

PERSONAS: ENSAYO

DOI:10.35588/gpt.v15i44.5643

Desafíos territoriales y culturales. Oportunidades siglo XXI para Chile. Una Mirada Post - Crítica a un Desafío Vigente.

Territorial and cultural challenges. 21st century Opportunities for Chile. A Post-
Critical Look at a Current Challenge.

Edición Nº44 – Agosto de 2022

Artículo Recibido: Abril 21 de 2022

Aprobado: Junio 27 de 2022

Autor

Juan Pablo Contreras Godoy¹

Resumen:

El presente artículo pone en tensión reflexiva, por una parte, lo dicho por Charles Percy Snow en 1959 y, por otra, la respuesta correctiva cuarenta y cinco años después de parte de Peter Sloterdijk. El primero avanzó que la preocupación más radical de lo moderno tardío consistía en el divorcio entre la cultura científica y la humanística. El segundo, en cambio, avanzó que tal dilema ha existido por siglos y que en el siglo XX tomó características de catástrofe. Asumiendo la diferencia entre estos dos pensadores, la hipótesis aquí es la siguiente: en dicha tensión no sólo parece revelarse el desafío global mayor del siglo XXI, sino que una *extraordinaria* posibilidad y oportunidad para países como el nuestro que, desde precarias condiciones de desarrollo científico tecnológico cuentan - desde una perplejidad e incertidumbre globalmente compartidas -, con privilegios geográficos

¹ Doctor en Filosofía y Docente, Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad Técnica Federico Santa María, Campus Casa Central, Valparaíso, Chile. Correo electrónico: juan.contrerasgo@usm.cl, <https://orcid.org/0000-0001-6259-1238>

y poblacionales que pueden ofrecer un inmejorable contexto para responder a dicha tensión desafiante.

Palabras clave: culturas, interdisciplinariedad, tecnologías, humanidades, Heidegger, Snow, Sloterdijk.

Abstract:

This article puts in reflective tension, on the one hand, what was said by Charles Percy Snow in 1959 and, on the other, the corrective response forty-five years later on the part of Peter Sloterdijk. The first advanced that the most radical concern of the late modern consisted of the divorce between scientific and humanistic culture. The second, on the other hand, advances that such a dilemma has existed for centuries and that in the 20th century it took on the characteristics of a catastrophe. Assuming the difference between these two thinkers, the hypothesis here is the following: in this tension, not only does the greatest global challenge of the 21st century seem to be revealed, but also an extraordinary possibility and opportunity for countries like ours that, from precarious conditions of scientific development technology have - from a globally shared perplexity and uncertainty -, with geographic and population privileges that can offer an unbeatable context to respond to said challenging tension.

Key words: cultures, interdisciplinary, technologies, humanities, Heidegger, Snow, Sloterdijk.

1. Introducción

Este artículo hace suya la expresión “moderno tardía” para referirse a la época que comprende desde las últimas décadas del siglo XIX a la actualidad. De hecho, Charles Percy Snow, ante el Senado de la Universidad de Cambridge el año 1959, se refirió al alarmante divorcio entre las Ciencias y las Humanidades tomando como punto inicial la Revolución Industrial. Ya en ella, según él, el Reino Unido, siendo protagonista, se vio superado por un desarrollo en el que no sólo los científicos no

dialogaban con sus pares de las Humanidades, sino que tampoco había diálogo entre científicos e ingenieros. Las consecuencias de tales divorcios, para Snow, derivaron en que la Educación, en todos sus niveles, y la Formación de Competencias, no estuvieran a la altura del desarrollo productivo, científico, tecnológico y económico. Y la alarma de Snow (1959) versó sobre la confirmación de tales divorcios para lo que, en su tiempo, estaba en boga: la Revolución Científica, que sería seguida por la Digital. Para Snow (1959) las consecuencias de estas separaciones – vividas las dos guerras mundiales, y existiendo enormes diferencias entre países desarrollados y no desarrollados -, podían ser irremediables (p. 83).

2. Desarrollo

Ahora bien, respecto del primer problema relevado por Snow (1959), el de la Educación y Formación, compartiendo que éstas tendrían que ser integrales e interdisciplinarias para mejor responder a los desafíos moderno-tardíos, se puede agregar que ellas, asimismo – de acuerdo a lo propiamente empresarial de lo moderno -, parecen ir siempre en *retardo (delay)*, es decir *a la siga*, respecto de los proyectos modernos. Y que esto pareciera ser así desde que el homínido lanzó por primera vez una piedra y, en retardo, vio las consecuencias. Sloterdijk (2001), de hecho afirma que ese habría sido el primer *pro-yecto*, que, como tal, fue generando una capacidad de anticipación incierta sobre los resultados (p.181).

Pero, si lo humano siempre ha ido en retardo respecto de sus propias proyecciones, y al mismo tiempo ha ido generando una capacidad incierta de anticipación respecto de ellas, ¿por qué, de acuerdo a una visión progresista, ciertas culturas y países han podido ser considerados yendo en *atraso*? Bien sabemos que éste ha sido un asunto largamente tratado y discutido, y que una de sus expresiones, varias décadas atrás, fue la Teoría de la Dependencia. Tal, desde una inscripción crítico dialéctica, es decir, antagonista y progresista, pero, ¿qué hay desde una perspectiva post-crítica? Desde ella el desafío mayor hoy, para un país como el nuestro, pareciera jugarse en la tensión entre *retardo* y *anticipación*. Así puesto el

asunto, el libro de Pablo Oyarzún (2001) *La Desazón de lo Moderno* se mantendría vigente, en particular su comprensión del término *desazón*, que menta simultáneamente un destiempo, una inmadurez, y un *malestar*. Esto es, una *anomalía*, una incomodidad cultural que persiste y se nos hace transparente porque nos habituamos a ella.

Dándose tal, países como el nuestro han intentado - a la siga de otros denominados como “economías exitosas” y como “economías emergentes” -, provocar “anticipaciones” a través de políticas en innovación. Que, en nuestro caso, no han resultado ser tales porque se ha priorizado el resguardo de los índices macroeconómicos y se ha invertido, pública y privadamente, mínimamente en innovación. De ahí que la comparación que hace Gabriel Palma entre Chile y Korea del Sur tenga una gran pertinencia. Ambos países aplicaron el modelo neoliberal, pero en nuestro caso no nos hemos permitido grados de entropía, no hemos tomado riesgos. Los resultados están a la vista: Korea del Sur desarrolló grandes industrias tecnológicas y Chile no (ver Palma, 2016).

