
Margarita Núñez Canal

<https://orcid.org/0000-0002-5377-1592>

margarita.nunez@esic.edu

Esic Business & Marketing School

Luis Núñez Ladevéze

<https://orcid.org/0000-0002-5684-9885>

ladeveze@telefonica.net

Universidad San Pablo CEU

Recibido

17 de febrero de 2021

Aprobado

24 de marzo de 2021

© 2021

Communication & Society

ISSN 0214-0039

E ISSN 2386-7876

doi: 10.15581/003.34.4.33-47

www.communication-society.com

2021 – Vol. 34(4)

pp. 33-47

Cómo citar este artículo:

Núñez Canal, M. & Núñez

Ladevéze, L. (2021). Comprender la

revolución: *Meditación de la técnica*

en la retórica global.

Communication & Society, 34(4), 33-

47.

Comprender la revolución: *Meditación de la técnica* en la retórica global

Resumen

Utilizamos citas de McLuhan a Ortega y Gasset, nunca comentadas académicamente, para cotejar en el entramado digital la congruencia entre los diagnósticos de una “rebelión de las masas” y una “vuelta a la aldea”. La revisión aclara cómo se integran ambas descripciones en una urdimbre que favorece la ilimitada expansión de relaciones cara a cara –análogas a los grupos primarios–, que, al propiciar la adhesión a distancia a identidades virtuales, promueven toda suerte de prácticas comunicativas. La red favorece estrategias persuasivas que alientan el descontrol retórico en la esfera pública. Impiden distinguir la argumentación consistente de la falaz, la información verosímil de la falseada. “Populismo”, “fake news” y “posverdad” saltan al lenguaje corriente como muestra de esta fugacidad retórica que propicia la colisión de identidades en el regresivo anclaje tecnológico de “vuelta a las tribus” en la “aldea global”. Analizadas las concomitancias de McLuhan y Ortega y Gasset desde una perspectiva fenomenológica que toma en cuenta las emociones en el proceso argumentativo, las conclusiones se centran en propuestas de recuperación de las normas deliberativas licuadas durante la modernidad cuyo sentido perdura en prácticas normativas afines a la tradición retórica.

Palabras clave

Retórica, grupos primarios, rebelión de masas, populismo, aldea global, posverdad, tribus digitales.

1. Introducción. La retórica en McLuhan y la lectura de Ortega y Gasset

Este trabajo no se relaciona con la retórica como método de análisis semiológico, sino como repertorio de prácticas normativas para el control de calidad social de la exposición ante el público, como *ars bene dicendi* (Lausberg, 1975a, 83, §§ 32 y 33). Como parte del *trivium*, la retórica constituyó un uso de normas depuradas durante siglos. Se aceptaban con el respeto con que se acepta una gramática. Así la entiende McLuhan en *The Gutenberg galaxy* y *Laws of Media*. Su énfasis en que los medios comunicativos constituyen el mensaje entronca con los temas discutidos en *La rebelión de las masas*, obra que distingue entre retoricismo estilístico y retórica clásica (Ortega, IV, 440 y 503). Ortega y Gasset (en adelante Ortega, excepto si es referencia) se refiere, como McLuhan, a la generación de opinión pública en medios de comunicación. En el último capítulo de *El hombre y la gente*, que McLuhan leyó atentamente como muestran sus citas al filósofo madrileño (McLuhan & Fiore, 1968, pp. 117 y 118), se ocupa Ortega de las “opiniones públicas” (X, pp. 314-323). Anticipando el ambiente de las redes,

describió que “nuestro contorno social está lleno de palabras, de decires, está, por lo mismo, lleno de opiniones” (p. 318).

Aunque la relación entre McLuhan y Ortega no ha sido nunca tratada por los estudiosos de la cultura de masas, no faltan motivos. McLuhan cita al filósofo en dos de sus libros. Una mención a *La Rebelión de las masas* que incluye en una enumeración de las obras de influencia de la época (1973, p. 113). Otras dos relevantes citas en *The War and Peace in the Global Village*. McLuhan cita *Man and People* (Ortega y Gasset, 1957) y una publicación de ensayos titulada *History as a System: and Other Essays Toward a Philosophy of History* (Ortega y Gasset, 1941).

En *La galaxia Gutenberg*, McLuhan remite a la tradición retórica de reglas recopiladas durante dos milenios de cultura. Para Ortega, “no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir [...], donde no hay principios de legalidad civil a los que apelar” (IV, p. 417). La finalidad de la retórica es adecuar la exposición del redactor o del orador a las expectativas de un auditorio que puede ser particular o universal (Perelman, 1970, p. 40). Adoptamos un enfoque hermenéutico para rastrear nexos en el aparente vacío retórico actual con el legado de educación y praxis que hizo de la elocución un arte de expresarse ante el público durante más de dos milenios, legado actualmente disperso por la debilitación de las barreras que separaban la exposición privada de la pública (Núñez Ladevéze, Vázquez & Núñez-Canal, 2020). Aceptamos la analogía de McLuhan de que “el corazón de la retórica es el decoro” (McLuhan, 2015, p. 992), porque ilustra el sentido que tuvo desde su origen en los textos de Aristóteles y los diálogos platónicos.

Ortega emplea en *La rebelión de las masas*, y en otros ensayos como *El hombre y la medida de la tierra* (VI, p. 884^{*1}), la expresión “medios de comunicación popularizada por McLuhan (1995, p. 140; 1964, p. 139). En la semblanza de su padre con motivo de su centenario, E. McLuhan precisa que el sentido de “medio” en *Understanding Media* no es el de “medio comunicativo”, sino el de *milieu* (McLuhan, 2012) –del que “galaxia” es metáfora–. McLuhan escribe que

en una cultura como la nuestra, con una larga tradición de fraccionar y dividir para controlar, puede ser un choque que le recuerden a uno que, operativa y prácticamente, el medio es el mensaje [...] que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva (1996, p. 29).

Aquí alude al artefacto, “medio”, y a “las consecuencias individuales y sociales [...] que] resultan de la nueva escala que introduce”, a la alteración que el artilugio técnico provoca en el “campo pragmático” (Ortega, X, p. 230; cfr. Núñez Ladevéze, Núñez Canal & Álvarez de Mon, 2021, pp. 963–981) del usuario. Esta alteración que hace en el campo de observación y de experiencia abierto a la interacción social es lo que constituye su “mensaje”. En *La galaxia Gutenberg* se refiere al “mensaje de la simple alfabetización” o al “mensaje de la imprenta” (McLuhan, 1968, pp. 327, 355, 465). Ortega ya había precisado que “cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible” para el conocimiento (III, 614). Una “época” es lo que individualiza McLuhan en torno a la imprenta.

