

Bustos, Natacha

El ideal cosmopolita estoico: una interpretación política a partir de la noción de “ley común”

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Bustos, Natacha. “El ideal cosmopolita estoico : una interpretación política a partir de la noción de “ley común”” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ideal-cosmopolita-estoico-ley-comun.pdf> [Fecha de consulta:]

EL IDEAL COSMOPOLITA ESTOICO: UNA INTERPRETACIÓN POLÍTICA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE “LEY COMÚN”

NATACHA BUSTOS¹

RESUMEN: El trabajo se propone analizar los posibles sentidos en los cuales la Estoa antigua ha reflexionado políticamente sobre la “ciudadanía universal”. De acuerdo con tal objetivo, será decisivo examinar el tipo de vínculo que se establece entre la tesis del cosmopolitismo y la noción de “ley común”. Creemos que la articulación entre ambos conceptos permitirá advertir que el mandato cosmopolita no sólo constituye un ordenamiento moral, sino que supone asimismo un mandato político. Esto es, en tanto se postulen ‘representantes’ de la ley, existirá una relación de poder entre quienes conozcan la ley y actúen según sus preceptos (*i. e.*, realicen actos virtuosos persiguiendo el bien común), y quienes la ignoran, cuyo deber será ‘incorporarla’.

Palabras clave: Estoa antigua – cosmopolitismo – política – moral – ley común.

ABSTRACT: The paper proposes to analyze the possible meanings of “universal citizenship”, upon which ancient Stoa has politically reflected. In accordance with this objective, we consider it decisive to examine the kind of bond that exists between the cosmopolitan thesis and the notion of “common law”. We believe the articulation between both concepts will allow us to notice that the cosmopolitan mandate does not only constitute a moral arrangement, but also implies a political mandate. That is to say, as long as there are law representatives, there will be a relationship of power between those who know the law and act according to its precepts (*i.e.* realize virtuous acts in pursuit of the common good) and those who ignore it, whose duty will be to incorporate it.

¹ UNR – CONICET

Keywords: ancient Stoa – cosmopolitanism – politics – morals – common law

I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el cosmopolitismo estoico² ha sido analizado con cierta frecuencia por la crítica especializada. Al respecto, una de las interpretaciones más sólidas sobre el tema es la ofrecida por M. Nussbaum (2005, 2009), quien señala que a partir del supuesto básico de que toda la humanidad pertenece a una comunidad moral/racional, los estoicos habrían sugerido que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos. En este sentido, la autora afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política. Asimismo, es posible hallar tendencias que concretamente proponen revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo (SCHOFIELD, M., 1991; OBBINK, D., 1999; VOGT, K., 2008). No obstante, a nuestro entender, tales enfoques no resultan del todo convincentes dado que –por momentos– también estas interpretaciones tienden a privilegiar las implicancias éticas de la doctrina cosmopolita estoica, más que sus connotaciones políticas.

Por tanto, aun cuando la política –a diferencia de la ética– no constituya una parte específica del sistema filosófico estoico,³ pero teniendo presente la cercanía que caracteriza a ambos planos en el mundo antiguo, nuestro trabajo se propone discernir analíticamente el modo en cual determinados conceptos podrían adquirir un matiz político. Esto es, será nuestro objetivo evaluar cómo ciertas nociones serían capaces de delimitar o circundar el ámbito donde se construye y se ejerce el poder. En este sentido, cobrará relevancia

² Tomando como referencia la periodización señalada por G. Puente Ojea (1979: 32), nos limitaremos a evaluar dicha temática en el período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

³ No obstante, es posible hallar una excepción sobre el tema en la propuesta de Cleantes. Cfr. DIÓGENES LAERCIO. *Vitae* VII 41 (SVF I 482).

la noción de “ley común” ya que brindará el sustento teórico que le permitirá a la tesis del cosmopolitismo operar, no sólo en el plano moral⁴ (ordenando un tipo de conducta social), sino también en el área política.⁵ En consecuencia, creemos que la ‘ciudadanía universal’ es susceptible de ser interpretada políticamente dado que postula una autoridad que legitima y promueve la ejecución de la norma moral que la “ley común” dictamina.

