

LA IMPRENTA COMO MUTACIÓN ANTROPOLÓGICA: UN DIÁLOGO ENTRE MCLUHAN Y AGAMBEN

ESPACIO ABIERTO

MAURO GRECO – mauroigreco@gmail.com

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

FECHA DE RECEPCIÓN: 13-2-19

FECHA DE ACEPTACIÓN: 13-5-19

Resumen

Este artículo se propone un acercamiento a las mutaciones antropológicas que los medios pueden producir sobre los humanos. Me detendré en ciertos trabajos del crítico literario canadiense Marshall McLuhan y del filósofo italiano Giorgio Agamben que, con sus especificidades, contribuyen a pensar aquella problemática. Se trata, además de ciertos textos que rodean ambos recortes, de *La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo typographicus"* del primero, y *Bartleby o de la contingencia* del segundo. La principal hipótesis del trabajo es que la imprenta, eje de la obra de McLuhan y de la que tuvo que ocuparse Agamben cuando abordó la figura del escriba, resolvió contingentemente el problema de la potencia que occidente problematizaba desde hacía veinte siglos, cuando Aristóteles y su discusión con los megáricos. Una segunda hipótesis de trabajo, propia del momento de relectura que vive McLuhan a nivel internacional, es que por momentos su mediocentrismo como diccionario explicativo de lo social se inclina hacia una sociología de los medios, contraria a sus propias estructuras de referencia.

Palabras clave: imprenta – potencia – mutación antropológica – escriba – medios técnicos de comunicación.

468

THE PRINTING PRESS AS ANTHROPOLOGICAL MUTATION: A DIALOGUE BETWEEN McLUHAN AND AGAMBEN

Abstract

This paper proposes an examination of the anthropological mutations that media -of communication but not exclusively- can produce in us humans. I would comment in some writings from the Canadian literary critic Marshall McLuhan and from the Italian philosopher Giorgio Agamben which, with their contiguities, coalesce in their approach to the issue. Among a range of texts of both authors, I will focus on McLuhan's *The Gutenberg Galaxy. The genesis of the "Homo typographicus"* from the former and on Agamben's *Bartleby or On Contingency* from the latter. The principal hypothesis of this paper is that the printing press, the axis of McLuhan's work and with which Agamben had to straggle when he tackled the scribe figure, momentarily resolves the problem of potency that western thought problematized for twenty centuries, beginning with Aristotle and his discussion of Megarics. A second working hypothesis, characteristic of the international re-reading McLuhan's work is currently undergoing, is that sometimes his media-centrism, as an explicatory social index, moves towards a sociology of media which is oppositional to the epistemic foundations of his proposal.

Key words: printing press – potency – anthropological mutation – scribe – technical communication media.

Introducción¹

Marshall McLuhan fue un crítico literario canadiense que, a comienzos de la década del 60, comenzó a investigar sobre los medios masivos y técnicos de comunicación. Se destacan cuatro de sus libros: *La Galaxia Gutenberg* (1985), *Comprender los medios. Las extensiones del ser humano* (1996), *El medio es el masaje. Un inventario de efectos* (1997, junto a Quentin Fiore y Jerome Agel) y, finalmente, *Las leyes de los medios* (1988), publicado póstumamente por su hijo Eric, cuando la familia McLuhan sistematiza sus "insights" ante las demandas de la academia científica. Podría agregarse también *Inédito* (2015), reciente libro de

¹ Agradezco la lectura de una versión preliminar de este artículo a Daniel Mundo, Ma. Belén Olmos y Lucas Bazzara, cada uno de sus comentarios fueron significativos para el trabajo. Agradezco también muy especialmente a los/as dos Evaluadores/as anónimos/as de esta propuesta por su lectura detallada y estimulante, ambas correcciones fueron muy útiles para mejorar el artículo.

conferencias y charlas, que no puede pensarse por fuera del estado de relectura internacional que vive McLuhan. Los “supuestos, parámetros o estructuras de referencias” (1985) básicas del trabajo del canadiense son: 1) la civilización es separación del mundo en que se vive, des-tribalización (119-130); 2) en el mundo oral, la primera de las etapas discriminadas por el autor, no hay punto de vista (80-95), porque el “punto de vista” es un invento de la era mecánica; 3) las eras o etapas están dominadas por los medios que las definen: la era oral por la palabra hablada y el manuscrito, la etapa mecánica por la imprenta y la página impresa, y eléctrica por la televisión y su imagen plana; 4) fría, caliente y fría respectivamente, lo que define la temperatura de un medio-época es el grado de participación que involucra: a mayor involucramiento, frío, a mayor separación, caliente; la fotografía es un medio caliente, la prensa de noticias (no ilustrada) fría, la radio caliente pero retribaliza, el cine caliente, la televisión fría (Mc Luhan, 1996: 199-225, 293-342). Las contradicciones internas son parte de la originalidad mcluhiana, así como de algunas de sus dificultades de recepción².

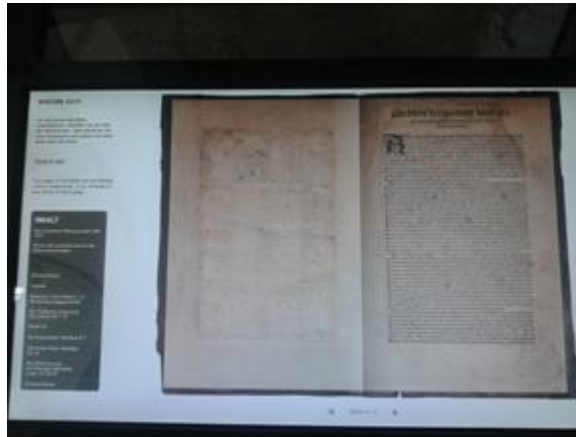
470

En este artículo me centraré en *La Galaxia Gutenberg* [1962], aunque – característica holística raramente reconocida a McLuhan– cada uno de sus libros remita a los otros. Puntualmente me concentraré en los epígrafes que van de “La pasión por la medición exacta comenzó a dominar el Renacimiento” hasta “Al principio, todo el mundo, salvo Shakespeare, creyó que la prensa de imprimir era

