



Reinterpretación fenomenológica del modelo de la experiencia

## Pensando a lo McLuhan

LAUREANO RALÓN Y MARCELO VIETA

El artículo se basa en la idea de que Marshall McLuhan se encuentra 'más allá de las categorías', en el sentido de que su pensamiento, al igual que la comunicación de medios que él trató de comprender, fluye de una manera constante. Los intentos de reducir los múltiples significados de la memorable obra de McLuhan en un mensaje o en un texto explícito, bien adjudicándole etiquetas preconcebidas como la de determinismo tecnológico o rindiendo pleitesía sin sentido crítico a una acumulación de contribuciones momificadas, están condenados a fracasar si tienen como finalidad desarrollar su pensamiento de una forma constructiva y significativa.

Palabras clave: McLuhan, ecología mediática, fenomenología existencial, fenomenología de los medios, teorías de la comunicación.

The article is based on the idea that Marshall McLuhan is 'beyond categories', in the sense that his thinking, as well as the media communication that he tried to understand, is in a state of constant flow. The attempts at reducing the multiple meanings of McLuhan's memorable work to an explicit message or text, either by defining it with preconceived labels such as technological determinism or by paying homage devoid of any critical sense to an accumulation of mummified contributions, are all doomed to fail, if their aim is to develop his thinking in a constructive and significant fashion.

Keywords: McLuhan, media ecology, existential phenomenology, media phenomenology, communication theories.

LAUREANO RALÓN (Universidad Simon Fraser) es codirector del Canadian Observatory at Argentinean Center for International Studies y fundador del Figure/Ground Communication.

MARCELO VIETA es investigador social y profesor en la York University de Toronto.



TAL COMO SONSTIENE PAUL GROSSWILER (1998), el proceso de ‘transformación de McLuhan’ debe partir del conocimiento (*know – how*) y no debe ser visto como una mera contemplación de un contenido teórico, lógico y autónomo. McLuhan era un filósofo ‘sosegado’ cuyo trabajo ha sido caracterizado como un ‘kit de creatividad de estilo hágalo usted mismo’ que requiere un ‘pensamiento propio (*U – think*) para mover las ideas’ en el que ‘el lector debe cumplir su tarea de cerrar el círculo (Theall 1971, en Gow 2004: 186). En consecuencia, McLuhan debe ser observado con curiosidad a través de una asignación auténtica de las posibilidades inherentes a su trabajo. Pensar *McLuhanísticamente*, en definitiva, tratando su trabajo en sus propios términos.

Hace diez años, el profesor Joshua Meyrowitz impartió una conferencia en la inauguración de la convención de 2001 de la Asociación de Ecología Mediática. En su charla dijo que, siendo McLuhan demasiado rico para abandonarlo o eludirlo, debemos hacer más que simplemente idolatrarlo. En estilo shakespeariano, Meyrowitz declaró “vengan y ayuden a desenterrar a McLuhan para alabarlo. Pero también quiero continuar con su legado e ir más allá de McLuhan –en parte con su ayuda. Quiero ver a McLuhan hacerse, en su propios términos, más ‘obsolescente’ (Meyrowitz, 2001:8). Con ‘ir más allá’ de McLuhan y hacer que sea más ‘obsolescente’, Meyrowitz no quería decir que fuera necesario abandonar McLuhan, como recientemente se ha propuesto (Dunbar –Hester 2010); sino que defendía su ‘recuperación’ potencial en una nueva forma como el mismo McLuhan proclamó en *Las Leyes de los Medios de Comunicación: La Nueva Ciencia (Laws of Media: The New Science, McLuhan y McLuhan 1988)*. Meyrowitz se refería a ir más allá de McLuhan a través de un proceso que él llamó metamorfosis<sup>2</sup>. Su enfoque sintético –fusión entre McLuhan y otros autores– es ciertamente convincente. Sin embargo, 28 años después de su muerte y cien años después de su nacimiento, el proyecto todavía no ha visto la luz. De hecho, los intentos de conectar la teoría de medios de McLuhan con otras filosofías humanas o mediáticas se han visto truncados por la obviedad de que no se puede ir más allá de algo que no se ha comprendido debidamente. El trabajo de McLuhan, como se muestra con humor en la película de Woody Allen *Annie Hall*, en cierto modo ha sido víctima de dicha incomprensión a lo largo de los años. Creemos que los intentos de comprender a McLuhan han caído en saco roto porque se han centrado fundamentalmente en tratar de reducir y asimilar su mensaje bajo la rúbrica de varias etiquetas preconcebidas (especialmente, la infame idea de que McLuhan es un ‘determinista tecnológico’) a pesar de que su obra es resistente a categorizaciones indiscriminadas (Marchand 1989; Gordon 1997; Ralón 2009a)<sup>3</sup>. Por otro lado, concurre al mismo tiempo una tendencia a ‘idolatrar su trabajo’ sin el menor sentido crítico (Meyrowitz 2001: 15). La afirmación de la revista *Wired* en 1993 diciendo que McLuhan era su “santo patrón” no es sino uno de los ejemplos más paradigmáticos de dicha idolatría (Schachtman 2002).

El problema de estos enfoques es que suelen pasar por alto la complejidad del sistema de McLuhan, que está intrínsecamente entrecruzado con su método artístico y su lenguaje idiosincrásico (Babe 2000: 12; ver también Striegel 1978: 100 – 103). Para comprender a McLuhan en toda su complejidad, hay que intentar pensar *McLuhanísticamente*,



es decir, considerando su trabajo como un *medio* –un corpus de pensamiento desde el que pensar, a través del que pensar y con el que pensar (Grosswiler, 1998)– y no como el contenido de verdades absolutas que han de ser comprendidas de forma explícita. McLuhan era un filósofo ‘sosegado’ cuyo trabajo ha sido caracterizado como un “kit de creatividad de estilo hágallo usted mismo” que requiere un “enfoque sobre las ideas de Pensamiento – U” en el que “el lector debe cumplir su tarea de cerrar el círculo” (Theall 1971, en Gow 200: 186)<sup>4</sup>. A la luz de la naturaleza exploratoria de su método y del carácter ecléctico de su pensamiento, creemos que McLuhan debe ser observado a través del *contexto de posibilidades* que ofrece su trabajo. En otros términos, su obra debe ser estudiada desde una perspectiva dispuesta a apreciar el ‘flujo continuo’ de su método, concebido como ‘trabajo en curso’, y no como la acumulación de afirmaciones teóricas disfrazadas de tópicos (como “el medio es el mensaje”, “la aldea global”, etc.). Ciertamente, llama la atención que 28 años después de la muerte de Herbert Marshall McLuhan lo que permanece de su extensa obra en el discurso convencional es una enorme simplificación de algunos de sus aforismos. A día de hoy, la gente sigue viendo a McLuhan a través de estas y otras metáforas sin llegar a comprender el significado del sistema en su conjunto (Ralón 2009a: 1)<sup>5</sup>. En lugar de centrarnos en el método incompleto de prestar atención a los elementos más visibles de su trabajo (algo que McLuhan habría criticado por superficial), es importante incidir en que para comprender a McLuhan es necesario adoptar un enfoque más abierto que revele áreas ocultas de su obra.

El método de ‘metamorfosis’ de Meyrowitz parece ser un enfoque lúdico –y fructífero– para comprender a McLuhan. Está también relacionado con la teoría del lenguaje de McLuhan y, en concreto, con su afirmación de que “comprendemos no a través del conocimiento, sino del reconocimiento y de la repetición”, esto es, a través de las experiencias y de los encuentros cotidianos (McLuhan y Nevitt 1972: 3). La metamorfosis de McLuhan, por ejemplo, con la teoría crítica (como ha hecho Paul Grosswiler) o la fenomenología (como hacemos aquí) significa *tratar* a McLuhan de una forma más proactiva –una *Marshallización de McLuhan*, en las hábiles palabras de Meyrowitz (2001: 20). Este es un avance importante con respecto a la actitud habitual de pasividad en la contemplación de su trabajo desde un cómodo enfoque puramente teórico. De hecho, la metamorfosis como método resulta en nuestra opinión por lo menos consistente con una forma más holística o incluso fenomenológica de la comprensión, favoreciendo un ‘conocimiento’ (*know – how*) interpretativo y hermenéutico asociado con la idea de “afrontar retos hábilmente” (Dreyfus 1991: 67) y el reconocimiento de patrones. En nuestra opinión, este enfoque resulta mucho más convincente que la teorización académica convencional.

Sin embargo, un examen más minucioso muestra que una de las limitaciones de la ‘metamorfosis’ es que requiere la fusión o síntesis de dos imágenes (medios) sin contar con su contexto; este fue precisamente la principal crítica de McLuhan a los enfoques positivistas sobre la teoría de la comunicación y el método científico en general. Además, no debemos olvidar que el trabajo de McLuhan estaba relacionado con “el equilibrio más que la síntesis” (Dowler 2000). Por lo tanto, consi-



deramos que las ‘exploraciones’ sobre el terreno – esto es, desenterrar las posibilidades que nos ofrece el trabajo de McLuhan desde lugares improbables desde los cuales pueden emerger figuras tangibles – constituyen una estrategia mucho más eficaz para avanzar en la comprensión de McLuhan. Como apunta Roman Onufrijchuk (1998), “uno de los aspectos más significativos de la contribución de McLuhan a la teoría de los medios de comunicación se encuentra también en lo que no dijo pero dejó implícito en su trabajo” (p. 202, el énfasis es nuestro).