II. EL IDEAL COSMOPOLITA Y LA NOCIÓN DE “LEY COMÚN”

Si bien la doctrina de la ‘ciudad cósmica’ parece haber sido el resultado de una reelaboración teórica llevada a cabo por Crisipo en función de las afirmaciones (de origen cínico⁶) contenidas en la *Politeía* de Zenón, sería posible señalar que, en líneas generales, ambos filósofos tienden a vincular la tesis del cosmopolitismo con la existencia de una “ley común”. Se trata de una suerte de ‘ley natural’ que, independientemente de cualquier código legal positivo, debería medir las acciones morales y políticas. De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón habría propuesto:

“[...] que no habitemos en ciudades (*póleis*) ni pueblos (*démous*), separados cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos (*di-*

⁴ Hacemos uso de la definición foucaultiana de ‘moral’, entendida como “un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Pero por ‘moral’ entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen.” (FOUCAULT 2003: 31) Asimismo, tomamos como referencia lo señalado por J. Annas, quien interpreta que la ética antigua refiere a lo que podría caracterizarse como el lugar que ocupa la moral en la vida del agente (1993: 12). En este sentido, utilizaremos indistintamente las nociones de ética y moral; aunque realizaremos las aclaraciones pertinentes cuando hagamos referencia a la ética en tanto disciplina que forma parte integral de la filosofía estoica.

⁵ Es válido aclarar que al referirnos al ‘ámbito político’, o a la (posible) ‘actividad política’ del sabio, no dejamos de contemplar la naturaleza ‘social’ del animal racional (sin la cual no habría vida comunitaria alguna). Cfr. DL VII 123 (SVF III 631); ESTOBEO. *Eclogae* II 109 (SVF III 686).

⁶ Cfr. DL VI 63; VI 93; donde son reportadas las afirmaciones de Diógenes y Crates.

kaíois), sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos (*demótas*) y conciudadanos (*polítas*), que haya un solo modo de vida (*bíos*) y un solo orden (*kósmos*), como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común (*nó-moi koinôi suntrephoménes*).” (*De Alex. virt.* 329a; SVF I 262)⁷

De este modo, el concepto de ley no limita su referencia a un catálogo de buenas y malas acciones; por el contrario, constituye un tipo de regulación que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen cada una de las ciudades. En efecto, la propuesta de Zenón invita a compartir entre toda la humanidad un solo modo de vida, acorde con la “ley común”. Asimismo, Crisipo en *Sobre la ley* (*Perì nóμου*) habría afirmado:

“La ley (*nómos*) es rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas. Debe presidir tanto lo que es noble (*kalôn*) y vergonzoso (*aischrôn*), como un gobernante (*árchonta*) y un guía (*hegemóna*), y, según esto, debe ser el canon (*kanóna*) tanto de lo justo (*dikaíon*) como de lo injusto (*ádikon*), prescribiendo a los animales cuya naturaleza es política (*tôn phúsei politikôn zóion*) lo que hay que hacer y prohibiendo lo que no hay que hacer.” (MARCIANO. *Instit.* I; SVF III 314)⁸

Por tanto, la ‘ley natural’ no opera como un código civil. Esto es, prescribe llevar a cabo actos nobles y justos, al tiempo que condena las acciones vergonzosas e injustas; sin embargo, lo hace sin indicar específicamente cuáles serían aquellos actos que podríamos calificar como justos, nobles, vergonzosos e injustos.⁹ De igual modo, tampoco dicha ley determina en qué

⁷ Utilizamos la traducción de M. Boeri (2004), aunque la modificamos eventualmente. Cfr. PLUTARCO. *De exilio* 5, 600e (SVF I 371). Cfr. asimismo CICERÓN. *De legibus* I 23, 61; MARCO AURELIO. *Meditaciones*, IV, 4; VI 44; X, 15.

⁸ Traducción nuestra. Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* I (SVF I 537); II 96 (SVF III 613).

⁹ Si bien el estoicismo desarrolla la teoría del *kathêkon* (‘acto debido’), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con determinadas valoraciones, no se trata de una teoría que legisla en la misma dimensión que la “ley común”; por el contrario, se encuentra en estricta dependencia de lo que dicha ley prescribe. Cfr. DL VII 108.

marco, situación, contexto o lugar debería hacerse efectiva: la ley tiene un carácter universal. En consecuencia, esta ‘ausencia’ de aclaraciones supone, al menos, dos ideas básicas:

- (i) que el bien, el mal, lo justo, lo injusto, lo honesto, lo deshonesto, la virtud y el vicio, son distinciones establecidas por la naturaleza (*i. e.*, no se fundan en convenciones humanas);¹⁰
- (ii) que los seres racionales cuentan con algún tipo de ‘conocimiento innato’ de aquellas nociones morales.¹¹

Asimismo, la ley manda en un sentido propedéutico; de algún modo, enseña a los seres racionales a llevar una vida acorde con la naturaleza: “[...] el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza (*gínetai tò akoloúthos têi phúsei dsên*), con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (*orthòs lógos*).” (DL VII 88; SVF 162) Esta ley universal y divina, identificándose con la recta razón, genera un efecto de ‘internalización’: la ley prescribe las acciones humanas asimilándose a la ‘voz de la conciencia’ (SCHOFIELD 1991: 69). Ampliaremos este punto en el próximo apartado.