No sólo eso. Lo más grave es que no ha existido una política extraordinaria para la Educación y Formación públicas chilenas. Así, éstas no sólo van en retardo respecto de los fenómenos modernos, sino que, lamentablemente han ido acumulando un gran atraso respecto de estos, cuestión que se expresa como la “gran brecha educacional”. En lo que habría que educar(se) y formar(se), por tanto, sería en desarrollar una sólida capacidad de *anticipación*. Lo cual supondría educar(se) y formar(se) en un pensamiento (post) crítico en el sentido que éste se desmarca de todo antagonismo para focalizarse en las transformaciones culturales necesarias para el desarrollo. Dicho de otra manera: las innovaciones que requerimos no van a emerger de lo ordinario, es decir, de un quehacer que sigue más o menos haciendo lo mismo, que sigue manteniéndose en un acordado antagonismo, sino de prácticas extraordinarias que puedan desmarcarse de tal antinomia.

Y respecto del segundo problema relevado por Snow (1959), lo *irremediable*, de más está decir que él se anticipó a lo que hoy estamos viviendo, aunque no se refiriera en términos ecológicos. Ahora, antes que él, Husserl y Heidegger también se anticiparon a tales consecuencias caracterizándolas de *catástrofe*, pero tampoco lo hicieron en términos ecológicos. Heidegger acaso algo sí lo hizo cuando en su famosa conferencia *Das Ding (La Cosa)*, Heidegger (2007), se alarma de que ya se estuviera experimentando con “material humano”. Y el año 1966 puso el “grito en el cielo” en esa entrevista que se publicó, a pedido suyo, después que muriera: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos” (Heidegger en Rodríguez, 1996). Cuestión que se ha interpretado como inadecuación, pánico, negatividad de parte del filósofo alemán.

En efecto, Sloterdijk (2001), a su libro de ensayos en los que piensa “después de Heidegger” lo tituló: *Nicht gerettet* (2001) (*No salvados*), que al español se publicó como *Sin Salvación* (2011). En tales ensayos Sloterdijk (2001) se muestra no sólo como post-Heideggeriano sino que como post-crítico. Lo hace ya en su primera obra, cuando dice que “dejarse llevar” puede ser la posición más crítica (Sloterdijk, 1983, p. 27; pp. 943-944.), y cuando dice que es mejor “no obstaculizar” (Sloterdijk, 1983, p. 693-694) y también “desarmarse” frente a cualquier “fantasía ganadora” (Sloterdijk, 2011, pp. 519-550). Y luego hablará de pensar “en” el mundo, y pensar “entre medio”, y de realizar “experimentos con uno mismo” en medio de los dinamismos del mundo. Todo ello, justamente, para responder afirmativamente, y no desde el pánico y la negatividad, y tampoco desde una dialéctica ganadora, ante lo *Ungeheuer* que a todos nos supera. Término que se puede traducir como inmenso o como *monstruoso*. Ahora, justamente porque lo moderno tardío se trata de algo así, para Sloterdijk supuso y supone, dinamismos que vienen de más atrás. Es decir, de problemáticas y desafíos mayores de los que pudo ver Snow:

La Modernidad europea, en su conjunto ofrece el aspecto de una civilización híper-innovada y desregulada, en la que las culturas de la creencia en un

alma del mundo y del mecanismo progresivo coexistieron entrecruzadas antagonistamente como continuas irritaciones recíprocas, cuyas líneas de frente se confundían a menudo y no pocas veces colisionaban en una y la misma persona, como muestra el ejemplo de Newton. Ellas constituyen las dos culturas, cuya antítesis dinamiza la historia de las ideas europeas desde el siglo XVII. La conocida diferenciación de Charles Percy Snow entre inteligencia literaria y tecnocientífico-natural ofrece sólo una imagen empobrecida, encajonada entre las almenas de la torre de marfil académica, de su antagonismo. (Sloterdijk, 2006, p.189)

Si pensamos en nuestro país, sin duda veremos que formamos parte de esa tensión reflexiva y especulativa que se acaba de exponer. Y que, en ese sentido, habitamos en la preocupación educativa y formativa de Snow, que Sloterdijk (2006) afirma que viene acumulándose por siglos. Sin duda, en nuestro país tenemos conciencia de los cambios globales y de su carácter catastrófico, y buscamos respuestas que rayan en lo pragmático “puro y duro” o en otras que posean cierto arraigo cultural. Ahora bien, lo cierto es que en la historia de Chile, como bien lo muestra Gabriel Castillo (2003), lo que ha primado es un imaginario y unos ensayos que parecen darle la espalda a las idiosincrasias y a las geografías locales. Cuestión que para Castillo (2003) se ha traducido en una educación pública tremendamente frágil y en un desarrollo científico tecnológico industrial mínimo.

Así las cosas, pareciera que hoy nuestras respuestas acaso tendrían que seguir más una inspiración tipo Sloterdijk, en la que se asume los desafíos como partes integrantes de dinanismos que son culturalmente multidimensionales. Y en ese sentido acaso tengamos más posibilidades y oportunidades para aportar local y globalmente toda vez que seguir tal inspiración supone asumir la modernidad propia en la complejidad de sus creencias (nuestras distintas idiosincrasias) y las geografías propias en las que habitamos. Donde algunas de ellas en particular poseen un *plus* y pueden ser consideradas “laboratorios naturales” (desierto, mares, glaciares, volcanes, geografías, climas extremos, etc.).

2.1. ¿Dos, tres, cuatro... culturas?

Si se mira la complejidad de nuestras maneras de asumir y responder a los grandes desafíos actuales, quizás se pueda ver que en ellas se entrecruzan, superficial y profundamente, los puntos principales que, a sus maneras, Snow, Heidegger, y Sloterdijk, buscan relevar, y que nosotros parecemos priorizar poniendo alguna de ellas por sobre las demás. Pues, estos pensadores, puestos *grosso modo*, expresan lo liberal (Snow); lo conservador (Heidegger); y lo post-crítico (Sloterdijk).