2. El “medio es el mensaje” y las citas a Ortega

La distinción entre “medio técnico” y *milieu* permite aplicar la expresión “medio” sin referirse a un artilugio. Remite a la modificación que el artilugio produce en el ambiente de quien lo usa, o sea, en el “campo pragmático” vital del usuario que lo sitúa en una “circunstancia”. Esta distinción entre medio (artefacto) y *milieu* (campo) aclara el sentido del discutido apotegma “el medio es el mensaje”. La expresión “mensaje” se refiere al entorno pragmático de modificaciones que el artefacto genera en torno al hombre al usarlo, es decir, al medio ambiente, campo, o *milieu* donde el hombre queda emplazado por usar un medio que, al

¹ Señalamos con* los textos que citamos de Ortega no leídos por McLuhan.

prolongar el alcance de sus sentidos, modifica la *circunstancia* en que se encuentra. Si no usara el artilugio, su campo de observación, su experimentación con el ambiente e interacción con los demás sería más limitada y su experiencia del mundo diferente.

Esta idea de que la técnica sitúa al hombre en un *milieu* no es original de McLuhan. La sorbe de fuentes filosóficas, antropológicas, sociológicas y literarias diversas, pero, en lugar de usar la expresión “milieu”, que solo se encuentra dos veces en el texto, la sustituye por la metáfora “galaxia”. Sus citas y comentarios manifiestan, para reforzar el uso metafórico de “galaxia” como *milieu*, que se inspira en Bergson (Gelabert, 2015), Teilhard de Chardin (Fernández & Hernández, 2004), Heidegger (Ralón & Vieta, 2012), Innis (E. McLuhan, 2015), Mumford (Carey, 1981), Jung (Braga, 2016). A partir de *The medium is the Massage* (1967), prescinde de la metáfora “galaxia” para sustituirla por sinónimos de *milieu*, como “medio ambiente”, “contorno”, “mundo circundante”, “entorno”, circunstancia y otros.

Ralón y Vieta (2012) aseguran que ese uso de *milieu* se basa en Heidegger. Estos autores muestran la familiaridad de McLuhan con la fenomenología, pero se quedan cortos. Heidegger y Ortega toman de Uexküll la explicación de que el hombre no puede entenderse sin referencia a un “mundo circundante” (*umwelt*). Ortega prologa *Ideas para una concepción biológica del mundo** (III, p. 415). De su lectura procede que “un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre” (V, pp. 559). Aquí la palabra “medio” no se refiere al artefacto, sino al *milieu*, y la palabra “técnica” se refiere a los artefactos, de modo que podría entenderse que, por la alteración que su uso social causa en la terrena incardinación humana, el artefacto es un medio que modifica el *milieu*².

Ralón y Vieta no mencionan a Ortega. De haber profundizado en *Guerra y paz en la aldea global*, hubieran advertido que las citas de McLuhan a Ortega tienen más interés que la alusión a Heidegger en *Latos of Media* (1988, p. 68), o la ingeniosa referencia a su habilidad para el “esquí acuático” (1969, p. 510). McLuhan glosa la *Meditación de la técnica*, donde Ortega presenta al hombre como un inadaptado tan insatisfecho siempre con su entorno que lo adapta para tener que volver a adaptarlo. También cita *Man and People*, donde Ortega distingue entre “el aspecto que más entra por los sentidos”, es decir, lo que “hace que la vida tenga una dimensión básica que es corporal”, y lo que verdaderamente encuentra desde que nace, las “regiones o *campos pragmáticos* donde quedan repartidas las cosas, es decir, los asuntos que interesan y ocupan nuestra vida” (X, p. 230). Es “el contorno humano social en que vivimos [...] un contorno previo al físico, un ámbito constituido por una espaciosidad emocional y cognoscitiva –y esta es la verdaderamente originaria–” (X, p. 231) en la gestación de la intimidad.

Este texto incoa la tarea pendiente de comentar las glosas de Ortega por McLuhan, aunque aquí la ceñimos a su valor instrumental para abordar la recuperación del uso social de la retórica como instrumento de debate en la esfera pública, ahora impregnada por la disipación de la “intimidad” en el bullicio contagioso de las redes (Bauman, 2001). Como no hay referencia académica alguna sobre la relación entre ambos autores, también puede servir de exordio para un estudio específico sobre las citas de McLuhan a Ortega que estamos preparando. La única mención en que se les alude conjuntamente la encontramos en actas de la *McLuhan Galaxy Conference* celebrada en Barcelona con ocasión del centenario de McLuhan. La esquemática referencia los declara signatarios de actitudes antitéticas. El breve párrafo contrapone la rebelión de las masas, presentada como exponente del elitismo orteguiano, al igualitarismo cultural que habitualmente se atribuye al autor de *La Galaxia Gutenberg*, contraste que aquí ponemos en cuestión:

² Sobre la influencia de Uexküll en Heidegger, Muñoz Pérez (2015) y Alsina (2018). Para la diferencia entre Ortega y Heidegger, García_Madalena (2019, pp. 239 y ss.).

Some, elitist and conservatives, look to the masses as if it was the embodiment of all degeneration of individual and looked at “massman” with suspicion as the most dangerous destructive power against social order [Ortega y Gasset, 2004] (García-Arnau, 2011, p. 420).

3. Recuperación del lenguaje corporal en el medio audiovisual

No examinamos las arbitrariedades hermenéuticas de McLuhan sobre las que se ha escrito tanto (García-Landa, 2011); tratamos de otear, sin detenernos en los árboles, el bosque de sus concomitancias con Ortega, a cuyo panorama se accede por las citas. Que el canadiense glosara obras de Ortega es por sí solo señal de afinidad. Un estudio detallado excede las funciones de este texto. Aquí nos servimos de ellas por su utilidad para argumentar una exegética del pensamiento orteguiano en conexión con la “comprensión” de los medios como “extensiones de los sentidos” por McLuhan. Es una senda que lleva a abordar el problema del vaciamiento retórico en la red. Las citas transmiten una familiaridad útil para clarificar las ambigüedades a que ha dado lugar la “división de la sociedad en masas y minorías excelentes”. La afinidad entre ambos pensadores ilustra que esta división, por no ser “una división en clases sociales, sino en clases de hombres [...], no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores” (IV, p. 378). Sin ser originales en esta línea interpretativa, despejada por Sánchez Cámara (1986), secundada por Haro (2009) y actualizada por García-Madalena (2019), esta primeriza inmersión en las citas permite renovar esa tendencia hermenéutica y abordar con utillaje de fondo el problema de la dispersión retórica de la red.

La “comprensión” del medio tecnológico como extensión de los sentidos en una época saturada por el prestigio intelectual de la escritura se suele interpretar como reivindicación de la imagen audiovisual frente al texto. En los capítulos VII y X de *El hombre y la gente*, leídos por McLuhan (1971, pp. 122-126), se refiere Ortega al cuerpo como medio del galanteo. El cuerpo no es un artefacto, pero es un medio (¿técnico?): “Yo estoy infuso y recluso en un cuerpo” (X, p. 230). Que sea un medio orgánico es cuestión a considerar. Si reparamos en la comunicación no verbal, la expresividad se muestra en gestos transmitidos por la mediación corporal, “símbolo patente de una realidad latente” (II, p. 683). Si, según McLuhan, “el medio es el mensaje”, entonces también “el cuerpo es el mensaje” como, parafraseándolo agudamente, concluye Davis (1971, pp. 52 y ss.). Eric recuerda que para su padre “el contenido de cualquier medio es el usuario” (E. McLuhan, 2015, p. 984). Usar el cuerpo en el que somos es nuestro primer mensaje, dentro y en torno a él se configura el campo pragmático de la vida en la circunstancia.