Aunque el término ‘metamorfosis’ no está exento de problemas por las razones expuestas, el método de Meyrowitz ofrece algunos resultados interesantes. En su ponencia de 2001, propuso cuatro posibles métodos para ir más allá de McLuhan a través de la metamorfosis de McLuhan y Birwhistell, McLuhan y Goffman, McLuhan y Marx, y McLuhan y Habermas (Meyrowitz 2001: 16–19). De estas cuatro opciones, la interacción entre McLuhan y Goffman fue estudiada por el mismo Meyrowitz (1984) y la interfaz entre McLuhan y Marx fue articulada por Donna Flayhan (1997) y por Paul Grosswiler (1998). Además, en el mismo año de la presentación de Meyrowitz, Grosswiler también estableció un enlace interesante entre la ecología mediática de McLuhan y el filósofo y académico de la comunicación de la Escuela de Frankfurt Jürgen Habermas. Esta metamorfosis refuerza la vinculación de McLuhan con la teoría crítica. Al comparar las nociones de ‘esfera pública’ y ‘medios de comunicación como entornos’, y al considerar otros “intervalos resonantes”, como *esfera pública burguesa/cultura impresa, esfera pública manipulada/cultura electrónica, refeudalización/retribalización, y situación de expresión ideal/sinestesia*, Grosswiler (2001: 22) defendió la incorporación de Habermas en el panteón de la órbita de la ecología mediática. Recientemente, Grosswiler y un renombrado grupo de expertos en el campo de la ecología mediática y la teoría crítica – como Gary Genosko, Lance Strate, Richard Cavell y Donna Flayhan – reincidieron en que McLuhan representa una crítica extraordinariamente importante de la modernidad que resistió un cambio tecnológico incontrolado (véase también Onufrijchuk 1998; IEM 2003). Estos ecologistas mediáticos y teóricos sociales rechazan de forma unánime la idea de que McLuhan fuera un mensajero ciego de la tecnocopia, y reflexionan sobre su pensamiento desde varios puntos de vista postmodernos y postestructuralistas (Grosswiler y otros 2010).

Compartimos estos esfuerzos por transformar a McLuhan, como probablemente también los comparte Meyrowitz. Más allá de eso, la ‘transformación de McLuhan’ parece la mejor forma de expresar el proceso de desarrollo de McLuhan (un avance considerable con respecto a las metáforas de ‘metamorfosis’ e ‘ir más allá’ de McLuhan). No obstante, estamos de acuerdo con Heidegger (1929) en que las ‘interpretaciones primordiales’ son aquellas que transforman a la vez que preservan; aquellas que cometen la menor violencia hermenéutica posible y, en el espíritu de la fenomenología, “mantienen lo que se deja ver por sí mismo tal como es por sí mismo” (1996: 34). En el idioma heideggeriano, esto implica la difusión de la potencialidad posible del ser en la difusión de uno, lo cual a cambio requiere una proyección auténtica hacia las posibilidades inherentes enmarcadas en ‘las cosas mismas’. Sencillamente, consideramos que cualquier proceso de transformación de McLuhan



debe estar basado en el apremio hacia las posibilidades inherentes que emergen de las áreas no exploradas del trabajo del propio McLuhan. Por su carácter generalista e interdisciplinario, McLuhan marcó el camino para este proceso. Fue ciertamente generoso al conceder pistas –posibilidades claras– para activar el proceso de desarrollo de su trabajo. Es en parte por esta riqueza inherente por lo que su obra deja espacio a más interpretaciones y por lo que, para nosotros, su legado pervive durante décadas tras su muerte.

Por lo tanto, sin negar las valiosas conexiones establecidas por Groszweiler y otros, este artículo va a dar un paso atrás y empezar a estudiar la posibilidad todavía inexplorada de un McLuhan fenomenológico, que a nuestro juicio es una opción válida y genuina en tanto en cuanto se basa profundamente en la teoría general de los medios de comunicación de McLuhan (especialmente, su modelo perceptivo de la experiencia) y en sus propios intereses en la fenomenología, especialmente a finales de 1970.

Si esta reinterpretación fenomenológica de McLuhan es vista por algunos con sorpresa, no debería pasarse por alto que la filosofía existencial impulsada por Heidegger ha inspirado a teóricos sociales y críticos a lo largo del siglo XX<sup>6</sup>. Encontramos un ejemplo de su influencia en las contribuciones neo–marxianas de la Escuela de Frankfurt, a pesar de que, al mismo tiempo, la Escuela de Frankfurt criticó a Heidegger en varias ocasiones y desde distintas perspectivas (Jay 1973). En cualquier caso, la Escuela de Frankfurt fue una escuela interdisciplinaria, y en cuanto tal, buena parte de sus aportaciones en relación con la racionalidad instrumental y tecnológica, sus críticas a la preferencia de la racionalidad formal propia de la modernidad y, en concreto, su influencia sobre las relaciones entre sujetos y objetos, tenían su origen en Heidegger y otros filósofos existencialistas. Marcuse fue, a fin de cuentas, alumno de Heidegger, y Habermas, a pesar de ser extremadamente crítico con Heidegger, se basó en este para desarrollar su ontología de la libertad. Iain Thomson llega incluso a afirmar que el postmodernismo realmente comienza con Heidegger<sup>7</sup>. De hecho, tan pronto como en 1927, en su *Problemas Básicos de Fenomenología* (*Basic Problems of Phenomenology*), Heidegger se refirió a la necesidad de una “postura crítica” en relación con su diferencia ontológica –la diferencia entre la *condición del ser* y el *ser*– que ayudó a Heidegger a ubicar el estudio de la ontología en un nuevo escenario<sup>8</sup>. El rechazo de Heidegger a aceptar el mundo como algo dado en el que se pueden descubrir entidades objetivas localizadas *en* espacio y tiempo, tal como nos harían pensar los puntos de vista naturalistas, es probablemente el punto de partida respecto al estructuralismo, el post–estructuralismo y la reconstrucción. Dicho esto, la fenomenología existencial y la ontología de Heidegger son bastante diferentes en su constitución desde varios enfoques estructuralistas, postestructuralistas y deconstruccionistas. En una frase, la visión ontológica/existencial de Heidegger sobre la experiencia vital no se basa en el conocimiento, la verdad y la realidad, sino en la experiencia, el significado y la existencia (Anton 2001: 13).

Vincular a McLuhan con el ‘giro existencial’ puede parecer un gesto arbitrario por nuestra parte, pero las posibilidades de un McLuhan



fenomenológico están muy latentes en su obra, tal como se desprende de estas y otras afirmaciones identificadas en su trabajo:

- “Heidegger hace surf en la ola electrónica de una forma tan triunfante como Descartes en la ola mecánica” (*The Gutenberg Galaxy* 1962: 248).
- “El existencialismo ofrece una filosofía de estructuras y no de categorías, con una implicación social omnicomprensiva, no como el espíritu burgués de la separación individual y de los puntos de vista” (*Understanding Media: The Extensions of Man* 1964: 47).
- “La gente ahora tiene que encontrarse en el mundo interior –al estilo existencial o de Kierkegaard– para así llegar a descubrir quiénes son realmente” (“Private Identity”, *Marshall McLuhan Speaks* 1968).
- “Nadie excepto yo mismo en el campo de los medios de comunicación se ha atrevido a adoptar un enfoque estructuralista o existencial” (citado en Genosko 2005: 25).
- “La fenomenología (es lo) que he estado defendiendo durante años en términos no–técnicos.” (Marshall McLuhan 1978, carta a Roger Poole, 24 de julio de 1978).

No estamos tratando de presentar a McLuhan artificialmente como un Heideggeriano<sup>9</sup>. Pero pensamos que hay pruebas de una faceta existencial que se asemeja a la fenomenología existencialista de inspiración Heideggeriana y que a día de hoy sigue estando muy poco estudiada y debe ser examinada en mayor profundidad por los beneficios mutuos para la ecología mediática y la fenomenología. Este aspecto existencial se hace más evidente, en nuestra opinión, cuando analizamos lo que Striegel (1978) llamaba el *modelo perceptivo de la teoría general de medios de comunicación* de McLuhan. Tras justificar nuestra relectura de McLuhan, ahora pasamos a esbozar las pruebas que en nuestra opinión apuntan hacia un ángulo existencialmente fenomenológico en la teoría general de medios de comunicación de McLuhan.

### La teoría general de los medios de comunicación de McLuhan

Aunque McLuhan decía, con sorna y con habilidad, que no tenía teorías y que prefería las ‘percepciones’ sobre los ‘conceptos’ (Gordon 1997: 252)<sup>10</sup>, un estudio más minucioso de sus escritos muestra una coherencia teórica y una consistencia que pasarían inadvertidos en la lectura superficial a la que habitualmente se somete su trabajo. A este respecto el trabajo de J. F. Striegel<sup>11</sup> es de enorme importancia: justo cuando comenzaba a emerger la ecología mediática a mediados de la década de 1970 bajo el liderazgo de Neil Postman, más de dos décadas antes de la reevaluación de McLuhan en los años 1990, J. F. Striegel se convirtió en uno de los primeros académicos en extrapolar una teoría general coherente sobre el sistema de McLuhan –semejante a la fenomenología y a la etnometodología (Striegel 1978).

En su tristemente desatendida tesis doctoral titulada “Marshall McLuhan sobre los Medios de Comunicación” (“Marshall McLuhan on Media”), Striegel muestra de manera convincente que, pese a las afirma-



ciones iniciales señalando que no tenía teorías ni puntos de vista, detrás de las afirmaciones y aforismos de McLuhan *hay* realmente una teoría general de los medios de comunicación. En su introducción, Striegel señala que la finalidad de su tesis es “poner fin a parte de la confusión y controversia” y presentar el trabajo de McLuhan “en el contexto de una *teoría general coherente y válidamente aceptable* para varias disciplinas académicas” (p. 3, énfasis nuestro). A lo largo del resto de su tesis, Striegel defiende con energía que existe un programa coherente tripartito más allá del aforismo frecuentemente citado de McLuhan: “el medio es el mensaje; el contenido es el usuario”, que consiste en (1) un modelo perceptivo, (2) un modelo histórico, y (3) un modelo analógico.