Para Snow (1959), la Revolución Industrial se convirtió en un fenómeno que aconteció irreversiblemente superando a la cultura tradicional. Casi ninguno de los talentos, casi nada de la energía imaginativa, volvió a la revolución que estaba produciendo la riqueza. La cultura tradicional se abstraigo más de ella a medida que se hizo más rica, entrenó a sus jóvenes para la administración, para el Imperio indio, con el propósito de perpetuar la cultura misma, pero nunca, en ninguna circunstancia, para equiparlos para comprender la revolución o participar en ella (p.23).

Heidegger que, sin duda, sería una injusticia reducirlo a lo conservador, pues nadie podría discutir que fue un “gran valor en el umbral”, y un “aumentador” del pensamiento (Sloterdijk, 2001, p. 83). Sin embargo, en su propio proceso existencial intelectual fue yendo – alejándose de *Ser y Tiempo* – hacia un ontologismo radical que no sólo puede interpretarse como un cierto nacionalismo (por ejemplo su lectura de los poemas de Hölderlin como himnos germanos sin apertura diversa) sino también como un marcado tradicionalismo (su obsesión por el origen y por la relación de identidad entre lo griego y lo germano, y su utilización del alemán antiguo). Cuestiones que tomadas así pueden ser interpretadas y proyectadas como un cierto conservadurismo.

Sloterdijk piensa *con* el Heidegger de *Ser y Tiempo* y se desmarca del segundo o último Heidegger. Y así haciendo se deja tomar por un pensador que él pone a la altura del “Maestro de Alemania” (Safranzki). Me refiero a Gotthard Günther, quien hasta su muerte pensó en el lugar filosófico del número, y cuya reflexión no sólo

aportó a la filosofía, empujando la consideración de lo anímico en la interpretación de la historia, sino a la ciencia informática. Lo de Günther (1976) es un pensar integral o complementario dinámico, que es tal, al reflexionar acerca de la tecnología:

Hoy, dado el fenómeno de la tecnología, la filosofía presumiblemente puede asumir abrumadoramente que el problema de la relación entre pensamiento y voluntad no es una cuestión de identidad trascendental, sino de una historia mundial complementaria. Donde hoy se habla de historia exclusivamente bajo la palabra clave “evolución”, no se ha entendido nada de esta complementariedad. La complementariedad significa que el momento evolutivo del movimiento histórico necesita ser complementado por uno emanativo. (pp.X-XI)

Para Günther (1976), por tanto, el análisis más adecuado para nuestros tiempos no es aquel que prioriza lo abstracto (identidad trascendental), sino el que ve que las máquinas que creamos son complementos de nuestro existir evolutivo y al mismo tiempo emanaciones que se nos devuelven dinámicamente. Para este alemán, por tanto, el pensamiento (post)crítico tendría que ver con un cuestionamiento acerca de una existencia marcada por su acontecer dinámico que la supera. Y esto es lo que Sloterdijk toma de él (y también de Gilles Deleuze). Pues, si bien dice, según la cita de más arriba, que el fenómeno moderno a partir del siglo XVII ha consistido en el entrecruzamiento de dos culturas: “la de la creencia en el alma del mundo y la del mecanismo progresivo”, también declara que es éste último el que se dispara hasta llegar a los sistemas automatizados (inteligencia artificial). Y la tecnología, al dispararse de esa manera, lo que ha hecho es transformar de tal modo nuestros escenarios que ha convertido en obsoletos tanto a las ideologías liberales, de derecha o de izquierda, y a las conservadoras (Sloterdijk, 2001, pp. 221-224), situándonos en un desafío de nuevas orientaciones y sentidos.

El desarrollo de las tecnologías parece situarnos, por tanto, en un escenario cultural post-crítico, pues cualquier pensamiento crítico (o de defensa tradicional) que

busque imponerse desde su dialéctica quizás pueda humillar a su enemigo, pero no responderá a los desafíos del siglo XXI, pues ellos, dado que los desarrollos tecnológicos están más allá y más acá de cualquier pensamiento dialéctico (de hecho Günther (1976) muestra la superación de la dialéctica aristotélica y hegeliana, a través de un pensamiento tecnológico complejo informático), se explicitan como desarrollos que nos humillan y desafían a *todes*, haciendo superfluos nuestros antagonismos.

De ahí que Sloterdijk (2001) tenga dos ensayos al menos (porque el proyecto *Esferas* también tendría que ser considerado) que muestran esta situación post-crítica: “La Humillación por las Máquinas” y “La Época (criminal) de lo Monstruoso” (2001). En éste último, la tesis es que ninguna persona tiene una coartada respecto de la responsabilidad en una época de grandes catástrofes como la nuestra, pues todos estamos involucrados y somos superados por lo inmenso y monstruoso que ella es. Y en el primero lo que hace es mostrar cómo los “narcisismos” humanos han ido siendo “humillados” por las propuestas científicas: partiendo por la de Copérnico, pasando por la de Darwin, y llegando a la del psicoanálisis como Freud bien lo mostró. Sloterdijk, junto con traer ese ensayo del vienés: *Los Problemas del Psicoanálisis*, y con la ayuda de Vollmer, extenderá la lista de humillaciones: la etología; la del conocimiento evolucionista; la socio-biología; y la de la Informática. A partir de tal pensamiento Sloterdijk afirma que la última humillación es la que disparó todo, pues, junto con hacernos aparecer como “tontos” (software invencible en ajedrez) nos ha abierto inmensas posibilidades creativas. El asunto es cómo intentamos darle ciertas orientaciones a lo inmenso, cómo podemos ir en retardo dándole ciertos sentidos anticipatorios-post-críticos.

Tan pronto como sea posible incluir las máquinas inteligentes del futuro en juegos de relaciones semi-personalistas y semi-animistas con personas, uno no debe tener miedo de que los seres humanos traben amistad con sus compañeros robots. La tarea de nuestro tiempo es desarrollar un temple posmoderno que permita a los cibernéticos tener relaciones colegiales con los sacerdotes vudú, los mulá y los cardenales. ¿Por qué las personas que construyen satélites descifran el genoma y

trasplantan tejido cerebral no pueden comprender que, en ciertos aspectos, todavía tiene sentido considerar a las personas como la imagen de Dios, como portadores de derechos inalienables y como un medio de antepasados influyentes? (Sloterdijk, 2001, pp. 365-366).

