criador do mundo; e, iii) a ética: o *logos* é visto como o guia e a norma da vida humana.

O Estoicismo é uma filosofia imanente. O pneuma (πνεῦμα) é um princípio imanente da organização que une todos os acontecimentos do universo. Trata-se de um tipo de “fluido” que atua por tensão, como em um campo de força, para manter unidas todas as partes do universo e a individualidade de cada ser, como se fosse a sua alma. Às vezes, é descrito como uma razão divina (λόγος), o criador de tudo, a alma do mundo, que é física e permeia toda a matéria: “... A *physis* é princípio de geração, de crescimento e desenvolvimento, além de ser força constitutiva e normativa de todos os seres, minerais, vegetais, animais” (Gazolla, 1999, p. 63). Desse modo, ao estarem todos os acontecimentos do mundo rigorosamente determinados e já que o homem é, para os filósofos estoicos, uma parte do *logos* universal, a liberdade não pode consistir mais do que na aceitação do próprio destino, o qual reside fundamentalmente em viver de acordo com a natureza. O bem e a virtude consistem, portanto, em viver de acordo com a razão, evitando as paixões, que são desvios da própria natureza racional. A paixão é o contrário da razão, é algo que acontece e que não pode ser controlado, portanto, deve ser evitado. As reações como a dor, o prazer ou o temor podem e devem ser dominadas através do autocontrole exercido pela razão (cf. Vogt, 2008, p. 65ss).

Ainda relativamente ao que toca a máxima estoica do viver de acordo com a natureza, não se trata de aspirar à conformidade com a natureza como se toda a ação devesse basear-se nela, mas é a conformidade com a natureza que deve pôr em movimento o aspirar e o agir humanos. A luta contra as paixões aparece como o ponto alto da adesão estoica à ordem universal. A paixão é contrária à natureza racional do homem e arruina a sua harmonia interior. Viver segundo a natureza significa viver de acordo com a razão, submetendo-se espontaneamente à fatalidade das leis cósmicas.

Esse princípio ativo, como energia ou força, é a verdadeira natureza das coisas, ou seja, um elemento divino que como princípio vivo presente nelas atua também no mundo como um todo. Assim a ordem não é imposta desde fora, mas se encontra em sua própria força interna. Essa força interna é o *logos*, como poder de moldar as coisas em sua forma correta, como o princípio de seu crescimento (Rohden, 2004, p. 9).

O Estoicismo, contudo, surgiu em Atenas, no pórtico colorido (ποικίλη στωά), que nomeia a escola. Uma boa parte dos filósofos que surgiram com essa nova corrente filosófica, no final do século IV e no início do século III antes de Cristo não era de Atenas e, às vezes, nem da Grécia. O fundador da

escola, Zenão, que era de Cítio, na ilha de Chipre, era um desses filósofos que não tinha cidadania grega. O seu pensamento foi influenciado pelo cinismo e isso pode ser observado no remanescente comentário sobre a sua obra, *A República*. Essa obra foi provavelmente escrita para rivalizar com *A República* de Platão. Um dos legados mais importantes deixados pelos cínicos aos estóicos é o conceito fundamental do estoicismo: a natureza humana se constitui de racionalidade. O Estoicismo existiu concomitantemente e provavelmente foi influenciado pela Academia (ἀκαδημία) de Platão e também pelo *Liceu* (λύκειον) de Aristóteles. Aliás, o Jardim (κῆπος) de Epicuro (ca. 341-270 a.C) também não pode deixar de ser mencionado.

Com isso, apenas quis mostrar que o estoicismo é uma filosofia que propôs uma nova reconfiguração do político e do social a partir da igualdade. Então, o contexto que tem que ser reconfigurado, para os filósofos estóicos, situa-se entre a lei (νόμος) e a natureza (φύσις) para unir o físico, o psíquico e o político com o objetivo de formar um todo orgânico ou uma harmonia orgânica (cf. Gazolla, 1999, p. 60).

Recebido em agosto 2013

Aceito em fevereiro 2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- ARISTOTELES. *Politik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- ARNIM, Hans Friedrich August von (ed.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4. Bände. Stuttgart: B. G. Teubner, 1964.
- AUREL, Marc. *Wege zu sich selbst*. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. München und Zürich: Artemis Verlag, 1990.
- AURELIO, Marco. *Ricordi*. Testo greco e traduzione italiana con introduzione e note a cura di Carlo Mazzantini. Torino: Chiantore, 1948.
- BROWN, Eric. Socrates the Cosmopolitan. *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*, vol. 1; p. 74-87, 2000.
- COULMAS, Peter. *Weltbürger: Geschichte einer Menschheitssehnsucht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990.
- DESMOND, William. *Cynics*. Stockfield: Acumen, 2006.
- DYSON, Henry. What Kind of Cosmopolitans were the Stoics? The Cosmic City in the Early Stoa. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, vol. 25, n. 2, p. 181-207, 2008.

- FORSCHNER, Maximilian. *Oikeiosis*. Die stoische Theorie der Selbstaneignung. In: NEYMEYR, B. & SCHMIDT, J. & ZIMMERMANN, B. (eds.). *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Band I. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 169-191.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoíco: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (eds.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- GUEYE, Cheikh Mbaké. *Late Stoic Cosmopolitanism: Foundations and Relevance*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006.
- HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.
- HILL, Lisa. The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot? *Citizenship Studies*. vol. 4, n. 1, p. 65-79, 2000.
- HORN, Christoph. Kant und die Stoiker. In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B. (eds.). *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Band II. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 1081-1103.
- KYNISMUS. In: *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. Disponível em: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Kynismus>>. Acesso em: 21 de abr. 2013.
- LAERTII, Diogenis. *Clarorum philosophorum: vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*. Graece et latine cum indicibus. Parisiis: Editoribus Firmin-Didot et Sociis, 1929
- LAERTIUS, Diogenes. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner, 1998.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (eds.). *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (eds.). *The Hellenistic Philosophers. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LONG, A. A. Stoic Communitarianism and Normative Citizenship. *Social Philosophy & Policy Foundation*, vol. 24, n. 2, p. 241-261, 2007.
- LONG, A. A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. *Daedalus*, vol. 137, n. 3, p. 50-58, 2008.
- LONG, A. A. *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MOLES, John L. Cynic Cosmopolitanism. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (eds.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 105-120.

- NUSSBAUM, Martha C. Kant and Stoic Cosmopolitanism. In: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5; n. 1, p. 1-25, 1997.
- PLATON. *Der Staat*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.
- ROHDEN, Valerio. A crítica da razão prática e o estoicismo. *Dois Pontos*, vol. 2, n. 2, p. 157-173, 2005.
- ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. *Theophilos: Revista de Teologia e Filosofia*, vol. 4, n. 1/2, p. 3-17, 2004.
- SCHEFFLER, Samuel. Conceptions of Cosmopolitanism. In: SCHEFFLER, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 111-130.
- SCHOFIELD, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. With a new Foreword by Martha C. Nussbaum. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- SELLARS, John. Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic. *History of Political Thought*, vol. 28, n. 1, p. 1-29, 2007.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- VOGT, Katja Maria. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WAERDT, Paul A. Vander. Zeno's Republic and the Origins of Natural Law. In: WAERDT, Paul A. Vander (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1994. p. 272-308.