La clave de la teoría general triple de McLuhan es el modelo perceptivo de la experiencia mediatizada. El modelo perceptivo de McLuhan deriva de movimientos intelectuales en el campo de la experiencia humana de principios del siglo XX, todavía fuertes durante sus primeros años (Marchand 1989). En su modelo perceptivo el individuo, como lo era para Husserl y Heidegger, es la zona cero (Gordon 1997: 204)<sup>12</sup>. En concreto, el modelo perceptivo de McLuhan observa el modo en que la innovación tecnológica –y en concreto las tecnologías de la comunicación– afectan a la “*percepción sensorial* y a las formas de *cognición*” del individuo (Striegel 1978: 4) e influyen sobre la alteración de los *ambientes sociales y físicos*” (p. 4, énfasis nuestro). Con su método cuatripartito centrado en la percepción, McLuhan quiso comprender la experiencia mediatizada por la tecnología en el nivel micro –perceptivo *antes* de dicha experiencia (Gordon 1997: 204; Striegel 1978: 4). El modelo perceptivo de McLuhan era por lo tanto congruente con el enfoque fenomenológico de Husserl, pero con un interés específico sobre la vida tecnológicamente mediatizada: proporciona una perspectiva subjetiva a la experiencia vital de la realidad mediatizada frente a la teoría ‘abstracta y objetiva’ de la experiencia humana que ocupaba a las mentes positivistas de las ciencias sociales (Striegel 1978: 5). Esto concuerda con el enfoque de investigación promovido por todos los sectores de la fenomenología: trascender las teorías *a priori* al máximo y tratar de llegar a las ‘cosas mismas’ en su interacción con los poderes intencionales de los cuerpos vivos.

### **McLuhan y la fenomenología: equilibrios de la mediación tecnológica**

Las raíces del movimiento fenomenológico y de la teoría general de los medios de comunicación de McLuhan se encuentran en el mismo ferviente renacimiento humanista –anti– positivista– de la filosofía, arte, ciencias sociales y literatura de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, opuesto al cientifismo y positivismo moderno cartesiano (Gordon 1997; Marchand 1989). Este movimiento intelectual, que prestaba atención otra vez a la experiencia y a la interpretación, se insufló a sí mismo del filón cultural y académico de la época, ubicando la subjetividad y la percepción humanas en el centro de la realidad (Hakim 2001) y explorando nociones como la ‘plasticidad’ del tiempo y de la realidad (Striegel 1978: 14). Inspirado por Kant, Kierkegaard y Nietzsche, a expensas del dualismo de Descartes y del idealismo de Hume, Berkeley y Locke (Leahey 2001: 41–47), la concentración en la “singularidad de



la percepción humana” (Striegel 1978: 14) –desarrollada por las filosofías vitales de James, Bergson, Dilthey y otros— inspiró el pragmatismo americano, la sociología de la Escuela de Chicago, la etnometodología, la psicología Gestalt y la fenomenología. Este movimiento intelectual también tuvo una gran influencia sobre todos los aspectos de la literatura del siglo XX del “caudal de la conciencia” de Joyce, Poe, Pound y los poetas simbolistas que inspiraron tanto a McLuhan (Striegel 1978) como a los filósofos existencialistas (Pollio, Henley, Thomson y Barrell 1997)<sup>13</sup>.

McLuhan encontró su inspiración en esta atmósfera intelectual en parte de resultas de su propio modelo perceptivo de la experiencia subjetiva, sus teorías de medios de comunicación, y la noción de que las comunicaciones y las tecnologías trascienden el cuerpo humano y la mente (Marchand 1989; Striegel 1978)<sup>14</sup>. Las filosofías fenomenológicas del siglo XX emergen también de este fervor intelectual.

Pero la correspondencia más obvia, si bien todavía insuficientemente explorada, entre McLuhan, las opiniones de Heidegger sobre la existencia tecnológica, y el trabajo de filósofos de la tecnología inspirados por Heidegger como Herbert Marcuse (1964), Albert Borgmann (2003), Hubert Dreyfus (1995), Andrew Feenberg (1999), Don Ihde (1979, 1983, 1990) y Michael Heim (2003) radica en la idea de que la existencia tecnológica tiene una *doble dimensión*. Esta idea significa que cualquier tecnología *revela* y *prolonga* ciertos aspectos del mundo, mientras que *oculta* o *trasciende* otros<sup>15</sup>. Las mismas tecnologías que perfilan el mundo están *presentes* pero también *ausentes* de nuestras áreas de estudio. Para McLuhan, Heidegger y los seguidores de Heidegger, esto necesariamente significa que existen “equilibrios” (Heim 2003: 545) para la introducción y el uso de cualquier tecnología. Para Heidegger, el desarrollo del doble aspecto de nuestra mediación con el mundo a través de sus objetos es particularmente fuerte en su trabajo fenomenológico más evidente, *Ser y Tiempo* (*Being and Time* 1972), donde desarrolla la noción de ‘desocultación’ (revelación) y ‘ocultación’ (no relevación) del mundo a través del ‘equipo’ que utilizamos. Esto es, para Heidegger, el mundo se revela mientras que, al mismo tiempo, otros aspectos del mundo se ocultan a través del encuentro entre seres humanos (en términos generales, *Dasein*) y las entidades y artefactos del mundo *en uso*. Borgmann, Dreyfus e Ihde observan este doble aspecto como lo que es ‘relevado’ (focal) y lo que es ‘olvidado’ (‘bordeado’) en el proceso de mediación y el modo en que esta cuestión afecta a nuestra conciencia y altera las experiencias vitales de nuestras propias vidas. Y McLuhan (1972, 1977, 1988, 1989) denominó a esta dinámica con los términos “dato/terreno” de la existencia tecnológica influyendo sobre nuestra “conciencia sensorial”, cambiando nuestro entorno socio – cultural y ecológico, y, en última instancia, ‘traduciendo’ y ‘transformando’ nuestras nociones del yo en formas que ‘realzan’ (extienden) nuestros cuerpos y conciencias al tiempo que ‘trascienden’ (reducen) aspectos de modos de vida y percepción a los que estamos habituados (por ejemplo, la base de McLuhan para sus “leyes sobre medios de comunicación”). En otras palabras, todos piensan que las tecnologías a un mismo tiempo *dan* y *toman* nuestras vidas cotidianas, interactuando con y, en distintos grados, afectando sobre nuestro modo de ver la realidad.





Otra correspondencia entre la filosofía de McLuhan y la de Heidegger sobre la tecnología es que ninguna de ellas tiende a ser plenamente tecnofóbica o tecnofílica; todas aceptan la providencia tecnológica de la modernidad y defienden la necesidad de pensar críticamente sobre el modo en que podemos ‘absorber’ el ‘impacto’ de las tecnologías modernas (Heim 1993: 543)<sup>16</sup>. Para Heim, McLuhan y Heidegger eran por lo tanto ‘deterministas blandos’. Del mismo modo, Onufrijchuk (2003) sostiene que McLuhan y Heidegger son ‘circunspectos’ en sus análisis de los efectos de la tecnología, expresando opiniones cautas y prudentes en relación con las consecuencias de la innovación<sup>17</sup>. Para McLuhan y Heidegger, la disposición circunspecta hacia lo tecnológico significaba que podíamos evitar que una “fuerza devastadora (nos) destrozara” (McLuhan, en Benedetti & DeHart 1997: 70) mientras “el resto insiste en nuestra intención de dominarlo” (Heidegger 1977: 32). McLuhan, Heidegger y los filósofos seguidores de éste consideran que una vida auténtica en los tiempos modernos exige intentar controlar la naturaleza agotadora, devoradora, instrumentalizadora y totalizadora de un mundo súper – tecnológico. En un tiempo en el que la “acción y la reacción (tecnológicamente mediatizada) tienen lugar prácticamente al mismo tiempo” (McLuhan 1964/1994: 4), corremos el riesgo de que los efectos de las tecnologías nos conviertan en “criaturas de (nuestras propias) máquinas” (McLuhan & Powers 1989: 3). Heidegger lo llamaba la esencia ‘enmarcadora’ de la tecnología (Heidegger 1977: 22) – “la comprensión tecnológica del ser” (Dreyfus 1995: 100) –, que consiste en el modo de revelar y comprender que nos inserta en los sistemas y marcos de nuestra propia técnica.

McLuhan también defendió la necesidad de investigar el modo en que la tecnología afecta nuestras vidas y nuestro mundo. Lo hizo de forma similar a la creencia de Heidegger sobre la necesidad de una “relación libre” (Heidegger 1977: 3) con nuestras tecnologías. No tenemos por qué aceptar nuestro marco tecnológico como nuestro destino final, decía Heidegger: El ser puede ser redescubierto sin necesidad de “seguir adelante ciegamente con la tecnología” (Heidegger 1977: 25) o de “rebelarse contra ella con impotencia” (Heidegger 1977: 26). Podemos alcanzar una ‘relación libre’ con nuestras tecnologías, sostiene Heidegger, en la que la ‘verdad’ puede ser reclamada del ‘frenesí de la tecnología’ a través de la apertura de otras posibilidades presentadas por los modos no – tecnológicos de expresión y vida, como el arte, la poesía, y los modos circunspectos de pensamiento y vida (Heidegger 1977: 35). McLuhan también pensaba que el artista se adelantaba a su tiempo. Para McLuhan, el arte, la poesía y los modos más estéticos de vida podían abrir caminos para comprender en mayor profundidad las ‘acciones’ (McLuhan 1951: 5) o patrones de lo instrumental y las formas en que estructuran nuestra propia existencia<sup>18</sup>. Habitualmente relacionados con acontecimientos que todavía no se han hecho visibles, el mensaje de los artistas y los oráculos no debe ser aceptado de forma inmediata; su función consiste en allanar el terreno para desplegarse en el futuro contradiciendo el pasado con el doloroso absurdo del presente, habitualmente a través de la controversia y el excentricismo (Ralón 2009b: 335 – 336). En este sentido Ezra Pound llamaba al artista “la antena de la carrera”. McLuhan (1964) posteriormente acogió y



desarrolló esta idea<sup>19</sup>. Además del artista, McLuhan (1969) depositó grandes esperanzas en las nuevas ideas de la juventud retribalizada de los años 1960 (par. 38). Igualmente, Heidegger consideraba que la *técnica (techné)* del campesinado poseía un modo pre-ontológico de comprensión que podía traspasar el *marco* de la existencia tecnológica (Cooper 1996: 54).

