

Tecnozombis: seres artefacto en la tecnociencia contemporánea

Santiago Koval

Universidad Argentina de la Empresa

Universidad de Buenos Aires

Universidad de San Andrés

santiagokoval@gmail.com

Cita recomendada: KOVAL, S. (2014). “Tecnozombis: seres artefacto en la tecnociencia contemporánea”. *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 51, págs. 65-77. DOI: <http://dx.doi.org/10.7238/a.v0i51.2331>.

Resumen

Este trabajo es un intento por comprender el modo en que interactúan el presente y el pasado a través de la apropiación social de la técnica contemporánea. Específicamente, se propone un recorrido por las principales pulsiones culturales, y por las más importantes corrientes filosóficas y cosmogonías mítico-religiosas, que confluyen en el desarrollo de dispositivos que se han naturalizado durante las últimas décadas y que constituyen, actualmente, el sustento técnico de nuestras interacciones humanas. De este modo, el artículo pretende hacer conciliar el desarrollo tecnocientífico por un lado –en particular, el modo en que incorporamos los ingenios a nuestras prácticas culturales y, por consiguiente, al vínculo que establecemos con el cuerpo y con lo real– y tradiciones milenarias por el otro –figuras arcaicas que habilitan concepciones particulares del cuerpo, de la subjetividad, de la voluntad y de la conciencia–. A partir de este recorrido, se buscará demostrar que la apropiación social de nuestros dispositivos técnicos podría estar actualizando antiguas pulsiones relativas a una *zombificación* del ser humano. De manera que, en principio, podría sostenerse que una de las figuras que permiten describir al individuo contemporáneo es la del *tecnozombi* o *zombi tecnológico*, vale decir, un sujeto que, a raíz del vínculo intimista que establece con la tecnología, desarrolla rasgos y características que lo aproximan al imaginario zombi.

Palabras clave: zombi, tecnozombi, zombificación, conciencia, cuerpo.

Abstract. *Tecnozombies: artifact beings within contemporary technoscience*

This paper is an attempt to understand how the present and the past interact through the social appropriation of contemporary technology. Specifically, it proposes a route through the major cultural impulses, and the most important philosophical and religious mythical cosmogonies that shaped the development of devices that have been naturalized in recent decades and that constitute now the technical support of our human interactions. Thus, this article attempts to reconcile the scientific developments –particularly, the manner in which we incorporate them to our cultural practices and, therefore, to the way we establish relationships with our body and with our reality– and ancient traditions –archaic figures that enable particular conceptions

of the body, subjectivity, willpower and consciousness—. Based on this route, we will seek to demonstrate that the social appropriation of our technical devices could be updating ancient impulses concerning a human *zombification*. Thereby, initially, it could be argued that one of the figures that describes contemporary individuals is that of the *tecnozombie* or *technological zombie*, that is, a person that, due to the intimate link that establishes with technology, develops characteristics that approach him to the zombie imaginary.

Keywords: zombie, tecnozombie, zombification, consciousness, body.

Oh Señor, no tengas piedad de la carne nacida de la corrupción, pero ten piedad del espíritu puesto en prisión.

Ritual Occitano de Lyon (siglo XII).

Yo indiferente, con la voluntad débil, nuevo zombi atravesado de mensajes.

Gilles Lipovetsky (1983).

1. Introducción

¿Debería asombrarnos —situados como estamos en una época que se vanagloria de sus adelantos técnicos— que reaparezcan incansablemente mitos e imaginarios anclados a la noche de los tiempos? Nuestra cultura, centrada en el progreso, en la constante renovación, se revela no obstante incapaz de escapar de su propia sombra. Encerrada en un círculo de infinitas recapitulaciones, la civilización humana habilita, de esta suerte, coexistencias entre el remoto pasado y el cotidiano presente. Así, conforme damos lugar a nuevos artificios, a nuevos conocimientos y a nuevos modos de relación, no podemos evitar regresar, una y otra vez, al punto originario de las primeras comunidades.

¿Cómo es posible que convivan, con naturalidad, prodigios técnicos y tradiciones milenarias? ¿Qué vínculo guardan entre sí los ingenios contemporáneos y los deseos originarios del hombre primitivo? ¿Hay algo de arcaico, de mítico, de primigenio que persiste, indeleble, en el seno de nuestros artefactos? ¿No han sido suficientes, acaso, los esfuerzos racionales de la Ilustración o las directrices claras y distintas de la Modernidad para desterrar, por fin, los prehistóricos mitos fundacionales? ¿No han alcanzado, pues, para erradicar esos «instintos poderosos» que Freud (1996 [1930]: 39) estimó inherentes a la condición humana?