² Walter Ong (2002: 29), uno de los maestros en la historización de la oralidad desde la antigüedad griega, escribió sobre el canadiense: “Asimismo, el último y muy bien conocido trabajo de Marshall McLuhan (1962, 1964) ha contribuido mucho a los contrastes entre oído-ojo, oralidad-textualidad, llamando la atención sobre el agudo y precoz conocimiento de James Joyce sobre las polaridades oído-ojo que relaciona con un gran cúmulo, bastante dispar, de trabajo académico reunido por los vastos y eclécticos conocimientos de McLuhan y sus deslumbrantes intuiciones” (traducción propia). Joyce (2010) fue un autor fundamental para el desplazamiento de los *literary* a los *media studies* por parte del canadiense, por frases –de las muchas elegibles– como “I wonder has she fleas shes as bad as woman always licking and lecking but I hate their claws” (665) (“me pregunto si tendrá pulgas es tan mala como una mujer siempre lamiendo y jugando pero yo odio sus garras” [trad. propia]). Como puede leerse en esta frase de las famosas páginas finales del libro joyceano, con el discurso escrito tratando de emular y captar la fluidez del discurso oral interior, el medio de la lengua, con su musicalidad inmanente, se impone por sobre cualquier contenido particular que aquella intente comunicar. Aquel elogio de McLuhan, propio de la década del 80 de ciertos sectores de la academia norteamericana, se ha actualizado en los últimos diez años con filósofos (Graham, 2015; Berardi; 2014) retomando sus “insights”, ya sea para analizar el carácter ontológico de la herramienta en diálogo con los pensamientos de Heidegger y Whitehead, o, en el caso del italiano, para pensar la lógica conectiva y no conjuntiva impuesta por el actual capitalismo tardío.

una máquina capaz de dar la inmortalidad”, dado que son los que se centran con mayor ahínco en los efectos de la imprenta (McLuhan, 1985: 199-239). No son muchos, por cierto, los trabajos que abordaron las formas similares aunque particulares en que autores de distintas procedencias y disciplinas, en la década del 60, se abocaron a una deconstrucción conjunta de la “forma libro” (Derrida, 2003, 1998) heredera de la imprenta: es el caso, por ejemplo, de nuestro crítico literario canadiense y del literato argentino Julio Cortázar³. El canadiense, además de considerar al libro la mercancía capitalista por excelencia fruto de la imprenta, estructuró sus reflexiones bajo la forma de epígrafes-separadores sin división por capítulos, apartados y párrafos, es decir la organización visual de la experiencia producida por el invento de Gutenberg. Stefanía Sahakian (Valdettaro, 2011: 299-307), a través de una lectura del cuento cortazariano “Axolotl” de *Final del juego* [1956] en diálogo con *Comprender los medios*, buscó metaforizar la situación del espectador delante del medio –frío– de la televisión con el observador de la pecera que, de tan inmerso en ella e identificado con los peces, esto es con su reflejo en el vidrio, terminó “deviniendo” (305) ellos. Son, recuerda la autora, las condiciones de mimesis y mutación presentes potencialmente en toda mirada.

³ El escritor argentino, con *Rayuela* (1963), criticó fuertemente la novela clásica como formato lineal que propone un orden sucesivo y consecutivo de lectura. Por su parte, el filósofo franco-argelino Jacques Derrida es un interlocutor significativo en un trabajo que se propone ligar las técnicas masivas de impresión y un problema como el de la potencia; sin embargo Derrida, más que los modos en que la imprenta modificó la sensorialidad humana, se ocupó del llamado “fin del libro”, un asunto que (pre)ocupó a las ciencias humanas y sociales desde la década del 60 a fines del pasado siglo. Lo hizo específicamente en dos lugares: originariamente en *De la gramatología* [1967], donde la cuestión del libro se mezcla con la de la omnipresencia de la idea de lenguaje suplantada por la de escritura, pero sin embargo una escritura a la que se sigue considerando – respetando la herencia metafísica– como segunda con respecto a la plenitud de un habla presuntamente originaria. El siguiente lugar donde se puede rastrear esta preocupación en su obra es 30 años después, en su introducción a una discusión en la Biblioteca Nacional de Francia con Bernard Stiegler y Roger Chartier, sobre quien volveré: Derrida comienza diferenciando entre la cuestión del libro y las técnicas de impresión, porque los primeros existieron antes (codex, liber, etc.) y lo siguieron haciendo después; y termina hablando de la “mutación en marcha”, una mutación “sin precedentes”, caracterizada por una “secundarización del segundo”, y que “no deja nada fuera de sí en la tierra y más allá de ella”. Es una mutación “monstruosa”, porque no conocemos su modelo ni norma a reproducir, pero a la vez parte de una “historia que (...) transforma (...) la relación del ser vivo consigo mismo y con su medio”.



“Biblia suiza” de 1531. Nótese, en la segunda imagen, la necesidad contemporánea de digitalizar táctilmente su materialidad, es decir, de convertir la Biblia original del S. XVI, separada del (con)tacto mediante un vidrio transparente que la conserva, en una pantalla a *scrollar* (“scroll”, en inglés, también puede significar “pergamino” o “rollo”). Iglesia de Grossmünster, Zurich-Suiza, fotografías y colección personal, noviembre 2016.

Sin embargo, aquí no se trata exclusivamente de los efectos que la imprenta produjo hacia tecnologías anteriores y posteriores, sino puntualmente hacia *el hombre/mujer* misma, es decir la conformación de hombres y mujeres contemporáneos al invento de Gutenberg⁴. Este conjunto de epígrafes mcluhianos que van de “La pasión por la medición exacta comenzó a dominar el Renacimiento” hasta “Al principio, todo el mundo, salvo Shakespeare, creyó que la prensa de imprimir era una máquina capaz de dar la inmortalidad”, se cierra con una deriva sociológica cuando, en lugar de especular sobre el encadenamiento de la imprenta con medios anteriores y posteriores, lo hace sobre los fenómenos socio-culturales que la imprenta creó –individualismo, efectos en la cultura campesina, etc–. Si bien

472

⁴ Roger Chartier, contemporáneo historiador francés del libro, resulta también otra referencia a la hora de abordar estos asuntos. Sin embargo el autor, teniendo en cuenta sus trabajos sobre la situación de las ciencias históricas entre al estructuralismo sesentista de la determinación y la fenomenología ochentista de la agencia (1992, p. 45-62), es un historiador culturalista del libro, que hace de los conceptos de práctica, usos e interpretación los clivajes conceptuales de su trabajo. Esto es muy evidente, por ejemplo, cuando historiza “el manuscrito en la época de la imprenta”, donde Chartier reseña “las corrupciones introducidas por la imprenta” percibidas en los S. XV y XVI y por ende las “prácticas” de los autores para controlar sus obras (1997: 143), o, cuatro siglo después, en el XIX, cuando la figura del escribiente se encuentra *amenazada* por el *progreso* de la escolarización y alfabetización masiva (148, cursivas propias). El autor, desde las ciencias históricas, explica todos estos procesos –escolarización, alfabetización, la misma constitución de los Estados-Nación que los volvió posibles– a través de una perspectiva histórico-social, donde los inventos técnicos se encuentran determinados o condicionados por los *desarrollos* culturales. La perspectiva mcluhiana es exactamente la inversa.

esta senda se inscribiría en la epistemología mcluhiana según la cual es la técnica la que produce sociedad y no viceversa, aquellas especulaciones son contradictorias con los supuestos mediocéntricos del canadiense.