Finalmente, Heidegger, Marcuse, Feenberg e Ihde, en particular, comparten el objetivo último de McLuhan de comprender mejor nuestra realidad tecnológica. Todos sus proyectos versan sobre el empoderamiento de los individuos y las sociedades para que se pregunten cómo podemos mitigar, controlar o escapar de los “cambios inevitables” que generan las nuevas tecnologías (Gordon 1989: 302; Ralón 2009: 29). Esperamos desarrollar este tema en futuros artículos.

### Evaluación de la comprensión de la fenomenología de McLuhan

A pesar de sus raíces compartidas, no fue hasta bastante tarde en su carrera cuando en una carta fechada en 1977, McLuhan admitió “haber descubierto la fenomenología recientemente” (McLuhan, en Molinaro y otros 1987: 529)<sup>20</sup>. Al admitir en la misma carta que “debería haber estudiado la fenomenología hace mucho tiempo” (una confesión sorprendente para una persona interdisciplinar de su calibre), McLuhan en esencia admite que no fue capaz de encontrar en su carrera las valiosas aportaciones que la fenomenología podría haberle ofrecido a sus métodos perceptivos y analógicos. Cuando finalmente se acercó a la fenomenología a finales de los años 1970, se encontraba en plena labor creadora que incluía la elaboración de *Las Leyes de los Medios de Comunicación (The Laws of Media)* y *La Aldea Global (The Global Village)*, todo ello mientras participaba en viajes y conferencias antes del ictus de 1979 que finalmente puso fin a su vida<sup>21</sup>. En el desenfreno y la extenuación de los últimos años, no debería sorprender que sus lecturas y análisis de algunos aspectos de la tradición fenomenológica sean incompletos y abiertamente críticos. A juzgar por sus comentarios en cartas y artículos, McLuhan parece aproximarse a la fenomenología a regañadientes y con advertencias críticas, denostando a fin de cuentas –de forma poco convincente, en nuestra opinión– la posibilidad de aplicar la mayoría de los métodos fenomenológicos en su propio trabajo (ver McLuhan y McLuhan 1988: 10 – 11, 60 – 65, 121 – 126; McLuhan y Powers 1989: 6 y 27). Si tanto las raíces intelectuales como las posiciones teóricas de McLuhan y de los fenomenólogos inspirados por Heidegger son tan profundas, ¿por qué no se aproximó McLuhan a la fenomenología con anterioridad para desarrollar su modelo perceptivo y su método cuatripartito, optando en cambio por aplicar la metáfora del cerebro izquierdo/derecho para explorar los impactos perceptivos de la mediación tecnológica?<sup>22</sup> De nuestro análisis de sus dos biografías y desde la evidencia de sus propias cartas, creemos que la explicación está en que McLuhan malinterpretó la fenomenología en dos sentidos fundamentales, al considerarla como algo “idéntico al cartesianismo” (McLuhan, en Molinaro y otros 1987: 529), y como “medios sin contexto” (p. 528).

La visión de McLuhan sobre la fenomenología estaba también contaminada por su aversión a la excesiva teorización filosófica y se resu-



mía en términos despectivos como “técnicas y dudas de horquillado” (Gordon 1997: 313 y 314) que desembocaba en “ofuscación (filosófica) a través de la jerga”. Como señala Gordon, y como sugieren las cartas del mismo McLuhan, este lanza todas las fenomenologías a esa caldera cartesiana. Por ello, su lectura general de la fenomenología está empañada, lo que queda patente en el modo en que agrupa la dialéctica hegeliana con la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger: “De Hegel a Heidegger”, escribió McLuhan, “los fenomenólogos han abordado... un problema del hemisferio derecho con técnicas del hemisferio izquierdo -lo cual es equiparable a bailar claqué con cadenas” (McLuhan y Powers 1989: 6)<sup>23</sup>. En *Las Leyes de los Medios de Comunicación (The Laws of Media)* 1988: 10–11) refleja esta opinión al concluir que “el problema fundamental de la fenomenología... es que es un intento general a través de la dialéctica de inventar... o forzar que salga a la superficie un tipo de *contenido*” (el énfasis es suyo). Una vez más McLuhan parece confundir la fenomenología existencial de Heidegger con el existencialismo francés más dialéctico de Jean–Paul Sartre, cuyos trabajos han sido caracterizados (si bien un poco injustamente) como una “brillante malinterpretación de Heidegger” (en Dreyfus 2005). No es nuestro propósito aquí discutir las diferencias existentes entre la fenomenología de Heidegger y la de Sartre. Para nuestros fines, basta con decir que la dialéctica de Hegel versa sobre síntesis, y la síntesis, aunque plantea el progreso a través del choque de opuestos, todavía depende de dicotomías y de dualismos. Por el contrario, tanto el trabajo de McLuhan como el de Heidegger versan sobre el equilibrio (por ejemplo, circunspección, ratios, relaciones libres), inmersión (por ejemplo, “estar en...”, contextos), y potencialidad más que síntesis y proceso lineal. En Heidegger, el problema del mundo exterior es superado por una concepción alternativa y radical de uno mismo: el humano arrojado de Dasein –“más allá de sus fronteras carnales” (Antón 2001: 22)– sustituye a la noción aristotélica de la sustancia autosuficiente, la noción cartesiana del sujeto pensante solitario, y la noción kantiana del ego trascendente. En McLuhan, el problema del mundo exterior queda superado por ideas sobre la tecnología como “extensiones de uno mismo”, que desembocan en la externalización del sistema nervioso a escala global y que coloca al hombre en pleno sistema nervioso.

Aunque vemos un lado existencial en McLuhan, ¿por qué no se consideró él mismo un fenomenólogo? ¿Dónde se equivocó en su visión sobre la tradición? La primera crítica de McLuhan sobre la fenomenología –que era una “cosa cartesiana”– se basaba en la idea falsa muy extendida de que, puesto que Heidegger fue alumno de Husserl, el primero adoptó y desarrolló sin cuestionarlo el trabajo del segundo. Sin embargo, lo cierto es que sucedió al contrario, puesto que Heidegger radicalizó (existencializó) la fenomenología trascendental de Husserl. En todo caso, la fenomenología de Husserl, a juicio de McLuhan, era demasiado cartesiana desde un punto de vista dualista, además de dialécticamente hegeliana, y por lo tanto, contextualmente insensible, al crear “una nueva división entre la experiencia interior y la experiencia exterior” (1988: 61)<sup>24</sup> Para McLuhan esto era evidente en el concepto *epoché* de Husserl, esto es, el horquillado del mundo previo a la reducción como tal –“un giro radical con respecto al mundo–creencia” (Ricoeur



1967: 95). El objetivo de Husserl era que los investigadores suspendieran (pusieran entre paréntesis) todas las creencias y las teorías preconcebidas para alcanzar la conciencia pura (una ciencia de los fenómenos) en busca de las esencias noemáticas y noémicas trascendentales –las estructuras invariables de las experiencias humanas.

En su crítica de la *epoché*, no obstante, parece que McLuhan no se percató de que Heidegger también había abordado la reducción fenomenológica de Husserl y su búsqueda de la subjetividad trascendental, considerada “idealista” (Eric 1999). En cambio, Heidegger (1996: 35 y 37) presentó su propia marca de la fenomenología como método para su ontología fundamental: “la ontología sólo es posible como fenomenología”. Su ontología fenomenológica –la ciencia del ser de los seres – se centra en el *ser – en – el – mundo*, la estructura fundamental por la que se define existencialmente el carácter de Dasein. Ser arrojado en y entre cosas en el mundo significa que “ya estamos siempre” comprometidos por completo con el mundo a través de actos de conciencia prerrefleja mediante una “intencionalidad operativa” (Merleu – Ponty 1962: 429), un estado habitualmente referido como “gestión habilidosa continua” (Dreyfus, 1991) o “gestión cotidiana mecánica” (Stewart 1996: 33). Los encuentros interpretativos prerreflejos, prelingüísticos y preconceptuales con nuestros objetos de preocupación tienen lugar en un nivel bajísimo de conciencia que precede cualquier intento de predicar objetivamente las entidades actuales (Antón 2001: 30). No podemos poner entre paréntesis la experiencia vital; el conocimiento teórico tan sólo es un derivado de la comprensión implícita (preontológica) que caracteriza al Dasein como *ser – en – el – mundo*.

En resumen, la ontología cartesiana fue rechazada de plano por todos los fenomenólogos de influencia Heideggeriana (Ehrich 1999; Moran y Mooney 2002). Utilizando las palabras del propio McLuhan, las fenomenologías existencial y hermenéutica pueden ser consideradas como enfoques preteóricos y “del cerebro derecho”, frente a las visiones “del cerebro izquierdo”, basadas en teorías de naturaleza objetiva<sup>25</sup>. De hecho, todos los análisis fenomenológicos de inspiración Heideggeriana están basados en la noción de Heidegger de que “toda investigación es una búsqueda” y “toda búsqueda está guiada por aquello que se busca” (2001: 24). Como dice Dreyfus (1991: 5)<sup>26</sup>, “la fenomenología hermenéutica de Heidegger... cuestiona tanto la presuposición platónica de que la actividad humana puede ser explicada en términos teóricos como el papel central asignado al sujeto consciente por la tradición cartesiana”.