Entre otras de mayor envergadura, la mitología zombi constituye una clara muestra del pliegue que ejerce la cultura sobre sí misma; del eterno retorno que somete su progreso a las tradiciones ancestrales. Lo mismo que otros *miedos seculares*, la figura del zombi regresa, en cada generación, actualizada por discursos, narraciones y manifestaciones que modifican en superficie algunas de sus expresiones, pero que no alteran, en el verdadero fondo, un eco histórico inapelable: el zombi se asocia, en todos los casos, con lo *inhumano*, con lo

ominoso¹ y con la *muerte*.

La figura del zombi aparece por primera vez en la tradición ritual africana, en particular, a partir de la sinergia que tuvo lugar entre los pueblos trasladados como esclavos por generaciones de conquistadores europeos desde África Occidental hasta América Central a partir del siglo xvi. Íntimamente vinculado con la muerte y el sometimiento, el término se relacionó desde un principio con un individuo despojado de voluntad, vale decir, un sujeto condenado a la muerte en vida, a la pérdida de la dignidad o de su condición humana: un ser cosificado por la sujeción coercitiva a un sistema de dominación esclavista.

A lo largo de los últimos cuatro siglos, el concepto se multiplicó en el continente americano y, por extensión, en el mundo occidental². La voz *zombi* ha sido utilizada, intercambiamente, como sinónimo de ‘espíritu’, ‘cadáver’, ‘fantasma’, ‘persona muerta’, ‘muerto viviente’, ‘no-muerto’, ‘cuerpo sin alma’, ‘trance letárgico’, etc. Así, el zombi pasó a ser definido como un sujeto revivido o poseído por un trance hipnótico producto de una práctica ritual con componentes mágicos que se convierte, como resultado de esta transformación, en una existencia física carente de conciencia, voluntad o libre albedrío.

En el imaginario contemporáneo, la expresión reenvía a una entidad híbrida que gravita entre la vida y la muerte; un cuerpo inerte que yerra a la deriva sometido, las más de las veces, por una urgencia antropofágica. Al respecto, el filme *La noche de los muertos vivientes* (*The night of the living dead*, 1968), de George Romero, contribuyó en la instalación de un ideario que asocia a los zombis con muertos vivos que, por algún extraño motivo, marchan en hordas por campos desiertos en busca de víctimas que sacien su afición por la carne humana.

De este modo, desde su origen precolombino hasta la consolidación de nuestra industria cultural, la imagería zombi ha conservado un fondo narrativo inalterable: con más o menos aristas, la figura reenvía a una entidad deshumanizada, a mitad de camino entre la vida y la muerte, que carece de conciencia fenomenológica o de subjetividad, y cuya voluntad emana de una fuerza externa que la rebasa, que está fuera de su control o alcance ontológico.

Pues bien, ¿por qué perduran estos imaginarios a lo largo del tiempo? ¿Por qué se conservan, inalterables, más allá del progreso de la cultura? En particular, ¿cómo es posible que convivan arquetipos como los del zombi—íconos de lo ominoso y del horror de la carne—, y nuestros modernos artefactos contem-

1. En alemán, *das Unheimliche*. Vid. Freud (1975 [1919]).

2. La metáfora zombi ha sido apropiada por la tradición filosófica occidental con el propósito de representar diversas modalidades de existencia, las más de las veces imaginarias, o con el sentido de mostrar las posibilidades lógicas del pensamiento (Kirk, 2012). Lo mismo que figuras como las del monstruo, el alienígena, el vampiro, el robot, el androide, el ciborg, el poshumano, etc., la imagen del zombi permite pensar, por extrapolación, al género humano. En particular, Chalmers (1996) ha sido uno de los mayores defensores del uso del término con propósitos filosóficos, principalmente, en filosofía de la mente. En este campo, la noción hace referencia a una criatura físicamente idéntica a un ser humano que, sin embargo, en tanto que cuerpo, no dispone de estados mentales: carece de conciencia fenomenológica o de *qualias* (las cualidades subjetivas de la experiencia individual) (Nagel, 1974).

poráneos –símbolos del progreso y de la razón humana–? ¿Cómo puede, pues, una civilización que produce sofisticados artilugios ser capaz de reconocerse, a un tiempo, a través de imágenes arraigadas a pulsiones inmemoriales?