2.2. Las consecuencias de la sentencia “Dios ha muerto”

Con esa frase resume Sloterdijk (2018) uno de sus últimos trabajos: *Nach Gott* (Después de Dios), *La Herencia de Dios* (2020). Sin embargo, ella bien podría resumir varios de sus intentos ensayísticos y acaso todos. Por de pronto se puede considerar como parte de una misma y larga reflexión, junto a su texto *Weltfremdheit* (1993), *Extrañamiento del Mundo* (1998), y a ese otro cuyo título, como me dijera Gabriel León, parece ser el de un libro de “autoayuda”: *Du mußt dein Leben ändern* (2009), *Has de cambiar tu vida* (2012). Y el argumento que fundamentaría tal hipótesis es que Sloterdijk retoma radicalmente la tesis nietzscheana que declara que la creencia en un Dios metafísico perdió, culturalmente, su valor y poder hegemónicos; dejó de ser el centro de la percepción y de la atención y del quehacer de los seres humanos modernos. Y, en ese sentido, para Sloterdijk, Nietzsche y Marx se encuentran el uno al otro en una misma tesis, aquella que declara que la producción, configuración y modelamiento del ser humano no serían realizadas por dios trascendente alguno, ni siquiera por la naturaleza, sino mediante los mismos procesos de producción, configuración y modelamiento que lo humano genera en su habitar y existir. La modernidad tardía, por tanto, para Sloterdijk, se caracterizaría radicalmente por una vuelta en busca de “sentidos” hacia el planeta Tierra en su “errancia” en el Universo, que se aleja radicalmente, en su carácter inmanente, de una expresión trascendente jerárquica.

Ahora bien, esta última cuestión se puede comprender y mostrar en un sentido evolutivo positivista y también de una manera complejo-dinámica. La primera mostraría que en el lenguaje cotidiano profesional ilustrado – e incluso en el “juego de lenguaje científico” y en el “discurso científico” -, cada vez más se toma como un lugar común que lo que fue antes la religión y la metafísica, en la modernidad

tardía pasó a serlo el conocimiento y la práctica científico-tecnológica. Y en un sentido más especulativo se podría mostrar que incluso el catolicismo ha expresado tal “evolución positivista” al declarar, por ejemplo, que el “Cielo” no existiría en cuanto lugar físico (Juan Pablo II, 1999, acápite 4).

La segunda manera de comprender y mostrar tal cuestión sería evidenciando que en el quehacer científico intelectual tecnológico parece estar dándose una búsqueda de trascendencias en lo inmanente. Lo complejo dinámico de esta cuestión se puede visualizar en el interés “místico” o “espiritual” respecto del fenómeno de la alteridad existencial en algunos científicos de la Tierra. En efecto, el desarrollo de una ecología, o la del cuidado del planeta, y la toma de conciencia expresada como *Antropoceno*, han hecho que científicos se interesen desde su propia contemplación científica por el fenómeno de la alteridad existencial y busquen dialogar con cierta filosofía e incluso con cierta teología, como lo muestra el texto “The Perceptual Implications of Gaia” (Abram, 1990).

Y en esa otra vereda, particularmente en el ámbito de la filosofía, tal cuestión complejo-dinámica ha llevado a preguntarse respecto del lugar y la problematización, o no, de la filosofía, en la producción de conocimientos en esta modernidad tardía, y en la posibilidad, o no, de diseñar metarrelatos.

Sloterdijk (1983), desde un pensamiento, sin duda paradójico, que él denomina como “filosofía literaria”, y también como “filosofía fantástica” (2001), (haciendo juego con Bruno Latour que dirá que toda ciencia es ciencia ficción, ver Latour y Woolgar, 1996, p. 280, nota 24), declarará desde el comienzo lo siguiente:

Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión (...), se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. (...). Esta última filosofía, dispuesta a confesar, trata semejantes temas (los tradicionales: Dios, sujeto, etc.) en la rúbrica histórica... junto con los pecados de juventud. Su tiempo ya ha pasado. En nuestro pensamiento no

queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender (Sloterdijk, 1983, pp. 7-8).

Y a renglón seguido declara que la filosofía que aún puede cumplir su misión es aquella que se involucra en el ámbito del “Saber es Poder” propio de la producción de conocimientos, y, por tanto, de los “discursos científicos”, y que ella comenzó justo ahí donde Nietzsche hizo de sepulturero de esa otra que estaba fija en lo trascendente (Sloterdijk, 1983, p. 8). Y desde tal involucramiento y campo de lucha y colaboración, Sloterdijk avanza la posibilidad y necesidad de producir metarrelatos desafiando la comodidad y flojera postmodernista de dejar de contar con ellos:

(E)l discurso habitual sobre el final de las grandes historias se dispara más allá de su línea de definición tan pronto como no se contenta con rechazar sus insoportables simplificaciones. ¿No se ha coagulado a su vez en un meta relato conveniente? ¿No está este nuevo mito intelectual inequívocamente aliado con la flojera rápida, que en lo amplio solo quiere ver lo que es molesto y, a gran escala, solo lo que se sospecha de manía? ¿No ha seguido durante las últimas décadas a los escépticos post-dialécticos y posestructuralistas una parálisis parcial del pensar, cuya forma más suave sería la especialización – enemiga de las ideas, que recorre las ciencias humanas actuales – en historias del detalle sacadas de archivos remotos?

Si las grandes narrativas que se han dado a conocer: la cristiana, la liberal progresista, la hegeliana, la marxista, la fascista, se consideran intentos inadecuados de asumir la complejidad del mundo, este conocimiento crítico no deslegitima la narración de las cosas sucedidas que han sido, ni dispensa al pensar del esfuerzo por conseguir una óptica brillante para los detalles tangibles de la totalidad esquiva. ¿No ha significado desde siempre pensar: involucrarse en el desafío de que lo desmesurado aparezca concreta y objetivamente ante nosotros? ¿Y eso desmesurado, que incita al comportamiento conceptual, no es inherentemente incompatibles con la naturaleza tranquilizante de la mediocridad? La miseria de las grandes narrativas del diseño convencional no es en absoluto que

sean demasiado grandes, sino que no eran lo suficientemente grandes. Obviamente puede discutirse sobre el sentido de “lo grande”. Para nosotros “lo suficientemente grande” significa más cerca del polo de la desmesura. “... ¿y qué significaría *pensar* si no se mediera constantemente contra el caos?” (Deleuze) (Sloterdijk, 2005, pp. 13-14).

