

El Ser-en-el-Tiempo o el Ser-en-el-Mundo: La Problemática del Ser-Humano ante la Globalización

Carlos R. Seijas

Director del Centro de Orientación Universitaria de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Investigador Asociado del Centro de Investigación y Promoción Social Urbana (CIPSU), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Santa María la Antigua y del Departamento de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena. Miembro de la Junta Directiva del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de Guatemala (GEP-G). Dirección: Campus Central, Vista Hermosa III Zona 16 Oficina J-334. Correo Electrónico: cseijas@url.edu.gt

«Así pues la Eternidad está en Dios, el cosmos está en la Eternidad, el tiempo está en el cosmos, el devenir está en el tiempo. Y en tanto la Eternidad se mantiene inmóvil alrededor de Dios, el cosmos está en movimiento en la Eternidad, el tiempo se realiza en el cosmos y el devenir deviene en el tiempo.»

Hermes Trismegisto. *Poimandrés XI, 2*

Es innegable que el humano actual se enfrenta a múltiples disyuntivas entretejidas de forma tal que le impiden darse cuenta de su situación. Un análisis somero nos llevaría a un error de tipo economicista: el hombre es cada vez más un ser-global. Vive en una aldea: la aldea global. Para ello Peter Berger nos presenta las características del ser-moderno: una pluma y un reloj. Y si avanzamos más, las grandes transnacionales nos envuelven en una ilusión, en la cual estamos tentados a caer, debido a lo atractivo de su canto de sirena, pero es necesario hacer un alto y comenzar a deshilar la trama de tal fenómeno conocido como globalización.

La noción de «globalización» es ya patrimonio del sentido común. Sin embargo, no parece que se haya convenido en un sentido consensual, más o menos claro, de tal forma que se pueda ya considerar a la «globalización» como un concepto relativamente riguroso, de uso común en las ciencias sociales (Ianni 1996; García Canclini 1999). En todo caso, es necesario diferenciar entre los sentidos que tienen una mayor carga ideológica (desde los que encuentran en la «globalización» la fuente de todos los males, hasta la de quienes la identifican con todas las «bondades del mercado»), de un uso un poco más descriptivo, que designaría a la «globalización»: como el estadio actual de desenvolvimiento del capitalismo (Saxe-Fernández 1999). Así, se han propuesto diferenciaciones entre, por ejemplo, «globalización», en el sentido recién enunciado y «globalismo», como el término apologético por excelencia del capitalismo actual (Beck 1998). Del último, para acentuar el uso más ideológico, se propone a su vez una noción de «globalismo pop», o «versión pop del globalismo» (Saxe-Fernández 1999). O simplemente, se intenta reconstruir diferentes versiones de la «globalización imaginada» (García Canclini 1999).

La globalización como nuevo orden mundial no es la causa de todos los males de la humanidad (aunque se pueda señalar un sin fin de problemas que produce el dejar las economías a la merced solamente de las fuerzas del mercado), ni tampoco origen de todos los adelantos y logros humanos contemporáneos. Sin embargo, personalmente considero que, en la medida en que aún no logramos llegar al «fin de la historia», ni al reino de Utopía, los enfoques de ciencias sociales a este tipo de problemas deben seguir siendo de naturaleza crítica, comprometidos con el cambio histórico liberador (Sánchez Ruiz 1992). Sólo así logrará el ser humano eventualmente su total realización como tal, en un entorno natural que no sea destruido por la «mano invisible» (pero ciega e insensible) de «las fuerzas del mercado».

Es necesario, por otro lado, desbrozar poco a poco los nuevos rasgos del mundo contemporáneo, que implican la globalización como verdadera novedad histórica, haciendo de lado modas, mitos y «la fetichización del fenómeno» (Bolaño 1995), así como diferenciando lo verdaderamente novedoso de lo que viene de largos procesos históricos previos. Se le refiere como una noción fetichizada, especialmente, en tanto componente principal de la «ideología neoliberal», la cual propone que los países en desarrollo deben «insertarse a toda prisa precisamente a la manera neoliberal (con apertura comercial a ultranza, liberalización de la inversión extranjera y retiro del Estado de sus funciones económicas como inversionista, regulador, planificador y promotor del crecimiento económico y el bienestar social), so pena de quedar al margen del progreso y del pasaje al primer mundo» (Calva 1995a:13). Lo que nos interesa recalcar desde aquí es que, si bien la globalización puede considerarse descriptivamente como un proceso real, actual y casi «inexorable», es función todavía de los Estados-nación decidir (dentro de determinados límites histórico-estructurales) las maneras en que se articulan al proceso histórico más amplio en lo económico, lo político y en lo cultural (Saxe-Fernández 1999). El devenir histórico es multidimensional y abierto, no lineal y predeterminado. Hay múltiples formas en que la historia puede desenvolverse (Castells 1999a).

A pesar de su carta de naturalización en el discurso cotidiano, la globalización para muchos sigue siendo una novedad, aunque hay quienes sostenemos que el proceso que culmina en este planeta altamente interconectado e interdependiente no comenzó hace poco, sino que, de hecho, ha ido acompañando la expansión de la «civilización occidental» o, más precisamente, la del sistema capitalista mundial (Sánchez Ruiz 1996a). La investigadora estadounidense de medios, Marjorie Ferguson, opina igual:

... si el proceso de globalización comenzó con los exploradores y descubridores de los siglos XV y XVI, ellos anticiparon y ensombrecen los logros de sus contrapartes actuales, en la exportación de la tecnología, los bienes y la industria cultural de su tiempo. Es verdad, entonces fue el cristianismo en lugar de Madonna, pero ... es importante recordar que la influencia exportadora de bienes económicos y culturales ha caracterizado las relaciones internacionales de poder a través de los siglos (Ferguson 1993).

Así, creemos que la llamada globalización se debe pensar, en tanto fase actual de desarrollo del capitalismo, desde una perspectiva de «larga duración» en el sentido de Braudel (1984): La inserción y articulación asimétrica de América Latina al sistema mundial no habría comenzado entonces con la televisión, las «nuevas tecnologías de comunicación» o la internet (Ferrer 1999). El fin del «largo siglo XVI», en palabras

de Immanuel Wallerstein (1976), a partir de la expansión del capitalismo comercial, prefiguró (y configuró) históricamente lo que ahora se conoce como el «moderno sistema mundial». Desde este punto de vista de largo plazo, entonces, el proceso globalizador, cuyo motor principal ha sido la internacionalización del capital (Pallois 1977a; 1977b), pero no se agota en los factores económicos, ha sido lento, aunque en una constante aceleración de los movimientos históricos.