Una crítica clásica, que da cuenta cómo fue leído McLuhan en los 60-70 en Latinoamérica, es la de Antonio Pasquali (1985). El venezolano acusa “al hombre macluhiano [de ser un] digno exponente de la moral de éxito” (212), de estar consustanciado con el “propietario [al que] le interesa más el medio en cuanto tal” y, si McLuhan tildó de “idiota tecnológico” a quien se centra en el contenido, Pasquali le devuelve el favor acusándolo de “idiota sociológico” (223). Una crítica quizá más sutil, y por eso indirecta, es la de Mattelart y Piemme (1981), quienes identifican “los elementos de la estructura con los efectos” que se supone deben producir los medios “por el mero hecho” (88) de ser como son, y, quizá más explícitamente, la pregunta retórica: “¿De qué manera una nueva tecnología obliga a los demás media a redefinirse?”, en alusión a la ecología y leyes de los medios mcluhianas. Más allá del acento de Pasquali en las “dimensiones sociológicas” de los medios *masivos* de comunicación, tanto su trabajo como el de Mattelart y Piemme dan cuenta de un sentido de crítica perdida o redireccionado en el campo actual de estudios de las ciencias sociales de la comunicación.

El revival (Scolari, 2015) positivo que vive McLuhan, en el caso argentino, tiene plataforma de despegue rosarina, a la que luego se sumó Buenos Aires: las compilaciones de Vizer (2014, entre otras), los trabajos de Valdetaro (2014, 2011), se encuentran a la cabeza de él, buscando pensar McLuhan hoy en una realidad mediática, comunicacional e informacional que cambió aceleradamente. En Buenos Aires, en algunas nuevas universidades del conurbano y en otras no nuevas del *interior*, finalmente McLuhan comenzó a ser leído sin condenas a priori, pero también con los riesgos fascinatórios que una lectura al pie de la letra puede generar. Sin embargo, este estado de relectura del crítico literario canadiense no se circunscribe a Sudamérica, como lo vimos con sus relecturas por Graham y Berardi.

Giorgio Agamben, filósofo político italiano contemporáneo, tiene tres momentos salientes en su obra: aquel marcado por su formación benjaminiana con *Infancia e*

historia (2002) como su trabajo quizá más destacado; aquellos libros de fines de los 90 que, continuando la senda foucaultiana interrumpida por su propia muerte, se propuso pensar la biopolítica contemporánea donde Foucault la había dejado: los campos de concentración alemanes (2006, 2004, 2000); y, finalmente, sus trabajos de la última década donde se incluyen tanto el capítulo sobre *Bartleby, el escribiente* de Hermann Melville (2000) como la conferencia posterior, incluida en *La potencia del pensamiento* (2007), donde vuelve sobre el problema de la potencia. Quizá podría incluirse una cuarta arista en sus relaciones hipotetizadas y nunca comprobadas con el grupo autonomista francés *Tiqqun* (2001, 1999), luego *Comité Invisible* (2017), en base a ciertas coincidencias con su filosofía política (2003). O el actualísimo “giro teológico” del que estaría siendo parte y uno de sus representantes más encumbrados. Lo que aquí me interesa es cómo, buscando pensar *Bartleby* a través del problema aristotélico de la potencia, no pudo dejar de toparse con otro asunto: el del medio técnico de comunicación, la imprenta, y las modificaciones que produjo sobre lo humano.

474

Este artículo contendrá los siguientes apartados: en el siguiente, “La imprenta”, repasaré los epígrafes recortados y justificados de McLuhan, sistematizando el modo en que piensa aquel medio técnico de comunicación y sus modificaciones de la ontología humana. También, bajo la forma de notas al pie para no interrumpir el orden de razonamiento mcluhiano, volveré sobre algunas lecturas, tanto de los 60-70’s como actuales, que la obra de McLuhan ha sufrido. En el subsiguiente apartado, “Comprender al escribiente”, sistematizaré el desarrollo agambeniano sobre la novela de Melville, resaltando cómo su lectura a la luz del problema aristotélico de la potencia lo topa con la materialidad de distintos medios de comunicación –pluma, tinta, papiro–. Por último, en “Conclusiones”, repasaré los resultados del artículo, así como también la hipótesis que lo anima: nunca la creación, escritura o pensamiento fue exclusivamente humana sino siempre humano-técnica; pero la imprenta, resolviendo momentáneamente el problema de la potencia con veinte siglos de antigüedad para entonces, subrayó el carácter de medio del hombre/mujer.

La imprenta

McLuhan, en “La pasión por la medición...”, parte de un oficio en particular: el de escriba. Este, escribió el autor, “se mecanizó por el espíritu de separación rigurosa y traspaso de funciones [consecuencia del] predominio de la cualidad visual que había dominado los últimos siglos escolásticos” (McLuhan, 1985:199). La referencia a la imprenta es clara: ella se montó sobre procesos previos, técnicos en la ontología mcluhiana, para retomarlos y llevarlos más lejos. Así, “un siglo de movimiento cada vez más rápido de la información por medio de la imprenta ha desarrollado nuevas sensibilidades” (200). Descartes, con su famoso “pienso luego existo” o con su disección de “las pasiones del alma”, es una consecuencia de la imprenta, afirma McLuhan⁵.

La ocurrencia mcluhiana tiene su agarradera: el canadiense lo afirma porque la imprenta provocó “una división entre cabeza y corazón”, “el trauma que afecta a Europa desde Maquiavelo hasta el presente” (203). Lo fantástico, escribió McLuhan, “en las primeras fases de la imprenta y del aislamiento de lo visual fue la impresión de que creaba una cómica hipocresía, o división entre cabeza y corazón”. El *ejemplo* contemporáneo que brinda es el libro de William Cobbett, *A year’s residence in América*, de 1795. Si bien se trata de un trabajo trescientos cincuenta años posterior a la fecha de invento de la imprenta, se trata de la observación sedimentada de lo que la imprenta hizo en la condición humana de fines del S. XVIII. Cobbet encuentra “la *nueva especie de hombre* que la imprenta ha creado allí” (205): estos, norteamericanos formateados por la página impresa, son distintos de los “ingleses, quienes conservaban todavía una integridad de carácter oral y

⁵ Esta afirmación no es por ejemplo más arbitraria que la forma en que, en su contexto, Descartes resolvió cómo se conectan alma y cuerpo, las pasiones de la primera con “la máquina” del segundo: “la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ningún modo el corazón, tampoco todo el cerebro, sino sólo su parte más interna, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia” (2005:79), la glándula pineal. Cabe decir, con McLuhan, que *esta* separación entre cuerpo y alma no hubiera sido posible sin la imprenta. ¿Descartes inaugura entonces la separación sustancia-espíritu? No, pero le brinda una acentuación técnico-mecánica que, con el canadiense, no hubiere sido siquiera pensable sin el invento de Gutenberg.

apasionada”⁶. Esto no es lo que produce la imprenta, creadora de “la cultura del libro” y por ende gráfica y enfriadora de las relaciones sociales, pero sí parte de su producción mayor: “un *hombre nuevo* en América” (cursivas propias).