La expresión corporal comparte atributos del lenguaje que los gramáticos vinculan a la entonación. Al adjudicar a la gestualidad el rango significativo del habla, se interrumpe la disciplina intelectualista que subestima la pasividad del espectador ante la imagen y reduce la inteligibilidad a la abstracción discursiva. Entendida cartesianamente, la racionalidad se escinde de la emotividad, la memoria y la imaginación. Al contrario, si se entiende orgánicamente, como Ortega, la comunicación personal, el gesto, tiene un valor comunicativo. La corporalidad encauza expresiones afectivas o belicosas. Es lo que muestra la “meditación del saludo”. McLuhan se toma el interés de ilustrarla gráficamente al citarla (1968, pp. 115-116). Vindicando la imagen frente la escritura, toma partido por la crítica de Ortega y de Heidegger al idealismo fenomenológico que ahonda en la rectificación de la herencia cartesiana (Damasio, 2011). En ese ambiente de revisión intelectual del esquema cartesiano, presenta Perelman su *Traité de l'Argumentation*: “la limitación impuesta a la idea de razón [...] una limitación indebida y completamente injustificada del ámbito de competencia de la facultad de razonar y probar” que solo se rinde ante la “evidencia” (1970, p. 49).

Si, según McLuhan, la imprenta disoció la conciencia del yo de la experiencia sensorial, el escenario tecnológico reintegra la intelección en la emoción. La red individualiza la presencia corporal por radio, texto y televisión en un campo pragmático que unifica la dicotomía cartesiana. Imagen audiovisual y texto se funden en relaciones cara a cara a

distancia. Como la tecnología que puede combinar lo audiovisual con lo escrito no resta, sino que suma las ventajas de una a los de la otra (Cloutier, 1973), la red aglutina al “público” en un solo ambiente, como advierte McLuhan expresamente en la nota previa de *La Galaxia Gutenberg*. Este retorno en las redes a las condiciones interactivas de la proximidad audiovisual primitiva devuelve a la actualidad las motivaciones argumentativas que dos milenios de retórica habían disciplinado. Nietzsche, cuyo rastro en *El tema de nuestro tiempo* es constante, dice en la transcripción de sus clases de retórica de 1872 que “no hay ninguna naturalidad no-retórica en el lenguaje a que se pudiera apelar: el propio lenguaje es el resultado de artes puramente retóricas” (citado por Valverde 1993, p. 30). La propuesta de Perelman se actualiza (Valenzuela, 2009; Frydman & Meyer, 2012; Holzapfel, 2015). El nuevo ambiente propicia una retórica que apela a razones emocionales, el tipo de discurso de la “democracia sentimental” (Arias Maldonado, 2016).

Cuestión a plantear, entonces, es en qué condiciones conviven las tecnologías de la globalización con la tradición retórica que, durante siglos, recopiló y depuró normas de oratoria, registró figuras y tropos (Curtius, 1955), clasificó modelos discursivos para adaptarlos a funciones y auditorios (Lausberg, 1975b, pp. 22-25, §§ 22-28), y fijó lugares comunes para servir de control social de la calidad del orador (Perelman, pp. 112 y ss.).

4. De la vecindad de los grupos primarios a la aldea tribal en la red

La noción de público procede de Tarde (1986), quien la entendía como multitud dispersa de destinatarios sin relaciones cara a cara. Cooley (2006) la usó para distinguirla de los “grupos primarios”. Se refirió a la familia y a la vecindad como ámbitos de asignación de “ideales primarios” subyacentes a la democracia y al cristianismo, para diferenciarlas de las

clases abiertas numerosas e impersonales [...] que absorben una parte vital del individuo sin moldearlo [...] al entrar las personas en contacto cara a cara, sienten la emoción social y alcanzan las fases superiores de conciencia (2009, pp. 248 ss. y 109).

La tecnología puso a prueba esta oposición. Si Cooley, exhaustivamente estudiado por López Escobar (2020), no pudo leer a Ortega, McLuhan sí leyó en *Meditación de la técnica* que la distinción entre relaciones personales e impersonales estaba llamada a diluirse a causa de la aceleración de la tecnología comunicativa. En *La Galaxia Gutenberg*, advirtió que los medios posibilitaban una vecindad virtual llamada a desbordar el campo pragmático de limitaciones comunicativas del vecindario físico. La diferencia entre “grupo primario” de proximidad cara a cara, y “clases abiertas” se diluye en la “proximidad virtual”, entretejida por relaciones personales a distancia telefónicas y audiovisuales. Fijándose en los métodos discursivos de la cultura popular, de la publicidad y del consumo, comprendió McLuhan (1967) que las tecnologías eléctricas y las ondas abrían la esfera pública a los analfabetos. La televisión posibilitó que, analfabeto o no, cualquiera pudiera visualizar imágenes allende la distancia. Surgía en la esfera pública un tipo de “público”, imprevisto por Tarde, que no discriminaba, como la imprenta, a los iletrados, sino que los igualaba a los alfabetizados. Interconectado por ondas y electricidad, el mundo regresaba a la situación comunicativa de las aldeas primitivas para convertir al planeta en una aldea global. Anticipándose a las redes, anunció un escenario cuyo sentido había que comprender antes que criticar. Si la imprenta creó un entorno visual cerrado, la televisión lo abrió al unir a la visualidad abstracta de la imprenta, la imagen acústica y visual concretas, hasta entonces limitadas a la proximidad física. La “tecnología eléctrica está empezando a devolver al hombre visual, o del ojo, a los patrones tribales y orales con su trama continua de vínculos e interdependencias” (McLuhan, 1996, p. 71). El acelerado proceso de la tercera revolución industrial desemboca en la digitalización para propiciar una súbita contracción del espacio comunicativo en la urdimbre virtual de relaciones cara a cara a distancia. Pasajeras y efímeras, florecen amistades, asociaciones, visitas y grupos virtuales. La red no impide la cohesión preestablecida, pero facilita la heterogeneidad desarticulada de

grupos dispersos que Bauman identifica en su obra póstuma con la “vuelta a las tribus” (2017, pp. 54 y ss.).

Parafraseando a Ortega, la tribu comunal no se elige, se *está* en ella. En cambio, las virtuales se eligen, se buscan, se encuentran, se eluden, pueden disiparse tan pronto como se concretan, tan efímeras o constantes como lo sea el usuario, se desvanecen o mantienen a capricho. Sin pertenecer al “contorno social” de la vida (Ortega, X, pp. 317 y ss.), son compatibles con las pautas adquiridas de la convivencia en proximidad. Cómo interfieren en esos entornos para alterarlos o conservarlos es una cuestión empírica. La red puede ser instrumento de interacción para un asentamiento o un desistimiento de usos ajenos que reafirman o impugnan *status*. Tarde había descrito estos usos al referirse al “público” (2011). Ortega los llamó “automatismos del uso” (X, pp. 269 y ss.). Podríamos denominarlos “dialéctica de imitación y distinción” o “acciones, de asentimiento y desistimiento” en “establecimientos y marcos de referencia” que socializan al yo facilitando la integración en el grupo mediante la emulación o diferenciación de rasgos (Cfr. Goffman, 1981, pp. 254 y ss.). Impulsos que se presumen más idiosincrásicos y duraderos en las relaciones familiares, pues generan intensos lazos de dependencia.