Ahora, si volvemos sobre los textos citados al comienzo de este acápite, podemos ver que la (im)posibilidad cultural de dichos metarrelatos en esta modernidad tardía pasaría por un proceso post-crítico como el que invita a realizar Sloterdijk. Él, en *Extrañamiento del mundo*, según sus propias palabras, lo que intenta hacer es desarrollar “una serie de tentativas de hacer fecundo un viejo tema gnóstico para una teoría moderna del ser humano. Las siguientes reflexiones son variaciones libres sobre las cuestiones que Thomas H. Macho y yo tratamos en el manual introductorio a la gnosis aparecido en 1991 bajo el título *Revolución global del alma*” (Sloterdijk, 1993, p. 11). Y en el libro *El Sol y la Muerte*, le “confiesa” a Hans-Jürgen Heinrichs que de estudiante trabajó mucho los pensamientos de Adorno y Bloch, y que, sin duda, algo del mesianismo reconciliatorio con el mundo propio de ellos, quedó indirectamente en su pensamiento:

Pero debido a que las filosofías de unificación y reconciliación en sentido literal hacen requisitos teológicos que no comparto, he pensado en equivalentes no teológicos para estos términos. Puedes ver en mi libro de 1993 *Extrañamiento del Mundo*, cómo trato de reemplazar los motivos teológicos de la teoría crítica con una antropología del abandono del mundo (Sloterdijk, 2001a, p. 14).

En el segundo libro principal respecto de este gran tema, Sloterdijk va a avanzar que los seres humanos nos hacemos tales a partir de distintas *Antropotécnicas*. Término que el alemán tomó de unos científicos rusos que a comienzos de la década de 1920 fueron mandatados por la Revolución Bolchevique para configurar modelar y planificar científico-tecnológicamente al “ser humano nuevo”. Más allá y más acá de ese intento fallido, Sloterdijk, lo que avanza, según mi interpretación,

es que desde la piedra que modeló la mano, y ésta a la piedra, pasando por la creencia en el alma, y llegando a la inteligencia artificial – por poner tres hitos mayores en el tiempo -, ha sucedido lo mismo: son las diversas y distintas Antropotécnicas las que a lo largo de la historia han configurado, modelado, y producido, el ser que somos.

Del tercer libro: *Después de Dios* (2018), sólo me referiré al primer ensayo “Ocaso de los Dioses” y al último “Posibilidades en lo Monstruoso”.

En el primero Sloterdijk recorre este rico y escabroso tema desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días. Y, por supuesto, la modernidad y la modernidad tardía suponen una pausa reflexiva particular. Para la primera el alemán avanza una tesis citando a Vico:

Como primer pensador de Europa, Juan Bautista Vico trajo a colación este movimiento cuando distinguió la época de los dioses de la época de los héroes y de la del ser humano. Este orden puede describirse como una encarnación progresiva. Donde había dioses debió haber gente. Donde hay gente, aumenta la artificialidad. (Sloterdijk, 2018, p. 20)

Ahora, para referirse al proceso de “ocaso de los dioses” a partir de la modernidad tardía, Richard Wagner tendrá un lugar preponderante. Él, sin embargo, para Sloterdijk, lo que realiza con su obra artística es - junto con expresar el agotamiento de una divinidad metafísica -, una “traslación de la creatividad”, pues en ella no es sólo Dios el que tiene capacidades creativas, también las tienen la naturaleza y los seres humanos. Para Sloterdijk, Wagner

evoca una casi simultaneidad de dioses, héroes, y personas, agotadora. La meditación de Wagner sobre el poder del tiempo se manifiesta en cómo presenta a los héroes según los dioses y al pueblo según los héroes, sin ofrecer más razones para esta secuencia. (Sloterdijk, 2018, p. 20)

Y lo que sucederá culturalmente después de Wagner en los ámbitos ilustrados es que la creencia en el alma se verá fuertemente cuestionada y trastocada. Según Sloterdijk creer que en la muerte “se entrega el alma” siguió siendo significativo, pero que eso sucediera sin más, como una ascensión de ésta al Cielo dejando al mundo intacto “ya no corresponde a la experiencia de personas simbólica y técnicamente activas en civilizaciones superiores” (Sloterdijk, 2018, p. 24). Y de hecho tales experiencias en el siglo XX fueron expresándose como una superposición entre el ocaso de los dioses metafísicos y el ocaso mundano del alma (Sloterdijk, 2018, p. 28).

Ahora bien, junto con explicitar tales ocasos superpuestos, Sloterdijk da cuenta del impacto tecnológico: “que numerosos servicios de la mente humana se transfieren cada vez más a la ‘segunda máquina’, para retomar el término de Gotthard Günther de 1952 (en un comentario sobre la novela de Isaac Asimov: *Yo, el Robot*)”, y deja planteada la siguiente interrogante: “qué queda de la luz eterna del alma después de que se encienden las luces artificiales” (Sloterdijk, 2018, pp. 28-29). Pregunta que él bien sabe que hoy provoca histeria y pánico y una oscilación de marcados polos: por una parte, nos creemos dioses y, por otra, nos aterra que las máquinas nos superen completamente. Por eso, quizás, prefiere darle la palabra a Gotthard Günther cuya sabiduría conoce más de síntesis que de extremos:

Se equivocan los críticos que se quejan diciendo de que la máquina nos “roba” el alma. Una interioridad más intensa que se ilumina aquí en mayores profundidades repele con gestos soberanos formas de reflexión que se han vuelto indiferentes y que han quedado reducidas a meros mecanismos, ella [requiere] confirmarse en una espiritualidad más profunda. ¿Y la enseñanza de este proceso histórico? Sólo cuánto da el sujeto de su reflexión al mecanismo se enriquece porque nuevas fuerzas de reflexión le fluyen desde una interioridad inagotable y sin fondo. (Günther, 1956 en Sloterdijk, 2018, p. 30)

Y en el último ensayo, Sloterdijk, para ver las “posibilidades en lo monstruoso” no sólo trae a Nietzsche, sino que también, y, sobre todo, a su par norteamericano: William James. El asunto no es menor porque el alemán bien puede considerarse un nietzscheano de tomo y lomo, pues el de Sils Maria es un interlocutor principal a lo largo de toda su obra y es el protagonista del tercer libro principal que publica, Sloterdijk (1986).