Pierre Teilhard de Chardin, en *Le phenomène humain* (1956), es otro de los trabajos a través de los que McLuhan grafica sus reflexiones. Lo que le interesa al canadiense del paleontólogo, geólogo y padre jesuita francés, es su definición de invención, que hace propia: la interiorización en el hombre de las estructuras de una tecnología anterior. Así, todo hombre/mujer es la suma, la Gestalt, de las tecnologías anteriores que lo/a procedieron. “Lo que estamos estudiando en este libro”, escribió McLuhan, “es la interiorización de la tecnología de la imprenta y sus efectos en la configuración de una *nueva especie de hombre*” (207). Esta mutación, que McLuhan retoma de de Chardin, “es una *mutación positiva, o salto adelante en la evolución*”, escribió el francés (todas las cursivas son propias).

Otra de las producciones de la imprenta es el conocimiento aplicado. Sin aquella, este no hubiera sido posible—porque, si aquel consiste en la segmentación de cualquier proceso o situación, esta segmentación requiere una condición previa: que el espacio y el tiempo sean segmentables, es decir planos, rectos, lineales y uniformes, euclidianos en una palabra, y que a través de esta regularidad y previsibilidad puedan ser estudiados. Sin imprenta no hubiera habido ciencia aplicada. Pero la imprenta, agrega McLuhan, también permitió la segmentación de

476

⁶ Ong (2002: 27; 1971; 47) comparte este señalamiento, haciendo referencia a que “hábitos orales de pensamiento y expresión, incluyendo el uso masivo de fórmulas predeterminadas, sostenido en usos de la vieja retórica clásica, todavía marcan el estilo de casi todo tipo de prosa en la Inglaterra de los Tudor unos dos mil años después de la lucha de Platón contra los poetas orales” (traducción propia). Eric Havelock (1986:22), otro interlocutor de peso en la materia, coincide con McLuhan —a quien elogia persistentemente— y Ong en lo relativo a una persistencia oral en Gran Bretaña, recordando el reproche de Hipólito a su padre por preferir la palabra escrita sobre la oralidad, lo que le remite al trabajo de Clanchy (1979:211) sobre la misma regla sobreviviendo en la Inglaterra medieval. En realidad, y de allí mi referencia a *Gran Bretaña*, debería contemplarse en esta característica a los restantes países de la Britania grande, como puede escucharse en cualquier retransmisión de la BBC —por ejemplo en Escocia— de las sesiones del parlamento, donde los comunes no se limitan a escuchar en silencio a sus pares de partido o adversarios, sino que, en una típica tradición oral, interrumpen las largas locuciones vociferando a favor o en contra. San Agustín de Hipona (Rossi, 1999), entre fines del S. IX y principio del S. V, enviado a lo que hoy es África de lo que por entonces era el Imperio Romano, solía quejarse de que no podía terminar o siquiera desarrollar sus misas porque los feligreses que debía convertir no dejaban de participar en lo que, suponía, debían ser misas a ser escuchadas en atento y caliente silencio.

algo más: el mismo ser humano, “*reduciéndolo a una máquina*, del que después se aísla la pasión que lo gobierna, el combustible de la máquina” (cursivas propias). Aquí la referencia a Descartes, su producción por la imprenta, ya no suena tan antojadiza. La imprenta, mediante la amputación de la integralidad del hombre oral, lo dividió y fragmentó, volviéndolo separado y especializado en cada una de sus funciones segmentadas.

Sin embargo, advierte McLuhan retomando al “padre Ong”, “no sólo son las gentes lo que queda reducido a cosas (...) La imprenta alejó la palabra de su original asociación con el sonido y la consideró cada vez más como una cosa en el espacio”. McLuhan aborda esta discusión a través de una discusión medieval: “la hostilidad ramista contra Aristóteles”. Esta, que retomaré cuando veamos la lectura agambeniana del *Bartleby* de Melville, “estaba fundada en su incompatibilidad con la cultura de la imprenta” (209). La incompatibilidad es la de Aristóteles con la cultura visual y secuencial inaugurada por la imprenta. Leeremos más adelante, con un aristotélico como Agamben, por qué.

La imprenta, entonces, 1) mecanizó al copista, 2) creó una nueva especie humana, un “hombre nuevo”, 3) segmentó lo humano y 4) volvió cosas las palabras. Pero también, y esto hipotetizo con la deriva sociológica por la que se inclina McLuhan, el canadiense asimismo escribió que aquella tuvo otros efectos: por ejemplo, “intensificó la tendencia hacia el individualismo, como han probado todos los historiadores” (210). Hablar de “intensificación” y de “tendencia” supone una corriente previa que se retoma, no algo que se crea ex nihilo, problema que veremos con Agamben. La imprenta, entonces, intensificó aquella tendencia y, escribió McLuhan, hasta “tuvo efectos sobre la cultura campesina”.

La imprenta, entonces, facilitó los medios de la homogeneidad. Antes, “del siglo XI al siglo XV, los abaquistas disputaron con los algoristas. Esto es, las gentes de letras disputaron con las gentes de números (214)”, y estas serían las tendencias preexistentes que la imprenta intensificó. Así, ella “aseguró la victoria de los números, o posiciones visuales, a principios del siglo XVI. A finales del mismo siglo ya estaba desarrollándose el arte de la estadística” (215). Es interesante, sin embargo, que refiera a la estadística como “arte”, como si para fines del 1500’s

conservara un holismo que hoy suele negársele. Pero además de haber inventado la estadística, la imprenta, según McLuhan, logró algo mucho más importante: despojar de tactilidad al número y convertirlo en visual. Es decir, algo que era audio-táctil, sinestésico, integrado equilibradamente a la economía de sentidos, pasó a ser resaltado, como en un esquema figura-fondo, en sus aspectos visuales, separados y distanciados. Sin esta visualización del número no hubieran sido posibles la economía, la estadística y la sociedad disciplinaria.