Este criterio específicamente anti – cartesiano no estaba únicamente limitado a Heidegger. Gadamer se basó en las ideas post – Husserlianas de Heidegger y creó lo que ha sido llamado la escuela de la fenomenología hermenéutica, que defiende una interpretación de la investigación de las ciencias humanas en la que el investigador adopta la interpretación activa del mundo con el participante (Schwandt 2000). En Fenomenología de la Percepción (*Phenomenology of Perception*) Merleu – Ponty se embarca en una conversación crítica con visiones cartesianas como el intelectualismo, el cienticismo y el cognitivismo, recolocando el cuerpo entero, no sólo la mente, en el lugar desde el que el ser humano estudia el mundo (Tallin 1979). Ihde (1979; 1983), Giorgi (1985) y psicólogos fe-



nomenólogos existencialistas más recientes como Pollio y otros (1997), defienden una reinterpretación de las metodologías de Husserl, por ejemplo, en las técnicas de entrevista dialógica de Giorgio y Pollio y otros (Pollio y otros 1997; Ehrich 1999). Estas reducciones enmendadas utilizan variaciones imaginativas en las descripciones fenomenológicas (Ihde 1977; 1983), o desarrollan descripciones localizadas de experiencias de participantes derivadas de información recabada en largas entrevistas (Giorgi 1971, en Ehrich 1999). En otras palabras, la crítica de McLuhan respecto a la supuesta pertenencia de la fenomenología al “cerebro izquierdo” es infundada si tenemos en cuenta la noción de Husserl del horquillado fenomenológico de primera persona en una reducción trascendental que también ha sido contradicha y superada por los fenomenólogos post-Husserlianos y de inspiración Heideggeriana.

Las pruebas derivadas de los libros, biografías y cartas de McLuhan sugieren que éste no fue capaz de distinguir entre los distintos campos de la fenomenología y no supo distinguir la fenomenología de Heidegger de la variante de Husserl (ver por ejemplo McLuhan y McLuhan, 1988: 62; y McLuhan y Powers, 1989: 6). Además, parece que sólo leyó a Heidegger y a otros fenomenólogos de forma superficial. McLuhan menciona a Heidegger de manera enigmática en *La galaxia de Gutenberg* (*The Gutenberg Galaxy* 1962: 248), y realiza un comentario muy breve sobre su filosofía sobre el “Enmarcado” en *Las Leyes de los Medios de Comunicación* (*The Laws of Media* (1988: 63–64)<sup>27</sup>, y ofrece sólo una observación somera y muy crítica sobre la filosofía de Heidegger en *La Aldea Global* (*The Global Village* 1989: 6).

La segunda crítica de McLuhan, según la cual los fenomenólogos de inspiración Heideggeriana son medios sin contexto también es infundada. Si bien medio/contexto era una herramienta esencial en el análisis de McLuhan de los años 1970 (Gordon 1997: 308), de la evidencia contenida en sus trabajos y cartas no se deduce que fuera consciente de que la fenomenología existencial ya había adoptado el análisis medio-contexto de Gestalt a través de los escritos de Sartre y Merleu-Ponty (1962; ver también Mallin 1979). Los estudios de Merleu-Ponty sobre Gestalt y la percepción han inspirado investigaciones fenomenológicas existenciales más recientes, como el trabajo de Giorgi (1985), Pollio y otros (1997: 5 y 12) y otros<sup>28</sup>.

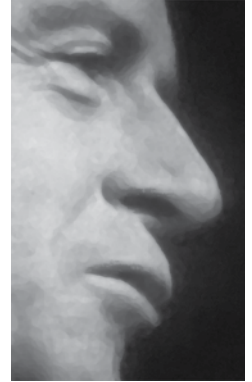
En la psicología fenomenológica existencial, la dicotomía medio-contexto de Gestalt añade el concepto de ‘horizonte’ de una experiencia. Esto es, todas las experiencias tienen bases contextuales múltiples y con varias perspectivas que las enriquecen (Pollio y otros 1997: 14–15). Este análisis podría haber ayudado a McLuhan a articular su método cuatripartito utilizando el lenguaje de la fenomenología para comunicar sus teorías más general y eficazmente<sup>29</sup>. Tal como explican psicólogos fenomenológicos existenciales como Pollio y otros (1997), Merleu-Ponty aplicó las descripciones medio-contexto para manifestar que los objetos de la experiencia tienen varias partes dentro del marco experimental de las personas: En la fenomenología de Merleu-Ponty, la experiencia de cualquier objeto incluye, al mismo tiempo, los aspectos visibles del objeto (medio, focal), los elementos no visibles del mismo (contexto, margen), así como los *grados de horizontalidad* de la experiencia (o el contexto localizado de la experiencia), todos ellos contribuyendo a la



totalidad de la experiencia (Pollio y otros 1997: 13)<sup>30</sup>. Por “grados de horizontalidad”, Merleu – Ponty decía que tanto al objeto experimentado como la persona con la experiencia tenían múltiples contextos a su alrededor y que cualquier perspectiva o experiencia es sólo una entre un número infinito de posibilidades de percepciones e interpretaciones. En un lenguaje sorprendentemente similar al de McLuhan, la *interacción* de medios y contextos de conciencia, junto con el horizonte de la experiencia, abarcan el conjunto del acontecimiento empírico. La crítica de McLuhan a la fenomenología no llega a comprender el medio – contexto, por lo que expone la falta de conocimiento de McLuhan –o por lo menos su negativa a reconocerlo– de la influencia de la psicología de Gestalt sobre la fenomenología existencial después de Merleu – Ponty<sup>31</sup>.

El análisis medio – contexto fenomenológico existencial también podría haber proporcionado a McLuhan más herramientas para expandir su metáfora de las extensiones de los medios de comunicación, basándose en su rica terminología presencia – ausencia, por ejemplo. Como explican Pollio y otros (1997), la totalidad de la experiencia de la cosa –la percepción del objeto en cuanto al medio, contexto y horizonte– revela las experiencias de todo objeto como ‘presencias’ (medios) y como ‘ausencias’ (contextos)<sup>32</sup>. Ihde (1983: 52) adopta el lenguaje ausencia – presencia para ir más allá en su tipología de las relaciones humano – tecnología y enmarca su visión en la doble naturaleza de la existencia tecnológica: “Para que la tecnología funcione bien”, escribe Ihde, “debe convertir en un tipo efecto contexto básicamente percibido. Debe ‘retirarse’ para que la acción humana que encarna a través de la tecnología pueda salir”.

En resumen, si McLuhan hubiera prestado más atención a las críticas fenomenológicas al cartesianismo, los modos post – Husserlianos de abordar la práctica fenomenológica del horquillado, la posición metodológica de la fenomenología de resistirse a teorizar y confiar en la descripción para llegar a los significados de la experiencia, y el uso de la psicología de Gestalt medio – contexto por parte de la fenomenología existencial –completamente compatible con su ontología – epistemología – McLuhan podría haber proporcionado su propia metodología con una colección de herramientas adicionales y rigurosas con las que evaluar las relaciones humano – tecnología. Una vez más, debemos reiterar que no fue nuestra intención vestir a McLuhan como un existencialista; nuestro propósito ha sido empezar a exponer el lado existencial de McLuhan con importantes similitudes con los fenomenólogos de inspiración Heideggeriana, lo cual debe ser explorado para el beneficio mutuo de la ecología de los medios de comunicación y de la fenomenología. Al hacerlo, hemos demostrado que el proceso de adelanto de McLuhan debe comenzar no por la metamorfosis, la pleitesía, o la superación de McLuhan, sino por su exploración al nivel del contexto. Un McLuhan fenomenológico es de hecho una posibilidad inherente contextualizada en áreas inexploradas de su obra multifacética. Tras exponer aquí una relación general, confiamos en sacar a la luz más intervalos resonantes en futuros artículos.



## Bibliografía

- ANTON, C. (2001), *Selfhood and Authenticity*, Nuevay York: State University of New York Press.
- BABE, R. (2000), *Canadian Communication Thought: Ten Foundational Writers*. Toronto: University of Toronto Press.
- BENEDETTI, P. Y DE HART, N. (1997), *Forward Through the Rearview Mirror: Reflections On and By Marshall McLuhan*, Ontario: Prentice–Hall.
- BORGMANN, A. (2003), *Power failure: Christianity in the culture of technology*. Ada: Brazos Press.
- COOPER, D. (1996), *Heidegger*, Londres: The Claridge Press.
- DOWLER, K. (2000), “Canadian Communication Thought: Ten Foundational Writers”, *Canadian Journal of Communication*, 25 (4), Disponible en: <http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/viewArticle/1181/1106>
- DREYFUS, H. (1991), *Being – in – the – world: a commentary on Heidegger’s Being and time, division I*. Massachussets: MIT Press.
- DREYFUS, H. (2005), *Hubert L. Dreyfus Interview: Conversations with History*, Institute of International Studies (Berkeley). Disponible en: <http://globetrotter.berkeley.edu/people5/Dreyfus/dreyfus-con5.html>
- DUNBAR – HESTER, C. (2010, September 16), “Beyond McLuhan: Your New Media Studies Syllabus”, *The Atlantic*. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2010/09/beyond-mcluhan-your-new-media-studies-syllabus/63061/>
- FEENBERG, A. (1999), *Questioning Technology*, Nueva York: Routledge.
- FEENBERG, A. (2005), *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of history*, Nueva York: Routledge.
- FLAYHAN, D. (1997), *Marxism, Medium Theory, and American Cultural Studies*, (Tesis doctoral), Nueva York, New York University.
- GIORGI, A. (1985), *Phenomenology and Psychological Research*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- GORDON, T. W. (1997), *Marshall McLuhan: Escape into Understanding*, Toronto: Stoddart.
- GROSSWILER, P. (1998), *Method is the Message: Rethinking McLuhan through Critical Theory*, Montreal: Black Rose Books.
- GROSSWILER, P. (2001), “Jürgen Habermas: Media Ecologist?” *Proceedings of the Media Ecology Association*, Volumen 2, 2001: 22 – 31.
- GROSSWILER, P. Y Kellner, D., Stevenson, N., Genosko, G., Cavell, R., Strate, L., Willmott, G., Brantlinger, P., Flayhan, D. & Hanke, B. (2010), *Transforming McLuhan: Cultural, Critical, and Postmodern Perspectives*, Paul Grosswiler (ed.), Nueva York.
- GOW, G. (2004), “Making Sense of McLuhan’s Space”, *At the Speed of Light there is only Illumination: a Reappraisal of Marshall McLuhan*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- HAKIM, A. (2001), *Historical introduction to philosophy*, Upper Saddle River (Estados Unidos): Prentice Hall.
- HEIDEGGER, M. (1929), “Heidegger’s Speech at Husserl’s Seventieth Birthday Celebration.” Traducido por Thomas Sheehan. Disponible en: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan.bak/EHtrans/e-8-iv.pdf>