Este trabajo es un intento por comprender el modo en que interactúan el presente y el pasado a través de la apropiación social de la técnica contemporánea. Específicamente, el artículo propone un recorrido por las principales pulsiones culturales, y por las más importantes corrientes filosóficas y cosmogonías mítico-religiosas, que confluyen en el desarrollo de dispositivos que se han naturalizado durante las últimas décadas y que constituyen, actualmente, el sustento técnico de nuestras interacciones humanas.

De este modo, pretendemos hacer conciliar el desarrollo tecnocientífico por un lado –en particular, el modo en que incorporamos los ingenios a nuestras prácticas culturales y, por consiguiente, al vínculo que establecemos con el cuerpo y con lo real– y tradiciones milenarias como las del zombi por el otro –figuras arcaicas que habilitan concepciones particulares del cuerpo, de la subjetividad, de la voluntad y de la conciencia–.

A partir de este recorrido, trataremos de demostrar que la apropiación social de nuestros dispositivos técnicos podría estar actualizando antiguas pulsiones relativas a una *zombificación* del ser humano. De manera que, en principio, podría sostenerse que una de las figuras que permiten describir al individuo contemporáneo es la del *tecnozombi* o *zombi tecnológico*, vale decir, un sujeto que, a raíz del vínculo intimista que establece con la tecnología, desarrolla rasgos y características que lo aproximan al imaginario zombi.

2. Emancipación del espíritu

La *emancipación del espíritu* constituye, posiblemente, uno de los más antiguos arquetipos culturales. En tanto que *pulsión* –como impulso psíquico inherente a la condición humana–, se encuentra presente, desde tiempos inmemoriales, en sociedades politeístas, monotheístas y ateístas. Acaso no ha existido comunidad que no haya desarrollado, en su sistema de creencias, una cosmogonía asociada al cuerpo como prisión del alma.

El basamento –metafísico– en que se apoya esta pulsión es la idea de que es posible, e incluso deseable, separar ontológicamente al *yo* –la *res cogitans*, el espíritu, el alma, la mente, la razón, la conciencia– de la *encarnación* –la *res extensa*, la materia, el cuerpo, la sustancia, el organismo–. Liberación de un ente espiritual de las ataduras de un cuerpo susceptible de ser anulado; cuerpo incompleto y confinado que debe ser trascendido en busca de una verdadera existencia. Aspiración, en fin, a fragmentar la unidad fenomenológica del ser (Le Bretón, 1994); un ser que no es una identidad unívoca, sino que encarna una dualidad que debe ser corregida (Aguilar García, 2008).

Ahora bien, no obstante este fundamento sea, en apariencia, uno e invariable en todas las civilizaciones, se pueden advertir diferencias en sus manifestaciones concretas. En Oriente, la emancipación del espíritu se identifica con lo que podemos llamar la *abstracción del yo*: el descentrado del ego, la pérdida de la

identidad singular, la disolución de la conciencia individual en una conciencia genérica; en suma, la *transustancialización* del ser en una sustancia divina, universal y ecuménica. En Occidente, por el contrario, con lo que podemos referir como *hipostatización del yo*: separado del cuerpo, el espíritu occidental persigue su *inmanencia como sustancia*, esto es, la inmortalidad de la *conciencia fenomenológica* más allá de la muerte física. Liberación centrada en el ego, en la reivindicación de un yo que exige permanecer singularizado.

De ahí, probablemente, el origen de algunas de las diferencias —sociales, religiosas, tecnológicas— en las prácticas culturales de ambos hemisferios. En Oriente, las técnicas de meditación destinadas al encuentro inmediato con el Cosmos, al borramiento del yo, a la pérdida de la individualidad, a la desintegración del ser en un todo mayor; un ego anulado, descorporeizado y despojado de conciencia que se vuelve uno con el Universo. Las nociones de epifanía budistas, hinduistas (brahmanistas) y jainistas —el acceso al *Nirvāna* en tanto liberación del ciclo eterno de transmigraciones (*samsāra*)— se orientan, precisamente, a una trascendencia del arraigo fenoménico en el sujeto individual. En el budismo, el *enfriamiento del yo* mediante la supresión del deseo y del sufrimiento; en el hinduismo, la unión con el Uno Absoluto (*Brahman*); en el jainismo, la búsqueda por superar las ataduras del *karma*³. Cultura oriental que aspira, de este modo, al vacío de la individualidad (*śūnyatā*) y a la anulación permanente de la subjetividad. Sujeto que ha perdido el vínculo sensible con las manifestaciones de la existencia y que asume una cosmogonía no-fenoménica, no-corporal, no-individual y no-humana. Espíritu que trasciende a la muerte física y que es absorbido por el Espíritu Universal ocupando, en algún sentido, su *perspectiva epistémica*.