III. EL COSMOPOLITISMO COMO MANDATO MORAL

De acuerdo con la interpretación de Nussbaum, la doctrina del cosmopolitismo estoico supone una idea fundamental: respetar la dignidad de la razón; pero no sólo respecto de la familia cercana, de los afectos más íntimos, de la comunidad política que habitamos, sino de toda la especie humana

¹⁰ Cfr. DL VII 128 (SVF III 308). Cfr. asimismo CICERÓN. *De legibus* I 15, 42 (SVF III 319, 320); I 16, 44 (SVF III 311); I 17, 46 (SVF III 312); II 8-10 (SVF III 316); *De republica* III 33 (SVF III 325).

¹¹ Cfr. DL VII 53; PLUTARCO. *De Stoic. repugn.*, 1041e (SVF III 69). Cfr. asimismo CICERÓN. *De finibus* III 33 (SVF III 72).

(NUSSBAUM 2005: 87-88).¹² En consecuencia, el mayor legado de los estoicos al mundo contemporáneo habría sido la idea de ‘ciudadanía universal’. Es decir, la Estoa habría manifestado un repudio hacia aquellas lealtades que hacen de la política un foco de competencia entre grupos que representan diversos intereses, más que un espacio de deliberación racional sobre el bien de la mayoría. Dado que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos, Nussbaum afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política (Ibíd.: 86).

Ahora bien, si por moral comprendemos el modo en el cual los individuos se comportan respecto de las reglas y valores que les son propuestos por una serie de aparatos prescriptivos,¹³ podría afirmarse que el cosmopolitismo estoico, mediante su estrecho vínculo con el concepto de ‘ley universal’, opera como un mandato moral. Esto es, exige que los ciudadanos actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos.

“<Los estoicos> piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe (*urbem*) y la ciudad (*civitatem*) común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común (*communem utilitatem*) al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno (*bonus*) y sabio (*sapiens*), que obedece las leyes y no desoye el deber civil (*civilis officii*), sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio.” (CICERÓN. *De finibus* III 64; SVF III 333)¹⁴

¹² Cabe señalar que la autora, con posterioridad, flexibiliza su posición respecto del cosmopolitismo, admitiendo que el despojo absoluto de todo tipo de lealtades (familiares, sociales) ‘vaciaría’ de sentido la vida humana. Cfr. NUSSBAUM, M. (2009: xvi).

¹³ Véase nota 4. A su vez, en el caso de los estoicos, debemos destacar la relevancia que posee el trasfondo metafísico de la teoría moral.

¹⁴ Utilizamos la traducción de L. Corso (1998). Cfr. CICERÓN. *De republica* I, 1. Cfr. asimismo MARCO AURELIO. *Meditaciones* III, 4; IV, 12; IV, 33; V, 6; VI, 14; VIII, 34; XI, 21.

Por tanto, la Estoa afirma que la naturaleza, mediante la ley, dirige a los seres racionales a actuar persiguiendo el bien común (*i. e.*, a llevar a cabo acciones que supongan el respeto por el ‘otro’; sea éste un amigo, un vecino, un extranjero).¹⁵ De esta manera, la ley parece expresar el estado disposicional (es decir, la disposición psíquica) que caracteriza al sabio, quien sistemáticamente realiza actos virtuosos acordes con la recta razón. En contrapartida, el necio (*phaûlon*) es presentado como un exiliado (*phugáda*), “en cuanto está privado de ley y de la ciudadanía (*politeías*) que es apropiada según naturaleza.” (ESTOBEO. *Eclogae* II 103; SVF III 328) El ignorante-vicioso, oponiéndose a la ley, es definido como un salvaje (*ágrion*) que “no hace nada por el interés común, ni amigable (*philikôs*) ni desinteresadamente (*améletétos*.” (ESTOBEO. *Eclogae* II 103; SVF III 677) Tales afirmaciones permiten argumentar por qué el sabio es quien representa de modo más excelente al *kosmopolítēs*: el sabio es una suerte de ‘encarnación’ de la ‘ley universal’ que, en tanto norma moral suprema, no pertenece a una ciudad o a un Estado en particular, sino que configura la *kosmópolis*.

