

DEL STARTUPPER DE SÍ AL “REY FILÓSOFO”: UN ANÁLISIS
DE LA INTERSECCIÓN ENTRE NEOLIBERALISMO Y
ESTOICISMO MODERNO*

Juan Horacio de Freitas de Sousa**
Emmanuel Chamorro***

RESUMEN. El presente artículo analiza la convergencia entre la etopolítica neoliberal y el discurso del moderno estoicismo empresarial. Partiendo de una concepción del neoliberalismo como “gubernamentalidad” —es decir, como una tecnología política que descansa sobre determinadas formas de subjetividad—, exploraremos el modo en que el revival estoico encaja con las pulsiones individualistas, competitivas y jerárquicas de nuestro tiempo que a la vez retroalimenta. De este modo tratamos de contribuir al desarrollo de una cartografía político-conceptual que atienda tanto a sus variantes expansivas y empresariales como a ese neoliberalismo reac-

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto posdoctoral FONDECYT N° 3220037 titulado *La gubernamentalidad desnuda en Foucault. Sobre el despliegue político del cinismo*, así como del proyecto de investigación *Por una historia conceptual de la contemporaneidad. La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault* (PID2020-113413RB-C31), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Del mismo modo, ha contado con la financiación del Ministerio de Universidades del Gobierno de España a través de la convocatoria complementaria plurianual para la recualificación del Sistema Universitario Español para 2021-2023 (Contratos Margarita Salas) de la Universidad Complutense de Madrid.

** En estos momentos realiza su investigación posdoctoral, titulada *La gubernamentalidad desnuda en Foucault*, en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en Chile (UAHC). Correo electrónico: defreitas.jh@gmail.com

*** Actualmente se desempeña como investigador postdoctoral contratado desarrollando una estancia de investigación en la Universidad de Sevilla, España. Es editor de *Dorsal, Revista de Estudios Foucaultianos* y secretario ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault. Correo electrónico: emmanuelchamorro@gmail.com

cionario que pretende articular las fuerzas corrosivas del mercado y los valores tradicionales.

PALABRAS CLAVE. Estoicismo moderno; neoliberalismo; gubernamentalidad; Foucault; Ryan Holiday.

FROM THE STARTUPPER TO THE “PHILOSOPHER KING”: AN ANALYSIS OF THE INTERSECTION BETWEEN NEOLIBERALISM AND MODERN STOICISM

ABSTRACT. This article explores the convergence between neoliberal ethopolitics and the discourse of modern managerial stoicism. Considering neoliberalism as “governmentality”—that is, as a political technology that lays on certain forms of subjectivity—we will explore how the Stoic revival fits with and reinforces the individualistic, competitive, and hierarchical impulses of our time. Thus, we seek to contribute to the development of a political-conceptual cartography that attends to its expansive and entrepreneurial variants as well as to that reactionary neoliberalism that seeks to articulate the corrosive forces of the market and the traditional values.

KEYWORDS. Modern Stoicism; neoliberalism; governmentality; Foucault; Ryan Holiday.

INTRODUCCIÓN

“El camino hacia el éxito y una vida feliz es el esfuerzo y la disciplina”, “ve los obstáculos como oportunidades”, “concéntrate solo en lo que puedes controlar”, “libérate de tus deseos e impulsos”: en los últimos años hemos visto cómo este tipo de mensajes ha ido inundando nuestra esfera pública alrededor de una interpretación particular de las enseñanzas de Marco Aurelio, Séneca o Epícteto que ha comenzado a formar parte del sentido común de nuestro tiempo, especialmente a partir de ciertas comunidades

virtuales y de la capacidad de reproducción de su vulgata. Sin embargo, más allá de la difusión de esa lectura caricaturesca —“memética” como la denominaremos posteriormente— de la estoa, los ecos de este “estoicismo moderno” resuenan en multitud de prácticas y discursos —desde el *coaching* empresarial al *fitness*, las técnicas de *mindfulness*, la autoayuda o la literatura motivacional—.

No obstante, resulta evidente que este éxito no responde a su valor filosófico ni a sus facultades terapéuticas o de “desarrollo personal”, sino a su capacidad para ofrecer, a través de un cierre del individuo sobre sí mismo, cierta orientación ante todo un conjunto de problemas característicos de nuestro mundo. En el presente trabajo abordaremos esta cuestión desde una perspectiva particular: la de la convergencia entre las mutaciones contemporáneas de la tecnología política neoliberal y el discurso acerca del gobierno de sí que ofrece ese estoicismo moderno; es decir, el encaje entre un orden social crecientemente darwinista y el repliegue sobre el sujeto que acompaña la ética del emprendimiento y el sacrificio. Partiremos, para ello, de una reconstrucción del neoliberalismo como una forma de gobierno que hace posible y a la vez necesaria la constitución subjetiva de los gobernados como agentes empresariales cuya existencia debe interpretarse y desplegarse desde la lógica de la inversión y el beneficio y que, al menos tras la crisis de 2008, se articula alrededor de una lógica sacrificial y disciplinaria.

En la segunda parte profundizaremos en la constitución y las modulaciones del estoicismo moderno —particularmente en su variante empresarial— y trataremos de evidenciar sus vínculos con esas formas de subjetividad propias del gobierno neoliberal de sí. Para desarrollar tal análisis nos centraremos en el discurso estoico moderno de los gurús de Silicon Valley tanto por el impacto que su propuesta ha tenido en ese “sentido común” que mencionábamos, como por su entusiasta recepción entre las élites empresariales —que deja entrever su afinidad con las formas neoliberales de organización económica, social y política—.¹

¹ El éxito del estoicismo moderno entre las élites empresariales, y en particular en el *Valle de Silicio*, es algo del todo explicitado por uno de los autores protagónicos de nuestro artículo, Ryan Holiday, quien afirma que el empresario Tim Ferris —que considera al estoicismo su “sistema operativo”— ha promovido con éxito cierta adopción de esta sabiduría helenístico-imperial “en todo Silicon Valley” (2014, p. 183). Y no se trata apenas de

NEOLIBERALISMO COMO GOBIERNO DE SÍ Y DE LOS OTROS

Un acercamiento a la tecnología política neoliberal

En las últimas décadas, coincidiendo con su expansión global y sobre todo con la crisis de 2008 se han multiplicado los estudios críticos sobre el neoliberalismo. Estos se han desplegado, fundamentalmente, alrededor de dos grandes matrices analíticas: la marxista y la foucaultiana.² Aunque la descripción de la tecnología política neoliberal que ofrecemos en estas páginas tome como punto de partida el marco metodológico propuesto por Michel Foucault a finales de los años setenta, la evidencia de sus limitaciones para dar cuenta del desarrollo del “neoliberalismo realmente existente” exigirá ir más allá y asumir ciertos postulados procedentes de otros abordajes.

El estudio del neoliberalismo que Foucault presenta en el curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica* constituye un hito fundamental en su trayectoria ya que aparece como bisagra entre sus trabajos acerca del “gobierno de

que algunas celebridades del mundo *tech* como Zuckerberg, Bezos y, especialmente, Dorsey hayan sido identificados por los *mass media* como estoicos por su aplicación de técnicas ascéticas vinculadas al estoicismo. El propio Tim Ferris ha sido invitado por la iniciativa “Ignite” de Google IO para dar charlas sobre estoicismo moderno (<https://www.youtube.com/watch?v=RwosCDOwRHQ>). También Kevin Rose, destacado tecnólogo de Silicon Valley y fundador de Digg, se ha convertido en un proselitista incansable de la forma de vida estoica (<https://dailystoic.com/kevin-rose/>). Incluso Susan Fowler, ingeniera de software en Silicon Valley que denunció a Uber, toma como principal inspiración los textos de Marco Aurelio, Epicteto y, especialmente, Séneca (2016). Y otro tanto puede decirse de Elizabeth Holmes, fundadora de Theranos (Feloni, 2015), y de Naval Ravikant, exdirector ejecutivo de ÁngelList (Jorgenson, 2020, pp. 214-215). Lo que ha venido a llamarse una “obsesión” de las élites de Silicon Valley por el estoicismo (Bowles, 2019) es un tema recurrente en los medios, que ha merecido la respuesta directa de otro de los autores centrales de nuestro texto, Donald Robertson (2019), pero que también se repite constantemente en las entrevistas que se hacen a diversas personalidades en el famoso *site* de internet *Daily Stoic*, como la realizada a la estoico-moderna Alkistis Agio y a la profesora de la Universidad de Chicago Ada Palmer. La clasicista Donna Zuckerberg, hermana de Mark Zuckerberg, también ha abordado el tema de forma crítica y ha ofrecido su propia teoría de por qué esta nueva fascinación por el estoicismo (2018).

² A estos dos modelos habría que añadir, al menos, la perspectiva etnográfica o “situada” que señalan Callison y Manfredi (2020, p. 13) y la historia intelectual que han venido desarrollando en los últimos años, entre otros, Dieter Plehwe, Philip Mirowski o Quinn Slobodian.

los otros” y el “gobierno de sí”, es decir, entre “la analítica del poder” y el estudio de las “técnicas de sí” que desarrollará en los años ochenta —en el que, por cierto, el estoicismo tendrá un lugar protagónico—.