Este siglo ha presenciado la aceleración del tiempo histórico, en términos de la internacionalización-transnacionalización-globalización de economías, políticas y culturas, en especial ante el surgimiento y desarrollo de las grandes corporaciones transnacionales, que no conocen más fronteras que las de la rentabilidad a escala global, y mediante la emergencia de la «tercera» revolución tecnológico-industrial (Sunkel y Fuenzalida 1979; Lacroix y Tremblay 1997; Castells 1999a). Todo este largo proceso histórico ha traído cambios en la división internacional del trabajo. Ha consistido en la paulatina articulación e interdependencia (desigual) de los estados nacionales al moderno sistema capitalista mundial.

Desde el punto de vista económico, por globalización entendemos el proceso contemporáneo de cada vez mayor —y más acelerada— articulación e interdependencia (asimétrica) entre sistemas económicos de los múltiples países y regiones del mundo, a partir de la intensificación de las articulaciones funcionales, en diversos territorios, entre las fases del circuito del capital, a lo largo y ancho del espacio mundial. Es decir, que cualquiera de los aspectos siguientes del ciclo del capital, puede ocurrir en, o desde, una diferente unidad nacional (o en varias a la vez): el financiamiento; la compra de insumos, materias primas y fuerza de trabajo; el proceso de producción; la distribución y el consumo —» realización» del valor excedente generado— y consiguiente reinversión, o conversión a nuevo capital financiero. Aclaremos que nos referimos a articulaciones y entrecruces de economías enteras. Es decir, que desde nuestra perspectiva la «globalización» es la configuración de la economía-mundo «global». Son naciones las que articulan sus economías a tal orden global, aunque suceda esto con frecuencia de manera desigual al interior de sus respectivas regiones. En el caso de las corporaciones llamadas «globales», más estrictamente nos podríamos seguir refiriendo a ellas como «corporaciones transnacionales», pues siguen operando con base en y a través de los espacios nacionales. Así, se puede decir que una empresa se *internacionaliza*, cuando comienza a expandirse fuera de su país de origen mediante las exportaciones o la inversión extranjera; ésta se *transnacionaliza* al operar preferentemente ya no desde su propio espacio nacional, sino en diversos países a la vez (lo cual se complementa mediante las asociaciones y alianzas estratégicas, o con las grandes fusiones y adquisiciones, entre empresas y consorcios de varios países); y finalmente, estas formas de operar constituyen el proceso de *globalización*, como la configuración de la economía-mundo «global» (Sánchez Ruiz 1998a). Las evidencias de la intensificación de todo tipo de conexiones económicas (comercio internacional, flujos de inversión extranjera directa e indirecta, etc.) no son sino *indicadores*, válidos pero parciales, de la llamada globalización como nuevo orden planetario, o etapa actual del sistema capitalista.

Este proceso, en principio económico, está acompañado de nuevas configuraciones políticas del mapa mundial, redefiniendo los papeles de los actores nacionales (Estados, gobiernos, empresas, clases y movimientos sociales) y extranacionales (viejos y nuevos organismos internacionales, empresas transnacionales,

organizaciones no gubernamentales, etc.) en el escenario mundial. Los mayores y más acelerados (aunque también desiguales) contactos entre las múltiples culturas que pueblan el planeta, constituyen otro rasgo fundamental del «nuevo mapa del mundo» (Scarlatto 1994). Néstor García Canclini ilustra algunos aspectos del entrecruce entre economía y cultura en la «mundialización», con estos ejemplos:

... compramos un coche Ford montado en España, con vidrios hechos en Canadá, carburador italiano, radiador austríaco, cilindros y batería ingleses y el eje de transmisión francés. Enciendo mi televisor fabricado en Japón y lo que veo es un film-mundo, producido en Hollywood, dirigido por un cineasta polaco con asistentes franceses, actores y actrices de diez nacionalidades, y escenas filmadas en los cuatro países que pusieron financiamiento para hacerlo. Las grandes empresas que nos suministran alimentos y ropa nos hacen viajar y embotellarnos en autopistas idénticas en todo el planeta, fragmentan el proceso de producción fabricando cada parte de los bienes en los países donde el costo es menor. Los objetos pierden la relación de fidelidad con los territorios originarios. La cultura es un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar (García Canclini 1995: 15-16).

Esta descripción se puede tomar como una especie de «tipo ideal» en lo que de exageración tiene, pues por ejemplo *no todas* las películas de Hollywood o de ningún lado tienen todavía tanta mezcla multinacional como la descrita, aunque ésta sea una tendencia contemporánea, que se actualiza en algunos casos. Por otra parte, el autor parece presentar en el párrafo citado un proceso de «igualación», donde ya todos en todos lados tenemos acceso al consumo «democrático» de tales maravillas de la integración económico-cultural mundial. Sin embargo, el mismo investigador ha comentado en otro lugar que:

«Pese a la diversidad e intensidad de procesos de globalización, ésta no implica la unificación indiferenciada ni la puesta en relación simultánea de todas las sociedades entre sí. Los países acceden de manera desigual y conflictiva a los mercados económicos y simbólicos internacionales» (García Canclini 1996: 17).

Entonces, la globalización en rigor no implica el contacto y la articulación horizontal e igualitaria de «todos con todos». Como lo mencionamos antes, el proceso expansivo del sistema capitalista mundial y de la «civilización occidental», hasta ahora, nunca ha podido prescindir de hegemonías y desigualdades mundiales y regionales.