Retomando lo mencionado en el apartado anterior, advertimos la interpretación de M. Schofield, quien refiere a una suerte de ‘internalización’ de la ley; no obstante, el autor se encarga de complejizar esta idea. El testimonio de Marciano citado con anterioridad señala claramente el ‘campo’ en el cual la recta razón hace sus prescripciones: la ley indica el modo en el que deben vincularse los animales políticos, quienes están destinados a vivir en comunidad. En consecuencia, no se trata de una ley que opera simplemente en un nivel individual, asemejándose a la ‘voz de la conciencia’, sino que se dirige a regular las conductas sociales, dictando normas morales de convivencia (SCHOFIELD 1991: 71-72). Asimismo, ciertas interpretaciones que retoman y resignifican esta línea interpretativa, entre ellas las elaboradas por D. Obbink (1999) y K. Vogt (2008), señalan que sería desacertado afirmar que este mandato no involucra una dimensión política dado que específica-

¹⁵ Tal tendencia permitiría asimismo que los seres humanos eviten confundir los bienes que son decisivos para la consecución de una vida virtuosa, con aquellos bienes aparentes (la riqueza, la fama, el honor, entre otros). Cfr. DL VII 104 (SVF III 119); ESTOBEO. *Eclogae* II 79 (SVF III 118).

mente nos indica cómo debemos vincularnos con nuestros conciudadanos.¹⁶ Sin embargo, si lo que atañe al conjunto de valores y normas de interacción social lo hemos ubicado en el ámbito de la moral, y no de la política, este argumento parece no resultar del todo convincente. Cabe entonces el siguiente interrogante: ¿en qué sentido el mandato cosmopolita portaría un matiz político?

IV. EL COSMOPOLITISMO COMO ORDENAMIENTO POLÍTICO

Tal como lo hemos supuesto inicialmente, entendemos que la tesis del cosmopolitismo, mediante el sustento teórico brindado por la noción de “ley común”, ordena no sólo en el plano moral sino también en el ámbito político. En efecto, la ‘ciudadanía universal’ cobra una dimensión política cuando instaura y legitima una relación de poder entre quienes ejercen la autoridad, promoviendo el respeto de la dignidad de la razón, y quienes deben acatar dicha norma. Al respecto, hemos advertido la tendencia de los filósofos del Pórtico a ubicar al sabio como paradigma de las conductas morales y políticas, como el representante por excelencia de la ciudadanía. Contrariamente, observamos que el necio es caracterizado como una especie de criatura salvaje que vive al margen de los dictámenes de la “ley común”. En este sentido, el sabio y la ley parecen ejercer su autoridad de manera bastante similar. Más aún, cuando Crisipo define la ley, la describe ejerciendo su reinado: la ley guía y gobierna. Asimismo, cuando Laercio define al sabio en su carácter de autónomo y libre, lo identifica con un rey: “es necesario que quien ejerce el poder (*tòn árchonta*) tenga conocimiento de las cosas buenas y malas (*agathôn kai kakôn*), y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas.” (DL VII 122; SVF III 617)¹⁷ En consecuencia, la suerte de ‘simbiosis’ que se produce entre el sabio y la ‘ley natural’ sustenta el reino de la sabiduría.

A partir de las comparaciones entre el sabio y el rey, sería posible suponer que la monarquía se sitúa como el modo de organización política más adecuado para que la “ley común” ejerza su dominio; no obstante, conside-

¹⁶ Cfr. OBBINK, D. (1999: 189-190); VOGT, K. (2008: 70).

¹⁷ Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* II 108 (SVF III 617).

ramos que la discusión respecto de las formas de gobierno ocupó una dimensión de tipo secundaria en la política estoica.¹⁸ Es decir, sin desconocer las similitudes que se presentan respecto aquellas figuras, no estaríamos en condiciones de afirmar que tales semejanzas manifiesten un claro apoyo por parte de la Estoa hacia los gobiernos monárquicos. En todo caso, resulta de interés destacar que las similitudes entre el sabio y el rey parecen enfatizar simbólicamente la potencialidad de gobierno del sabio; quien es poderoso frente al necio, pero cuyo poder no toma una forma única o específica en tanto organización del Estado. Esto es, si el poder político del sabio (quien, según Estobeo, debería colaborar de manera directa o indirecta con la concreción de un gobierno perfecto¹⁹) cuenta con una connotación metafórica, entendemos que se expresa allí el propósito de legitimar su potencialidad de gobierno desde otra dimensión. En este sentido, la naturaleza reaparece como el principio fundamental que explica el orden del universo,²⁰ constituyendo así el sustento metafísico de la “ley común” que el sabio representa.