Tomando distancia de los lugares comunes de la crítica izquierdista, Foucault va a tratar de aprehender el neoliberalismo en su especificidad, evitando considerarlo simplemente como el avatar contemporáneo de las viejas lógicas del capital, la sociedad de masas o la dominación estatal (2012, p. 135 y ss.). De este modo va a concebirlo como una forma de “gubernamentalidad”; una tecnología de poder que articula de un modo particular gobierno de los otros y gobierno de sí. Podríamos cuestionar la novedad de esta hipótesis aduciendo que ya en sus trabajos anteriores Foucault había evidenciado que todas las tecnologías políticas se apoyan en las capacidades de autogobierno y autocontrol de los sujetos. Sin embargo, al final de la década de 1970, el filósofo de Poitiers va a identificar una novedad crucial: que en el marco liberal y neoliberal ese autogobierno no responde a la heteronomía de las relaciones de poder —como ocurría en el “gobierno del alma” de las disciplinas—, sino a la autonomía de un sujeto al menos relativamente libre. De este modo, adelantando la futura distinción entre poder y dominación (Foucault, 2014; 2015a), llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis de la productividad de las relaciones de poder y tratando de superar con ello las antinomias a las que conducía el modelo bélico-disciplinario, va a caracterizar al liberalismo y el neoliberalismo como tecnologías políticas que requieren de la promoción y conservación de determinados espacios de libertad porque la necesitan para desplegar sus propias dinámicas de gobierno (Foucault, 2012, p. 72)

Así, equipado con los instrumentos que ofrece el nuevo modelo gubernamental-securitario —que viene desarrollando desde el curso de 1978—, analizará las relaciones de poder ya no solo desde la perspectiva de la fuerza, sino también de la aquiescencia, es decir, del modo en que los gobernados participan en el gobierno de ellos mismos. Atendiendo a esta dimensión “etopolítica” se evidencia como rasgo esencial de las tecnologías de poder modernas y contemporáneas su fuerza seductora, su capacidad para alterar las formas de subjetividad y construir consentimiento. El neoliberalismo aparece, entonces, como una forma de gobierno que instituye la racionalidad económica como principio rector de toda acción humana. Partiendo de

estas consideraciones, Nikolas Rose definirá la etopolítica neoliberal como la forma característica de un poder que se ejerce a través del autogobierno: “Si la disciplina individualiza y normaliza, y el biopoder colectiviza y socializa, la etopolítica se ocupa de las técnicas de sí a través de las cuales los seres humanos deben juzgarse a sí mismos y actuar sobre sí mismos para ser mejores de lo que son” (2001, p. 18).

Mediante este doble movimiento ético-político el sujeto se libera del paternalismo estatal para ser concebido como responsable de sí mismo y simultáneamente esa responsabilidad se convierte en el centro sobre el que se erigen las nuevas estrategias a través de las cuales será gobernado. Así —y quizá por ello dando pie “a interpretaciones edulcoradas de la gubernamentalidad” (Saidel, 2020, p. 73).—, Foucault plantea que al instituir la competencia y el cálculo económico como criterios valorativos de toda acción humana, el programa neoliberal anuncia la emergencia de “una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias” (2012, p. 261).

Bajo este nuevo programa social “postdisciplinario”,³ la figura del *homo oeconomicus* regresa a escena, pero ya no como agente de intercambio, sino como individuo concebido como una unidad “de capitalización privada” y sumido en un eterno juego económico sobre sí basado en la inversión y la renta (Laval, 2020, p. 74). El mercado no representa, entonces, un espacio para el intercambio de bienes, sino un dispositivo de subjetivación “auto-educador y auto-disciplinario mediante el cual el sujeto aprende a conducirse” (Laval y Dardot, 2013, p. 140). De este modo, en el horizonte de la tecnología política neoliberal el individuo resulta gobernable en tanto *homo oeconomicus*, es decir, en tanto sus conductas pueden ser comprendidas y conducidas bajo la lógica de inteligibilidad de la economía. Así emerge, de la mano de la teoría del capital humano y como repliegue del yo sobre sí mismo, la figura subjetiva del “empresario de sí” que encarnará esas promesas de libertad, autorresponsabilidad y distinción competitiva del neoliberalismo que conectan gobierno de sí y de los otros (Foucault, 2012, p. 252).

³ Para una matización de esa idea de un poder “postdisciplinario” y del rechazo de Foucault a considerar las diferentes tecnologías políticas que analiza como fases en un proceso evolutivo: Foucault, 2008, p. 115.

La tecnología política que acompaña y hace posible el despliegue de esas formas de subjetividad empresariales es radicalmente constructivista y tiene por objetivo extender la racionalidad económica en el espesor de la existencia humana a través de la institución de un orden social darwinista. El empresario de sí aparece, entonces, como el nexo entre una sociedad completamente dirigida hacia la competencia y un sujeto cerrado sobre sí mismo empujado por las circunstancias a concebirse como una empresa en permanente pugna por maximizar el rendimiento de sus inversiones en capital humano.

Aún casi medio siglo después de que Foucault dictara las doce lecciones que componen *Nacimiento de la biopolítica*, este marco conceptual-metodológico sigue resultando útil. Sin embargo, sus conclusiones —especialmente las relativas a la descripción de la tecnología política neoliberal— han sido ampliamente cuestionadas. Así, numerosos trabajos aparecidos en las últimas décadas han incidido en la necesidad de ensanchar su modelo —en buena medida con aportaciones procedentes de la mencionada matriz marxista— y ajustar sus resultados a la vista del desarrollo efectivo del “neoliberalismo real”.

En este sentido, resulta una evidencia compartida por la inmensa mayoría de quienes han tratado de desarrollar las intuiciones foucaultianas que las promesas de un orden social postdisciplinario que fomentara la diferencia y la innovación solo se han cumplido parcialmente y que la extensión de la lógica del capital como medida de todas las relaciones humanas no ha cesado de instituir dinámicas de normalización y disciplinamiento tanto sociales como subjetivas. Cuando Nikolas Rose afirma que “fuimos obligados a ser libres” (2017, p. 4), subraya precisamente esto: que lejos de las promesas de la diferencia y la disrupción, el neoliberalismo real premia un modo de vida y castiga sin piedad otros haciendo aparecer aquel como resultado de una elección libre. Desde esta perspectiva, no se trata de denunciar que la libertad neoliberal sea solo aparente, sino de mostrar que también produce unos efectos sociales y psicológicos profundamente normalizadores “penalizando como abandono de sí mismo todo afecto no estratégico” (Moreno, 2009, p. 158-159).

Así, como argumentan Christian Laval y Pierre Dardot, en el marco de esta tecnología política, la libertad de elección “se identifica de hecho con la obligación de obedecer a una conducta maximizadora en un marco legal, institucional, reglamentario, arquitectónico, relacional, que debe estar

construido, precisamente, para que el individuo elija “con toda libertad” lo que necesita elegir obligatoriamente en su propio interés” (2013, p. 218). De este modo, y especialmente a partir del giro “punitivo” del neoliberalismo (Davies, 2016) que posteriormente describiremos, se ha evidenciado que las formas de subjetividad que lo acompañan implican procedimientos de sujeción que tienden a hacer coincidir la libertad del individuo con su “plena y cabal alienación” (Lazzarato, 2015, p. 186). Frente a las conclusiones que parecen desprenderse de algunos pasajes de *Nacimiento de la biopolítica*, en su desarrollo efectivo las políticas neoliberales han instituido todo un sistema normativo dirigido a llevar a cabo una revolución antropológica —“la economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”, advertía Margaret Thatcher (1981)—.

En este sentido, una de las consecuencias fundamentales de la conversión de los sujetos en unidades productivas en constante competencia ha sido, como argumenta Pierre Bourdieu (1999), la radicalización de las dinámicas de explotación y autoexplotación laboral. Esta actualización de la vieja utopía capitalista de una sociedad completamente dirigida a la producción —de la que el propio Foucault había dado cuenta (2016, p. 71)— descansa sobre una determinada articulación de economía política y economía moral; es decir, sobre la constitución de un horizonte social darwinista que haga que los individuos acepten aumentar constantemente su productividad a cambio de la promesa de una recompensa futura de su esfuerzo. Sin embargo, los discursos del éxito y la empresariedad de sí que acompañaban la “edad de oro” del neoliberalismo y aún se fundaban en esa expectativa de un rendimiento de las inversiones en capital humano, configuran un horizonte de sentido que, en buena medida, ha sido clausurado.