Según Ortega, la pretensión igualitaria ilustrada prescindía de la base realista donde sustentar la relación entre un yo y un nosotros. Si la relación se nutre de un vínculo emocional, no puede ser tratada como si fuera consecuencia de un acto reflexivo. El individualismo masificado esparce la dilución de hábitos y vínculos, estéticos o afectivos. Ofrece a cambio la complaciente rebeldía del individuo cuando toma conciencia de que su derecho a ser diferenciado por la vulgaridad le faculta para menospreciar la norma que le exige el esfuerzo de no serlo: “característico de nuestra época [...] que el vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad o la vulgaridad como un derecho” (IV, p. 416). Ortega no discute ese derecho, lo examina y destapa sus efectos ambivalentes. Si la imprenta “destribiliza” (McLuhan, 1969, p. 328), el igualitarismo cultural y la rebeldía individualista que fluye en la aldea global consolida la autoafirmación en el refugio tribal, sea virtual, efímero, especializado, nacionalista, racial, deportivo, o al secundar al *influencer* de turno.

5. El campo pragmático de observación y la mirada

“La televisión incita a la dramatización [...] escenifica en imágenes un acontecimiento”, decía Bourdieu (1996, p. 24). Si mil palabras no valen una imagen es porque un instante visual transmite más información que la que puedan describir mil palabras. Que los medios se acoplan (Cloutier, 1973; Jenkins, 2006) no es hipotético. El aforismo “el medio es el mensaje” explica que lo característico de todos los medios implica que el

contenido de un medio siempre es otro medio [...] El contenido de la escritura es el discurso, del mismo modo que el contenido de la imprenta es la palabra escrita, y la imprenta, el del telégrafo. Si alguien preguntara: “¿Cuál es el contenido del discurso?”, habría que contestarle: “Es un verdadero proceso del pensamiento, que, en sí, es no verbal” (McLuhan, 1996, pp. 30 y 136).

“En sí, no verbal”, porque el “pensamiento es una actividad orgánica de mi vida” (Ortega IV, p. 285). Si el contenido de la escritura es el habla, el del lenguaje, en cuanto “primera externalización del sentido nervioso central” (McLuhan, 1971, p. 42), es el organismo. Al prolongarse artificialmente los sentidos, delimitan “regiones o *campos pragmáticos*” que coexisten en el intercambio sensorial entre organismos (Ortega, X, p. 231). El objeto no visto directamente por los ojos es visto si son auxiliados por lentes. Lo visto por el microscopio puede ser visto multitudinariamente en la red, por impresión, televisión o fotografía. Ortega cuestiona que la cuestión social dependa de lo que el ojo ve, centrándola en lo que cada uno entiende de lo visto. No entienden lo mismo el astrónomo o el biólogo que el individuo masificado por la televisión. El *campo pragmático* alterado por la observación a través de un artilugio no es igual para todos los observadores. “*La perspectiva es uno de los componentes de*

la realidad” (III, 613). Lo observado es relativo a la capacidad para interpretar lo que el artificio añade al “campo visual” del ojo desnudo. “No confundamos nuestro campo visual con la figura de la realidad” escribe en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (IX, p. 1210). Lo que capta el astrónomo al prolongar su ojo no lo capta la gente al prolongar el suyo. Para saber mirar por los instrumentos hay que aprender a entender. Observar por el microscopio no tiene relevancia si quien mira no sabe lo que mira. Como la rebelión de las masas es la del que ni sabe ni entiende, es la rebelión del “alma vulgar”. Contraoponer la distinción entre minoría y masa al igualitarismo de McLuhan es una simplificación incompatible con sus citas, pues se pasa por alto que donde coinciden es en el retroceso de la “aldea global” a “un hombre primitivo surgido inesperadamente en medio de una viejísima civilización” (Ortega, IV, p.403 y 424).

Esto no quita que McLuhan realzara la prolongación sensorial que suministra el medio audiovisual. Medida en *bites*, la información visual es incomparable con la del texto que la describe, pero el texto contiene los enlaces para entender la información que el ojo suministra al que piensa; y a la inversa, la mirada no garantiza la comprensión del que mira. McLuhan reafirma la distinción entre “minoría” y “masa”, entre el que sabe y no sabe mirar. La democratización igualitaria de la mirada no se corresponde con el reparto de un conocimiento igualitario. Entender no es mirar. Aunque todos mirasen todo, no todos entenderían todo. Siempre habrá quienes entiendan cosas que otros no sepan entender cuando las miren. Pero como cada cual es dueño de su experiencia, cuando opina decide sobre cosas que comprometen a los demás. Si la opinión ajena moldea la nuestra, nuestra vida está supeditada a las decisiones que otros adopten cuando opinan sobre nosotros, y viceversa. “En la edad eléctrica, como en la tribu, ‘la labor del trabajo’ consiste en la dedicación y el compromiso” (McLuhan, 1996, p. 153); de aquí que la organización en colectividad requiera distinguir minorías y mayorías, una distribución que presupone la confianza en el entendimiento ajeno para que, el ponernos en manos de otro, sea una delegación cooperativa, no servil. “Esto es la fe cuando se dirige a un ser personal, confianza”, escribe Ortega en *Un capítulo sobre el Estado** (VI, p. 840). Si hay que abandonarse al juicio que nos compromete, el entorno audiovisual ofrece información cara a cara a distancia para discernir dónde engarzar la confianza. Al enumerar Ortega las clases de mirada, McLuhan lee que

cada una de estas clases de mirada nos significa lo que pasa en la intimidad del otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora. Constituyen, pues, las miradas un vocabulario (X, p. 215).

Se entiende así la advertencia de Flora Davis:

pertenezco a la clase de personas que no confía plenamente en el teléfono...porque no puedo estar segura de lo que realmente quiere decir la otra persona. Si no puedo verla, ¿cómo puedo adivinar sus sentimientos? (1971, p. 11).

“Adivinar sus sentimientos” para conformar la confianza. Desde que el giro fenomenológico ligara el sentimiento al lenguaje corporal, la imagen visual recupera su valor descriptivo decaído ante la escritura. Se hace patente que las relaciones comunicativas no cambian porque se realicen en intercambio o linealmente. Como el cuerpo es un medio transmisor de intenciones, “el saludo” actúa como signo del sentimiento entre interlocutores en proximidad física o virtual. Es lo que glosa McLuhan en sus citas; de aquí que las tecnologías audiovisuales abran el entorno cerrado por la imprenta al visualizar a distancia el lenguaje corporal.