Con todo, en este último texto a comentar aquí, no es Nietzsche el inspirador principal, sino que James. Y tal priorización no es menor porque el tema es cómo vérselas con lo moderno tardío en cuanto fenómeno inmenso-monstruoso; cómo abrirse posibilidades místicas habida cuenta que el fenómeno cultural “Dios ha muerto” o “el ocaso de los dioses” ha supuesto un dinamismo de secularización y laicización. Para Sloterdijk (2018), y esta parece ser su tesis, tales posibilidades pueden surgir desde una buena comprensión, justamente, de tal dinamismo:

Además del significado legal primario y sus metaforizaciones en la revolución cultural de los siglos XIX y XX, a la expresión "secularización" también se le puede asignar un significado filosófico. Esto sale a la luz en cuanto entendemos por secularización ya no solo la expropiación de los tesoros espirituales y la conversión paulatina de los pasivos en activos, sino la elevación del mundo a la personificación incomparable de los seres. La laicización en el sentido filosófico u ontológico significa el escenario absoluto de lo secular con la liquidación simultánea de las dos entidades transmundanas o supranaturales no seculares que debían distinguirse del mundo en el modelo de ser de la metafísica clásica y opuestas a él: Dios y alma. (pp. 334-335)

Para Sloterdijk, por tanto, la pregunta – y desafío – para hoy es si acaso pueden emerger sentidos espirituales hoy dados los procesos y dinamismos culturales vividos. Sabiendo que el fenómeno de la secularización lo que hizo fue implosionar el triángulo tradicional: Dios, Alma, Mundo, y al hacerlo arrastró las distancias y relaciones entre esa “trinidad”, y lo que

aparece ahora, vaga y monolíticamente, es un bloque absoluto: el 'mundo' por excelencia; esto se diferenciaría en sí mismo y encerraría nuestra propia existencia, multidimensionalmente reluciente, en su complejidad sin fondo; sin poder ser apartado de nada más superior a él o reservado contra él. (Sloterdijk, 2018, p. 335)

Y es en tal contexto y escenario que el mundo intelectual en la modernidad tardía, con sus diferencias, ha tenido que vérselas: “Mientras que los teólogos todavía disfrutaban del privilegio de interpretar el mundo como el instituto de un Dios constitucional, los pensadores modernos tienen que ver el mundo como un todo compuesto por ellos mismos”. Y es así como éstos no pueden sino experimentar y no parar de experimentar, aunque una “capa básica de desorden e incomprensión brille a través de todos los experimentos”. Y es a todo ese contexto y escenario inmenso y constituido a base de experimentos que Sloterdijk (2018) denomina monstruoso:

Este es el verdadero nombre necesario para un todo del mundo exteriormente, solo en sí mismo trascendente. En consecuencia, se puede decir que el proceso de secularización, entendido radicalmente, no puede ser otra cosa que la revelación, precedente de éxitos y catástrofes, de esa monstruosidad que nos equipa y consume. La auténtica filosofía de la modernidad es la hermenéutica de lo monstruoso como teoría del mundo único. (Sloterdijk, 2018, pp.342-343)

Fue así como a fines del siglo XIX, en un “mundo despojado de la razón de Dios” y en el que éste “es absorbido por la ‘naturaleza’ de la cosmovisión científica” (Sloterdijk, 2018, pp. 344-345), y donde, por tanto, impera más aún la complejidad y la incertidumbre propios de lo humano, que surgen respuestas diversas que intentan ofrecer seguridad. Desde iglesias científicas a psicologías científicas.

Ahora, son éstas últimas las que Sloterdijk destaca y en ellas dos nombres: Friedrich Nietzsche y William James. Y así haciendo, primero muestra sus bellas y potentes semejanzas y luego:

Los temperamentos y las formas de Nietzsche y James se separan tan pronto como comienza la interpretación apasionada y reflexiva acerca de lo monstruoso. (...). Se podría explicar de manera ejemplar la diferencia entre pensadores en ascenso y pensadores mitigantes, que es significativa para toda la modernidad, utilizando la diferencia de temperamento entre Nietzsche y James. (Sloterdijk, 2018, p. 347)

Aquí, se puede decir, está la tesis mayor de este ensayo y la razón y propósito de que el protagonismo aquí lo tenga James por sobre Nietzsche. Que su mismo autor expresa en estos términos:

Ese es el significado de la lucha de James por el empirismo como una actitud de apertura incondicional a la inmensidad del mundo de los fenómenos. Si uno tuviera que caracterizar en una palabra la interpretación de Nietzsche de lo monstruoso, solo podría significar: altura. Con James, sin duda, significaría multiplicidad. (Sloterdijk, 2018, p. 347)

Es desde tal apertura empírica ante lo monstruoso que Sloterdijk pone a James a la altura de Nietzsche, (y de Freud y Bergson). Con lo cual sin duda da un golpe a la cátedra que, tradicionalmente, en estas materias, suele jerarquizar desde el lado más “antiguo” del Atlántico. Pero, además, el golpe tiene una segunda característica que a los clásicos puede perturbar: que el campo en el que James impacta es nada menos que el religioso, mejor aún: el de la “americanización de lo religioso”.

Ahora, el ámbito particular que James toma ahí es nada menos que aquel que sabe por experiencia propia que: “Puede haber una interacción fatal entre la depresión psicológica y la auto-objetivación teórica” (Sloterdijk, 2018, p. 350). Y que lo mejor para no caer en ellas y para combatirlas son las “fuentes de automotivación”, pues, son ellas las que abren posibilidades de poder. En ese sentido, y Sloterdijk lo destaca fuertemente, lo de James es una “pragmatización de lo religioso”, que supone un “emanciparse de la religión a través de un interés por lo religioso”.

Y en esa línea Sloterdijk vuelve a referirse a la gran diferencia entre Nietzsche y James:

Como intérprete de lo monstruoso, James, a diferencia de Nietzsche, consideró necesario proteger a los individuos de la perturbación que resulta de la revelación de la abundancia del mundo a los simples intelectos humanos. Comprendió que una de las tareas de la filosofía es no llevar a la gente a la locura que se deriva de la filosofía última. (Sloterdijk, 2018, p. 358)

En todo el texto el término crucial es *chance*, cuya traducción puede ser oportunidad o posibilidad. Yo me inclino por ésta última, aunque lo cierto es que lo hago con la conciencia de que se está mentando más bien la línea roja entre posibilidad y oportunidad, o las dos a la vez.