“Punitivo”, “reaccionario”, “autoritario”: mutaciones contemporáneas del neoliberalismo

Como han señalado, entre otros, William Davies (2016), Nancy Fraser (2017), Wendy Brown (2016, 2021) o Maurizio Lazzarato (2013, 2015), después de 2008 el neoliberalismo afronta una crisis de legitimidad que produce una mutación tecnológica consumada por los proyectos neoliberal-reaccionarios de la última década. Si aquella edad de oro neoliberal

que se despliega en Occidente desde los años 90 hasta el estallido de la crisis financiera global se había caracterizado por un acceso al crédito sobre el que se asentaban las promesas de futuro de un sujeto concebido como empresario de sí, las crecientes dificultades a las que se enfrentan tales promesas evidenciarían la emergencia de una lógica —social, económica y subjetiva— ya no expansiva sino reactiva y, finalmente, sacrificial. Alrededor de la respuesta a la crisis de 2008 y acompañando esas mutaciones tecnológicas habrían emergido, de este modo, nuevas formas subjetivas caracterizadas por una inseguridad constitutiva que convierte al sujeto en sacrificable (Brown, 2016: 149). Así, la apuesta punitiva —y en último término “irracional” (Davies, 2016, p. 121)— por la austeridad y la intensificación de las políticas neoliberales habría trastocado hasta tal punto las condiciones de vida que ha convertido la crisis en un fenómeno inevitable y permanente, haciendo emerger una forma de gobierno “que ya no promete un orden omnisciente del mercado que promueva el bienestar humano, sino que simplemente acepta la evolución de los sistemas complejos y la inevitabilidad de la catástrofe” (Dean, 2014, p. 160).

En un contexto marcado por el endeudamiento y la recesión, la economización de las conductas del sujeto se independiza de la posibilidad de una recuperación de las inversiones en capital humano y, con ello, abandona el campo de la diferencia empresarial y la competencia para convertirse en una “disciplina de vida” (Lazzarato, 2013, p. 121). En este horizonte de sentido post-meritocrático se despliega una estrategia de remoralización del trabajo, el esfuerzo y el sacrificio que va más allá de la mera actualización de la ética protestante (Weber, 2001) permeando a través de diferentes discursos — como el del estoicismo moderno— en el “sentido común” de nuestra época. De este modo, los procesos de subjetivación vinculados al neoliberalismo contemporáneo —incluso cuando siguen girando alrededor de la figura del empresario de sí— se ven recubiertos por un discurso moralizante y disciplinario dirigido a hacer tolerable el aumento constante de la explotación y el empeoramiento de las condiciones de vida. Con ello —y esto tiene un reflejo directo, como veremos, en las inflexiones del moderno estoicismo empresarial—, de una ética del éxito que ponía en valor la competitividad como principio del desarrollo humano, se ha pasado a una ética de la autodisciplina y el rendimiento ilimitados. En estos horizontes subjetivos

encontramos, consecuentemente, una reivindicación del individualismo y el autogobierno que modula dos acercamientos diferentes a la figura del empresario de sí —uno expansivo y otro reactivo— que no resultan incompatibles, sino que, en buena medida, se superponen y retroalimentan. La ética del trabajo y el esfuerzo reaparece —ya sin los ropajes hedonistas de la edad de oro empresarial— profundamente transformada porque debe implantarse en un medio marcado por la inseguridad constitutiva y la imposibilidad de trazar trayectorias biográficas y laborales coherentes.

La mutación tecnológica que vemos despuntar a partir de 2008 radicaliza las dinámicas de acumulación por desposesión y de restitución del poder de clase que autores como David Harvey (2020) sitúan en el corazón del neoliberalismo, pero lo hace en un marco que ya no es tanto el del emprendimiento y las promesas del capital humano, como el de la austeridad, la frustración y el sacrificio. Sin embargo, cometeríamos un error si analizáramos estas transformaciones únicamente en términos de una actualización de la vieja lógica del capital. Sucede como si, al hacerse increíble aquella promesa neoliberal de un *homo oeconomicus* antropológicamente neutral que cautivó a Foucault, las fuerzas que lideran ese giro autoritario hubieran comenzado a reivindicar “sin complejos” la restauración de las jerarquías que aquel pretendía naturalizar: “Jerarquías raciales, nacionales y sexuales entre quienes pueden ser empleados y quienes deben descartarse y entre quienes pueden autogobernarse y quienes deben ser gobernados” (Saidel, 2021, p. 264). Así, la apuesta neoliberal-autoritaria no representa simplemente el nuevo avatar de las dinámicas capitalistas —Foucault advierte cabalmente contra esa tentación analítica (2012, p. 169 y ss.)—, sino un proyecto civilizatorio a la vez antimoderno⁴ y posmoderno que trata de articular —no sin tensiones— las fuerzas desterritorializadoras y revolucionarias del mercado con las fuerzas reterritorializadoras y contrarrevolucionarias de la tradición, la autoridad y la comunidad en una combinación de “barbarie económica, nihilismo político, pureza racial, ortodoxia económica y sonambulismo ético” (Giroux, 2018).

⁴ Respecto a esta particular dimensión antimoderna que anima el giro reaccionario global de la última década, es interesante recuperar los análisis de Wendy Brown (2021, p. 238-239). Sobre la relación entre neoliberalismo, nuevas derechas y fascismo, es recomendable la panorámica que ofrecen los trabajos de Matías Saidel (2020), Clara Ramas (2019), Melinda Cooper (2021) o Franklin Ramírez (2019) entre otros.

Consideramos, sin embargo, que Lazzarato se equivoca al afirmar que este neoliberalismo punitivo ya no tiene nada que ofrecer al sujeto y se despliega únicamente a través de una intervención autoritaria (2015, p. 163). Incluso aceptando que las dinámicas que lo definen sean fundamentalmente reactivas, exige una modulación de los discursos y las prácticas de sí que permitan su aceptación. Así, la relevancia de fenómenos como el *coaching* motivacional, la autoayuda, el *mindfulness*, el propio estoicismo moderno o las comunidades de sentido surgidas alrededor del mundo financiero —especialmente las criptomonedas— o del *fitness*, evidencian que el campo de la subjetividad —es decir, del consentimiento— continúa siendo un territorio central en la disputa por la hegemonía. En este contexto, tales discursos y prácticas resultan fundamentales para vehicular las nuevas exigencias de sacrificio que acompañan al despliegue del neoliberalismo. Así, y tratando de evitar el marco funcionalista —porque no creemos que haya automatismo alguno en este proceso—, volver la mirada sobre el *revival* estoico puede ayudarnos a comprender, al menos en parte, estos fenómenos y su conexión con las formas contemporáneas de gobierno de los otros.

ESTOICISMO MODERNO, O EL REPLIEGUE DEL PODER

El startupper de sí en escena

El que Foucault haya emprendido en el Collège de France el análisis de las prácticas de autosubjetivación tardoestoicas al poco tiempo de haber examinado el funcionamiento de la gubernamentalidad neoliberal podría provocar hoy alguna suspicacia por un par de razones. En primer lugar, porque aunque la figura del “empresario de sí” —que, como hemos visto, aparece en el curso de 1979 como paradigma antropológico del neoliberalismo— implique tanto una política que produzca el marco en el que dicho sujeto sea posible como una ética que permita que se conforme como tal a través de “técnicas de sí”, esta última queda, sin embargo, desatendida y solo hallamos una profundización en la cuestión de las prácticas y ejercicios de transformación del propio ser en sus trabajos de los años 80 en torno a los movimientos filosóficos helenístico-imperiales, en especial al estoicismo. Puede volverse, así, tentador para el lector ansioso de un modelo ético en

un contexto de reglas y códigos ambiguos pensar que Foucault planteaba con su estudio de dichas prácticas de la Antigüedad una ética para nuestro presente (Levy, 2004), compensando de este modo aquella desatención, o vacío, a través de la formulación de una propuesta ética, que no sería sino una transposición grosera de estos escenarios: técnicas de sí estoico-romanas para nuestro mundo neoliberal.⁵ La segunda razón es más sencilla, pero también más importante: en efecto, no hay en la actualidad un movimiento filosófico que tenga tanta notoriedad en la cultura popular y, especialmente, entre ciertas élites económicas y políticas occidentales, como el estoicismo imperial, lo que puede hacernos pensar en una supuesta influencia de los estudios llevados a cabo por el así llamado “último Foucault”, o, aún más, en una especie de previsión del lugar que tendría una filosofía como esta en el interior de una gubernamentalidad neoliberal.

En realidad, no contamos con ningún indicio que nos permita corroborar tales suspicacias, pero sí podemos sostener sin temor a equivocarnos que buena parte de los rasgos que definen las formas subjetivas hegemónicas en el mundo neoliberal han sido asumidos con orgullo por algunos gurús de lo que ha venido a denominarse “estoicismo moderno”, lo que devela un intento de armonizar la concepción del sujeto en el neoliberalismo tal como se experimenta hoy con una particular recepción de la filosofía del pórtico.⁶ Un ejemplo paradigmático de esta asunción lo encontramos en Ryan Holiday —autor al que volveremos—, que en su primer *bestseller* “estoico” se anima a decir: “En un mundo donde trabajamos crecientemente para nosotros mismos y somos responsables de nosotros mismos, tiene sentido concebirnos como una *start-up*, *start-up* de un solo miembro” (2014, p. 76).⁷ Ante esta mercantilmente exitosa conjugación entre las inquietudes propias del *startupper* de sí y el tardoestoicismo nuestra pretensión no es evaluar si este hace justicia a la filosofía de Epicteto, Séneca o, el favorito,

⁵ Foucault ya advertía contra esta práctica: “la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente” (2015b, p. 347).

⁶ Alusión al “Pórtico pintado, llamado también el de Pisanacte, y “pintado” por las pinturas de Polignoto”, lugar donde los estoicos de la Antigüedad impartían sus lecciones (D. L. 2010, VII, 5, p. 244).