Aceptar que “somos consumidores de segunda mano de ideas originadas en la distancia en el seno de alguna élite” (Zaller, 2014, p. 28) no es separar ciudadanos de segunda y de primera, no impide que se pueda ser minoría en una parcela de la experiencia o del conocimiento en la que otro deposite confianza. Sobre la base de esta dependencia

cognoscitiva de las mayorías respecto de las minorías en la esfera pública, planteó Zaller, para eludir “la falacia mítica de la democracia” (Lippmann, 2007, pp. 44 y 45), su modelo RAS (2014, p. 82). Al difundir radio y televisión, voz e imagen, los actores políticos pueden explicar sus propuestas programáticas en debates o entrevistas ante las cámaras. Al espectador le importará menos conocer o no el contenido programático para optar a favor de uno u otro candidato. La imagen vista unida a la palabra oída transmite información que no aporta la lectura. Si, además, puede conservarse, reproducirse y elaborarse, también puede ser objeto de reflexión. Entonces es lógico que, quienes tienen responsabilidad como expertos y diseñadores estratégicos estudien los ademanes, la mímica y la gestualidad empleados para ganar la confianza del espectador. Si la nueva tecnología entraña un regreso a las condiciones comunicativas tribales, también impone un regreso a las condiciones argumentativas de la oratoria presencial, a las artes o artimañas empleadas para cautivar ejercitando las artes retóricas o sumar a la causa a un auditorio de individuos que escuchan mientras leen y miran.

Perelman ya adelantó que lo importante es “que la construcción del auditorio no sea inadecuada para la experiencia” (1970, pp. 25 y ss.) En esas condiciones, nada obsta a que la expresividad emocional participe del debate deliberativo, pues aporta información sobre las intenciones e incitaciones del actor que el raciocinio oculta. Así, por deseable que parezca, como advierte Lippmann, la pretensión de filtrar la emotividad en la argumentación, será utópica porque el sujeto deliberativo es indisoluble del emocional.

La propuesta de Green (2009) de realzar la imagen audiovisual como instrumento de representación democrática en la sociedad audiovisual desautoriza la pretensión de que la participación directa sea el mensaje. Nada garantiza que la deliberación entre participantes iguale sus miradas ni que entre asamblearios prevalezca la racionalidad sobre el sentimiento (Arias Maldonado, 2016). Además, los participantes en asambleas son socialmente segregados, pues no todos los concernidos están en condiciones ni tienen las mismas oportunidades para participar (Zaller, 2014). Como el tiempo de dedicación depende de la distribución de tareas sociales, los asamblearios que tienen tiempo por no dedicarse a otra cosa ostentan un plus de representatividad que el populismo pretende recabar (Laclau, 2005). Si, como mostraron las teorías del doble flujo, la formación de opiniones no está predeterminada por la exposición al medio, confiar en el liderazgo surgido en el grupo primario es un ingrediente que simplifica la decisión del elector.

Este análisis pragmatista, incoado por Cooley al abordar la formación del yo en grupos primarios, y por Lippmann al incidir en la importancia para la formación de la opinión política de las relaciones cara a cara (1964), es definido por Goffman “como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata” (1981, p. 27). Según el modelo RAS (Zaller, 2014, pp. 28 y 37), elaborado a partir del examen de pregunta-respuesta en encuestas electorales, los ciudadanos se distribuyen en sectores distintamente interesados sobre temas políticos; de aquí que la formación de su opinión dependa de la confianza en ciertas minorías que dedican tiempo a recabar información precisa sobre los temas en cuestión y sus implicaciones sociopolíticas y doctrinales (Katz & Lazarsfeld, 1979).

Zaller mostró que en la sociedad civil profesionalmente ajena a la política, el ciudadano encuestado no dispone de tiempo para informarse, no le urge tener opinión sobre los temas de los que se le pregunta. Los estudios sobre *agenda setting* y los de marcos de referencia, noción extrapolada de los análisis de interacción en la vida cotidiana de Goffman, mostraron que la adopción de criterios políticos ocupa un lugar secundario, sin que esa posición desmerezca la condición intelectual de quien la pospone. El rango de autoridad en alguna rama de la actividad profesional, artesanal, comercial o artística no coincide con la autoridad sobre asuntos públicos. La obra de Goffman, heredera de la formación del “*self*” de Mead (1991) exhaustivamente examinado por Sánchez de la Yncera (1995), se basó en el estudio de

organización de normas entre personas en relaciones cara a cara, un espacio abierto ahora a la expansión de relaciones sin distancia en la red.

Graham (1994) mostró la relación entre Ortega y el pragmatismo norteamericano a la que Nubiola ha venido prestando atención desde 1998. Nos hemos referido recientemente a aspectos concretos de esta relación (Núñez Ladevéze, Núñez Canal & Álvarez de Mon 2021). Para más detalle sobre esta cercanía, remitimos a las tesis doctorales de Armenteros (2004) y de Gutiérrez Simón (2020). Lo pertinente aquí es que la propuesta de Zaller reproduce el sentido subyacente a la distinción entre mayorías y minorías. Al apreciar que los diversos componentes de la mayoría social pueden ser considerados “minorías”, autoridades en una disciplina, oficio, comercio, artesanía, deporte u otro ámbito, no se corrigen aspectos sustantivos del planteamiento orteguiano. Lo que el filósofo advertía al hablar de “rebelión de las masas” era lo contrario de lo que frecuentemente se le achaca: que cualquier motivo para apreciar un mérito resulta contaminado por la pretensión de autonomía estética, moral o profesional del ignaro en esa parcela o irrelevante en todas. La continua delegación de confianza en el que sabe, entiende, trabaja mejor o educa el gusto, desmiente el valor de la insumisión a la norma de respeto al mérito: “No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte” (IV, p. 417).

Volvamos a Green. Las diversas facetas de la vida cotidiana perderían sentido sin referencia a la mirada escrutadora a la que Ortega dedicó tanta atención. Si somos espectadores participantes en la corriente vital ajena, nada tiene de extraño que la vista sirva para participar como ciudadanos en la pública. Habitualmente la mayoría solo dispone de tiempo para observar cómo actúan los políticos. La observación es fuente informativa determinada como objeto de atención por el campo pragmático. El campo común de observación es el común denominador reservado para la democracia. La interpretación crítica detallada y el análisis de programas y actividades queda para especialistas. Pero el observador puede interpretar en la expresividad de la imagen, aun desatendiendo el contenido discursivo, motivos de confianza y de desconfianza del orador: el *ethos* de sinceridad, conocimiento o impostura. Leer un programa no acerca a comprender las intenciones del redactor. El lenguaje corporal transmite información inaccesible a una concepción abstracta de la racionalidad.

La tesis de Green devalúa la crítica al progreso tecnológico que vinculó la imagen y el espectáculo a la pasividad de la audiencia televisiva. Desconecta la abstracción intelectualista de la inteligencia sentiente. Se desmarca de los recelos que suscitó la imagen como medio de comunicación frente a la palabra escrita. Las masas son participantes que, si en la vida confían en otros cuando comparten el campo pragmático del mismo acontecer abierto a los sentidos por la tecnología, no tienen motivos para no delegar su confianza cuando se trata de administrar asuntos públicos. Normalmente somos observadores complacientes de aquellos en los que confiamos, sabiendo a qué nos exponemos cuando nos ponemos en sus manos si vamos al hospital, al comercio o a un servicio profesional. Leer un programa no acerca más a comprender la retórica que oculta las intenciones del redactor. Mirando y hablando por las pantallas llegamos al *pathos* distante. Los ilustrados leían lo escrito por otros a distancia y a destiempo, miraban y escuchaban en la proximidad; ahora leemos, escuchamos y miramos en la distancia sin tiempo en una proximidad ubicua (Lipovetsky, 2016). “Reconoceremos hoy a cualquier punto del globo la más efectiva ubicuidad. Esta proximidad de lo lejano, esta presencia de lo ausente, ha aumentado en proporción fabulosa el horizonte de cada vida” (Ortega IV, 394).