Ahora, Sloterdijk, para nada ingenuo, sabe que los ataques a su tesis sobre James pueden venir de las consabidas críticas que existen respecto de lo religioso en EE.UU., desde sus expresiones más conservadoras hasta aquellas de delirio de secta. Por eso dedica varios pasajes a distinguir esas expresiones de lo que James ofrece, que no es más, ni tampoco menos, que la apertura de posibilidades en lo monstruoso: la posibilidad reconcilia al individuo con lo monstruoso mostrándole dónde, aunque rodeado de muchos fracasos, debe intentar dar el salto hacia el éxito nuevamente. A veces, parece que James va tan lejos como para decir que la posibilidad de salvación es más importante para los seres humanos que la salvación misma.

"El corazón vive en las posibilidades". Como un pluralista cauteloso que sabe que no todo saldrá bien pero que tampoco todo se perderá, James resume su existencia en esta cautelosa frase. En la voluntad de creer en el azar del individuo, James expresa la suma de sus dudas y certezas como en una denominación exuberante (Sloterdijk, 2018, 359).

3. Conclusión: volverse hacia sí de una manera post-crítica

Todo lo que hemos dicho hasta aquí nos ha mostrado: i) que el desafío de integrar ciencias, artes, tecnologías, y humanidades ha sido tal durante todos los siglos de la modernidad; ii) que desde fines del siglo XIX a la fecha, tal desafío, ha consistido en lidiar con fenómenos monstruosos (inmensos, atractivos, e inciertamente transformadores), tales como el Cambio Climático y la Inteligencia Artificial, pero también las megaciudades, y la explosión demográfica, y otros muchos más; iii) que ante lo monstruoso, en su tratamiento político, las perspectivas conservadoras, liberales, y progresistas, han sido completamente superadas, en cuanto permanecen bajo un paradigma analítico dialéctico que supone pensamientos lineales y antagonistas; iv) que tal paradigma ha sido superado por otro emergente desde lo científico intelectual y también, y sobre todo, desde los desarrollos tecnológicos, todo lo cual nos muestra que la manera de comprender, abordar, diseñar, y desarrollar proyectos en medio de lo monstruoso tiene que ser más bien sistémico-complejo-dinámica, y no analítico-estructural; v) que las propuestas espirituales han sido, y son, parte importante de este paradigma emergente y que ellas, junto con contestar a esas otras tradicionales y metafísicas, han sido, y son, intentos por habitar espiritualmente en medio de lo monstruoso; vi) que dos de los principales intentos, en cuanto propuestas, son las desarrolladas por Nietzsche y James; vii) que de estos dos, siguiendo la hipótesis de Sloterdijk, sería la propuesta de James la que sería más adecuada para nuestros tiempos en el sentido que es una espiritualidad que, habitando en lo monstruoso y lidiando con sus distintos fenómenos, tiene caracteres que la hacen ofrecer sentidos disruptores y orientadores, y, por eso, pragmáticos y cuidadosos de nuestra existencia en su salud mental.

De acuerdo a todos esos puntos conclusivos, cabe preguntarse ¿qué hay de, y para, Chile en y con todo esto? Primero, pienso, partir reconociendo nuestra situación de país aún subdesarrollado, y asimismo que nuestra elite, tan dada a la grandilocuencia, ha tratado de convencerse y convencernos que, primero, éramos los “ingleses del sur” y, luego, los “jaguas de Latinoamérica”. Tales autoengaños, lamentablemente, dan cuenta de un patrón sociocultural que ha atravesado nuestra

historia como república, a saber: como país – sobre todo como elite – hemos, en general, ensayado sin considerar debida, rigurosa y procesalmente nuestras idiosincrasias en conflicto, y lo hemos hecho, además, dándole la espalda a nuestras geografías, ver Lira y Loveman, 1999; 2000, y Castillo, 2003).

Junto con lo anterior, pienso, que hay reconocer que, siendo un país no desarrollado – donde la mínima productividad científico tecnológica nos muestra que pareciera que nos saltamos la Revolución Industrial en sus distintas fases; y donde nuestros problemas graves en Educación, Salud, y Pensiones, nos dicen que pareciera que nunca pasamos por un Estado de Bienestar -; y siendo un país en el que tendemos a autoengañarnos grandilocuentemente, paradójicamente, los vii) puntos conclusivos de más arriba parecen mostrarnos, como país, un campo de oportunidades de desarrollo privilegiadas. Y el hecho que lo hagan puede ser confirmado justamente con las expresiones y propuestas interdisciplinares que hemos tenido, provenientes, sobre todo, de las artes y las humanidades, y que pueden ser consideradas como excepcionales o extraordinarias. Nombro sólo algunas: Alejandro Venegas; Violeta, Nicanor, y Roberto Parra; Alberto Hurtado; Gabriela Mistral y Pablo Neruda; Alberto Cruz y Godofredo Iommi; Claudio Arrau y Mauricio Redolés; Gustavo Meza (y Teatro Ictus); Daniel Muñoz y 31 Minutos; Manuel Rojas, Roberto Bolaño, Pedro Lemebel, etc. Ahora, en desarrollos científicos, además de lo mínimo, cuesta encontrar excepciones tales (sí, Fernando Monckeberg; Joaquín Luco; Humberto Maturana; Francisco Varela; María Teresa Ruiz, entre otras). Y la misma dificultad en fomentos al desarrollo (sí, la CORFO de 1939). ¿Por qué esta dificultad?

Acaso la grandilocuencia de nuestro autoengaño político durante toda nuestra historia y, particularmente, entre los años '60 y '70, nos llevó hacia una complejidad sociocultural que hizo más extremo el patrón mediante el cual no consideramos debida y rigurosamente nuestras idiosincrasias en conflicto y le demos la espalda a nuestras geografías, haciendo más difícil aún que emerjan espiritualidades que nos ayuden a lidiar con lo monstruoso.