⁷ Es interesante constatar la coincidencia con la imagen que planteó Emmanuel Macron de Francia como una *start-up nation* (Dardot y Laval, 2019, p. 15).

Marco Aurelio; sino comprender, en la medida de lo posible, dos cosas: la razón de la predilección de este movimiento filosófico en el contexto neoliberal y el modo específico de su recepción —lo que implicará, desde luego, que en ocasiones sea ineludible el señalamiento de diferencias e incluso contradicciones entre la doctrina original y su adaptación contemporánea, aunque este no sea realmente nuestro objetivo—.

Los estoicismos modernos

De manera muy esquemática podríamos decir que el “estoicismo moderno” adopta al menos cuatro formas notables: primero, una forma terapéutica, que tiene entre sus exponentes más célebres a psicoterapeutas como Donald Robertson (2020), pero también a filósofos como John Sellars (2021) y Massimo Pigliucci (2015, 2019), que toman del estoicismo unos mecanismos que consideran útiles para afrontar problemas vinculados a la salud mental; tiene además una faz empresarial, con mucha visibilidad en la comunicación social, pero que también cuenta con nombres propios muy populares como el ya mencionado Ryan Holiday (2014, 2016, 2019, 2021, 2022), que encuentra en los textos estoicos las claves del éxito en el mundo de los negocios y los retos del presente; en tercer lugar, tendría una forma activista, en la que se apuesta por la filantropía y la potencia transformadora del estoicismo en el ámbito social, tal como lo hacen Kai Whiting y Leonidas Konstantakos (2021); por último, habría una forma en extremo rudimentaria, satírica y conservadora —cuando no abiertamente reaccionaria—, altamente viralizada en redes virtuales por figuras más o menos caricaturescas, que toma el estoicismo como ejemplo de disciplina, masculinidad y fortaleza de ánimo; un tipo de estoicismo moderno que podríamos denominar “memético”, haciendo referencia a su modo particular de reproductibilidad.

Aunque estas formas son diferenciables, comparten una idea general en su recepción de los textos estoicos; una idea que, por lo demás, es la clave de la comprensión hegeliana del estoicismo en tanto “forma universal del espíritu”, a saber, la banalización de la contingencia exterior a través de un repliegue del sujeto sobre su pensamiento, o dicho en palabras de Hegel, “la negación imperfecta del ser-otro [*Anderseins*] [por parte de la consciencia pensante]; no habiendo hecho otra cosa que *replegarse* [*zurückgezogen*] del

ser allí sobre sí misma” (1971, p. 124). Tal idea se expresa de múltiples formas entre los estoicos romanos: si Marco Aurelio se exhorta a recogerse sobre su interior (2023, VII, 28, p. 150) es porque “las cosas por sí mismas no tocan el alma en lo más mínimo” (2023, V, 19, p. 113); mientras que Epicteto, para distinguir lo propio del comportamiento estoico, se sostiene sobre esta dicotomía entre la ocupación en el afuera y la dirección hacia adentro: “O pones tu esfuerzo en lo interior o en lo exterior. Es decir, o tener la disposición de un filósofo o la de un particular” (1993, III, XV, 13, p. 308). Incluso el moderno estoicismo activista, aunque intenta dar sentido a su acción político-social transformadora, no puede dejar de partir de este “*retrotraerse a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí” (Hegel, 1971, p. 123); algo que salta a la vista en su pretensión de sostenerse en una edificante *ética de la virtud* que, si bien intenta llenarse de un contenido específico en su continua alusión a las cuatro virtudes cardinales estoicas —prudencia, coraje, templanza y justicia, que si se examinan con detalle apuntan al modo de relación del sujeto consigo mismo— y a la cuestión de la pertenencia a la comunidad humana, se sigue alzando en primera y última instancia sobre “la regla general de la Naturaleza”, que no sería sino “lo racional” (Hegel, 1971, p. 124).⁸ Una racionalidad puramente formal que se ha encontrado a sí misma precisamente en la negación de las determinaciones exteriores por medio de su disolución en un concepto general-abstracto del universo, por un lado; y, por el otro, de su reducción a fenómenos puros —tanto como naturalmente necesarios (Marco Aurelio, 2023, V, 8[11], p. 110)— despojados de cualquier tipo de valoración moral objetiva (Marco Aurelio, 2023, IV, 3[12], p. 86; II, 15, p. 59), razón por la que no podrían, o al menos no deberían, afectar la subjetividad.⁹

Es una consideración bastante extendida que una filosofía como la estoica tuviera que surgir en el contexto helenístico, donde el proceso de aculturación alejandrina ocasionó en la población griega una sensación de pérdida de la identidad política y, por ello mismo, de sus deberes en el

⁸ El artículo de Whiting, Konstantakos, Carrasco y Carmona (2018) es un ejemplo bastante claro de esta tensión entre el repliegue estoico y la ocupación de los asuntos sociopolíticos.

⁹ Para un despliegue de esta crítica de Hegel a la ética de la virtud estoica y el vano esfuerzo de esta por articular un contenido moral que armonice con su actitud fundamental: Hegel, 1995, p. 358-375.

interior de ese marco institucional que le daba sentido, razón por la cual se vio expelido hacia su ipseidad para encontrar allí lo que fue perdido en el exterior: una pauta moral (Hegel, 1995, p. 373; Long, 2004, p. 15; Schwartz, 1986, pp. 118-140; García Gual e Imaz, 1986, pp. 115-116; Miralles, 1981, p. 126; Lévêque, 2005, p. 152). Tan consensual como esta es la idea, también admitida hasta cierto punto por Hegel (1995, p. 373), de que si el estoicismo logró asentarse y extenderse con tanto éxito durante la era romana fue porque la inmensidad imperial y la borradura de los límites que suponía su vocación universal dejaba al sujeto en una situación de pequeñez y vulnerabilidad a la que debió responder huyendo hacia sí mismo (Hegel, 1971, p. 123). Si aquellas eran condiciones propicias para el surgimiento y propagación de este centripetismo estoico, pensamos que las actuales no podrían serlo menos, ya que, como si no fuera suficiente la sensación de extravío ante la experiencia del sujeto arrojado a una indómita hiperconectividad virtual en el interior de un mundo globalizado, insondable y modelado por el darwinismo social neoliberal, a eso se le suma que se ha vuelto inoperante todo consuelo metafísico.

Un estoicismo sin cosmos

El estoicismo moderno, y en especial el empresarial, al que prestaremos aquí particular atención, expresa abiertamente que su postura responde, tal como la de los imperiales, a tiempos adversos, “Está claro lo que nos bloquea —afirma Holiday—. Sistémico: instituciones en decadencia, desempleo creciente, exorbitante costo de la educación y disrupción tecnológica” (Holiday, 2014, p. 11). Pero dada la importancia que los estoicos clásicos concedieron a la física, esto es, a la formulación de un determinado modelo de universo que sirva como soporte cosmológico de su relación consigo mismos, podemos entrever que la recepción del estoicismo en la contemporaneidad, que, como hemos señalado, no comparte el paradigma *physiológico* ni *physonómico* grecorromano, supone transformaciones fundamentales de la doctrina original. No debería por ello extrañarnos que el estoicismo moderno, cuando no ignora por completo toda la disertación física, como es el caso de Holiday y Robertson, procura agónicamente mostrar cómo esta es prescindible (Pigliucci y López, 2019, p. 60-62; Sellars, 2021, p. 30-35),

sirviéndose sobre todo de unos interesantes pasajes de Marco Aurelio en los que el emperador se pregunta cuál sería la actitud correcta bajo diferentes planteamientos cosmológicos¹⁰ —mundo ordenado o potaje sin concierto (2023, IV, 27 [1], p. 91), unidad providenciada o mezcolanza y amasijo (2023, VI, 10 [1]), p. 126), racionalidad universal o revoltijo disperso de átomos (2023, IX, 39 [1], p. 195)— concluyendo siempre que la actitud adecuada debe ser la estoica. Más allá de lo problemático de este resguardo en las palabras del emperador —no apenas porque el planteamiento de sus disyuntivas no supone una duda respecto a su dogma físico,¹¹ o porque la “razón directriz” aparece desacoplada de la Naturaleza en tanto que caótica,¹² sino sobre todo porque incluso para Marco Aurelio la suposición de un mundo caótico implica una disposición ético-existencial con diferencias notables—,¹³ lo importante es advertir cómo, en la acogida del estoicismo, la contemporaneidad da con una problemática propia que no se debe únicamente a los descubrimientos y avances de la ciencia, sino a un modo de experimentación del presente como realidad incierta ante la cual el sujeto se encuentra en orfandad y desamparo metafísico, como advertía Nietzsche en *Mas allá del bien y del mal* al evidenciar el choque entre la doctrina estoica y una concepción decimonónica de la Naturaleza, más cercana al espíritu de nuestra época (2016, p. 301).

Es tan problemático para la contemporaneidad el imaginar una ética sostenida sobre una cosmología o sobre la creencia de una providencia racio-

¹⁰ Un ejercicio similar lo encontramos en: Séneca. 1986, II, 16, 4-5, p. 161.