Hoy estamos presenciando la constitución de grandes bloques económico-políticos, que se articulan (de manera asimétrica) a su vez al sistema mundial (González Casanova y Saxe-Fernández 1994). Paradójicamente, la «globalización» está tomando la forma de un proceso de *regionalización* de la economía política mundial, a partir de acuerdos de libre comercio y de integración (Calva 1995b; Oman 1994). Pero en el devenir histórico hay diversos órdenes de sucesos, es decir, diferentes planos o niveles en los que ocurre la acción social, todos interrelacionados y que pueden ejercer múltiples influencias mutuas. Aunque desde una óptica histórico-estructural se suponga que exista una *relativa* mayor eficacia en términos de restricciones, de los órdenes estructurales e institucionales sobre los de naturaleza más microsociales o individuales, son posibles los procesos de cambio en los que actores individuales o colectivos pueden afectar y modificar instituciones y estructuras sociales más amplias que los «determinaban» (Sánchez Ruiz 1992). Así, hoy en día todos los

analistas sociales aceptan alguna forma de «agencia», como la que propone Anthony Giddens (1984), en la que lo local interactúa con lo regional, lo nacional y lo «global», estructurando activamente aquellas grandes estructuras que a la vez condicionan las acciones colectivas e individuales (Sánchez Ruiz 1992). Por ejemplo, Castells (1999b) atribuye una importancia central a «la identidad», ubicada en los niveles más cercanos a los individuos, en la conformación de la «sociedad red», base fundamental de la globalización actual. De hecho, la constitución del orden sociohistórico moderno obedece a una compleja dialéctica entre lo global y los otros órdenes, tanto como entre las diversas dimensiones de lo social (economía, política, cultura, tecnología, etc.).

Desde un punto de vista histórico-estructural, entonces, grandes procesos sociohistóricos como la globalización deben entenderse complejamente, como la convergencia multicausal de diversas dimensiones mediadoras: por ejemplo, lo económico, lo político, lo cultural, lo tecnológico, lo institucional, etc., dependiendo del objeto concreto que uno construye a partir de un plano de observación, como parte de un proceso específico por estudiar (Sánchez Ruiz 1992). Hoy ya no hay la menor duda: todo es multicausado y por lo tanto nada se puede explicar y comprender desde un solo factor o desde un solo punto de vista.

Estamos imbuidos en un novedoso y fantástico acontecer que nos presenta nuestro Zeigeist, nuestro, porque es a nosotros a los que nos impele el compromiso de estructurar un andar entre los escombros que nos está dejando la post modernidad o la modernidad avanzada, como diría Giddens. Es a nosotros a los que nos corresponde repensar al humano, rescatarlo de alguna forma del creciente materialismo, del mercantilismo que lo presenta como objeto que dentro de la falacia de un subjetivismo nos ofrece a un ser solitario y único que más parece estándar que único; es a nosotros a los que se nos encara ante un fenómeno que busca borrar fronteras de las culturas y vendernos una máscara «única» e «igual» para todos y cada uno. Por ello es insoslayable la tarea de reconstruir un mundo y un tiempo en el que se pueda levantar al ser como epicentro de la realidad del cual parta la construcción de una nueva realidad subjetiva, pues como decía Ortega y Gasset «cómo quieren que no sea subjetivo si soy sujeto». Pasemos pues a analizar la nebulosidad que rodea al ser-en-el-tiempo y al ser-en-el-mundo.

La realidad por excelencia existe en el ser del hombre. Las cosas y las ideas sólo se revelan a través del hombre concreto que las vive y las piensa. En él cobran éstas su valor y manera de ser. La existencia del hombre es el hecho de ser. La existencia del hombre es el hecho radical y primario. La existencia o vida humana es la fundamental actividad en donde se van articulando las cosas y las ideas. En otros términos: las cosas y las ideas se dan en la existencia humana. La filosofía de la globalización ha seguido dos caminos igualmente equivocados y engañosos: 1) o parte del ser exterior, de las cosas (res), a las cuales atribuye la realidad fundamental; 2) o bien cree encontrar la explicación radical de la existencia en el pensamiento a tenor de la doctrina de Descartes; es decir, derivaba del pensamiento la verdad de la existencia humana; *cogito ergo sum*. El punto de partida no corresponde al *cogito*, sino al *sum*, en el que el propio yo existo. No se parte de la res ni de las ideas: no es realismo ni idealismo, ni existencialismo.

La filosofía objetivista y la filosofía idealista tienen pretensiones de validez para todos los tiempos y para todos los seres, dado que tratan, dentro de su vacía Generalidad, de conocer los caracteres comunes de las cosas y los pensamientos: desdeñan el estudio del ser concreto e individual de la existencia humana. La globalización sabe todo, excepto un problema: el de la individualidad.

A la filosofía existencialista sólo le preocupa en cambio el problema de lo peculiar y distintivo del hombre. No pregunta qué es el ser general, sino quién es este individuo en particular. «El existencialismo es un humanismo. El humanismo de este yo que soy yo; humanismo mío de todos, porque todos son yo» (Sartre).

El hombre en cuanto tal es el objeto de la filosofía existencial; mas no el hombre en general, sino el hombre concreto, el individuo. Un análisis existencial del hombre constituye el problema y los problemas de esta filosofía.

La existencia o vida humana es, en primer término, actividad, acción. Existir o vivir es elegir entre diferentes propósitos u objetivos: es irse haciendo a sí mismo. La existencia no es un estado, sino un permanente llegar a ser. La existencia humana no tiene una naturaleza ya hecha como las cosas, sino que tiene que irse creando a sí propia: no es un estático ser, sino un constante llegar a ser; no es un resultado, sino un permanente proyecto.

La vida no es nunca algo determinado y fijo; consiste en un incoercible desenvolvimiento, en una marcha hacia lo que ella misma proyecta, hacia la realización de su programa, ello es, de su mismidad (Ortega y Gasset)

El hombre existe en el mundo. Vivir es hallarse en el Universo, encontrarse envuelto por multitud de cosas y circunstancias. De ordinario el hombre decide sus actos sin crítica de ningún género: acepta lo que todo el mundo hace. Tal manera de ser es la existencia cotidiana o trivial. En ella el hombre se despersonaliza, no obra conforme a las auténticas posibilidades de su ser, sino a tenor de los dictados de todo el mundo. Camina por su existencia impulsado por los estímulos de un querer y obrar impersonales. No sabe a dónde va ni de dónde viene; se halla extraviado; se halla perdido en el mundo. En la existencia trivial el hombre obedece usos y costumbres, vive de la vida de todos, hace lo que todos hacen, ama y odia. Como todos aman y odian. Diversos nombres han recibido ese ser impersonal que prescribe la forma de vida de la existencia cotidiana. Heidegger lo llama el *man* (todo el mundo); Kierkegaard, la masa; Jaspers, la multitud anónima, Sartre, el on.

La existencia trivial convierte al hombre en un ser gregario que sucumbe cada vez más a los dictados de una multitud perdida en los hábitos sociales exentos de crítica. La existencia trivial es una existencia agitada, pero superficial; una forma de vida inauténtica en la cual cada hombre es igual a otro, y ninguno es en sí mismo. La existencia trivial es la huida del hombre que así vive, descarga su responsabilidad en ese ser anónimo que todo lo prescribe y que ya alguien designó, asimismo, con el epíteto del honorable Ninguno.