Ahora bien, cabe destacar que esta ‘ley universal’ no pierde su matiz político. Precisamente, el rasgo político de la “ley común” encuentra su expresión más acertada en la tesis del cosmopolitismo. Sin embargo, tampoco la cosmópolis se identifica con una determinada forma de gobierno (que debería corresponderse con una suerte de ‘Estado mundial’), sino que constituye la manifestación de un poder natural y universal que el sabio simboliza: el sabio, como “ciudadano del mundo”, es quien está legítimamente habilitado para juzgar qué es lo bueno y lo malo para la comunidad, garantizando (mediante su decisión) el respeto a la dignidad de la razón de cualquier ser humano en cuanto tal. De este modo, el *sophós* habita un campo de acción sobre el bien común que le es ajeno al ignorante-vicioso; más aún, es en esta ‘capacidad’ de juzgar y decidir donde reside su poder político. En este sentido, es posible afirmar que el cosmopolitismo, no sólo constituye un mandato moral, sino que supone asimismo un mandato político, en tanto ordena una

¹⁸ No obstante, hallamos en Laercio un testimonio aislado manifestando una preferencia teórica por la constitución mixta. Cfr. DL VII 131 (SVF III 700). Cicerón recupera esta idea en su *República*. Cfr. especialmente *De republica* I 29, 45; I 45, 69.

¹⁹ Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* II 94 (SVF III 611); II 111 (SVF 690).

²⁰ Cfr. BOERI, M. (2004: 182).

forma de conducta social a partir del establecimiento de una relación jerárquica entre quienes ‘encarnan’ el precepto de la “ley común” y el resto de los individuos, que deberían acatarla.

V. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de conclusión, señalamos que a lo largo del presente trabajo hemos advertido el vínculo entre el ideal cosmopolita estoico y la noción de “ley común”; dicha ley –diferenciándose de un código civil– permite regular las conductas y los actos humanos a partir de un supuesto básico que comprende a toda la humanidad. Al respecto, hemos observado el rasgo metafísico que caracteriza a la ‘ley universal’, dado que las valoraciones morales que ésta promueve tienen su origen en la naturaleza, y no en las convenciones humanas. No obstante, cuando esta ley se expresa en la tesis de cosmopolitismo logra determinar una organización política en tanto postula una jerarquía (esto es, un vínculo asimétrico) entre quienes representan la ley y quienes la desconocen o desestiman. De este modo, la ‘ciudadanía universal’ que ordena respetar la dignidad de la razón, señala cómo debemos actuar respecto de nuestros conciudadanos, al tiempo que establece, de manera simultánea, ciertas relaciones de poder. En consecuencia, el cosmopolitismo legitima el lugar de autoridad del sabio, equiparándolo con un rey, manifestando que sólo él es capaz de decidir y juzgar, sin margen de error, qué tipo de acciones pueden colaborar con el bien común.

BIBLIOGRAFÍA

a. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- ARNIM, I. VON. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). 4 vols. Leipzig: Teubner, 1903-1905.
- CAPPELLETTI, ÁNGEL J. (ed.). *Los estoicos antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1964.

- CICERÓN, MARCO TULLIO. "Las leyes". En: *Obras políticas*. Trad. Carmen T. Pabón de Acuña. Madrid: Gredos, 2009.
- CICERÓN, MARCO TULLIO. "Sobre la República". En: *Obras políticas*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 2009.
- JULIÁ, VICTORIA; BOERI, MARCELO D.; CORSO, LAURA. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- LONG, ANTHONY, SEDLEY, DAVID N. *The Hellenistic philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MARCO AURELIO *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Gredos, 2008.

b. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ANNAS, JULIA. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BOERI, MARCELO D. "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia". *Deus Mortalis*. 2004; 3: 159-201.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- OBBINK, DIRK. "The Stoic Sage in the Cosmic City", p. 178-195. En: IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PUENTE OJEA, GONZALO. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- SCHOFIELD, MALCOLM. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- VOGT, KATJA M. *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press, 2008.