Así como los matemáticos del pasado, escribió McLuhan, no vieron la relación de su oficio con el alfabeto y la imprenta, “las geometrías no euclideas conocidas en nuestro días dependen también de la tecnología eléctrica para su nutrición y plausibilidad, pero esto no lo ven ahora los matemáticos” (217). ¿Por qué? Porque la imprenta “hipnotiza” a sus contemporáneos en los efectos que produce sobre sus subjetividades y cuerpos. Si así no fuera, si no hubiera “hipnosis” de toda tecnología hacia sus *usuarios*, la presión psíquica a recibir sería insoportable⁷. A su vez, además de soportarla por hipnosis, sólo es posible ver los efectos de una tecnología cuando ya no nos encontramos bajo sus efectos. McLuhan pudo escribir sobre la imprenta porque ya estaba formateado por la cultura eléctrica de la televisión. ¿Pero esto era realmente así para alguien que en 1964 tenía cincuenta y cuatro años? Escribió el canadiense (McLuhan, 1985:217):

Que la imprenta hipnotizó cada vez más de mundo occidental es hoy el tema de todos los historiadores del arte y de la ciencia, porque ya no viven bajo el hecho del sentido visual aislado. Todavía no hemos empezado a preguntarnos bajo qué

⁷ En *Mitologías* de Barthes, cinco años anterior a *La Galaxia Gutenberg*, pero todavía incluso hasta comienzos de los 80, “usuario”, al igual que expresiones como sociedad de la información, capitalismo comunicativo, etc., se encontraban sometidas a crítica. En el caso del francés, se trata de la figura a través de la cual el burgués puede sobrellevar lo “escandaloso, intolerable” (138) de una huelga en la que opone “el huelguista al usuario” (139). El *usuario* también es llamado “*hombre de la calle, población, contribuyente, el ciudadano reducido de golpe a aquel puro concepto*” (cursivas en el original). Barthes llama a esto, en un lenguaje clásico de la segunda posguerra, “técnica general de mistificación” (140). Entonces, resulta perfectamente entendible que, si estas eran las preocupaciones de los 60-70, McLuhan no haya podido ser leído en su inmanencia por entonces. Por otro lado, habiendo sido derrotados los proyectos revolucionarios setentistas y apareciendo – desde los 80– la democracia occidental como único horizonte para nuestras vidas, no deberíamos dejar de volver sobre las condiciones epocales desde las cuales los planteos del canadiense (a)parecen hoy tan verosímiles.

nuevo hechizo estamos viviendo. En lugar de hechizos puede resultar más aceptable decir ‘supuestos’ o ‘parámetros’ o ‘estructuras de referencia’.

Ernst Robert Curtis es el último autor imprescindible para entender estos separadores mcluhianos. De él, puntualmente su *European Literature and the Latin Middle Age*, McLuhan retoma la idea de que “la unidad de ese mundo quedó destruida al inventarse la imprenta” (222). La imprenta estalló la unidad del mundo medieval en general. Esta separación, que McLuhan ejemplifica mediante la escisión de mente y corazón, también se plasmó mediante la separación entre lo público y lo privado, que no existen si hay unidad. Aretino, escribió McLuhan, pudo ver –como Rabelais y Cervantes– cómo la imprenta era un “confesionario público”, un “instrumento sin precedentes” que produjo el “cambio de la confesión privada por la acusación pública como respuesta natural a su tecnología” (232). Pero también, según McLuhan, Aretino observó el carácter pornográfico u obsceno de la imprenta, a través de la cual todo puede ser dicho, publicado y publicitado siempre y cuando se pague, recordando el sentido etimológico de publicidad: hacer público⁸. Este carácter pornográfico de la imprenta va acompañado de la producción de un hombre/mujer *de la mano* de estas características, una condición humana escindida, separada del mundo y sus sentidos. Un ser dividido compelido a hacer públicas sus divisiones internas y esperar un reconocimiento por ello.

479

Comprender al escribiente

⁸ Daniel Mundo (2017), en la segunda entrega de una “trilogía” que inició con *Fraude* (2013), retomó McLuhan no para analizar la pornografía, género literario y cinemato-gráfico, sino “el porno” como lógica de vinculación en el capitalismo contemporáneo. Para dos trabajos que condensan dos de las tendencias reseñadas por el autor, o bien el centramiento sobre el contenido de la pornografía o bien su denuncia por pérdida de valores asociados al humanismo: Voros (dir.), 2015; Dubost, 2006, respectivamente. Si el primero es un compendio que recorre una historia de los culturalistas *porn studies* norteamericanos y europeos de los 80 a la actualidad, el segundo es un clásico elogio del erotismo como crítica a la pornografía aunque finalmente, casi involuntariamente, la “tentación pornográfica” es menos la del género que la de un medio en particular, el cine, demonizado en comparación con la fotografía o la pintura, ya que no deja espacio del ser sin penetrar.

Giorgio Agamben, en el marco de su trabajo sobre la nouvelle *Bartleby*, el *escribiente* de Hermann Melville, retoma la figura del escriba para pensar el problema de la potencia⁹. Agamben, tomando como epígrafe *El libro de las escalas* donde una pluma le pregunta a Dios qué ha de escribir en la tabla, señala que Aristóteles, “en el léxico bizantino conocido como *Suda*”, era considerado “el escriba de la naturaleza” (2007: 96). Eso le permite al italiano señalar la persistencia, desde el “siglo IV antes de nuestra era”, de una metáfora que se extiende hasta nuestros días: “el pensamiento como un acto de escritura”. El *nous*, es decir el entendimiento o el pensamiento en potencia, es comparado con “una tablilla de escritura en la cual no hay escrito aún nada”. Entonces, glosa Agamben, “investigando la naturaleza del pensamiento en potencia”, Aristóteles se topa “con la misma tablilla en la cual estaba en aquel momento anotando sus propios pensamientos” (97). La tablilla en blanco se convierte en la perfecta metáfora del pensamiento en potencia del escriba: vacía, todos los pensamientos podrían anotarse en ella.