Todos los hombres llevan una existencia trivial en mayor o menor grado. La existencia trivial es una forma de ser del hombre; más es posible al hombre en ciertos casos eludir y superar dicha existencia.

En la existencia trivial el hombre se halla inmerso y disipado en la vida cotidiana; no tiene conciencia de sí mismo, se deja llevar de aquí para allá a través de hábitos y costumbres generalmente aceptados. Pero suele ocurrir que el hombre llegue a tener conciencia de sí mismo, en virtud de que es capaz de separarse de su contorno, de abstraerse de él, no física sino mental o espiritualmente. En ese instante el hombre se da cuenta, propiamente, del mundo. El hombre, en verdad, se diferencia del animal en que éste sólo vive en un medio, al paso que él posee un mundo: ello es, tiene la capacidad de separarse de su contorno para objetivarlo (conocerlo), y, lo que es más decisivo, tornarlo en algo extraño a él.

Esta vuelta sobre sí mismo, este retorno a la conciencia personal es un acontecimiento que lleva de la existencia trivial a la existencia propia o auténtica, y es posible gracias a que surge en la conciencia humana la idea de la nada.

A la conciencia de que algo existe va aparejada necesariamente la conciencia de la nada. El ser en general es impensable sin él no ser, ¿Por qué existe el ser y no la nada?, pregunta Heidegger, al buscar el punto de partida de la ontología. Mas la connativa y sentimental conciencia de la nada es la angustia. La angustia es la amenaza de la nada. La angustia, es una vivencia fundamental humana por obra de la cual se nos reduce a la nada el ser y sentido de todas las cosas. Cuando un hombre se angustia, todo en torno suyo se desvanece, pierde la estructura y la consistencia. Las cosas de la existencia trivial dejan de ofrecerse con la importancia y valor generalmente reconocidos; se diluyen, se disuelven, se esfuman en el vacío de la nada. Pero cuanto más, gracias a la angustia, las cosas se desvanecen, van perdiendo sus contornos precisos, tanto más nos hiere el hecho radical de una existencia desnuda, opaca, impenetrable. Las cosas dejan de tener una estructura, pero se ofrecen en su impresionante realidad. La nada de la angustia es como el telón de fondo en que se ofrece en forma primaria el radical existir; un existir, a decir verdad, temporal y finito.

La angustia no es una imperfección del hombre, sino, por el contrario, es preciso decir que cuanto más original sea un hombre tanto más honda será la angustia en él, dice Kierkegaard. La conciencia de la nada y el descubrimiento del yo traen consigo otra substancial vivencia: la de sentirse el hombre viviendo o existiendo en el mundo. El hombre toma conciencia del hecho, profundamente angustioso de que él mismo no se ha dado su ser en el mundo, sino que se halla en éste, como arrojado. Pero el hombre, aunque no se ha dado su originaria existencia, es capaz de orientar su vida de la manera que mejor le parezca. El hombre, en efecto, tiene ante sí la posibilidad de modelar o conformar su existencia. Mas esta posibilidad no es infinita, siempre se halla limitada por numerosas circunstancias. La existencia, que el hombre es capaz de realizar, esta desde un principio determinada por ciertas condiciones de hecho, a saber, patria, ambiente cultural, geografía, relaciones sociales, etc. El hombre, pues, es libre de elegir la existencia que quiera hacer, mas esta su elección

se halla limitada y, en parte, predeterminada. Hay más: su llegada al mundo no ha sido elegida por él; incluso sólo puede realizar algunos de sus proyectos de vida. Debe decidirse a hacer algo en cada instante de su vida, y decidirse es limitarse. El hombre es esencialmente fragmentario; por ello sólo en la limitación su ser finito puede realizarse de manera auténtica.

El retorno a sí mismo, además, es el principio de la filosofía. La existencia auténtica no es sólo hallarse entre las cosas y circunstancias; también es tener conciencia del mundo, de la angustia, de lo fragmentario del ser humano; en una palabra: la existencia auténtica es un reflexionar sobre la existencia, un saberse existiendo; un filosofar sobre la vida. ¿Qué otra cosa es la filosofía que una reflexión sobre la existencia, una ontología de la vida? El hombre es, por naturaleza, un ser metafísico.

La vida es una permanente elección de posibilidades. Existir es elegir esto en vez de aquello, o al revés. Ahora bien, se elige lo que se quiere que sea y que aún no es. La existencia está vuelta hacia el futuro. La existencia humana es, por así decirlo, un acontecimiento que se va realizando con miras a lo que se quiere que sea, una relación de presente y futuro, en la que este último es un factor determinante.

«Si se imagina un tiempo que comienza en el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para que en el presente sea un futuro que viene a ser, o, como dice algo abstrusamente Heidegger, un 'futuro sido', ése es el campo de la vida. Porque la vida tiene algo de particular: que cuando ha sido, ya no es vida; que cuando la vida ha pasado y está en algo el pretérito, se convierte en algo solidificado» (García Morente).

La existencia es preocupación, un afanarse por querer ser de cierto modo: ocuparse por anticipado de algo que ha de ser. La existencia humana es, en suma, proyección temporal. El tiempo es la raíz de la existencia.

Gracias al tiempo, el hombre puede preocuparse de él mismo. En éste su cuidado existencial reconoce su radical finitud, sus insuperables limitaciones. Aceptarlas y resignarse a ellas es un signo claro de humana superioridad. La resignación es la preocupación consciente de la peculiar naturaleza fragmentaria o limitada del hombre. En ella arraiga la conciencia moral y, por ende, el problema de la ética. En la existencia auténtica reside el criterio del bien y los caminos de la salvación personal.

Una clara conciencia de las propias posibilidades humanas lleva, a la postre, a descubrir que todas las limitaciones de la existencia dependen de un hecho extremo e ineluctable: la muerte.

La muerte es un hecho del que no quiere ocuparse la existencia trivial e inauténtica. Cuando ésta no puede soslayar tal acontecimiento inevitable, lo considera como un accidente infortunado, a manera de una peripecia eventual y desgraciada.

Mas la muerte es una posibilidad intrínseca y determinante de la existencia humana. La vida humana es un continuo proyectarse hacia el futuro, una perenne tendencia a realizar un plan de propósitos y designios.