6. Debate: la artesanía retórica en las redes

“La imprenta, o escritura mecánica, introdujo una separación y una extensión de las funciones humanas [...una] asombrosa técnica de análisis espacial que se duplica a sí mismo en el acto” (McLuhan, 1996, pp. 118 y 132). No es necesario excitar la imaginación para entender con

McLuhan que esta separación del entorno duplicado por la imprenta refleja la dicotomía cartesiana entre reflexión y urdimbre sensorial que da pie a la concepción reduccionista del hombre como sujeto racional. La lectura permite volver sobre lo leído, pensar sobre lo pensado, reflexionar, meditar agarrando cada palabra o el párrafo sin perderse, descomponer el texto para rectificarlo. Según Platón, la escritura era un artificioso regalo divino para remediar la fragilidad de la memoria (*Fedro*, 275 d-e. Cfr. Núñez-Ladevéze, 2020, p. 225). El lector está protegido para no perder el hilo del razonamiento en el recuerdo a cambio de inhibir, a otros efectos, el sistema sensorio: “Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella el hombre puede ensimismarse” (X, p. 145).

Mientras el arte de persuadir se mirase en los modelos de la matemática y del cálculo para construir un sistema deductivo que sustituyera a la imperfecta lengua materna transmitida generacionalmente por el uso, el habla de la gente tenía que resultar inapropiada para la dilucidación racional. La participación audiovisual por los medios y la red vence al logicismo reduccionista que Ortega censura del “pretendido ‘pensar lógico’” de Lévy-Bruhl en *Apuntes sobre el pensamiento** (VI, p. 13). La milenaria tradición retórica era “la técnica que usa el lenguaje para persuadir” (Perelman, 1970, p. 10), una artesanía para asegurar la corrección persuasiva. Comprendía reglas mnemotécnicas, cultivaba lugares comunes, tópicos previamente señalados, liberaba al esfuerzo de la repentización expositiva, reducía el riesgo de desvirtuar lo memorizado al exponerlo. Las reglas, éticas o patéticas (Lausberg, 1975b, 34, § 43,2,b; 50, §§ 69-70), ligaban *ethos* y *pathos* del orador y del auditorio. Modulaban la calidad de la transparencia argumentativa. Recompuesta la unidad de un organismo que piensa y siente, McLuhan liga retórica y antropología en *la Galaxia Gutenberg*.

La cuestión hoy no es si al decaer una lógica discursiva se renueva la tradición retórica, sino si las redes crean condiciones para ejercitar un discurso solvente ante un auditorio restableciendo esta institución reglada por el control social, no político, de la adecuación del orador. Algunas de estas precauciones sobreviven de otra manera. Para preservar el conocimiento científico se elaboran normativas de prevención de calidad que aseguran la adecuación de las publicaciones a las funciones académicas, acreditan la aportación cognoscitiva mediante revisiones para discernir lo publicable. Garantías al margen del arte retórica que obedecen al mismo tipo de motivación para certificar la confianza social en la prestación de servicios. La conversión del consumidor en usuario ha favorecido prontuarios que actúan para asegurar la fiabilidad del intercambio comercial en la red y la regulación de las transacciones. Los usuarios aprenden a aceptar o rechazar los servicios. Dejan su impronta para calificarlos y encauzar el criterio. Guías espontáneas que adquieren valor social justamente porque en el flujo comercial florecen artimañas. La reputación empresarial es protegida por reglamentos corporativos (Núñez-Ladevéze *et al.*, 2015). Las normas de redacción y citación, los libros de estilo y procedimientos profesionales para contrastar fuentes periodísticas responden a un patrón generador de confianza. La funcionalidad práctica de la retórica sobrevive diluida en otros procedimientos, como la revisión de textos o las reglas de deontología profesional para distinguir información veraz y opinión subjetiva (Núñez-Ladevéze *et al.*, 2015). Lo que reprocha Ortega no es que los medios igualen la relación comunicativa, sino que la insubordinación del individuo masificado erosione las normativas para imponer una subjetividad arbitraria; previene de “la precaria influencia” que tiene la comprobación de los hechos, que *fake news*, posverdad, populismo, alienten “una realidad intangible” (Blanco, 2020). Entonces la rebelión de las masas desplaza las funciones deontológicas representadas por la tradición retórica.

Cuando el tráfico discurre descontrolado, como en las redes, el subjetivismo desemboca en confusión. Queda como regulador el hecho de hallarnos simultáneamente igualados en un mismo espacio global. Como se distribuye a gusto del paladar, la red tiente al populismo, abre paso a una demagogia de bulos y rumores. “Artimañas sofisticadas” las llamó Platón en *Gorgias* (459 b. Cfr. Núñez Ladevéze, 2020, p. 230). Hostiles a la refutación, la adhesión a la tribu se

antepone al cotejo, el relato tribal prevalece sobre la comprobación. Hay que mantener la sutileza para discernir dónde fijar en cada caso la línea de demarcación en el campo pragmático entre lo fáctico y lo axiológico (Nubiola, 2008), para deslindar información de opinión (Núñez Ladevéze, 2015).

La red facilita la fugacidad. Si es posible diferenciar la certeza del error, la verdad o la mentira, la distinción habrá de trascender la identidad o el interés del grupo, pero el tribalismo reticular es insensible a la diferencia. Comprobar o refutar apenas interesa. En la fugacidad digital todos los gatos son pardos permutables. El enmarañado entramado digital aletarga las reglas que institucionalizaron la retórica. Su función pervive donde la práctica encuentra un campo de experiencia que regula la confianza para la autodefensa del comportamiento profesional, cognoscitivo o comercial. Si la necesidad de confiar obliga a zurcir lazos, el torrente circulatorio virtual enreda indiferenciadamente, en la circunstancia de una aldea global, las actitudes más reprobables con las más sublimes (Núñez Ladevéze, 2020).

La ignorancia emocional transita al mismo paso que la inteligencia emocional. A esta indistinción, Ortega la llamó *rebelión de las masas*, McLuhan, *aldea global*. Si la retórica aceptó el *pathos* inteligente como relación vinculante entre emisor y destinatario, el vínculo queda diluido en un desbaratado mercadillo de intereses nutridos de exaltación, animadversión, o arbitrariedad. Es la rebelión del individualismo tribal (Bauman, 2017) en la red global.