En efecto, entre 1964 y 1973, ensayamos dos intentos de desarrollo locales vinculados a la internacionalización del mundo: la Patria Joven (Eduardo Frei Montalva), y el Socialismo a la chilena (Salvador Allende Gossens). Tales ensayos sabemos que terminaron en una de las tragedias más grandes de nuestra historia republicana. Y que, como tales, fueron reemplazados por un ensayo que aplicó el modelo neoliberal “dura y pumente” durante diecisiete años, coincidiendo con la política internacional de *shock* desarrollada por la alianza Thatcher-Reagan. Por tanto, de la grandilocuencia idiosincrática pasamos a la negación extrema de la misma (esto si se reconoce que el *chauvismo* es una manera radical también de negar la patria)². Así, nuestro orgullo local consistió en ser reconocidos y adulados por cumplir con las reglas internacionales del neoliberalismo. Los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia y los de Derecha, en este sentido se identificaron casi completamente.

El Estallido Social de octubre de 2019 y la conformación de un proceso constituyente parecen expresar el deseo de realizar un gran giro socio-político-cultural de desarrollo. ¿No eran las banderas y símbolos de los pueblos originarios las que más destacaban en las grandes marchas y concentraciones del Estallido Social? ¿No experimentamos acaso que más aire ingresaba a nuestros pulmones al ver que una mujer mapuche era elegida como primera presidenta del proceso constituyente?

Sin duda, la posibilidad estratégica de desarrollo denominada *Laboratorios Naturales*, ver CNIC (2013), está siendo, y puede ser una gran oportunidad. Pero, ¿no ha sido, y está siendo, tomada de una manera ordinaria, es decir, siguiendo el patrón de negación que ha caracterizado nuestra historia como país?, ver Aguilera y Larraín, 2018; Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología, Conocimiento, e Innovación, 2019; y Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología, Conocimiento, e Innovación, 2021). ¿No tendríamos que comenzar a aventurarnos en prácticas y

² Acaso un ejemplo inigualable de esto es cuando el General Pinochet ante las críticas provenientes de EE.UU. respecto de la Dictadura chilena, haya ninguneado a ese país diciendo: “pero si EE.UU. no ha ganado ninguna guerra”.

estilos extraordinarios sin grandilocuencias, sino arriesgados, rigurosos y en una manera marcadamente procesal? ¿No tendrían tales prácticas y estilos que integrar a los conocimientos las sabidurías ancestrales donde las personas que habitan estos territorios son consideradas hijas del sol y de la tierra? Y en ese sentido, ¿no podríamos aventurarnos, siguiendo las pistas que da Sloterdijk, en un ensayo interdisciplinar que también considere el desarrollo espiritual que surge de abrirse y arriesgarse en nuevas chances? ¿No son las explicitaciones científicas, tecnológicas, estéticas, ecológicas y de *Gaia*, ensayos tales?, ver Abram (1990).

¿Vuelta a lo grandilocuente? Puede ser. Ahora las únicas maneras que pueden cuidar que no lo sea tienen que ver con apertura, riesgo, rigurosidad, participación, y compromiso. Acaso éstas sean las características y componentes de la búsqueda y deseada “excelencia científico intelectual”. Quizás ellas sean también las de un estilo post-crítico en el cual no se buscan antagonistas sino procesos competitivos y colaborativos.

Y considerando los espacios políticos, el proceso constituyente y el de la descentralización, acaso éstos sean inmejorables para ensayar algo culturalmente distinto, excelente y extraordinario. Y poseyendo una población que no es monstruosa, donde el conteo de votos es rápido y efectivo, yo no despreciaría dar pasos más decisivos en lo que respecta a la participación, sobre todo de las nuevas generaciones. Porque los resentimientos que nos habitan sólo podremos quitarles su gran protagonismo en nuestra vida social a punta de ese otro protagonismo: el de la participación creativa y productiva que reconoce y asume nuestros conflictos idiosincráticos y no le da la espalda a nuestros territorios y geografías, y así haciendo, deja que emerjan espiritualidades que puedan guiar nuestro habitar en medio de lo inmenso.

Referencias Bibliográficas

1. Abram, D. (1990). Implications of Gaia. En A. H. Badiner (ed.), *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Parallax Press.

2. Aguilera, J. M. y Larraín, F. (2018). *Laboratorios Naturales para Chile. Ciencia e innovación con ventaja*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
3. Castillo, G. (2003). *Las Estéticas Nocturnas. Ensayo Republicano y Representación Cultural en Chile e Iberoamérica*. Colección Aisthesis "30 años" N°2 Instituto de Estética Pontificia Universidad Católica de Chile.
4. Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad. (2013). *Surfeando hacia el futuro. Chile en el horizonte 2025*. Santiago de Chile. ISBN 978-956-7725-04-5
5. Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología, Conocimiento, e Innovación. (2019), *White Paper para Chile*. Santiago de Chile. <https://www.consejoctci.cl>
6. Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología, Conocimiento, e Innovación. (2021) *Base para la Estrategia Nacional 2021*. Santiago de Chile.
7. Günther, G. (1976). *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Dritter Band*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
8. Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
9. Heidegger, M. (2007). La Cosa. En *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 233-263. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
10. Latour, B y Woolgar, S. (1996). *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. Paris: Éditions La Découverte.
11. Lira, E. y Loveman, B. (1999). *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
12. Lira, E. y Loveman, B. (2000). *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
13. Oyarzún, P. (2001). *La Desazón de lo moderno. Problemas de modernidad*. Santiago de Chile: Arcis/Cuarto Propio.

14. Palma, G. (2016). ¿Qué hacer con nuestro modelo neo-liberal, con tan poca entropía? Chile vs. Corea: asimetrías productivas y distributivas. *Perfiles Económicos*, 2, 11-28. ISSN 0719-756X
15. Rodríguez, R. (1996). *La Entrevista de El Spiegel*. Madrid: Tecnos.
16. Snow, C. P. (1959). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
18. Sloterdijk, P. (1986), *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
19. Sloterdijk, P. (1993). *Weltfremdheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
20. Sloterdijk, P. (2001). *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt: Suhrkamp.
21. Sloterdijk, P. (2001a). *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
22. Sloterdijk, P. (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.
23. Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas*. Madrid: Ediciones Siruela.
24. Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt: Suhrkamp.
25. Sloterdijk, P. (2011). *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal Ediciones.
26. Sloterdijk, P. (2018). *Nach Gott: Glaubens- und Unglaubensversuche*. Frankfurt: Suhrkamp.