¹¹ En la meditación IV, 27, ya referida, el emperador responde a la disyuntiva con una afirmación tajante: “pero es un orden”, y agrega: “¿acaso puede haber orden en ti, pero desorden en el universo, y eso cuando todas las cosas están diferenciadas, entremezcladas y en mutua simpatía”. Un extraordinario análisis de esta problemática en: Hadot, 2013, p. 253-276.

¹² “Si hay un desorden sin dirección alguna, conténtate con que en medio de tal marejada tienes en ti mismo una inteligencia que guía” (2023, XII, 14, p. 244).

¹³ “O bien mezcla, interrelación y dispersión, o bien unidad, orden y providencia. En el primer caso, ¿para qué quiero pasar más tiempo en semejante mezcolanza y amasijo? ¿Qué más me puede importar aparta de “convertirme en tierra” algún día? (...) En el segundo caso, venero, me mantengo y confío en quien lo dirige”. (2023, VI, 10 [1-5] “O bien átomos y nada más que revoltijo y dispersión. ¿Qué te perturba? Di a tu principio rector: ‘Estás muerto, destruido, te has convertido en bestia, eres falso, andas en rebaño, paces’” (2023, XI, 39 [1-2], p. 195). Al respecto, dice Hadot: “Ironía mordaz: en un mundo sin razón, el hombre se convierte en una bestia sin razón” (2013, p. 257).

nal que sirva como pauta estable de comportamiento, que un referente del estoicismo moderno como Lawrence Becker llegó a sostener que incluso la doctrina estoica tradicional “probablemente estaría mejor sin su eslogan ‘seguir la naturaleza’”, para luego reinterpretar la máxima bajo el lema “seguir los hechos” (1998a, p. 46), convirtiendo el objetivo del estoicismo en una nihilista “optimización de los esfuerzos prácticamente posibles del agente” (1998a, p. 119). Y el propio Holiday se atreverá a afirmar que “un estoico es alguien que le dice al destino ‘jódete’” (2021, p. 130), así como que los grandes emprendedores estoicos “nunca se casan con una posición” (2014, p. 77), haciendo del estoicismo nada más que un conjunto de herramientas para alcanzar objetivos variables según las circunstancias que se plantean, casi siempre en términos marciales, porque al final “no importa cómo tires al suelo a tus oponentes, después de todo, solo importa que los derribes” (2014, p. 90), dado que solo debe tener lugar “lo que sea que funcione” (2014, p. 78).

Pragmatismo estoico-moderno

Antes de que Holiday llegara a ser un gurú del estoicismo moderno entre los empresarios del Silicon Valley, escribió un exitoso libro de tono culposo y confesional titulado *Trust Me I'm Lying* en el que procuraba develar el corrupto y altamente competitivo funcionamiento del negocio de los *blogs* al cual él mismo pertenecía, concluyendo de forma pesimista que poco o nada se podía hacer tanto respecto a sus tóxicos e incontrolables mecanismos internos como ante su peligrosa influencia entre los usuarios de los *mass media* (2012). Todo indica que dos años después, con la publicación de su primer ensayo de emprendimiento estoico, consiguió escapar de lo que parecía un pesimismo irremediable mediante la fuga hacia sí mismo. Aunque en un sentido estructural fuera imposible derrotar e incluso dejar de alimentar el monstruo de la comunicación de masas con sus viralizaciones siniestras, su bombardeo de *fake news* y su culto del escándalo, todavía era posible, tanto para el consumidor como para el productor, conseguir un refugio en su interioridad. No obstante, para una consciencia demasiado lúcida del aciago funcionamiento del mundo de las redes, de la arbitrariedad con la que se instaura la opinión pública, de los pequeños, mezquinos e incontables intereses que se ponen en juego para que una determinada idea

o comportamiento se vuelvan hegemónicos, combinada con un poderoso instinto de conservación, no todo repliegue es seductor. Ni la anacoresis ni las técnicas de disolución del yo ni “la imagen del monje en las colinas verdes y silenciosas” (Holiday y Hanselman, 2017, p. 26) podían ser una opción ante los retos del día a día del empresario de sí; pero sí, en cambio, el estoico en tanto “hombre del mercado” o “senador en el Foro” (2017, p. 26).

A lo que se apela aquí es a un fenómeno que fue importante durante el período imperial, al cual Foucault dio el nombre de “desprofesionalización de la filosofía”, y que consiste en una diseminación del quehacer filosófico en esferas sociales que suelen considerarse ajenas a aquel, o, para decirlo con otras palabras, en la idea de que cualquiera, independientemente de su profesión, puede, e incluso debe, practicar la filosofía (2002, p. 155).¹⁴ Práctica que en el estoicismo moderno empresarial, al prescindir de un principio de naturaleza que establezca una normatividad ética, se entiende como *tips*, consejos prácticos, técnicas de vida, herramientas o trucos —lo que Whiting y Konstantakos llamaron “*life-hacks*” (2018)— que son orientables a objetivos variopintos, desde la cura de la ansiedad hasta el éxito en los negocios.

De todas esas técnicas, la favorita e incasablemente repetida por Holiday es aquella que permite de mejor manera volverse hacia sí mismo y, en palabras de Hadot, “delimitar el yo”, haciendo de este “un islote inexpugnable de autonomía en el centro del inmenso río de los acontecimientos” (2013, p. 162). Nos referimos a la así denominada “disciplina del juicio”, que Holiday llama “disciplina de la percepción”, la cual tiene como regla de oro la distinción continua en nuestra consciencia entre aquello que depende de nosotros y lo que no, para así dedicar todos nuestros esfuerzos a lo que se encuentra bajo nuestro poder, y de este modo “proteger siempre nuestro yo interior” (Holiday, 2014, p. 116). Se plantea que entre lo que depende de nosotros está tan solo lo referido a la propia consideración de las impresiones que nos suceden, mientras que los fenómenos exteriores a nuestra alma escaparían totalmente, o casi por completo, de nuestra voluntad. Ahora bien, a partir de la sensación de poder sobre sí mismo que produce esta técnica para el atrincheramiento en la propia consciencia —un gesto cohe-

¹⁴ De hecho, es una constante en los libros de estoicismo moderno la distinción entre el falso filósofo actual de la academia que teoriza sobre la razón de las cosas, y el verdadero filósofo que actúa en el campo de batalla de la vida (Holiday, 2014, p. 169).

rente con esa corrosión de las mediaciones y de los horizontes compartidos que define al neoliberalismo—, Holiday expone una serie de enunciados grandilocuentes que apuntan a algo más que la ipseidad, tales como que hay que actuar “como si fuéramos inmunes a los estresores externos y a las limitaciones en el camino hacia nuestras metas. Porque lo somos” (2014, p. 104), que la voluntad es un “poder interno que nunca puede verse afectado por el mundo exterior” (2014, p. 111) y que todo depende de uno mismo (2014, p. 65). Mientras que en el estoicismo clásico, si seguimos a Hegel, la disciplina del juicio no deja de constituirse a partir de una abstracción del mundo que lo encapsula en un concepto general (naturaleza, *lógos*, cosmos) omniabarcado por la razón directriz, en el moderno estoicismo empresarial, que no se complace tan solo con la vigilancia de sus representaciones y que se plantea objetivos que sobrepasan el gobierno de sí mismo —para lo cual es conveniente no ceñirse a la física estoica tradicional—, encontramos más bien una banalización de las fuerzas de la exterioridad que se pretenden totalmente subordinables al vigor de una subjetividad voluntariosa —“transformar todo aquello que no se pueda cambiar” (Holiday, 2014, p. 153)—, como si el dominio de sí pudiera traducirse en un dominio del mundo, idea ejemplificada en las palabras, celebradas por Holiday, que Napoleón dirigió a su ejército ante las dificultades que suponía atravesar el monte de Saint-Bernard: “¡los Alpes no existen!” (2014, p. 51); pero incluso más adecuada hubiera sido la más antiepictetiana de las exclamaciones de Simón Bolívar: “¡Si la Naturaleza se opone, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca!”. Nos encontramos, de este modo, ante una afirmación fantástica de los poderes absolutos de la voluntad —un tema recurrente en la vulgata estoica moderna— que responde, a nuestro juicio, a la impotencia real de los sujetos enfrentados a un mundo que constantemente evidencia su insignificancia y que contribuye a expandir un horizonte de sentido radicalmente constructivista y, por ello mismo, nihilista —y viceversa—.

Al carecer de una doctrina, física o de cualquier otro tipo, que funcione como soporte para una orientación moral, no solo se limita a recoger y divulgar técnicas estoicas adaptadas mediante un “pragmatismo radical” (Holiday, 2014, p. 92) a objetivos que ya poco o nada tienen que ver con la

antigua *ética de la virtud* de los filósofos del pórtico,¹⁵ sino que solo puede persuadir a su público a través de la ejemplaridad —vehiculada mediante anécdotas de personajes históricos como Margaret Thatcher, Steve Jobs, Barack Obama o John D. Rockefeller—. Nos topamos, así, con poco más que una *ética del éxito* desmoralizada, que en su repliegue subjetivo adopta la forma de la indiferencia respecto a las condiciones socio-materiales de los sujetos —que no servirían como excusa— y, en su despliegue pragmático, la de una hiperbolización de la voluntad —de la que todo dependería—; formas perfectamente homofónicas con los principios de autoexigencia, explotación y competitividad que caracterizan la tecnología neoliberal de gobierno.