La metáfora del “papel en blanco” no se agota en la Grecia clásica: Agamben recuerda que Locke, ya en el siglo XVII, la recupera como definición de una “mente [que] no sea otra cosa que lo que llamaríamos un papel en blanco sin caracteres” (98). Notemos la presencia de la idea de caracter, en relación con la imprenta, pero también, desde un *punto de vista mcluhiano*, lo que el caracter hace del carácter: la construcción de un “homo typographicus”, un hombre/mujer tipo-gráfico cuya mente/papel-en-blanco será llenado por caracteres. Antes, volviendo al siglo IV AC, la tablilla vacía como metáfora del pensamiento en potencia le permite a Aristóteles diferenciarse de la tesis *megárica*: la potencia se traspasa en el acto y se

⁹ Este es un problema, dada la formación aristotélica además de benjaminiana del italiano, que le interesó recurrentemente. Cinco años después, en un libro de ensayos y conferencias que llevará por título *La potencia del pensamiento*, en el capítulo que da nombre al libro, Agamben vuelve sobre este problema para, diferenciando entre “potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*)” (2007:351-), avanzar sobre “la segunda forma de la potencia, tener una privación” (355), siendo esta “*hexis*, esta disponibilidad de una privación”, la que resuelve el problema de cómo pensar en acto “la contingencia, la posibilidad de no ser” (362, cursivas en el original). “La relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, es el problema del poder constituyente en el poder constituido” (368), escribió Agamben, en la frase más política de todo el capítulo. Lo que aquí interesa es que, como desarrollaré más adelante, otra conceptualización de la potencia tal la de Spinoza, que podría genealogizarse en los megáricos, apenas si recibe una mención del autor. Me acerqué en detalle al autor en: Greco, 2012.

confunde con ella. Aristóteles dirá, en la *Metafísica* como en *De Anima*, que no: la potencia del pensamiento, la potencia de pensar pero también la potencia de no hacerlo, es una “tablilla encerada en la cual no hay nada escrito”. La tablilla encerada y la escritura, la potencia y el acto, no se con-funden uno con el otro¹⁰.

Agamben recupera otra discusión, dos siglos anterior al invento de Gutenberg, para ahondar en el problema de la potencia del pensamiento como tablilla de escribir vacía: “En Messina, entre 1280 y 1290, Abraham Abulafia compuso tratados cabalísticos [en los que] Dios es asimilado a un escriba que mueve la mano. El escriba sostiene en la mano su pluma, (...) la mano del escriba es la esfera viviente que mueve la pluma inanimada que sirve de instrumento” (Agamben, 2007: 99). Más allá de la clásica cuestión del movimiento en Aristóteles –qué es lo que mueve al movimiento, el motor inmóvil–, lo que importa resaltar aquí es la serie: Dios escriba-mano movida-pluma instrumento. Abulafia, retoma Agamben, era lector de Aristóteles e integrante de “los *Falasifa*, como habían dado en llamarse en el Islam los discípulos de Aristóteles” (100). La potencia completa o perfecta, entonces, es “comparable a la de un escriba totalmente dueño del acto de escribir” (101). El problema de la potencia del pensamiento se desliza

¹⁰ Es notable que, alrededor del problema de la potencia, Agamben no cita una de sus referencias ineludibles: Spinoza (1980) y su *Ética* donde, escribió, no es “que yo conceda que hay un entendimiento en potencia” (87) o, hablando de Dios, el singular dios spinoziano, que “la potencia de Dios es su esencia” (94), es decir, algo que ya está en él, o dicho de otro modo, que es su modo de existir y de perseverar en su ser, en su deseo. “*El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma*” (204, cursivas en el original). Agradezco a Natalia Gennero, colega y especialista en Spinoza, el recuerdo del primer escolio y las dos subsiguientes proposiciones (VII y XXXII). Pero también agradezco y muy especialmente al Evaluador anónimo N° 2, quien, a través de una concisa y profunda corrección, me recordó que Spinoza sí ocupa espacio en el pensamiento de Agamben en las conclusiones de *Mezzi senza fine* (1996). Efectivamente, en la 3° parte de *Medios sin fin* (2000a), en particular en “Notas sobre política” y “En este exilio (Diario italiano, 1992-1994)”, podemos leer la forma en que el pensador holandés aparece en la obra del italiano, concretamente cuando Agamben escribe que “el poder social (*potenza*) debe presenciar su propia impotencia (*impotenza*)” (113), o cuando interesantemente le reconoce a la sociedad del espectáculo “experimentar nuestra propia esencia lingüística: experimentar, esto es, no cierto contenido lingüístico o determinada proposición cierta, sino el hecho mismo de hablar” (114). Esta es una preocupación por el medio que Agamben hará más explícita cuando escriba que “lo que se pone en cuestión en la experiencia política no es un fin más alto sino estar-en-el-lenguaje por sí mismo como una pura medialidad - (...) *la política es la exposición de esta medialidad*, (...) es la esfera de la pura medialidad sin fin” (115, cursivas en el texto original, trad. prop). Quizá sea en estas referencias al holandés, más que en la mención de su “*potentia intellectus, sive de libertate*” (115), o en la recuperación de su conocida condena al arrepentimiento (128), donde Spinoza haya contribuido a forjar la reflexión agambeniana sobre el medio sin fin, la medialidad sin telos.

imperceptiblemente de la metáfora de la tablilla encerada en blanco a su definición mediante el escriba.

Pero esta resolución no responde quién mueve la mano del escriba y de qué medios dispone. La primera pregunta, apunta Agamben, es la que “señala la ruptura, en el seno del Islam, entre los *motakallimûn* (es decir, los teólogos sunníes) y los *falasifa*” (102), los lectores y discípulos de Aristóteles. Los asaries, “representantes de la corriente dominante de la ortodoxia sunni”, darán una respuesta accidentalista: “cuando el escriba mueve su pluma no es él quien la mueve, sino que este movimiento es sólo un accidente que Dios produce en la mano” (103). Se quiebra “de una vez por todas la tablilla de escribir de Aristóteles”, es decir determinada forma de pensar la potencia del pensamiento: “el problema de la potencia, expulsado de la esfera humana, se transfiere a la divina” (104). En realidad, siguiendo la misma lectura de Agamben, debería reformular esta primera conclusión: el problema de la potencia del pensamiento se transfiere primero de lo técnico a lo humano para luego derivarse hacia lo divino –tablilla de escribir, escriba, Dios–, pero veremos, con el invento gutenberiano, de qué modo regresa a la esfera técnica.

El problema, entonces, “no es el pensamiento/escritura sino la potencia de pensar/hoja en blanco” (105). La pregunta, dirá Agamben, es “¿cómo es posible pensar en acto una potencia pura”? En otras palabras, ¿cómo la escritura piensa la hoja en blanco? “¿Cómo es posible –prosigue el italiano– que una tablilla para escribir en la que nada hay escrito se vuelva sobre sí misma y *se impresione*?” (107). Mi hipótesis de lectura aquí es clara: es la imprenta, es la imprenta la que produce que la tablilla se vuelva sobre sí y se auto-impresione. Por ende, sin pretenderlo – ¿cómo podría hacerlo?–, el invento de Gutenberg da una respuesta contingente al problema de la potencia del pensamiento problematizado desde hacía veinte siglos. La respuesta no se agota aquí, desde ya, por lo que volveremos sobre ella.