- HEIDEGGER, M. (1977), *The Question Concerning Technology, and Other Essays*; traducción e introducción de William Lovitt, Nueva York, Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1988), *Basic Problems of Phenomenology*. (Albert Hofstadter, Trans.). Bloomington, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (1996), *Being and Time*. (Joan Stambaugh, Trans.), Albany, State University of New York Press.
- HEIDEGGER, M. (2001), *Being and Time*. (John Macquarrie & Edward Robinson, Trans.), Oxford, RU, Blackwell Publishers.
- HEIM, M. (1987), *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing*, New Haven: Yale University Press.
- Heim, M. (1993), *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- IHDE, D. (1979), *Technics and Praxis*. Londres: D. Reidel Publishing Company.
- IHDE, D. (1983), *Existential Technics*. Albany: State University of New York Press.
- INNIS, H. A. (1991). *The Bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- INNIS, H. A. (1986). *Empire and communications*. Victoria, BC: Press Porcepic.
- JAY, M. (1973). *The Dialectic imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Boston: Little, Brown and Company.
- KLEINBERG, E. (2005), *Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927–1961*. Ithaca: Cornell University Press.
- SOSA, E. (ED), *Philosophy and Phenomenological Research*. Rhode Island (Estados Unidos), International Phenomenological Societe, Vol. 52, Núm 3.
- KRITZMA, LAWRENCE D. (2006), *The Columbia History of Twentieth – Century French Thought*. Nueva York: Columbia University Press
- LEAHEY, T. (2001), *A istory of odern sychology*, Nueva York: Barnes & Noble.
- MALLIN, S. (1979), *Merleau – Ponty's hilosophy*, Londres: Yale University Press.
- MARCHAND, P. (1998), *Marshall McLuhan: The medium and the essenger*. Cambridge, MA: MIT.
- MARCUSE, H. (2002), *One – Dimensional Man*, Nueva York: Beacon Press.
- MCLUHAN, M. H. (1951), *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*, NY: The Vanguard Press.
- MCLUHAN, M. H. (1962), *The Gutenberg galaxy: The making of typographic man*, Toronto: University of Toronto Press.
- MCLUHAN, M. H. (1964), *Understanding media: The extensions of man*, Nueva York: McGraw – Hill.
- MCLUHAN, M. H. (1969), "The Playboy Interview: Marshall McLuhan", en *Playboy Magazine* (Marzo de 1969 , 1994 por Playboy).
- MCLUHAN, M. H. Y NEVITT, B. (1972), *Take today: The executive as dropout*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- MCLUHAN, M. H., HUTCHON, K. Y MCLUHAN, E. (1977), *City as classroom: Understanding language and media*. Agincourt (Canadá): Book Society of Canada.
- MCLUHAN, M. H. Y MCLUHAN, E. (1988), *Laws of media: The new science*. Toronto: University of Toronto Press.
- MCLUHAN, M. H. Y POWERS, B. R. (1989), *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. Nueva York: Oxford University Press.
- MERLEAU – PONTY, M. (1962), *The Phenomenology of Perception*. (Colin Smith, Trans.). NY: Routledge.
- MEYROWITZ, J. (1984). *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Nueva York, NY: Oxford University Press.





- MEYROWITZ, J. (1996) "Taking McLuhan and Medium Theory Seriously", en S. T. KERR (ED.) (1996), *Technology and the future of schools*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEYROWITZ, J. (2001), "Morphing McLuhan: Medium Theory for a New Millennium." Ponencia de presentación en la Segunda Convención Anual de la Asociación para la Ecología de los Medios de Comunicación, New York University, 15–16 de junio de 2001. Disponible en: [http://www.media-ecology.org/publications/MEA\\_proceedings/v2/Meyrowitz02.pdf](http://www.media-ecology.org/publications/MEA_proceedings/v2/Meyrowitz02.pdf)
- MOLINARO, M., MCLUHAN, C. Y TOYE, W. (EDS.). (1987), *Letters of Marshall McLuhan*. Toronto: Oxford University Press.
- MORAN, D. Y MOONEY, T. (2002), *The Phenomenology Reader*. Nueva York: Routledge.
- OLAFSON, F., Y MARCUSE, H. (2007), "Heidegger's politics (1977): An interview with Herbert Marcuse", en FEENBERG, A. LEISS, W. (EDS) (2007), *The essential Marcuse: Selected writings of philosopher and social critic Herbert Marcuse*, Boston: Beacon Press, p. 115–127.
- ONUFRIJCHUK, R. F. (1998). *Object as Vortex: Marshall McLuhan & Material Culture as Media of Communication*. (Tesis doctoral). Simon Fraser University, Vancouver, Canadá.
- PATER, W. H. (2008). *Appreciations, with an Essay on Style*. Rockville: Arc Manor.
- POLLIO, H. R., HENLEY, T. B., THOMPSON, C. J. Y BARRELL, J. (1997). *The Phenomenology of Everyday Life*. Nueva York: Cambridge University Press.
- RALÓN, L. (2009a). "Beyond Categorization: Marshall McLuhan, Technological Determinism, and Social Science Methodology - a Reappraisal". (Tesis de Máster). Disponible en: <http://ir.lib.sfu.ca/bitstream/1892/10688/1/etd4338.pdf>
- RALÓN, L. (2009b). "Sir George R. Parkin & Herbert Marshall McLuhan Making Sense of a Shrinking World", en *International Journal of Canadian Studies*, 39, p. 333–341.
- RALÓN, L. (ENTREVISTADOR) Y ANTON, C. (ENTREVISTADO) (2010), "Interview with Corey Anton", en *Figure/Ground Communications*. Disponible en: <http://www.figureground.ca/interviews/corey-anton/>
- RALÓN, L. (ENTREVISTADOR) & IAIN THOMSON, I. (ENTREVISTADO) (2010), "Interview with Iain Thomson", en *Figure/Ground Communications*. Disponible en: <http://www.figureground.ca/interviews/iaian-thomson/>
- RALÓN, L. (ENTREVISTADOR) Y LEVINSON, P. (ENTREVISTADO) (2010), "Interview with Paul Levinson", en *Figure/Ground Communications*. Disponible en: <http://www.figureground.ca/interviews/dr-paul-levinson/>
- RICÉUR, P. (1967), *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press.
- SAWICKI, M. (2001), *Body, Text, and Science*. Norwell: Kluwer Academic Publishers.
- SCHWANDT, T. A. (2000), "Three epistemological stances for qualitative inquiry: Interpretivism, hermeneutics and social constructionism", en DENZIN, N. K. Y LINCOLN, Y. S. (EDS.), *The handbook of qualitative research*, Thousand Oaks (Canadá): Sage Publications, p. 189–213.
- SHACHTMAN, N. (2002), "Honoring Wired's Patron Saint". Disponible en: <http://www.wired.com/culture/lifestyle/news/2002/05/52441>
- STEWART, J. (1996), *Beyond the Symbol Model: Reflections on the Representational Nature of Language*. Albany: State University of New York Press.



STRIEGEL, J. F. (1978), *McLuhan on Media*. (Doctoral dissertation), Tennessee: Union University.

THEALL, D. F. (2001), *The Virtual Marshall McLuhan*, Montreal: McGill – Queen’s Press.

THEALL, D. F. (2005). “Beyond McLuhanism: McLuhan and the Digital Age”; en STRATE, LANCE Y VIETA, M. Y RALÓN, L. (PRÓXIMO). “Being – in – the – technologically – mediated – world: The existential philosophy of Herbert Marshall McLuhan.”

WATCHEL, EDWARD (EDS.), *The Legacy of McLuhan*. Cresskill: Hampton Press Inc.

## Notas de los autores

[1] Queremos reconocer y agradecer a nuestro mentor y amigo, el Dr. Roman Onufrijchuk (Universidad Simon Fraser) por introducirnos en la profundidad y diversidad de las ideas de Marshall McLuhan. Le estamos particularmente agradecidos por habernos ayudado en los últimos años a avanzar en la comprensión de la teoría de la comunicación, por ayudarnos a superar nuestros prejuicios sobre la vida mediatizada por la tecnología, por enseñarnos a disfrutar del compañerismo intelectual, y por mostrarnos cómo convertir una vida intelectual en una práctica menos instrumental y más plena, humana y ética.

[2] Meyrowitz (2001) dijo: “Una de las cosas más fascinantes de ver la metamorfosis de una idea en otra es darse cuenta de que dos rostros u otras formas visuales aparentemente muy distintas pueden intercambiarse y mezclarse en una forma que ilustra sus *conexiones*. (El resultado es como ver a un niño que de alguna forma es como sus padres, a pesar de que los padres no se parecen en nada el uno con respecto al otro.) En esta metáfora se encuentra un método potencial para extender e ir más allá de McLuhan. Me gustaría ver más intentos de metamorfosear a McLuhan con aquellos que parecen no saber nada sobre los medios de comunicación en el sentido McLuhanesco.” (p. 15, el énfasis es nuestro).