Por donde, siendo la muerte el hecho más cierto de cuantos pueden ocurrir al hombre, éste se ve constreñido a considerar su existencia tomando en cuenta aquel hecho ineluctable, determinando en cierto modo su querer y obrar, atento al forzoso e ineludible tránsito de nuestra existencia. La vida es incierta y azarosa; la muerte es cierta y necesaria.

También el animal muere, pero a diferencia del hombre, ignora que ha de morir. El hombre, en cambio, sabe a punto cierto que tendrá que morir: llega a tener la experiencia de la muerte ora por la vivencia del envejecimiento de su propio ser, ora por la observación de la muerte ajena. La experiencia de la muerte es la convicción íntima y emotiva de «tener que morir»; una experiencia angustiosa que conmueve la carne sin oscurecer la mente. El hombre lleva la muerte al costado, sabe que le va pisando su sombra; la muerte, en otras palabras, está presente en la vida.

La experiencia de la muerte es el sentimiento angustioso de la radical contingencia y limitación humana, y el trágico y final descubrimiento de que: «el hombre está arrojado en el mundo para morir. La existencia es, en verdad, una vida mortal que, desde que existe y mientras existe, vive muriendo. La conciencia de la muerte es la expresión cabal de la finitud humana».

En la existencia auténtica el hombre descubre el sentido de la muerte, pero éste no trae como consecuencia vivir en la inacción. La experiencia de la muerte ha de afirmarnos en las más altas tareas humanas. Contemplar la vida *sub specie mortis*, significa descubrir el verdadero ser y sentido de lo humano para afincar en él su destino y exhibir la vanidad de la existencia trivial.

Siguiendo esta línea, resulta vital presentar, en esbozo, los postulados principales del *Daseinanalyse* de Ludwig Binswanger. Esta es una teoría que mezcla la fenomenología, el existencialismo heideggeriano y el psicoanálisis. Binswanger es un fenomenólogo en el sentido de que postula una disciplina sin presupuestos, en la cual el investigador pueda aprehender el mundo del paciente tal como es vivido, y estar en la experiencia del paciente. Para este fin, se debe limitar el análisis solamente a aquello que está presente en la conciencia del paciente. La meta es lograr que los fenómenos hablen por sí mismos. Considera con igual valor a todos los aspectos de la vida del paciente y su mundo. Esto no significa que Binswanger hace a un lado la cadena causal en sí misma (visión científica), sino que hay que percibir al individuo tal cual y en todo su contexto. De esta manera, el pasado se toma en cuenta en el sentido de que hay que visualizar el pasado de un paciente como existente en su presente. El individuo es, pues, su contexto.

La postura de Binswanger cambia un poco el tono psicoanalítico, en el sentido de que es el presente, o el consciente, o el contenido manifiesto de los sueños, y las expresiones verbales manifiestas, que apuntan hacia una unidad, la base del mundo del paciente. En otras palabras, el ser humano no puede percibir un evento puro fuera de su contexto de significados. El *Daseinanalyse* implica, pues, comprender al hombre, (a) como criatura de la naturaleza, (b) como ser social o históricamente determinado, y (c) por medio de un

entendimiento ontológico que evita la separación de cuerpo, mente y espíritu. En términos de Kierkegaard, quien desprecia los límites de la existencia (muerte, falta de libertad, etc.) está en desigualdad con los fundamentos de su existencia. El que es libre o no neurótico, es aquel que sabe de la falta de libertad, de la existencia finita humana, y que obtiene poder sobre su existencia, dentro de su falta de poder.

Por ende, se tiene que todo ser se desenvuelve en dos realidades, construidas e inexistentes, tiempo y mundo; pertenece a una determinada cultura en un determinado y específico momento. El humano existe y es; uno existe inconcreto, pero es inherente inexistente. Cuando hablamos de ese ser imbuido, entrelazado en el tiempo-mundo, hacemos referencia a que en nuestra época se está presentando un fenómeno hartamente interesante: la globalización. Pero es curioso que se use el término global para sancionar bíblicamente «o estás conmigo o estás contra mí», pues global, pierde significado ante términos como holístico o aún más: *Ganzheit*. Ese *Zeitgeist* que avanza en nuestra sociedad busca envolvernos en un mundo total, de productos en masa, de consumo en masa, de gente en masa, de hombre masa. Pero en esta sociedad ¿dónde queda el ser? ¿Eso particular de cada uno? ¿Será globalizado? ¿Será ineluctablemente fagocitado por el ideal de un todo a medias?

El hombre ha logrado desmitificar su esencia, encontrándose de frente a su destino. El problema reside en saber si dicho enfrentamiento le nace o le es impuesto. Puesto que, si le es impuesto, le queda adaptarse, no cuestionarse, seguir el dogma del Otro. Ahora bien, si le nace debe enfrentarse a un proceso, a un combate y si no va preparado perecerá. Nietzsche nos da las herramientas; con su frase «dios ha muerto» desencadena una serie de reflexiones. Primero, si dios murió, implica que de una u otra forma debió de existir; y si existió ¿Qué o quién era? ¿Dónde se lo podía encontrar? ¿De qué forma se presentaba? No podemos pretender ingenuamente, al igual que Carlos Fuentes, decir «Nietzsche -argumenta el iluso-, dice 'dios ha muerto', pero Dios dice, Nietzsche ha muerto», hay muy poca reflexión en dicho enunciado, puesto que, meditando, aunque sea un poco, en minúsculo, deviene lógico que el maestro alemán, frente al cándido mexicano, orgulloso ateo, no cobarde agnóstico, presenta un dios simbólico, un dios irreal, un dios construido por el humano, la metáfora. El hombre mata a su creador para enfrentarse a sí mismo. De esta forma, Nietzsche se nos presenta como un Perseo, castigado por los dioses de su tiempo y posteriores, por cometer el pecado original: desenmascarar a Dios, y darnos el instrumento para matarlo. A este punto, se hace necesario preguntarnos ¿Qué es al fin de cuentas Dios? ¿Qué podemos entender por tal cosa? Simple, he aquí la verdad...

«en un principio era la cultura». La cultura preexistente y creadora del hombre, cambiante, mutante, transformadora y transformada en interacción simbiótica, criatura y creador. Entonces, valdría cuestionarnos ¿es el hombre dios? Claro, el hombre crea y construye a la vez que es creado y construido. Habla y es hablado, piensa y es pensado. El hombre posee la máscara y el mortal instrumento: el conocimiento, el fruto prohibido.