“Ahora todo el mundo es un sabio”, escribe McLuhan (1969, p. 14) irónicamente como si hubiera leído “la barbarie del especialismo”. El pesimismo aflora entre quienes asumieron la trivialidad pretenciosa de una modernidad que, enfrentada a sus propias ilusiones de eliminar los encantamientos, se declara descontenta del desencantamiento (Bauman, 2001). El iluminismo se convirtió en una estrategia de dominación de unos por otros. Ortega no se dejó encantar por la crítica al “encantamiento”. Las redes globalizan las condiciones comunicativas de un estadio primigenio restituido por la implosión tecnológica que vacila al aplicar, en esa vuelta regresiva, las normas comunitarias de la convivencia en la aldea digital. En la red cualquiera sabe qué desea si lo que desea es conectarse para dominar a o influir en el otro. Las funciones retóricas sobreviven, no obstante, como reglas orientadas a cimentar la confianza en una armazón que no las da por perdidas, aunque las dispersa o las oculta. Lausberg escribió “la retórica se convirtió en ‘periodismo’ (tomado muy en serio)” (1975a, p. 10). Recuperando la retórica frente a la rebeldía tribal, tratamos de tomarnos en serio el devenir de esta conversión.

7. Conclusiones

McLuhan comparte con Ortega el ambiente de la fenomenología post-cartesiana. Centra su atención en la tradición retórica. Ortega comparte ese ambiente y lo analiza en la pragmática del decir. Ambos invitan a recuperar las artes elocutivas elaborada por estudiosos como Lausberg y Perelman.

En lo relativo a la extensión de los sentidos, núcleo del pensamiento de McLuhan, la revisión muestra que, para ambos, los medios técnicos alteran artificialmente el campo pragmático del observador. Los medios desnaturalizan la atención distanciándola de la inmediatez corporal. Ortega anuncia genéricamente la contracción del mundo por los medios de comunicación y transporte. McLuhan concreta este pronóstico: la red amplía el entorno de experiencia común reduciendo las proporciones del mundo al espacio de una aldea global cuyos contornos más lejanos quedan al alcance de la vista y del oído. En el contraído escenario virtual se amputa la conexión pragmática con la corporalidad inmediata del escenario físico.

McLuhan suministra una línea hermenéutica para clarificar las ambigüedades interpretativas de la distinción entre minoría y masa. Al ligarlas Ortega a las circunstancias del campo pragmático de observación, inmuniza la distinción de masa y minoría frente a las reconvenciones de elitismo.

La convergencia de actitudes respecto del idealismo inscribe a ambos en la misma anticipación de un mundo (Ortega, IV, p. 405) reducido por los medios de comunicación para gestar tecnológicamente una sociedad global donde “la soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio” (IV, p. 378).

La mutua afinidad, mostrada por las citas al filósofo español, ilustra que el trasfondo de la anunciada rebelión de las masas comparte el sentido tecnológicamente progresivo de la aldea global como regresión tribal de la red. El oxímoron no deshace la paradójica regresividad del progreso tecnológico prevista por Ortega y anunciada por McLuhan.

Desde esta perspectiva, el concepto fundamental de que la técnica prolonga el *campo pragmático* de la experiencia personal, expresión recogida de *El hombre y la gente*, permite enlazar la ruptura del logicismo dispuesto por la imprenta con la tradición retórica entendida como un seguro de calidad del discurso público cuya hipotética renovación podría encauzar la rebelión del individuo masificado y tribal en la red de medios audio-visuales-textuales (Cloutier, 1973).

Proyecto coordinado CONVERED (CSO2016-74980-C2-1-R) y plan PROVULDIG 2 de la CAM “Nuevos escenarios de vulnerabilidad digital”, H2019/HUM5775, ambos financiados por fondos FEDER.

Referencias

- Albaladejo, T. (1988). *Retórica*. Madrid: Síntesis.
- Alsina, J. (2018). “La biología en Los conceptos fundamentales de la metafísica de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexkull”. *Filosofía e História da Biologia*, 13(1), 61-70.
- Arias Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el Siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Aristóteles (1953). *Retórica* (ed. Tovar). Madrid: CEPC.
- Armenteros, E. (2004). *El pragmatismo de Ortega. Una «impronta» de su filosofía*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. Retrieved from <https://bit.ly/30Yxuih>
- Barthes, R. (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2001). *La modernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Blanco Alfonso, I. (2020). “La crítica a la sociedad de masas y la función social del periodismo”. In H. Aznar, E. Alonso & M. Menéndez (Eds.), *Ortega y el tiempo de las masas* (pp. 193-214). Madrid: Plaza y Valdés.
- Blanco Alfonso, I. (2020). “Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública. Una aproximación desde la fenomenología”. *Revista de Estudios Políticos*, 187, 167-186. <https://www.doi.org/10.18042/cepc/rep.187.06>
- Bourdieu, P. (1996). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bueno, G. (2001). *Telebasura y democracia*. Barcelona: Ediciones B.
- Braga, A. (2016). “Mind as Medium: Jung, McLuhan and the Archetype”. *Philosophies*, 1, 220-227. <https://www.doi.org/10.3390/philosophies1030220>
- Carey, J. (1981). “McLuhan and Mumford: The Roots of Modern Media Analysis”. *Journal of Communication* V, 31(3), 162-178. <https://www.doi.org/10.1111/j.1460-2466.1981.tb00440.x>
- Cloutier, J. (1973). *La communication audio-scripto-visuelle á l'heure des self-media ou l'ère d'Emergenc*. Montreal: Presses de l'Université.
- Cooley, Ch. (1906). *Social organization; a study of the larger mind*. New York: Scribner.
- Curtius, E. (1955, II). *Literatura europea y edad media latina*. México: FCE.
- Damasio, A. (2011 [1994]). *El error de Descartes*. Barcelona: Destino.
- Davis, F. (1971). *La comunicación no verbal*. Madrid: Alianza.
- Dubois, J. et al. (1970). *Rhétorique générale: Langue et Langage*. Paris: Larousse.