[3] La etiqueta ‘determinista tecnológico’, por cierto, también ha sido impuesta a otros teóricos sociales y tecnológicos influyentes como Karl Marx o Lewis Mumford, por ejemplo, a pesar de lo cual sus trabajos se han mostrado demasiado multifacéticos y complejos para ser marginados tan rápidamente en el canon teórico occidental. Consideramos que McLuhan también merece el mismo trato cuidadoso concedido a Marx y Mumford.

[4] En un seminario en 1978, McLuhan se refirió a la naturaleza participativa de su enfoque basado en sondeos: “No me gusta la idea de que algo pueda ser completado. Es contradictorio con mi manera de explorar una situación. (...) Mis declaraciones son sondeos: Intento descubrir qué hay ahí, por lo que realizo una afirmación para buscar una respuesta; y no es porque quiero que te tragues mi declaración. Nunca intentaré que dijeras nada que deba ser aceptado más que como herramienta, como herramienta de exploración” (“Mis declaraciones son sondeos”, Conferencias de Marshall McLuhan).

[5] Hace más de treinta años, James F. Striegel (1978) ya nos advertía de que “McLuhan ha sido citado, aplicado y comprendido erróneamente desde que empezó a escribir sobre técnicas y tecnologías de la comunicación hace más de 25 años” (p. 2). McLuhan sigue siendo malinterpretado (Ralón & Levinson, 2010), y las dificultades son siempre las mismas, sin que ayudaran la evasiva y provocativa afirmación de McLuhan diciendo que no contaba con teorías para sostener su tra-



bajo, ni tampoco su prosa llena de juegos de palabras. Dada su formación como profesor de literatura inglesa y su interés por la poesía y la retórica, la capacidad de McLuhan para sintetizar ideas altamente complejas y organizarlas en frases pegadizas era precisamente uno de sus fuertes (Theall, 2001, p. 26). No obstante, el talento de McLuhan como sintetizador, es al mismo tiempo el principal forraje para quienes critican su trabajo (Striegel, 1978, p. 2). Desgraciadamente, McLuhan no fue capaz de contradecir las numerosas interpretaciones equivocadas y simplificaciones de su trabajo (Theall, 2005, p. 49). Tal como declaró una vez en relación con su propio trabajo, “la gente comete un gran error intentando leerme como si estuviera diciendo algo” (en Marchand, 1998, p. 196). Difícilmente puede decirse que esta sea una declaración útil para tratar de analizar sistemáticamente qué *dice* McLuhan. Meyrowitz (1984) también ha escrito que la tendencia de los críticos de tomar a McLuhan demasiado en serio –esto es, buscando un análisis lineal, secuencial y ordenado a pesar de que no existe– habitualmente genera frustraciones e incluso el rechazo de todo el trabajo como irracional e incoherente (p. 21). “Tomar a McLuhan en serio” no significa tomar todas sus afirmaciones literalmente o explícitamente (Meyrowitz, 1996). Significa que los aforismos de McLuhan deben ser contextualizados y tomados en consideración en el marco del conjunto de su obra. Si se observa de manera más holística, se comienza a vislumbrar los patrones que emergen del copioso manantial intelectual que McLuhan alimentó a lo largo de su vida profesional.

[6] Téngase en cuenta a Heidegger.

[7] Thomson escribe: “Para Heidegger, que realmente es el padre del postmodernismo, el núcleo filosófico del movimiento postmoderno es el mencionado intento de llevar a la humanidad más allá de las suposiciones metafísicas nihilistas que subyacen en la época moderna y moderna tardía (Thomson & Ralón, 2010, par. 34).

[8] Tal como escribió Heidegger entonces: “Con la distinción entre la condición del ser y el ser y esa selección de la condición como objeto de estudio nos desmarcamos en principio del estudio de los seres. Lo superamos. Vamos más allá. Podemos denominar la ciencia de la condición del ser una *ciencia crítica*, una ciencia trascendental” (1988, p. 17, énfasis nuestro).

[9] Otros teóricos del siglo 20 estuvieron muy influidos por la fenomenología existencial de Heidegger aunque no se parecían en nada políticamente. A nosotros nos ocurre lo mismo. Compartimos la opinión de Andrew Feenberg (2005) cuando dice que no hay nada en los trabajos fenomenológicos iniciales hacia su obra de 1927, *Ser y Tiempo* (*Being and Time*, 1996), que dieran muestra de su espeluznante racismo o de su predilección nazi a la espera de un *Führer*. De hecho, muchos de sus más conocidos estudiantes de finales de los años 1920 y principios de los años 1930, como Hannah Arendt, Herbert Marcuse y Karl Löwith, eran judíos y se sorprendieron al ver que su profesor se convirtió al nazismo a principios de los años 1930 cuando fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Heidegger trabajó para Edmund Husserl, quien le influyó considerablemente y que también era judío, y a quien dedicó el libro *Ser y Tiempo* “por amistad y admiración”. Coincidimos con Feenberg (2005) en que Heidegger “no era en absoluto el único que combinaba brillantez académica con ceguera moral”; continúa Feenberg diciendo: “no menosprecio la filosofía de Heidegger como mera ideología nazi, sino que



la sigo estudiando por sus contribuciones a nuestra comprensión de la tecnología” (p. 3). Nosotros también. La primera Escuela de Frankfurt y Habermas, como Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer, Levitas, Ricoeur, Derrida y Foucault, por nombrar a unos pocos, también estaban profundamente influidos por su trabajo sin que ello les impidiera ser críticos con las sospechosas inclinaciones políticas de Heidegger durante y después de 1933 (Dreyfus, 2005; Kleinberg, 2005; Kritzman, Reilly, & DeBevoise, 2007; Olafson & Marcuse, 2007).

[10] En una carta a Yves Dore, 13 de diciembre de 1976 (en Gordon, 1997, pp. 252, 412). (Ver también la carta de McLuhan de 6 de diciembre de 1971 a William Kuhns en Molinaro y otros, 1987, p. 448.)

[11] Striegel conoció a McLuhan en la Escuela St. George de Estudios Graduados de la Universidad de Toronto en 1970, donde estudió bajo su supervisión durante dos años como estudiante de doctorado en Literatura. En 1975, Striegel fue designado Investigador del Centro para la Cultura y la Tecnología de la Universidad de Toronto. En los agradecimientos de su tesis doctoral, Striegel reconoce en primer lugar “las orientaciones del Dr. Herbert Marshall McLuhan... como profesor y como amigo” (p. iv), y en la introducción a su tesis afirma que “parte de la descripción y la explicación aquí incluidas provienen directamente de la experiencia personal con Marshall McLuhan” (p. 3). Es más importante aún que el estudio de Striegel sobre la teoría de medios de comunicación de McLuhan fue refrendado por él mismo en su libro póstumo *La Aldea Global (The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century, McLuhan & Powers, 1989, pp. 180–181)*.

[12] Tal como explica Gordon (1997): “El análisis de McLuhan identifica los efectos de los medios en todas las áreas de la sociedad y la cultura, pero el punto de partida siempre es el individuo en tanto en cuanto los medios de comunicación se definen como extensiones tecnológicas del cuerpo” (p. 204). Para Husserl el mundo se extiende desde el individuo y el sentimiento o la experiencia: “El cuerpo animal”, escribió Husserl, “tiene la orientación de punto cero por puro ego, como su ‘aquí’ absoluto... El cuerpo animado... es también el que está en cero... Por lo tanto, el cero es el punto en el que cambia la posición en relación con el resto de centros unidos respecto a los que se acumulan las percepciones; pero conforme lo hace, las de sus apariciones cambian de modo regular” (Husserl, citado en Sawicki, 2001, sección 6, par. 13). Y para Heidegger, “el ser-en-el-mundo activo y comprometido” de *Dasein* significaba que “el significado está vinculado a nuestra existencia como seres activos que sienten” (Feenberg, 2005, p. 1). Para Heidegger, los seres humanos tienen un papel central en atraer el mismo Ser de las cosas con los significados derivados del “testimonio humano” (p. 21) porque los significados de las cosas están a fin de cuentas conectados “con nuestra existencia en tanto en cuanto sujetos activos que sienten” (p. 1).

[13] De hecho, el mismo Husserl escribió sobre “la unidad viva de la conciencia que fluye en un torrente de experiencias” (Husserl, citado en Sawicki, 2001, sección 5, par. 1).

[14] Según Levinson (2003), algunos de los pensadores que analizaron expresamente las tecnologías como extensores corporales y mentales antes que McLuhan fueron Samuel Butler, Emerson, Ernst Kapp, Henri Bergson, Hendrik Van Loon, Stuart Chase y Sigmund Freud, entre otros (ver también Levinson, 1988, p. 149).



[15] Utilizamos en este artículo las palabras “mundo”, “el mundo” y “mundos”. Utilizamos estos términos de un modo aproximadamente similar al utilizado por Heidegger. Para Heidegger, como dice Feenberg (2003), el mundo está compuesto de innumerables “mundos”, consistentes en “ámbitos de significado y prácticas correspondientes más que en colecciones de objetos en el sentido convencional. Un mundo es ‘revelado’, en el sentido que Heidegger concede a las palabras, en el sentido de que la orientación del sujeto abre una perspectiva coherente sobre la realidad... Aquí, la interpretación no es una actividad intelectual especializada, sino la misma base de nuestra existencia como seres humanos” (p. 93). En otras palabras, los mundos de Heidegger constituyen nuestro mundo ampliado y están instalados en el significado y las prácticas, en las experiencias mismas de sus habitantes. La naturaleza de la tecnología revela y oculta los mundos. Esto es, en su naturaleza presente/ausente, las tecnologías son muy importantes para abrir nuevas perspectivas en el mundo, o nuevas posibilidades para revelar nuevos mundos (“mundaneando”, “worlding”) a la vez que borran otras posibilidades (“demundaneando”, “deworlding”) (Feenberg, 2003, p. 97).