El hombre actual no puede ni debe ser objeto del sistema globalizante; queda en sí mismo el construirse, el pensarse, el hablarse, el ser en el tiempo y ser en el mundo; un tiempo y mundo antinómicos, paradójicos, extensos e inextensos y cuando hablamos de su inexistencia, hablamos del ser que existe y preexiste, es y no es, se construye y deconstruye en un tiempo y espacio que existe e inexistente.

Ya que el espacio que se ha abierto estos días ha sido para reflexionar en torno de la educación y la globalización, me interesa dejar unas ideas al respecto aunadas a las ideas expuestas con antelación.

El mundo y el tiempo son dos realidades que se han trastornado en la psiché humana, que, aunque son constructos irracionales de productos de la mente racional, se encuentran afectados por la misma lógica que la ha creado. Cae por su peso: hora Internet, aldea global. De esta forma, tiempo y mundo pasan a ser «*el tiempo*» y «*el mundo*», y dejan de ser «mi tiempo» y «mi mundo», a punto de escisionar y no encontrar compatibilidad, pues se escuchan afirmaciones como «ya no tengo tiempo» y «el mundo se nos está acabando». Frente al vacío de la cosa (*dasding*) las contrucciones tiempo-espacio abandonan su utilidad para convertirse en verdugos del hombre, dejándolo desprovisto de su-vida, de su-mundo, de su-tiempo; sustituyendo al ser-persona por el ser-gente, al individuo por el grupo, al yo por el nosotros, la globalización nos presenta cada vez más un sujeto que se identifica como objeto (una clave, un código), puesto que aunque lo hace ver como partícipe, también lo proyecta como un simple y desencarnado recurso, sustituible y no activo en el proceso fantástico. Nos presentan a la globalización como unificante, cuando deviene alienante. Bajo este marco la educación pierde su sentido, ¿educar para qué? ¿para ser masa? ¿cosa, recurso, capital y cada vez menos persona, individuo, ser-humano, ser? Al contrario, se antepone un ser imbuido en su realidad construida y constructora, como ser creado y creador, dueño y génesis de su entorno.

La globalización cubre la cosa, el *Das ding*, no lo interpreta, es por ende el papel de la educación interpretar al *Das ding*, eliminar las ilusiones, dotar a cada una de las herramientas para desenmascarar a la sociedad masificada y masificadora: cosificada. A este respecto no puedo pasar la oportunidad de citar al pensador Bertrand Russell: «Las personas nacen ignorantes, no estúpidas; se hacen estúpidas por la educación».

Quiero cerrar esta plática leyendo un escrito que hiciera Benjamín Franklin en 1774 (citado por Adams, 1966, pp. 12-13), y que tituló «Observaciones en relación a los salvajes de Norte América». Aquí va el escrito para su reflexión:

... Un ejemplo de esto ocurrió en el tratado de Lancaster, en Pennsylvania, en el año de 1774, entre el gobierno de Virginia y las Seis Naciones. Después de que el tema principal de la agenda estuvo establecido, los comisionados de Virginia informaron a los indios, mediante un discurso, que en Williamsburg había una universidad con fondos para educar jóvenes indios; y que, si las Seis Naciones enviaban a la institución a media docena de sus jóvenes, el gobierno se encargaría de que ellos estuvieran bien atendidos e instruidos en todos los aprendizajes de los hombres blancos.

Es una regla de cortesía de los indios el no contestar una propuesta pública el mismo día en que ésta ha sido hecha. Ellos creen que esto equivaldría a tratar las cosas a la ligera; y ellos muestran su respeto cuando emplean tiempo para considerar las cosas como algo importante. Por eso, los indios difirieron su respuesta para el día siguiente.

Su vocero inició expresando gratitud por el generoso gesto del gobierno de Virginia al hacerles esta propuesta, y continuó:

Hasta donde sabemos, ustedes valoran mucho el tipo de aprendizaje que es enseñado en esas universidades y reconocemos que el sostenimiento de nuestros jóvenes varones, mientras estén ahí, sería muy costoso para ustedes. Nosotros estamos convencidos de que ustedes quieren hacernos un bien con su propuesta; y se los agradecemos desde el fondo de nuestro corazón. Pero ustedes, que son personas sabias, deben saber que naciones distintas tienen distintas concepciones de las cosas; y, por ello, no van a tomar a mal que les digamos que nuestras ideas sobre educación no son iguales a las suyas. Nosotros hemos tenido alguna experiencia al respecto: varios de nuestros jóvenes fueron en alguna ocasión instruidos formalmente en las ciencias de los hombres blancos pero, cuando regresaron con nosotros, ellos eran malos corredores, ignorantes de cualquier forma de sobrevivir en los bosques e incapaces de soportar el frío o el hambre; no sabían cómo construir una tienda de campaña, cómo cazar un venado, ni cómo matar a un enemigo; hablaban incorrectamente nuestro idioma y, por todo esto, no fueron aptos para ser ni cazadores, ni guerreros, ni consejeros; ellos eran totalmente... buenos para nada. Nosotros nos sentimos no menos obligados ante su gentil oferta, la cual queremos declinar; y, para demostrar nuestro profundo agradecimiento, si los señores de Virginia aceptaran el enviarnos una docena de sus hijos, nosotros nos encargaremos con mucho cuidado de su educación, los instruiremos en todo lo que sabemos y haremos de ellos unos hombres de verdad.

Bibliografía

Beck, Ulrich. 1998. *¿Qué es la Globalización? Falacias del Globalismo, Respuestas a la Globalización*. Barcelona: Paidós.

Beinstein, Jorge (1999). «La Declinación de la Economía Global. De la Postergación Global de la Crisis a la Crisis General de la Globalización». Ponencia Presentada en *El Encuentro Internacional sobre «Globalización y Problemas Del Desarrollo»*. Asociación de Economistas De América Latina y El Caribe/ Asociación Nacional de Economistas de Cuba. La Habana, Cuba, 18-22 de enero De 1999.

Beinstein, Jorge (2000). «Escenarios de la Crisis Global. Los Caminos de la Decadencia». Ponencia Presentada En *El Segundo Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo»*. Asociación de Economistas de América Latina Y El Caribe/Asociación Nacional de Economistas de Cuba. La Habana, Cuba, 24-29 De enero De 2000.

Bolaño, Cesar Ricardo (1995). «Economía Política, Globalización y Comunicación», En *Nueva Sociedad*, Núm. 140, nov.-dic.