“Hasta fines del siglo XIX, los tipos metálicos individuales era puestos a mano, haciendo increíblemente lenta la industria de la impresión”. Dundee Contemporary Art’s, fotografías y colección personal, enero 2019.

Agamben retoma a Alberto Magno para responder sus preguntas: “en el momento en que la potencia del pensamiento revierte sobre sí misma y la pura receptividad siente, por así decirlo, el propio no sentir, en ese momento *es como si las letras se escribiesen solas en la tablilla*” (108, cursivas propias). ¿Cuál es la tecnología que permitió que las letras, “el propio no sentir”, se escriban solas sobre la vieja tablilla o nueva plancha de impresión, “la pura receptividad”? Agamben responderá: “esta es la constelación filosófica a la que pertenece Bartleby, el escribiente”. Bartleby, en tanto “escriba que ha dejado de escribir, (...) es el escribiente [que] se ha convertido en la tablilla de escribir, ya no es nada más que la hoja de papel en blanco” (111). Mutación antropológica, devenir técnico, diría en su lugar. Entonces “comprender el escribiente”, que “no se trata de que no quiera copiar sino que *preferiría no hacerlo*” (cursivas en el original), es entender que no se habla de un asunto de voluntad o necesidad sino de lo que puede, pero que este *lo que puede* es lo que puede un medio técnico de comunicación, un medio que viene a modificar la relación con la propia voluntad y necesidades¹¹.

¹¹ Es interesante que, como cuando se habla de responsabilidad y resistencias ante nuestros pasados recientes, hablamos de voluntad en singular y de necesidades en plural. Como si diéramos por hecho que es más plausible tener una sola voluntad, deseo o querer –sin que sean términos equivalentes– que una sola necesidad. Lo que está *en el medio* es nada menos que la definición de subjetividad o ser.

Bartleby, repone Agamben, termina perteneciendo entonces a la constelación o “estirpe de los *ággelos*, el mensajero que lleva simplemente un mensaje sin añadirle nada, ignorando el contenido de las cartas que se le confían” (2007: 115). La definición perfecta de medio según McLuhan, incluso en la doblez de la idea de ignorancia: tanto el que desconoce como el que obvia porque considera secundario, accesorio, trivial y superficial. Agamben afirma así que quien se arriesga en este experimento impersonalizante, dejar de ser para convertirse en otra cosa pero vacía, que “no arriesga tanto la *verdad de sus enunciados* como su propio *modo de existir* y realiza en el ámbito de su historia subjetiva una mutación antropológica” (120, cursivas propias). Donde Agamben escribió “verdad de sus enunciados” y “modo de existir”, con McLuhan, hay que leer contenido y medio: lo que se modifica e importa es el medio, su carácter y caracter. “La solución a la que se atiene el escribiente, hasta el momento en que decide dejar de escribir”, agrega el italiano, está conectado al descubrimiento benjaminiano de “la íntima correspondencia entre la copia y el eterno retorno” (131). Bartleby deja de copiar para, como los alumnos condenados a escribir muchas veces lo mismo en el pizarrón según el ejemplo de Benjamin, no ser una y otra vez lo que va a ser siempre, en acto, si sigue copiando. “En su obstinado copiar (...) no queda potencia alguna de no ser (...) Esta es la razón de que el escribano tenga que dejar de copiar, de que tenga que ‘renunciar a la copia’”. La “renuncia a la copia” no es en pos de originalidad o autenticidad: Bartleby termina convirtiéndose, como dice el “pálido empleado” del mismo cuento, en ese “anillo de papel doblado, un anillado destinado a un dedo que quizá ya estaba descomponiéndose bajo la tumba” (133). Es decir, un medio –anillo de papel– destinado a un contenido –la mano de un muerto– que ya no existe ni tiene ninguna importancia.

484

Conclusiones

Este artículo pretendió sistematizar una serie de materiales bibliográficos que permiten comprender cómo un medio técnico de comunicación puede operar una mutación antropológica. Esto es, en otras palabras, cómo un medio técnico de comunicación puede crear un/a nuevo ser humano, física y subjetivamente.

McLuhan hace hincapié en la tecnología de la imprenta y lo que esta produjo cosechando hombres y mujeres a semejanza de la letra que sembraba a una velocidad desconocida hasta entonces. Llegó a ver a la televisión, a la que –como si fuera un puente que saltaba la era mecánica de los medios calientes– elogió como un medio frío porque participativo. Uno, cuando ve televisión, decía McLuhan hace cincuenta años, “está en ello” (1996), y, si *lo deja de fondo*, es un fondo que reconfigura nuestras formas fenomenológicas de entender la relación figura-fondo: es un fondo que se hace figura, o mejor dicho, un fondo que avanza hacia adelante hasta construir un mosaico plano y táctil.

Agamben, leyendo al *Bartleby* melvilliano se encontró con otro problema, el de la imprenta, o cómo pensar la potencia del pensamiento a través de la figura del escriba y la escritura (con)lleva repasar las metáforas mediante las que la creación fue figurada desde el siglo IV AC: la misma tablilla encerada en blanco, la mano del escriba y su pluma, la inspiración divina de Dios. Sacando a dios, y por el momento al escriba, todos medios técnicos de comunicación: la tablilla, la pluma, etc.

¿Qué es lo que podría permitir este artículo como punto de partida para futuras reflexiones? Incluir al escriba como un medio más. Que la imprenta haya dado una respuesta momentánea –siglo XV– al problema de la potencia veinte siglos longevo, visualizó que la creación, o bien las restantes resoluciones contingentes de qué significa pensar el acto, nunca fueron meramente humanas o divinas, sino que siempre estuvieron acompañadas de instrumentos técnicos –la cera, la tinta, etc. – que volvían posible la creación, la actualización de lo virtual. Sin tablilla, cera y pluma, por más “primera y única causa” que fuera Dios o por más *inspirado* que se encontrara el escriba aristotélico, ni uno ni el otro hubieran podido escribir una letra, dejando sus reflexiones en el dominio de lo virtual. Son los medios técnicos de comunicación disponibles a la fecha los que permitieron plantear cómo resolver contingentemente el problema de la potencia.