En Occidente, por el contrario, prima el deseo por alcanzar la inmortalidad del alma; un alma que reconoce la precariedad de la materia en que ha sido arrojada y que aspira a liberarse «del embarazoso arraigo carnal donde maduran la fragilidad y la muerte» (Le Bretón, 1994: 198). Superación de la *tiranía de la carne*⁴ pretendida no tanto a través de la abstracción del ego, de la meditación o del encuentro con un orden superior, sino a partir de la continuidad del ser en un entorno externo al organismo: sea espiritual (el Paraíso o Cielo judeocristianos) o artificial (el dispositivo técnico creado por la mano del hombre). Emancipación de un individuo reivindicado como un yo más allá de la muerte que reclama, no obstante la extinción del cuerpo, la persistencia de una subjetividad.

Así, si en Oriente el sujeto aspira a la *trascendencia*, a desprenderse de su ontología; en Occidente, en cambio, el sujeto procura conservar, más allá de la organicidad, un estado de *inmanencia ontológica*. Trascendencia del ser oriental e inmanencia del ser occidental: dos principios culturales diferenciados que han dado lugar a variaciones sustanciales en la búsqueda por la emancipación del espíritu.

3. Vid. Müller (1945) para un estudio de las diferencias entre las doctrinas religiosas orientales.

4. La noción de *tiranía de la carne* refiere la idea de que el cuerpo es un tirano que demanda al espíritu, a través de exigencias fisiológicas, un estado de constante atención (Cf. Aguilar García, 2008 y 2011).

3. Reificación del cuerpo

Como correlato de la búsqueda por la *emancipación del espíritu*, puede indicarse en Occidente una degradación en el tenor de la corporalidad. La expansión del espíritu se da a condición de un detrimento del cuerpo. Un desprecio por lo corporal que responde a una preferencia de lo abstracto sobre lo concreto, proceso que Maldonado ha llamado *desmaterialización*, caracterizado por «un progresivo rebajamiento de la materialidad del mundo» (1994: 13).

En este proceso, la conciencia, el fantasma en la máquina cartesiana (Ryle, 1949), ente inmaterial, ingrátido y espectral, queda definida como el núcleo irreductible en el que tiene lugar la existencia. El cuerpo, en las antípodas, es el continente frágil, superfluo y necesariamente mortal, objeto deshumanizado como presencia contingente. Tratamiento *cosificante* del cuerpo que puede comprenderse a partir de la confluencia de dos herencias occidentales diferenciadas: por un lado, una tradición grecorromana de *culto al cuerpo* —exaltación de la belleza, del cuidado, de la estética, de la salud y la juventud eternas— (Vigarello, 2004); por otro, un legado judeocristiano de *pecado del cuerpo* —borramiento ritualizado, represión, control, ocultamiento, disociación de lo pulsional y de la animalidad— (Le Bretón, 2002; Foucault, 2002).

El *culto al cuerpo* da lugar a su *figuración*, esto es, a su tratamiento icónico, a la creación de una imagen idealizada de sí mismo que niega, en última instancia, su carnalidad. Cuerpo-ícono, ennoblecido, fabricado, objeto de una belleza convertida en necesidad por el artificio, «cada vez menos un don y cada vez más un trabajo, cada vez menos un destino y cada vez más un proyecto que se expande y se fabrica» (Vigarello, 2004: 242). Cuerpo-imagen, construido y simulado, figura imaginaria objetivada, representación perfeccionada que aspira a ocultar, artificialmente, sus atributos más abyectos.

El *pecado del cuerpo*, por otra parte, implica considerarlo como una fuente de desviación, como un espacio en el que encarna la parte maldita del ser (Le Bretón, 2002); carne corruptible, débil y miserable; cuerpo que debe ser, por este motivo, objeto de control y vigilancia a través de dispositivos disciplinarios: cuerpo dócil, susceptible de ser normado, encauzado e intervenido (Foucault, 2002). Cuerpo desacralizado: ya no tanto espacio simbólico de la teodicea cristiana, sino superficie de penetración y apertura analítica. Cuerpo-objeto, externalidad cosificada devenida desde Vesalio y, con mayor extensión, desde Descartes, cosa mecanizada alejada del ser, cuerpo-texto susceptible de invasión anatómica (Aguilar García, 2011).