La avidez moral

Es cierto que en este estoicismo empresarial los llamados a ser filantrópico, compasivo o caritativo son más recurrentes que estas expresiones de utilitarismo cruento, que pueden incluso entenderse como chispazos de franqueza propios de la comunicación directa y brutal de la vulgata “*memética*”. Pero en las pocas ocasiones que Holiday procura justificar la conveniencia de un comportamiento moralmente correcto apela nuevamente a una ética del éxito, intentando de forma infeliz trazar una relación causal entre la benevolencia y la consecución de los emprendimientos particulares de cada sujeto —esfuerzo especialmente difícil de creer después de lo expuesto en su primer libro—, o entendiéndolo como la última y única ganancia que se puede extraer de una situación en la que se ha fracasado desde cualquier otro punto de vista (2022, p. 152). En cualquier caso, es notable el esfuerzo, si bien infructífero, de plantear un código moral para precaver un posible *vale-todo* en el uso de sus técnicas de vida, claramente orientadas al éxito. Pero este código no es estoico, no está recogido de ninguna doctrina filosófica particular: es, en realidad, poco más que la moral en su sentido lato, un recubrimiento ético del *statu quo*. Un ejemplo claro de esto está en la reite-

¹⁵ Como la curiosa recepción *startupper* de la técnica del *praemeditatio malorum*, no como forma de vivencia virtual en el presente de lo temido para percibir que en efecto no se trata en realidad de un mal, sino como precaución estratégica contra los peligros reales por los que podría pasar la empresa para hallar estrategias que permitan enfrentarlos y superarlos (Holiday, 2014, p. 121-124).

rada invitación a la compasión (Pigliucci y López, 2019, p. 220; Holiday y Hanselman, 2017, p. 243),¹⁶ actitud tan convencional, como problemática en el estoicismo clásico —“que no haya en ti cólera ni resentimiento ni envidia ni compasión”¹⁷ (Epicteto, 1993, III, XXII, 13, p. 321)—.¹⁸

Las dificultades a las que se enfrenta el estoicismo moderno para articular una ética una vez que ha renunciado a su tradicional cosmoteología son explicitadas por Lawrence Becker, que confiesa que “la ética estoica es confusa porque el mundo social es confuso” (1998a, p. 51). Por otra parte, sus intentos por justificar una ética naturalista pragmática sostenida sobre los avances de las ciencias modernas, especialmente la biológica, para llegar a conclusiones que refuerzan los comportamientos sociales más convencionalmente aprobados en Occidente,¹⁹ hace recordar la ya referida crítica de Nietzsche al estoicismo en la que señala que los del pórtico no procuran otra cosa que “prescribir e incorporar a la naturaleza” su propia moral (2016, p. 302). Ya Hegel había advertido la destreza del estoicismo imperial para acoplar las creencias teológicas de su contexto particular a su propia física (1995, p. 351). No obstante, como hemos visto, en el caso del estoicismo moderno no se trata tanto de la imposición a la naturaleza de una moral propia, sino del intento de dar alguna legitimidad a una moral convencional que sirva de soporte mínimo para lo realmente importante: la relación del sujeto consigo mismo y con sus objetivos particulares, que se hallan desprovistos de cualquier pauta moral. Si bien en un principio, tal como afirma Hegel, el estoicismo clásico sirve como punto de apoyo seductor para un tipo de sujeto desprovisto de fines superiores (1995, p. 364), en tanto que encuentra refugio y objetivo en la mismidad, su adopción en la contemporaneidad por sujetos que lo toman como caja de herramientas para alcanzar propósitos concretos en el medio social implica enfrentarse a la problemática de la moral, ante la cual el estoico moderno

¹⁶ Llama la atención, no obstante, que en la recepción “*memética*” del estoicismo este desprecio epictetiano de la compasión o la empatía se conserva e incluso se exagera hasta la caricaturización.

¹⁷ Paradójicamente, el propio Holiday cita este pasaje en un capítulo dedicado a la defensa de la compasión (2017, p. 251).

¹⁸ Entre otros ejemplos: 1993, II, XVII, 26; 1993, IV, I, 1-5. Una excepción a esta postura típicamente estoica, la llegamos a encontrar en Séneca: 1989, II, 103, 3.

¹⁹ Un ejemplo bastante notable lo encontramos en: Becker, 1998b, p. 45-61.

(en cierta medida inspirado en el antiguo) suele optar por el asentimiento de los valores tradicionales levantando un puente que, a menudo, conecta ese “sentido común” del sacrificio y la disciplina con el “retorno de lo reprimido” característico de los nuevos autoritarismos (Streeck, 2017). Hegel ejemplifica esta actitud con el mismo Marco Aurelio, del que dice: “Este hombre reinaba sobre toda la tierra entonces conocida (...). Sin embargo, este emperador filósofo no hizo cambiar en lo más mínimo el estado del Imperio romano” (1995, p. 373).

Siendo este el caso, el estoico moderno empresarial se encuentra en una situación análoga a la que, como hemos apuntado previamente, encontramos en las prácticas y los discursos neoliberales contemporáneos: la de la convivencia en su seno de fuerzas contradictorias. Por un lado, despliega un abanico de técnicas estoicas amorales con vistas al éxito práctico en su emprendimiento, plantea un escenario de competencia, de lucha individual en el contexto del libre mercado, apela como modelo ejemplarizante al éxito en los negocios del fundador del estoicismo²⁰ (Holiday y Hanselman, 2017, p. 7) y es capaz de vaciar al mundo de cualquier contenido moral —“sin nosotros no hay ni bien ni mal, solo hay percepción” (Holiday, 2014, p. 27)—; por el otro, acepta los valores tradicionales y, aún si representan un obstáculo inmediato para sus metas, articula discursos edificantes sobre la honestidad, el auxilio de los demás, el actuar correctamente y la filantropía.

El valor de la disciplina por sí misma

Pese a lo repetitivo de los textos del estoicismo moderno, y especialmente los de Holiday, se puede dar cuenta de un progresivo cambio de tono que se constata con mayor nitidez en sus dos últimos libros (2021 y 2022), los primeros de un proyecto tetralógico. Este cambio ya se entrevé en sus títulos, que no apuntan esta vez a lo estratégico —“El obstáculo es el camino”, “El ego es el enemigo”, “La quietud es la llave”, “Diario para estoicos”—, sino directamente a dos de las cuatro virtudes cardinales estoicas: coraje y

²⁰ Según Diógenes Laercio, Zenón de Citio comerció púrpura hasta los treinta años, antes de naufragar cerca del Pireo, época en la que conoce al cínico Crates y adopta una vida filosófica (D. L. 2010, VII, 2-3, p. 243). Que fuera exitoso es más una suposición conveniente de los estoicos empresariales.

templanza —esta última sustituida, no casualmente, por la “disciplina”—²¹. Si bien el éxito en los negocios ocupa todavía cierto lugar en estos textos, hay un desplazamiento del interés hacia el esfuerzo como valor en sí mismo independientemente de su utilidad. El optimismo estratégico que no perdió el estoicismo empresarial de Holiday con la crisis que sucede al 2008, sí parece haber menguado cuando a aquella se le ha sumado la experiencia pandémica,²² ocasionando esta una situación de angustiosa incertidumbre respecto al futuro, ante la cual la práctica estoica de sumergimiento en el presente, que ya era recomendada en *The obstacle is the way* (2014, p. 47-49), se vuelve más seductora que nunca,²³ del mismo modo que la idea del fracaso digno.²⁴ Que una serie de ejercicios ascéticos de la era imperial sean provechosos para fines económicos se vuelve en este contexto cada vez más inverosímil, lo que ha implicado una desestrategización, al tiempo que una moralización, de dicha acesis; desplazamientos también coherentes con el signo de los tiempos.

Es en este escenario que el mito de Heracles —patrono de cínicos y estoicos— ante la encrucijada se convierte en el gran relato del estoicismo moderno (Holiday, 2021, p. 10; 2022, p. 12; Robertson, 2020, pp. 97-131), el modelo predilecto de heroísmo que tanto se exalta en *Courage is calling*: a la izquierda el camino fácil de los excesos (Holiday, 2022, p. 133), a la derecha el camino extenuante de la virtud (2022, p. 38-41); a un lado la molición de la vida hedónica (2022, p. 131-134), al otro la existencia austera “para permanecer puro. Para ser duro” (2022, p. 33); o la descuidada e infeliz ruta de la vagancia (2022, p. 18), o la vía de la libertad a través de la autodisciplina (2022, p. 15); la disolución dionisiaca del yo en los placeres de las fiestas con su embriaguez, lujuria y gula (2022, p. 132); o el maratón de la sabiduría, con sus sacrificios e incomodidades para la autoconservación (2022, p. 75), con su endurecimiento (2022, p. 74) y sus pequeñas actividades virtuosas: madrugar (2022, p. 77), hacer la cama o cuidar el aspecto (2022,

²¹ Habrá que esperar por las otras dos: justicia y sabiduría.

²² Holiday explícita al final de *Discipline Is Destiny* su propia hazaña de mantenerse firme habiendo ya pasado un tercer año de pandemia (Holiday, 2022, p. 242).