- Fernández, C. & Hernández, R. (2004). *Marshall McLuhan, de la torre de marfil a la torre de control*. México: IPN.
- Finkelstein, S. (1973 [1968]). *Pros y contras de MacLuhan (sic)*. México: Grijalbo.
- Frydman, B. & Meyer, M. (Eds.) (2012). *Chaim Perelman (1912-2012). De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*. Paris: PUF.
- García-Arnau, A. (2011). "From «homo typographicus» to «homo digitalis»". In M. Ciastellardi, C. Miranda de Almeida & C. Scolari (Eds.), *McLuhan Galaxy Conference Understanding Media, Today* (pp. 420-430). Barcelona: Univ. Oberta.
- García-Madalená, A. (2019). *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Doctoral Thesis. Madrid: UNED. Retrieved from <https://bit.ly/3qCqdWb>
- García-Landa, J. (2011). *Por la galaxia Gutenberg*. <https://www.doi.org/10.2139/ssrn.1802412>
- Gelabert, P. (2015). "Marshall McLuhan: Algo que nunca no dijo". *Educació i Cultura*, 25, pp. 55-93.
- Gelabert, P. (2015). *McLuhan. Un precedente en la concepción posmoderna de la educación*. Doctoral Thesis. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Goffman, E. (1981 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Graham, J. T. (1994). *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- Green, J. (2009). *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutiérrez, S. (2020). *Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano*. Retrieved from <https://eprints.ucm.es/59408/1/T41804.pdf>
- Haro, A. (2009). "La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset". Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha. Retrieved from <https://bit.ly/3rKnWJW>
- Holzappel, C. (2006). *Argumentación y proyección de mundo*. Santiago: Editorial Universitaria. Retrieved from <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/171539>
- Jenkins, H. (2006). *Convergencia Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: NY University Press.
- Katz, E. & Lazarsfeld, P. (1979 [1955]). *La influencia personal. El individuo en el proceso de comunicación de masas*. Barcelona: Hispano Europea.
- Knapp, M. (1982). *La comunicación o verbal. El cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: FCE.
- Lausberg, H. (1975a [1960]). *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos.
- Lausberg, H. (1975b [1963]). *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos.
- Lippmann, W. (1964 [1922]). *La opinión pública*. Buenos Aires: Fabril.
- Lippmann, W. (2011 [1925]). *El público fantasma*. Madrid: Genuève.
- López Escobar, E. (2020). *Charles E. Cooley Una aproximación. Bases para una teoría comunicativa de lo social*. Doctoral Thesis. Pamplona: Universidad de Navarra.
- McLuhan, E. (2012) McLuhan antes y ahora: el trabajo pendiente de mi padre. *100 años de McLuhan*. Málaga: Infoamérica. Retrieved from <https://bit.ly/383y5bk>
- McLuhan, E. (2015). La teoría de la comunicación de Marshall McLuhan: el butronero. *Palabra Clave*, 18(4), 979-1007. <https://www.doi.org/10.5294/pacla.2015.18.4.2>
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media. The extensions of man*. New York: McGraw-Hill.
- McLuhan, M. (1967). *La novia mecánica. Folklore del hombre industrial*. Buenos Aires: Paidós.
- McLuhan, M. (1969). *La galaxia Gutenberg*. Madrid: Aguilar.
- McLuhan, M. (1971 [1968]). *Contraexplosión*. Buenos Aires: Paidós.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, M. & Fiore, Q. (1968). *War and Peace in the Global Village*. New York: Bantam.
- McLuhan, M. & Fiore, Q. (1971). *Guerra y paz en la aldea global*. Barcelona: Martínez Roca.

- McLuhan, M. & Watson, W. (1973). *El clisé y el arquetipo*. México: Diana.
- McLuhan, M. & McLuhan, E. (1988). *Laws of media: The new Science*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. & Fiore, Q. (2020 [1967]). *El medio es el masaje*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (1991). "La génesis del *self* y el control social". *REIS* 55, 165-181.
- Muñoz, E. (2015). "El Aporte de Jakob von Uexküll a los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger". *Diánoia*, LX(75), 85-103. Retrieved from <https://bit.ly/38dqUPh>
- Nubiola, J. (1998). "C. S. Peirce and the Hispanic Philosophy of the Twentieth Century". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 24(1), 31-49.
- Nubiola, J. (2008). "Dichotomies and artifacts: a reply to professor Hookway". *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* (pp. 71-81).
https://www.doi.org/10.1163/9789401205849_007
- Núñez-Ladevéze, L. (Coord.) (2015). *Periodismo en la red: géneros, estilos y normas*. Madrid: Universitas.
- Núñez-Ladevéze, L., Vázquez, T. & Álvarez Mon, I. (2019). "Del "engaño de masas" de la teoría crítica al "vecindario indefinido" de Bauman". *Revista Latina de Comunicación Social*, 74, 1114-1131. <https://www.doi.org/10.4185/RLCS-2019-1374>
- Núñez-Ladevéze, L., Vázquez, T. & Núñez-Canal, M. (2020). "El tránsito a la modernidad líquida global: la *rebelión de las masas* en el *vecindario indefinido*". *Arbor*, 196(797): a568. <https://www.doi.org/10.3989/arbor.2020.797n3005>
- Núñez-Ladevéze, L., Núñez-Canal, M. & Álvarez Mon, I. (2021). "Límites del campo empírico en el observatorio de la red". In J. Sotelo & J. González, *Digital media. El papel de las redes sociales en el ecosistema educativo en tiempos de Covid 19* (pp. 963-981). Madrid: McGraw Hill.
- Núñez Ladeveze, L., Núñez Canal, M. & Navarro Robles, M. (2021). Restoring rhetoric: From the regressive progress of the masses to tribal servitude on the Internet. *Doxa Comunicación*, 33, preprint.
- Núñez-Ladevéze, L., Núñez Canal, M. & Álvarez de Mon, I. (2021). "El anuncio de Ortega y Gasset del progreso regresivo hacia el individualismo en red". *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, núm. extraordinari, XX-XX. Preprint.
<https://www.doi.org/10.5565/rev/analisi.3343>
- Ortega y Gasset, J. (1941). *History as a System, and Other Essays Toward a Philosophy of History*. New York: Norton.
- Ortega y Gasset, J. (1957). *Man and People*. New York: Norton.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras Completas*. Madrid: Fundación Ortega-Marañón.
- Ortega y Gasset, J. (2004). II "Sobre la expresión fenómeno cósmico"*, *El Espectador VII*, pp. 680-683; "El origen deportivo del Estado", *El Espectador VII*, pp. 705-719.
- Ortega y Gasset, J. (2005). III *El tema de nuestro tiempo**, pp. 557-654; III "Prólogo A *Ideas para una concepción biológica de mundo de J. von Uexküll*"*, p. 415; IV *La rebelión de las masas*, pp. 349-528.
- Ortega y Gasset, J. (2006). V *Meditación de la técnica*, pp. 527-609; VI, *Historia como Sistema*, pp. 45-81; VI "Un capítulo sobre el Estado"*, pp. 837-846; VI «El hombre y la medida de la tierra»*, pp. 885-886.
- Ortega y Gasset, J. (2009). IX *El hombre y la gente. Curso 1939-1940*, pp. 281-440; *La razón histórica. Curso de 1940**, pp. 475-558; IX, *La razón histórica. Curso de 1944**, pp. 625-702.
- Ortega y Gasset, J. (2010). X *El hombre y la gente. Curso 1949-1950*, pp. 139-327.
- Perelman, Ch. & Olbrechts Tyteca, L. (1970) *Traité de l'argumentatio: La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: ULB.

- Ralón, L. & Vieta, M. (2012) Pensando a lo McLuhan. Reinterpretación fenomenológica del modelo de la experiencia. *Infoamérica. Iberoamerican communication Review: 100 años de McLuhan*, 7(8), 97-121.
- Rosenthal, R. (1969). *McLuhan. Pro & contra*. Caracas: Monte Ávila.
- Sánchez-Yncera, I. (1995). *La mirada reflexiva de G.H. Mead*. Madrid: CIS.
- Tarde, G. (1986 [1904]). *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus.
- Tarde, G. (2011 [1890]). *Las leyes de la imitación y la sociología*. Madrid: CSIC.
- Valenzuela, R. (2009). *Retórica. Un ensayo sobre tres dimensiones de la argumentación*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Valverde, J. M. (1993). *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Barcelona: Planeta.
- Vázquez, T. & Núñez Ladevéze, L. (Coords.) (2020). *Redes fugaces. De las audiencias masivas a las audiencias reticulares*. Madrid: Síntesis.
- Zaller, J. R. (2014 [1992]). *La naturaleza y los orígenes de la opinión pública*. Madrid: CIS.