Aunque contradictorias, dos herencias occidentales que pueden conciliarse en tanto forman parte de un mismo proceso más general: la *reificación*⁵ del cuerpo.

5. En Marx (2004 [1844]), la *reificación* (*Verdinglichung*) es la cosificación de las relaciones sociales en un sistema de producción capitalista; implica que el ser humano no es tratado como esencia o sustancia, sino como medio o herramienta para un determinado fin. Aquí, tratamos al concepto, más genéricamente, como sinónimo de *cosificación*, es decir, en tanto que proceso por el cual una esencia o sustancia (en este caso, el cuerpo) deviene cosa opuesta al sujeto.

Tanto como objeto de culto cuanto como materia de pecado, el cuerpo ha sido reificado, esto es, convertido en cosa, en propiedad opuesta al sujeto. Cuerpo devenido *alter ego*, en posición de exterioridad, cuerpo enajenado enfrentado al *yo* inorgánico. Cuerpo objetivado, sustancializado como cosa en sí misma, como «objeto vaciado de su carácter simbólico» (Le Bretón, 1994: 202).

Pensamiento reduccionista heredero de una concepción dualista del ser humano que supone, solapadamente, el acaecimiento de una *ensomatosis* –caída de un espíritu en un cuerpo al cual está unido de manera circunstancial– (*Ibidem*: 198); que implica, en tanto, la objetivación desencantada del cuerpo y la consecuente búsqueda por hacer trascender una conciencia racional que puede existir incorpórea.

4. Hipostatización del yo en la cultura occidental

Ahora bien, la *hipostatización del yo* –la modalidad en que, sostenemos, se manifiesta la emancipación del espíritu en Occidente– se ha expresado, históricamente, a través de dos vías diferenciadas. Por un lado, la *doctrina de la inmortalidad del alma* de la tradición judeocristiana, en particular, de la religión católica: la noción de que la vida corporal es una de las posibles manifestaciones de la existencia y de que debe considerarse, en cuanto tal, como un paso necesario, marcado por el dolor de la carne, en el camino a la redención. Cuerpo conminado a vivir libre de pecado so pena de ser condenado, en las antípodas del Cielo, a los círculos del Infierno⁶.

Por otro, la búsqueda de lo que podemos llamar la *exteriorización mecanizada de la conciencia*. La invención de la escritura –incluso antes, la representación icónica del bisonte primitivo– constituye la génesis de una propensión occidental a objetivar los rasgos y expresiones de la mente en soportes externos al cuerpo. Al respecto, la construcción de ingenios, desde los primeros autómatas hasta los modernos ordenadores, puede leerse, asimismo, como una tentativa de extender la conciencia más allá de la organicidad. Búsqueda de una perdurabilidad, de una permanencia ontológica. Descarga, proyección, simulación, recreación simbólica de la identidad en un artefacto fabricado por la mano del hombre que expresa, en última instancia, la necesidad occidental de «capturar lo humano imitándolo, de representarlo dentro de un dispositivo artificial» (Bretón, 1995: 7).

6. No obstante posibles puntos en común con los preceptos orientales, la doctrina de la inmortalidad del alma descansa sobre un fundamento diferente: si en las religiones orientales el *yo* se disuelve en un todo mayor; en la tradición occidental, por el contrario, el *yo* conserva, en su aparente *trascendencia*, aspectos de su *inmanencia*. Tanto en la promesa divina (amparado por placeres eternos) como en la condena infernal (sometido a castigos perpetuos), el ser sigue siendo, en su calidad de ser, una *sustancia inmanente* que registra las experiencias fenoménicas asociadas a la existencia. La doctrina occidental de la inmortalidad del alma aspira, de este modo, a la *trascendencia del cuerpo* pero defiende, pese a ello, la *inmanencia del espíritu*.

Así, en la cultura occidental, el sujeto dispone de dos caminos para alcanzar la *inmanencia*: tanto como espíritu que anhela la inmortalidad divina, tanto en cuanto conciencia mecanizada que aspira a *vivir* eternamente en los sopores técnicos del anhelo demiúrgico, se trata, en última instancia, de un *yo* externalizado despojado de cuerpo que pretende la continuidad de su conciencia más allá de la muerte. De manera análoga, la doctrina de la inmortalidad del alma y la reproducción mecanizada de la conciencia, dos vías occidentales diferenciadas aunque íntimamente vinculadas, ambicionan un mismo sueño antropológico: *inmortalizar al ser fuera del ser*.