Boltvinik, Julio (1999). «66 Millones De Pobres En México. El 'Progresá', Un Sistema de Exclusión» *Macroeconomía*, Año 7, Núm. 76, nov. 15 De 1999.

Braudel, Fernand (1984). *La Historia y las Ciencias Sociales*. México: Alianza Editorial.

- Braudel, Fernand (1991). *Las Civilizaciones Actuales. Estudio de Historia Económica y Social*. México: Rei.
- Brewer, Anthony (1980). *Marxist Theories of Imperialism. A Critical Survey*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Buonano, Milly (1999). *Eurofiction. Television Fiction in Europe. Report 1999*. Estrasburgo: European Audiovisual Observatory.
- Calva, José Luis (1995a). «Prólogo», En J.L. Calva (Coord.) *Globalización y Bloques Económicos. Realidades y Mitos*. México: Juan Pablos/Pedei-Uap/U. De G.
- Calva, José Luis (Coord.) (1995b). *Globalización y Bloques Económicos. Realidades y Mitos*. México: Juan Pablos/Cucsh-U. De G/Pedei-Uap.
- Castells, Manuel (1999a). *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. 1: La Sociedad Red*. México: Siglo XXI.
- Castells, Manuel (1999b). *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura (3 Vols.)*. México: Siglo XXI.
- Cepal (1998). *Panorama Social de América Latina*. Santiago De Chile: Naciones Unidas, Comisión Económica Para América Latina y El Caribe.
- Cepal (2000). *La Inversión Extranjera en América Latina y El Caribe. Informe 1999*. Santiago De Chile: Naciones Unidas, Comisión Económica Para América Latina y El Caribe.
- Consejo Nacional de Televisión (1999). «Informe Estadístico. Televisión de Libre Recepción. Agosto/ octubre 1996-1998». Santiago De Chile: Consejo Nacional De Televisión, Departamento De Supervisión, Estudio y Fomento.
- D'souza, Ritoo *et al* (1997). *Content Industries in Canada. An Overview*. Industry Canada, Information And Communications Technologies Branch.
- Estrella, Mauricio (1993). *Programación Televisiva y Radiofónica. Análisis de lo que se Difunde en América Latina y el Caribe*. Quito: Ciespal.
- European Audiovisual Observatory (2000a). *The Trend of Admissions. Growth Survives to Titanic. The Film Market in the European Union*. Strasbourg: European Audiovisual Observatory Press Release, In Cannes Film Festival 2000.

European Audiovisual Observatory (2000b). *European Films on European Televisions*. Strasbourg: European Audiovisual Observatory.

European Commission (1997). *Green Paper on the Convergence of the Telecommunications, Media and Information Technology Sectors, and the Implications for Regulation*. Bruselas: Comisión Europea. 3 De diciembre 1997.

Ferguson, Marjorie (1993). «Globalisation Of Cultural Industries: Myths & Realities», En Marcus Breen (Ed.) *Cultural Industries: National Policies and Global Markets*. Melbourne: Circit.

Ferrer, Aldo (1999). *De Cristóbal Colón a Internet: América Latina y la Globalización*. México: Fondo De Cultura Económica.

Fossaert, Robert (1994). *El Mundo en el Siglo XXI. Una Teoría de los Sistemas Mundiales*. México: Siglo Xxi.

Franklin, B. (1774/1966). Remarks Concerning The Savages Of North America. In D. K. Adams (Ed.), *Introduction to Education: A Comparative Analysis* (Pp. 12-13). Belmont, Ca: Wadsworth.

Galeano, E. (1998). *Patatas Arriba: La Escuela del Mundo al Revés*. México: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1996). «Políticas Culturales E Integración Norteamericana: Una Perspectiva Desde México», En N. García Canclini (Coord.) *Culturas en Globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: Libre Comercio e Integración*. Caracas: Nueva Sociedad, P. 17.

García Canclini, Néstor (1999). *La Globalización Imaginada*. México: Paidós.

Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez (1998) «Between Popocatépetl And Brooklyn... Migration and Mass Media Effects on Regional Identity In Atlixco, Puebla, México», Ponencia Presentada En *Mexican Migrants in New York and Mexico, The Mexican Cultural Institute of New York / Columbia University International Center For Migration*. Nueva York, Octubre 16-17.

Getino, Octavio (1998). «El Mercado Audiovisual Latinoamericano», En *Voces y Culturas*, Núm. 13, 1er Semestre.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University Of California Press.

González Casanova, Pablo y John Saxe-Fernández (Coords.) (1996). *El Mundo Actual: Situación y Perspectivas*. México: Siglo XXI/Ciich-Unam.

Ianni, Octavio (1974). *Sociología del Imperialismo*. México: Sepsetentas. Secretaría De Educación Pública.

Ianni, Octavio (1993). *A Sociedade Global*. Rio De Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la Globalización*. México: Siglo XXI / Unam.

Ianni, Octavio (1999). «Globalização E Crise Do Estado Nação», En *Estudios De Sociologia*, Año 3, Núm. 6, 1er Semestre.

Imf (1997). *World Economic Outlook*. Washington: International Monetary Fund. Mayo.

Imf (2000). *World Economic Outlook. Asset Prices and the Business Cycle*. Washington: International Monetary Fund. Mayo.

Inglehart, Ronald, Miguel Basañez y Neil Nevitte (1994). *Convergencia en Norteamérica: Comercio, Política y Cultura*. México: Siglo XXI / Este País.

Jacka, Elizabeth (Ed.) (1992). *Continental Shift. Globalization and Culture*. Newtown (Australia): Local Consumption Publications.

Lacroix, Jean-Guy y Gaëtan Tremblay. 1997. *The 'Information Society' and Cultural Industries Theory*, Número Especial De *Current Sociology*, Vol. 45, Núm. 4. Octubre.

Lange André (1999). «Trends in The World Film Market», En European Audiovisual Observatory (1999) *Focus. World Market Tendencies*, Estrasburgo, European Audiovisual Observatory.

López Arjona, Ana (1993). *Inventario de Medios de Comunicación en América Latina*. Quito: Ciespal.

Lustig, Nora (1998). «Carta Desde Washington. Las Cifras De La Pobreza», En *Nexos*, Septiembre De 1998.

Mason, R. (1998). *Globalising Education: Trends and Applications*. London: Routledge.

Mattelart, Armand (1993). *La Comunicación-Mundo. Historia de las Ideas y de las Estrategias*. Madrid: Fundesco.