²³ “Ahora es el momento. Porque ahora es el único momento que tienes” (Holiday, 2022, p. 168).

²⁴ “¿Quiénes seríamos si no nos importara sonrojarnos? (...) ¿Si estuviéramos dispuestos no sólo a fracasar sino a hacerlo delante de los demás?” (Holiday, 2021, p. 74).

p. 71). Ya no encontramos aquí al *empresario de sí* o al *startupper de un solo miembro*,²⁵ pero persiste, y con más fuerza que antes, la figura del líder, del soberano, de aquel que ahora debe desplegar sobre los otros las fuerzas que en un principio replegó sobre sí mismo para tener una vida virtuosa, esto es: pura, disciplinada, dura, austera, incómoda, sacrificial. Pronto percibimos que la cuestión se resume en la máxima *sufrir para mandar*: “Para liderar tienes que sangrar. En sentido figurado. Pero, a veces, también de forma literal. ¿Es injusto? ¿O es a lo que te has comprometido? Y a propósito, ¿no es por lo que tan bien te pagan? Es el privilegio de mandar” (2022, p. 208).

El dominio desplegado

No es ninguna sorpresa que para ejemplificar un estoicismo como gobierno de los otros se haga alusión a Marco Aurelio, el emperador estoico, razón evidente de que sea la figura predilecta del estoicismo moderno, muy por encima de Séneca, el consejero del tirano; o Epicteto, el esclavo frigio; lo que da también algunas pistas sobre cuál es el tipo de público al que se dirigen estos textos. No obstante, como explica Pajón Leyra, “Marco Aurelio gobierna y filosofa, pero no gobierna desde la filosofía ni filosofa desde el gobierno” (2024, p. 66), idea en la que también insiste Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2002, p. 194-196). Pero así como en el temprano estoicismo empresarial se trasladaban las técnicas de sí estoicas a intereses vinculados al éxito en los negocios, también se da aquí un desplazamiento, aunque con una diferencia fundamental: no se trata de que las técnicas estoicas funcionen como estrategias que permitirán que el soberano alcance sus objetivos particulares en tanto que ocupa ese puesto; no, la cuestión consiste más bien en que la aplicación de esos ejercicios ascéticos sobre la mismidad producen, por un lado, la legitimidad como líder de los otros; y, por el otro, la pauta de cómo deben ser gobernados, no en pro de alguna conveniencia práctica, sino en función de su propia virtud.

Vemos aparecer de este modo una clara dicotomía —en la que resuenan los ecos de las derivas autoritarias del neoliberalismo contemporáneo— entre

²⁵ Es llamativo que el autor habla de su propia renuncia al mundo empresarial para dedicarse a la escritura (Holiday, 2021, p. 221).

los autogobernados que pueden gobernar a los otros, y los que, al dejarse gobernar por sus apetitos, no pueden sino ser gobernados por un líder. Las figuras ejemplarizantes más habituales serán entonces figuras de poder, personajes que puedan encarnar el ideal del “rey filósofo”²⁶ (Holiday, 2022, p. 192). Entre ellas encontramos a Margaret Thatcher (2021, p. 109-110), Charles De Gaulle (2021, p. 84-89), Angela Merkel (2022, p. 69-71), la reina Isabel (2022, p. 92-101) o Winston Churchill (2022, p. 92-96). Estas —de las que destacará rasgos vinculados a su subjetividad más que a su acción política— tendrían en común, aparte de su condición de soberanos, poseer un carácter indómito, una natural inclinación a la acción —encontramos aquí una continua exaltación del agenciamiento (2022, p. 143-145)— y, todavía más, una actitud que ya se celebraba en el primer texto estoico de Holiday; la de pasar por encima de las “*formas correctas*” en pro de “*lo correcto*” (2014, p. 99).

Es precisamente en este punto en donde no solo se acopla de la mejor manera el estoicismo moderno con la pulsión despótica de las actuales formas de neoliberalismo reaccionario, sino que además aquel termina siendo de la mayor utilidad para estas. No se trata apenas de la mera loa del jefe autoritario, la exhortación a ponerse a trabajar sin más siendo indiferente a las circunstancias por muy aterradoras que estas puedan ser (Holiday, 2014, p. 83), de su invocación del “rey filósofo” o de las máximas pomposas del tipo “de hecho es posible poseer el mundo y conservar nuestra alma” (Holiday, 2022, p. 181); sino, sobre todo, del encumbramiento de *lo correcto*, entendido como lo virtuoso, en detrimento de las instituciones intermedias y cualquier otro tipo de valoración moral.

Se pasa, así, del asentimiento del *nómos* como territorio moral mínimo para hacer provechoso en términos prácticos —psicológicos o empresariales— el repliegue en sí mismo —lo que era propio del primer estoicismo moderno—, a la moralización y teleologización de las técnicas estoicas que permiten dicho repliegue, las cuales se convierten en la pauta de la relación —de poder— con los otros.²⁷ Con ello se ha producido una sustitución del

²⁶ Figura con la que, no en balde, se ha venido a identificar Nayib Bukele, si hemos de tomar en serio su autodescripción en redes sociales.

²⁷ Actitud que Gehlen advirtió en la consejería que llevó a cabo Zenón de Citio con el rey Antígono; o sea, en la aurora del estoicismo antiguo (Gehlen, 1984, p. 24). Sobre los consejos políticos de Zenón de Citio: Cappelletti, 1996, D. L. VII, 3, pp. 30-31; D. L. 2010, VII, 122-123, p. 273.

statu quo por los principios de virtud que el sujeto se aplica a sí mismo: la bien conocida vigilancia estoica del flujo de sus representaciones toma, de este modo, la forma de la vigilancia de los otros; la autotransparencia del flujo de las representaciones en el alma se metamorfosea en una espectacularización de la propia vida; la obligación de decirse la verdad sobre los acontecimientos, sin dar cabida a los juicios de valor convencionales sobre estos, se torna una franqueza *políticamente incorrecta* para con los demás —de ahí las exhortaciones tan corrientes en la vulgata estoico-moderna a “hablar sin pelos en la lengua” y su celebración del líder que, a fin de cuentas, “solo dice lo que todos pensamos, pero no nos atrevíamos a decir”—; el compromiso individual de gobernarse ascéticamente, endurecerse y purificarse, se despliega ahora como una exigencia político-moral que convierte al sabio en un “vigilante”, un “padre” y un “rey” de la humanidad (Epicteto, 1993, III, XXII, pp. 319-336).²⁸ Y tendrá sentido que el sujeto que no se adapte a este panorama normativo sea severamente castigado, ya que no podrá ser considerado sino como una “supuración” —usando la fórmula de Marco Aurelio (2023, II, 16, p. 59)—, aunque ya no de la Naturaleza, sino de la sociedad neoliberal, que a esta “quiebra, destruye y menoscaba” (2023, V, 8, p. 110).

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha tratado de evidenciar las resonancias entre las mutaciones contemporáneas de la tecnología política neoliberal y el estoicismo moderno sin pretender instituir un tipo de causalidad unidireccional o mecánica entre ambas. En este sentido, probablemente su hallazgo más notable consista en identificar las convergencias que se establecen entre, por un lado, las formas expansivas de la subjetividad neoliberal y la ética del éxito del estoicismo empresarial moderno y, por otro, las subjetividades reactivas propias de las formas autoritarias del neoliberalismo contemporáneo y la ética del sacrificio, el autocontrol y la disciplina que ocupa crecientemente a los gurús del nuevo estoicismo.

²⁸ Este despliegue de la ascética bajo formas dramáticas, pantomímico-existenciales y en la relación con los otros es lo que Foucault entenderá por cinismo en *El coraje de la verdad* (2010, p. 303-316). Sobre este asunto, véase también: de Freitas, 2023.

Así, este discurso estoico, popularizado por figuras como Ryan Holiday y en buena medida adoptado por las élites empresariales de Silicon Valley, no solo refleja los valores y las prácticas del neoliberalismo, sino que también contribuye a consolidar una concepción monádica del sujeto —replegado sobre sí y enfrentado desde la insignificancia de su aislamiento a la inmensidad y hostilidad de un universo darwinista— que tiende, finalmente, a hacer tolerables las actuales condiciones de vida y, consecuentemente, a reproducir las dinámicas sociales que las animan —competitividad, individualismo, autoexplotación, sacrificio, exclusión...— y las jerarquías que instituyen.

Si bien los discursos del éxito continúan empujando en buena medida ese “sentido común” de nuestro tiempo, la clave fundamental que, en los últimos años, vehicula el estoicismo es más bien la de la autodisciplina, el sacrificio y la celebración de la fuerza. Esta conecta con las pulsiones autoritarias de nuestro tiempo y permite traducir buena parte del resentimiento provocado por la propia expansión de las lógicas neoliberales en discursos y prácticas —tanto sociales como subjetivas— compatibles con su despliegue. Lejos de toda reducción conspiranoica y funcionalista, resulta evidente que el éxito de este estoicismo moderno reside en su capacidad para conectar y favorecer ese espíritu de época que anima el giro reaccionario global. En este sentido, el presente artículo ha tratado de ofrecer algunas indicaciones para comenzar a construir una cartografía político-conceptual de esas gubernamentalidades híbridas que —especialmente al calor de ese giro que, en la última década, parece consumir esa tendencia punitiva del neoliberalismo— vemos desplegarse en un intento de articular las fuerzas corrosivas de la desregulación neoliberal con toda una serie de valores tradicionales entre los que encontramos una reivindicación del sacrificio y la disciplina.