[16] Para Heidegger (1977), “lo que es peligroso no es la tecnología. No hay nada demoníaco en la tecnología, sino que su esencia es un misterio” (p. 28). De forma similar, para McLuhan (1989) (la devastación tecnológica) no es inevitable... cuando hay voluntad de prestar atención” (p. 12).

[17] Onufrijchuk explica que, al ser “circunspecto” en relación con la innovación tecnológica, McLuhan prestaba atención “a las circunstancias y consecuencias potenciales; era generalmente prudente” (2003).

[18] Con intenciones similarmente circunspectas, y al igual que hizo McLuhan al citar al poeta Poe, Heidegger (1977) cita al poeta Holderlin cuando escribe: “El enmarcado (de la esencia de la tecnología) amenaza al hombre con la idea de que le pueda ser denegada la posibilidad de entrar y por lo tanto de experimentar la llamada de una verdad fundamental... ‘Pero donde existe el riesgo, aumenta / El poder salvador también’... La esencia significa lo que algo ‘es’... (y)... proporciona la respuesta a la pregunta relativa (a la tecnología)” (pp. 28–29). En otros términos, como McLuhan, Heidegger creía que al descubrir los procesos “creadores” de la tecnología que “enmarcan”, seremos capaces de comprender cómo habitar más auténticamente en nuestro mundo tecnológico. Para saber más sobre las similitudes entre las posturas de McLuhan y Heidegger en relación con las consecuencias y las soluciones de la existencia tecnológicamente mediatizada, compare la introducción de McLuhan a *Comprendiendo los Medios de Comunicación* (*Understanding Media*, 1964/1994, pp. 3–6) y las conclusiones de Heidegger en su ensayo “La Cuestión Relativa a la Tecnología” (“*The Question Concerning Technology*”, 1977, pp. 28–35).

[19] McLuhan (1964/1994) escribe: “El artista serio es la única persona capaz de tropezarse con la tecnología con impunidad, tan sólo porque es un experto que comprende los cambios en la percepción de los sentidos” (p. 19). “El artista capta el mensaje del reto cultural y tecnológico décadas antes de que se produzca el impacto transformador” (p. 71). “La capacidad del artista de esquivar el golpe de las nuevas tecnologías y de rechazar esta violencia con plena conciencia es antiquísima” (p. 73). “Tan sólo el artista más comprometido parece tener el poder de toparse con la actualidad presente” (p. 77).



[20] En una carta a Cleanth Brooks, 21 de marzo de 1977.

[21] Véase una versión reveladora de la agenda frenética de McLuhan en aquel tiempo y un desglose de sus áreas de trabajo en sus últimos años en la biografía sobre McLuhan de Gordon de 1997, especialmente pp. 245–282. Para una versión personal, véanse las cartas de McLuhan desde 1975, en la parte final del libro (Molinario y otros, 1987).

[22] Para cuando escribía *Las Leyes de los Medios de Comunicación* (*The Laws of Media*) y *La Aldea Global* (*The Global Village*) (tan sólo dos años antes del ictus que finalmente pondría fin a su vida), McLuhan prefería la enormemente cuestionada pero metafóricamente útil teoría del hemisferio izquierdo/derecho para explicar lo que para él eran las diferencias históricas y perceptivas entre las percepciones integrales y acústicas del hemisferio derecho, que para él formaban parte de los efectos mediáticos de las comunicaciones electrónicas, y el pensamiento visual, secuencial y del hemisferio izquierdo, que predominaba en los medios escritos lógicamente estructurados. Para noviembre de 1977, Gordon (1977) afirma que “la oposición hemisferio izquierdo/hemisferio derecho se convirtió en la investigación de McLuhan” (p. 281).

[23] Él añade: “No parece importar demasiado si se trata de Hegel, Husserl of Heidegger; la fenomenología es la luz que atraviesa el medio y proviene de un contexto escondido y eso culmina en todas las técnicas y dudas del ‘horquillado’. Creo que la obcecación a través de la jerga en el nombre de la filosofía durante estos siglos es fruto del barullo profesional” (McLuhan, en Gordon, pp. 313–314).

[24] Aunque es cierto que la fenomenología Husserliana parte de nociones cartesianas sobre la importancia de la mente para conocer la realidad, la fenomenología Husserliana es afín al modelo analógico de McLuhan, que no concibe los objetos como “apariencias” mentales percibidas por una mente autónoma, sino como algo enraizado en la noción de que el mundo es sentido “como que uno es consciente de él” (Ehrlich, 1999, sección 3, par. 3; ver también Ihde, 1983). Esto es, las dicotomías cartesianas de un sujeto separado, autónomo que es cubierto por los objetos del mundo han sido abordadas específicamente por fenomenólogos desde Brentano y formaron ciertamente parte del análisis de la fenomenología Husserliana (Moran & Mooney, 2002). Esta concepción equivocada de la fenomenología se confirma en una carta previa a Ted Carpenter, en la que su desdén hacia la fenomenología parece estar vinculado a su creencia de que el pensamiento cartesiano todavía lo domina: “... todos estos hombres (enraizados en la tradición cartesiana) trabajan con *medios sin contexto*... Esto es, se considera que el sujeto individual posee la totalidad del intelecto y la conciencia del mundo” (McLuhan, en Molinario y otros, 1987, p. 472).

[25] McLuhan rechazó el tipo de pensamiento propio del cerebro izquierdo –argumentos secuenciales y lineales basados en puntos de vista estrictamente teóricos– al considerarlos inadecuados para evaluar los impactos de las rapidísimas y simultáneas demandas de los medios de comunicación electrónicos (ver Terrence Gordon, 1989).

[26] Esto es, tanto la fenomenología hermenéutica como la existencial aspiran a “describir un fenómeno a través de las sensaciones en lugar de con una explicación abstracta” sobre el modo y la causa por la que un fenómeno tiene lugar (Pollio y otros, 1997, p. 46).



[27] De hecho, se puede decir que McLuhan debería haber encontrado más puntos en común en “La Cuestión Relativa a la Tecnología” (“*The Question Concerning Technology*”), especialmente entre el método de McLuhan para salir indemne de las arremetidas de las nuevas innovaciones y la campaña de Heidegger en defensa de una relación “independiente” con la tecnología.

[28] “Al principio Merleu–Ponty obtuvo buena parte de su inspiración, por no hablar de su sustento empírico, en el trabajo de psicólogos Gestalt como Kohler, Wertheimer y Goldstein” (Pollio y otros, 1997, pp. 5, 12). Como McLuhan, Merleau–Ponty también encontraba inspiración de la dicotomía medio/contexto introducida por el psicólogo danés y crítico de arte Edgar Rubin (Molinario y otros, 1987, p. 408; Pollio y otros, 1997, p. 12). Y de forma análoga al impacto que tuvo sobre los primeros trabajos de Merleu–Ponty, el rico potencial analógico de la psicología Gestalt también redefinió las percepciones de McLuhan para los años 1970 (Gordon, 1997, p. 308). Véase un breve estudio de la opinión de Merleu–Ponty sobre la psicología Gestalt en su *Fenomenología y Percepción* (*Phenomenology of Perception*, 1962), especialmente pp. 58–59.

[29] En parte debido al uso que hace de los juegos de palabras y de su estilo de presentación con aforismos, y en parte también porque quería distanciarse del tipo de argumento lineal y de cerebro izquierdo común en el ámbito académico, el paso de sus teorías a otras disciplinas académicas en un lenguaje mutuamente comprensible no resultó fácil para McLuhan a lo largo de su carrera.

[30] Por ejemplo, en la propia fenomenología de Merleu–Ponty y en la psicología fenomenológica existencial que inspiró, “estas demostraciones perceptivas captan un aspecto extremadamente general de la experiencia humana: Todos los objetos de la experiencia son sentidos sólo en relación con una parte menos clara de la situación total, lo cual sirve para ubicar el objeto *focal*. No hay medios por sí mismos. Todos los aspectos intermedios de la experiencia (percibida) emergen siempre de un contexto que dibuja el contorno de su forma experimental específica –en el caso de nuestros ejemplos perceptivos, sus formas específicas” (Pollio y otros, 1997, p. 12). Es interesante observar que este pasaje podría haber sido escrito por el mismo McLuhan.

[31] De hecho, McLuhan trabajó con teorías de la fenomenología existencial centradas en medios y contextos de la percepción. En *Comprendiendo los Medios de Comunicación* (*Understanding Media*) se refiere a la psicología Gestalt (ver McLuhan, 1964/1994, pp. 54 y 201). Además, ya en sus escritos sobre medios de comunicación en los años 1950 y especialmente en *La Galaxia Gutenberg* (*The Gutenberg Galaxy*) en 1962, McLuhan habla de “un campo unificado de totalidad –de–acontecimientos (*all–at–onceness*) eléctrica” (1962, p. 63, en Gordon, 1997, p. 427). En estos años, la *Fenomenología de la Percepción* (*Phenomenology of Perception*) de Merleu–Ponty, buena parte de ella basada en la psicología Gestalt, había sido traducida al inglés en 1962 y sus *Escritos Fundamentales* (*Essential Writings*) en 1969.

[32] En palabras de Pollio y otros (1997): Las cosas tienen varias partes en mi marco experimental, las cosas visibles del objeto y los elementos no visibles, el límite, los grados del horizonte... Los objetos visibles siempre lo son en un juego de presencia y de ausencia –en–la–presencia. (p. 14)