Mowlana, Hamid (1996). *Global Communication in Transition. The end of Diversity?* Thousand Oaks, Cal. (E.U.): Sage Publications.

Mr&C (1997). *La Industria Audiovisual Iberoamericana: Datos de sus Principales Mercados. 1997.* Madrid: Media Research and Consultancy-Spain.

Mr&C (1998). *La Industria Audiovisual Iberoamericana: Datos de sus Principales Mercados. 1998.* Madrid: Media Research and Consultancy-Spain.

Ochoa, L. (Ed.) (1995). *Conquista, Transculturación y Mestizaje. Raíz y Origen de México.* México: Unam.

Oman, Charles (1994). *Globalisation And Regionalisation: The Challenge for Developing Countries.* París: Oecd/Ocde.

Oreja, Marcelino (1998). «Chairman's Message» En *The Digital Age: European Audiovisual Policy. Report from the High-Level Group on Audiovisual Policy.* Bruselas: European Commission.

Ortiz, Renato (1994). *Mundialização e Cultura.* São Paulo: Editora Brasiliense.

Pallois, Christian (1977a). «The Self-Expansion of Capital on A World Scale», En *The Review of Radical Political Economics*, Vol. 9, Núm. 2, Verano.

Pallois, Christian (1977b). *Las Firms Multinacionales y el Proceso de Internacionalización.* México: Siglo XXI.

Pazos, L. (1998). *La Globalización: Riesgos y Ventajas.* México: Diana.

Sagit (1999). «New Strategies for Culture and Trade. Canadian Culture in A Global World». Ottawa: Department of Foreign Affairs and International Trade. Informe Del Cultural Industries Sectoral Advisory Group on International Trade (Sagit).

Sánchez Ruiz, E.E. (1996a). «El Nuevo Carácter De La Dependencia: La Globalización y El Espacio Audiovisual», En G. Orozco (Coord.) *Miradas Latinoamericanas a la Televisión.* México: Universidad Iberoamericana.

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1992). *Medios de Difusión y Sociedad. Notas Críticas y Metodológicas.* Guadalajara: Universidad De Guadalajara.

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1996b). «Flujos Globales, Nacionales y Regionales De Programación Televisiva. El Caso De México», En *Comunicación y Sociedad*, Núm. 27, mayo-agosto.

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1998a). «Industrias Culturales y Libre Comercio. México, Canadá y la Unión Europea: Hacia un Análisis Comparativo de Políticas de Comunicación». Ponencia Presentada en el Congreso Lasa '98, De la Latin American Studies Association, Chicago, Ill., septiembre.

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1998b). «El Cine Mexicano y La Globalización: Contracción, Concentración e Intercambio Desigual», En J. Burton-Carvajal, P. Torres Y A. Miquel (Comps.). *Horizontes del Segundo Siglo. Investigación y Pedagogía del Cine Mexicano, Latinoamericano y Chicano*. México: U. De G./Instituto Mexicano De Cinematografía.

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1999a). «O Cinema No México: Globalização, Concentração e Contração de uma Industria Cultural», En *Estudios de Sociologia*, Año 3, Núm. 6, Primer Semestre (Araraquara, S.P., Brasil).

Sánchez Ruiz, Enrique E. (1999b). «La Televisión Mexicana: ¿Globalización Exitosa?», En *Voces y Culturas*, No. 14 (Barcelona, España) Segundo Semestre.

Sánchez Ruiz, Enrique E. y Francisco Hernández Lomelí (2000). *Televisión y Mercados. Una Perspectiva Mexicana*. Guadalajara: Universidad De Guadalajara (Cuadernos Del Cucsh).

Sánchez Ruiz, Enrique E. (2000). «La Industria Audiovisual Mexicana Ante El Tic. Radiografía De Flujos Desiguales», En *Revista Mexicana de Comunicación*, Vol. 12, No. 61, Ene.-Feb.

Saxe-Fernández, John (1999). «Globalización E Imperialismo», En J. Saxe-Fernández (Coord.) *Globalización: Crítica a un Paradigma*. México: Plaza y Janés / Unam.

Scarlato, F.C. et al (Orgs.) (1994). O Novo Mapa do Mundo. *Globalização e Espaço Latinoamericano*. São Paulo: Ucitec/Anpur.

Schlesinger, Philip (1995). «¿Debemos Preocuparnos por Norteamérica?», En *Telos*, Núm. 41, marzo-mayo.

Secretaría de Comunicación y Cultura (1999). *Exportación en la Televisión Chilena*. Santiago De Chile: Secretaría de Comunicación y Cultura, Departamento de Estudios. Reseña 36, agosto 1999.

Sela (1997). *El Tratamiento de las Asimetrías en los Procesos de Integración Regionales y Subregionales*. Caracas: Sistema Económico Latinoamericano (Sp/Dd/Di6).

Sela (1999). *Guía de la Integración de América Latina y el Caribe 1999*. Caracas. Sistema Económico Latinoamericano / Unesco.

Sica (2000). «Indicadores Globales. Año '99 Respecto al Año Anterior». Buenos Aires: Sindicato de la Industria Cinematográfica Argentina.

Sinclair, J., E. Jacka y S. Cunningham (Eds.) (1996). *New Patterns in Global Television*. Oxford: Oxford University Press.

Sinclair, John (1999). *Latin American Television. A Global View*. Oxford: Oxford University Press.

Straubhaar, Joseph D. (1997a). «World Television: from Global to Local», Povo, Utah, Brigham Young University, Department of Communications, Raynond E. and Ida Lee Beckham Annual Lecture in Communications.

Sunkel, Oswaldo y Edmundo Fuenzalida (1979). «*Transnationalization and its National Consequences*», En José J. Villamil (Ed.) *Transnational Capitalism and National Development*. Sussex: The Harvester Press.

Tremblay, Gaëtan (1995). «Las Autopistas De La Diversión En Canadá», En *Telos*, Núm. 41, marzo-mayo.

Undp (1999). 1999 *Human Development Report*. New York: Oxford University Press

Unesco (1999). *World Culture Report*. París: Unesco.

Unesco (2000a). *Culture, Trade and Globalisation. Questions and Answers*. Paris: Unesco, Division of Creativity, Cultural Industries and Copyright.

Wallerstein, Immanuel (1976). *The Modern World-System*. Nueva York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1990). «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», En Mike Featherstone (Ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage Publications.

Zallo, Ramón, *et al* (1995). «Los Parques culturales en Europa», En *Telos*, Núm. 41, marzo-mayo.