FUENTES CONSULTADAS

- BECKER, L. (1998a). *A New Stoicism*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- BECKER, L. (1998b). Stoic Children. En Turner, M. y Matthews, G. (Eds.). *The Philosopher's Child: Critical Essays in the Western Tradition*. Rochester. Nueva York: University of Rochester Press.

- BOURDIEU, P. (1999). *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- BOWLES, N. (2019). Why Is Silicon Valley So Obsessed With the Virtue of Suffering? En *NYtimes*. Consultado el 2023/11/10 en www.nytimes.com
- BROWN, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- BROWN, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficantes de sueños.
- CALLISON, W. y MANFREDI, Z. (2020). Introduction: Theorizing Mutant Neoliberalism. En W. Callison y Z. Manfredi (Eds.). *Mutant Neoliberalism: Market Rule and Political Rupture*. pp. 1-37. Nueva York: Fordham University Press.
- CAPPELLETTI, A. (1996). *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.
- COOPER, M. (2021). The Alt-Right: Neoliberalism, Libertarianism and the Fascist Temptation. En *Theory, Culture & Society*. Vol. 38. Núm. 6. pp. 29-50. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276421999446>
- DARDOT, P. y LAVAL, C. (2019). Anatomía del nuevo neoliberalismo. En *Viento Sur*. Núm. 164. pp. 5-16.
- DAVIES, W. (2016). The New Neoliberalism. En *New Left Review*. Núm. 101. pp. 121-134.
- DEAN, M. (2014). Rethinking Neoliberalism. En *Journal of Sociology*. Vol. 50. Núm. 2. pp. 150-163. DOI: <https://doi.org/10.1177/1440783312442256>
- DIÓGENES LAERCIO. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Lucina.
- EPICTETO. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- FELONI, R. (2015). 11 Timeless Lessons from a Book that Changed Billionaire CEO Elizabeth Holmes' Life. En *Businessinsider*. Consultado el 2024/07/15 en www.businessinsider.com
- FOUCAULT, M. (2016). *La sociedad punitiva: Curso en el Collège de France, 1972-1973*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2015a). El sujeto y el poder. En *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. pp. 317-341. Madrid: Biblioteca Nueva.

- FOUCAULT, M. (2015b). Acerca de la genealogía de la ética. En *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. pp. 343-370. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, M. (2014). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Obras esenciales*. pp. 1027-1046. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France, 1978-1979*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1983-1984*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France, 1982*. Buenos Aires: FCE.
- FOWLER, S. (2016). Twenty Books That Shaped My Unconventional Life. En *Susanifowler*. Consultado el 2024/07/15 en www.susanifowler.com
- FRASER, N. (2017). The End of Progressive Neoliberalism. En *Dissent Magazine*. https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser/
- DE FREITAS, J. (2023). El lugar de la soberanía en la recepción romana del cinismo y el retorno cínico de lo político en el último Foucault. En *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. Núm. 15. pp. 11-28. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10430913>
- GEHLEN, A. (1984). *Moral e Hipermoral. Uma Ética Pluralista*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- GIROUX, H. (2018). Neoliberal Fascism and the Echoes of History. En *Truthdig*. Disponible en: <https://www.truthdig.com/author/hgiroux/>
- HADOT, P. (2013). *La ciudadela interior*. Salamanca: Alpha Decay.
- HARVEY, D. (2020). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- HEGEL, G. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México: FCE.
- HEGEL, G. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HOLIDAY, R. (2022). *Discipline is Destiny. The Power of Self Control*. Nueva York: Penguin Group.
- HOLIDAY, R. (2021). *Courage is Calling. Fortune Favors the Brave*. Nueva York: Penguin Group.

- HOLIDAY, R. (2019). *Stillness Is The Key*. Nueva York: Penguin Group.
- HOLIDAY, R. (2016). *Ego is the Enemy*. Nueva York: Penguin Group.
- HOLIDAY, R. (2014). *The Obstacle is the Way: the Timeless Art of Turning Trials into Triumph*. Nueva York: Penguin Group.
- HOLIDAY, R. (2012). *Trust me, I'm lying: the Tactics and Confessions of a Media Manipulator*. Nueva York: Penguin.
- HOLIDAY, R. y HANSELMAN, S. (2016). *The Daily Stoic*. Nueva York: Penguin Group.
- JORGENSEN, E. (2020). *The Almanack of Naval Ravikant. A Guide to Wealth and Happiness*. Magrathea Publishing.
- LAVAL, C. (2020). *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LAZZARATO, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda: Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LAZZARATO, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LÉVÊQUE, P. (2005). *El mundo helenístico*. Barcelona: Paidós.
- LEVY, C. (2004). Michel Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio. En Levy, C. y Gros, F. (Eds.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LONG, A. (2004). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- MARCO AURELIO. (2023). *Pensamientos / Cartas*. Madrid: Trotta.
- MORENO, J. (2009). Michel Foucault, crítico de la izquierda. *Viento Sur*, Núm. 100. pp. 151-159.
- NIETZSCHE, F. (2016). Más allá del bien y el mal. En *Obras completas IV*. Madrid: Tecnos.
- PAJÓN, I. (2024). *El emperador filósofo. Marco Aurelio y su legado cultural*. Madrid: Fórcola.
- PIGLIUCCI, M. (2015). How to Be a Stoic. En *The New York Times*. Disponible en: https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2015/02/02/how-to-be-a-stoic/?_r=0
- PIGLIUCCI, M. y LÓPEZ, G. (2019). *Mi cuaderno estoico. Cómo prosperar en un mundo fuera de mi control*. Barcelona: Ariel.

- RAMAS, C. (2019). Social-identitarios y neoliberales autoritarios: Dos corrientes en la nueva Internacional Reaccionaria. En A. Guamán, A. Aragonese y S. Martín (Eds.). *Neofascismo: La bestia neoliberal*. pp. 73-87. Madrid: Siglo XXI.
- RAMÍREZ, F. (2019). La pendiente neoliberal: ¿Neo-fascismo, post-fascismo, autoritarismo libertario? En A. Guamán, A. Aragonese, y S. Martín (Eds.). *Neofascismo: La bestia neoliberal*. pp. 19-38. Madrid: Siglo XXI.
- ROBERTSON, D. (2020). *Piensa como un Emperador romano*. México: Planeta.
- ROBERTSON, D. (2019). Response: Why is Silicon Valley so Obsessed With the Virtue of Suffering? En *donaldrobertson.name*. Consultado el 2024/07/16 <https://donaldrobertson.name/2019/03/26/response-why-is-silicon-valley-so-obsessed-with-the-virtue-of-suffering/>
- ROSE, N. (2017). Still ‘Like Birds on the Wire’? Freedom after Neoliberalism. En *Economy and Society*. Vol. 46. Núm. 3-4. pp. 303-323. DOI: <https://doi.org/10.1080/03085147.2017.1377947>
- ROSE, N. (2001). The Politics of Life Itself. En *Theory, Culture & Society*. Vol. 18. Núm. 6. pp. 1-30. DOI: <https://doi.org/10.1177/02632760122052020>
- SAIDEL, M. (2021). El neoliberalismo autoritario y el auge de las nuevas derechas. En *Historia Unisinos*. Vol. 25. Núm. 2. pp. 263-275. DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2021.252.06>
- SAIDEL, M. (2020). ¿Se puede hablar de un momento fascista del neoliberalismo?: Crisis de la democracia liberal y guerra contra las poblaciones precarizadas como síntomas de época. En *Revista Argentina de Ciencia Política*. Vol. 1. Núm. 24. pp. 70-100.
- SELLARS, J. (2021). *Lecciones de estoicismo. Filosofía antigua para la vida moderna*. Madrid: Taurus.
- SÉNECA. (1986). *Epístolas a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- STREECK, W. (2017). El retorno de lo reprimido. En *New Left Review*. Núm. 104. pp. 7-21.
- THATCHER, M. (1981). Interview for *Sunday Times*. En *Sunday Times*. Disponible en: <https://www.margaretthatcher.org/document/104475>

- SCHWARTZ, E. (1986). *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Revista de Occidente.
- WEBER, M. (2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- WHITING, K. y KONSTANTAKOS, L. (2021). *Being Better: Stoicism for a World Worth Living in*. California: New World Library.
- WHITING, K. y KONSTANTAKOS, L. (2018). Life-Hack Stoicism – Is It Worth It? En *The Partially Examined Life Philosophy Podcast*. Disponible en: <https://partiallyexaminedlife.com/2018/04/17/life-hack-stoicism-is-it-worth-it/>
- WHITING, K., KONSTANTAKOS, L., CARRASCO, A. y CARMONA, L. (2018). Sustainable Development, Wellbeing and Material Consumption: a Stoic Perspective. En *Sustainability*. Vol. 10. Núm. 2. DOI: <https://doi.org/10.3390/su10020474>
- ZUCKERBERG, D. (2018). *Not All Dead White Men. Classics and Misogyny in the Digital Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 23 de julio de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i56.1121>