La imprenta, como una revolución, llevó todo mucho más lejos. Permitió que las letras se escribieran solas en la tablilla, como escribió Alberto Magno. Puso el escriba, tesorero del patrimonio humanista hasta entonces, a hacer pie de imprenta. O, como dice Agamben en una bella frase, “Bartleby como escriba que ha

dejado de escribir se convierte en la tablilla de escribir” (Melville et al., 2011:111). Deviene *ággelo*, pasa del equipo de “la verdad de los enunciados” al del “modo de existir”. Bartleby, mutación antropológica mediante, se hace un poco menos humano, ya no antropomórfico.



486

Además de que la periodización es coincidente, incluso cuando la muestra no incluya a la imprenta, sí lo hace sobre el cuerpo-máquina, el hombre-máquina y Descartes como un filósofo impensado fuera de su contexto técnico. National Museum of Scotland, febrero 2019, fotografías y colección personal.

¿Cómo se cita este artículo?

GRECO, M. (2019). La imprenta como mutación antropológica: un diálogo entre McLuhan y Agamben. *Argumentos: revista de crítica social*, 21, 468-490. Recuperado de: [link]

Bibliografía

Agamben, G., Gimeno Cuspinera, A. (trad.) (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.

-----, Vincenzo Binetti, V. y Cesarino, C. (trans.) (2000a). *Means without end. Notes on Politics* [*Mezzi senza fine*, 1996]. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

-----, Mattoni, S. (Trad.). (2002 [1979]). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: AH.

-----, Villacañas, J. L. y La Rocca, C. (Trad.). (2003 [1980]). *La comunidad que viene*. Madrid: Editora Nacional.

-----, Costa, F. y Costa, I. (Trad.). (2004 [2003]). El estado de excepción como paradigma de gobierno (23-70), *Estado de excepción. Homo sacer II*. Buenos Aires: AH. Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa.

-----, Gimeno Cuspinera, A. (trad.). (2006 [1995]). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

-----, Castro, E. y Costa, F. (Trad.). (2007). *La potencia del pensamiento*. Bs. As.: AH.

Barthes, R., Schmucler, H. (Trad.) (2003 [1957]). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Berardi, F. (2014). *And. Phenomenology of the end. Cognition and sensibility from the transition for conjunctive to connective mode of social communication*. Finland: Aalto University.

Chartier, R. (1992). *El Mundo como Representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.

----- (2000 [1997]). *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogos e intervenciones*. Barcelona: Gedisa. Trad.: Alberto Luis Bixio.

Clanchy, M. T. (1979). *From memory to written record: England 1066-1307*. London: Edward Arnold.

Comité Invisible (2017). *Maintenant*. Paris: La Fabrique éditions.

Deleuze, G., Agamben, G. y Pardo, J.L. (2011 [2000]). *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pretextos. Melville, Benitez Ariza, José Manuel y Pardo, José Luis (Trad.).

Derrida, J., del Barco, O. y Cerreti, C. (Trad.). (1998 [1967]). *De la gramatología*. México d.f.: Siglo XXI.

----- (2003 [1997]). *El libro por venir. Papel Máquina*. Madrid: Trotta.

Descartes, R., De Tomás, O. (Trad.). (2005). *Las pasiones del alma [Les passions de l'âme, 1649]*. Madrid: Adaf.

Dubost, M. (2006). *La tentation pornographique. Réflexions sur la visibilité de l'intime*. Paris: Ellipses poche.

Graham, H. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra. Traducción: Claudio Iglesias.

Greco, M. (2012). El diablo sabe por diablo pero más sabe por viejo: apuntes sobre experiencia en Aristóteles, San Agustín y Foucault. *VI Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente*. Santa Fe, Argentina.

Havelock, E. (1986). *The muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. London: Yale University Press.

488

Joyce, J., Cedric, W. (2010, introduction). (2010 [1922]). *Ulysses*. Great Britain: Wordsworth Editions.

Lemos, A. (2014). Medios sociales, ¿herramientas de la revolución? En E. Vizer (coord.), *Lo que McLuhan no predijo*. Buenos Aires: La Crujía.

Mcluhan, M. (1985 [1962]). *La galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo typographicus"*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. De Juan Novella.

-----, (1996 [1964]). *Comprender los medios. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós. Trad. De Patrick Ducher

----- (2015). *Inédito*. Buenos Aires: La marca editora. Trad. Matías Battistón.

-----; Fiore, Q. y Agel, J. (1997 [1967]). *El medio es el masaje. Un inventario de los efectos*. Barcelona: Paidos. Trad. León Mirlas.

----- y McLuhan, E. (1988). *Laws of media. The new science*. Toronto: University Toronto Press.

Mattelart, A. y Piemme, J.M. (1981). Nuevas tecnologías, nueva pequeña burguesía y Apertura: la comunicación a izquierda (69-127). En *La televisión alternativa*. Barcelona: Anagrama.

Mundo, D. (2013). *Fraude. Sobre la experiencia de la verdad en la época de la reproductibilidad mediática*. Madrid: Séquitur.

----- (2017). *Variaciones sobre el porno. Sexo y vínculo en la era de los medios*. Buenos Aires: Dédalus.

Ong, W. (2002 [1982]). *Orality and literacy. The technologizing of the word*. US-Canada: Routledge.

Pasquali, A. (1985). *Comprender la comunicación*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Rossi, M. (1999). Agustín: El pensador político (86-106). En A. Borón (comp.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA.

Russell, B. (ed.) (2017). *The 500-year quest to make machines human*. London: Scala Arts & Heritage Publishers Ltd.

Sahakian, S. (2011). La televisión, ese axolotl. En: S. Valdetaro (coord.), *El dispositivo-McLuhan. Recuperaciones y Derivaciones*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

Scolari, C. (ed.) (2015). *Ecología de los medios: entornos, evoluciones e interpretaciones*. Barcelona: Gedisa.

Spinoza, B. (1980 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional. Trad. Vidal Peña.

Tiqqunim (1999). *Hombres-máquina: instrucciones de uso*. Recuperado de <http://tiqqunim.blogspot.com.ar/2013/03/hombres-maquina-modo-de-empleo.html>

----- (2001). *La hipótesis cibernética*. Recuperado de <http://tiqqunim.blogspot.com.ar/2013/01/la-hipotesis-cibernetica.html>

Valdettaro, S. (2014). Diarios: entre Internet, la desconfianza y los árboles muertos. En M. Carlón y C. Scolari (eds.), *El fin de los medios masivos. El debate continúa*. Buenos Aires: La Crujía.

Vörös, F. (dir.) (2015). *Cultures pornographiques. Anthologie des porn studies*. Paris: Ed. Amsterdam. Cervulle, Maxime, Duval, Marion, Garrot, Clémence, Lebel-Canto, Lee, Pailler, Fred et Quemener, Nelly (Trad.)