5. Exteriorización mecanizada de la conciencia

Los primeros ingenios automáticos capaces de exteriorizar algunas de las «operaciones de la inteligencia» (Mattelart, 1997: 15) florecieron en Occidente a lo largo del siglo xvii como correlato técnico del *racionalismo epistemológico*, consolidado a la postre, junto con el *empirismo*, como paradigma filosófico de la Modernidad. A partir de este período, la evolución de la técnica occidental no ha hecho más que materializar, a lo largo del tiempo y sobre diversas materias, los principios rectores de la racionalidad moderna, a saber: primero, la noción de que es posible separar la mente del cuerpo; segundo, la idea de que la sustancia del ser reside en la conciencia; tercero, el concepto de que pueden expresarse formalmente las operaciones mentales; cuarto, la noción de que es factible, y además deseable, capturar, reflejar y reproducir los procesos de la mente a través de mecanismos fabricados por el hombre.

Desde los siglos xvii y xviii, conforme al afianzamiento del sujeto cartesiano como fundamento del conocimiento, tuvo lugar lo que podemos llamar, siguiendo a Mattelart (2002), un proceso de *automatización de la razón*. Fundado en el «principio de la división de las operaciones mentales» (*Ibidem*: 35), este proceso se consolidó, con el tiempo, en una tendencia al tratamiento de la mente en tanto que expresión matemática computable; en una propensión a «delegar en los artefactos, en órganos artificiales, sus facultades de registro del corpus de conocimientos» (*Ibidem*: 74).

Durante los siglos xix y xx, de forma paralela al proceso de industrialización y a la maduración de un modo de producción capitalista, se sucedieron oleadas de ingenios con creciente sofisticación que comenzaron a circular en sociedades altamente urbanizadas: máquinas industriales, de calcular y de procesar información; máquinas estadísticas, comerciales y de comunicación; en suma, un conjunto de dispositivos que comenzó a formar parte, con renovada impronta, de los usos sociales urbanos. Avanzado el siglo xx, las grandes maquinarias ingresaron en un proceso de miniaturización sucedido por innovaciones en tecnología electrónica. En particular, a partir de 1971, la llegada del microprocesador propició el advenimiento de la microinformática y, por consiguiente, de la electrificación de la vida cotidiana (Levis, 2009 [1999]; Castells, 1997).

Así se multiplicaron en los últimos cuarenta años los dispositivos electrónicos —pantallas, terminales móviles, computadoras portátiles y demás

ingenios— que atraviesan las relaciones sociales y que cubren, con su manto reticular, gran parte de las sociedades industriales contemporáneas. La *era tecnocientífica* ha quedado consolidada, de este modo, a partir del paradigma de la «ubicuidad inherente a la electricidad» (Mattelart, 2002: 52), característica que ha dado lugar a una sociedad atravesada por una pantalla presentada como potencialmente ubicua (Levis, 2009 [1999]). Sociedad de la información, del conocimiento o sociedad red: extensión distribuida de las conexiones que comporta la posibilidad de que el conocimiento y el pensamiento humanos, reducidos al concepto cibernético de *información* (Wiener, 1988 [1950]; 1998 [1948]), puedan ser registrados por un sistema electrónico.

Interfaces contemporáneas que se han visto regidas, en este sentido, por un principio regulador ya presente en su origen técnico-cultural: hacer que la mente —entendida como un complejo sistema de información reducible a fórmulas matemáticas computables— disponga de artefactos ubicuos de registro y de extensión, esto es, *tecnologías del pensamiento* (Maldonado, 1994): «imitadores de los modos de aprehensión y razonamiento humanos» (McLuhan, 1968: 239-240) que prolonguen, potencien e inmortalicen su alcance ontológico, y que le permitan, en tanto, una existencia informatizada a través de los mecanismos de la demiurgia artificial.

6. Reificación de la conciencia

Conciencia hipostatizada, pretendidamente emancipada por el encuentro con el artefacto; cuerpo reificado, devenido objeto desechable por el estigma de la carne. División del ser en dos entidades independientes, estancas y diferenciadas. Dicotomía cartesiana que supone, a un tiempo, la preeminencia de una sobre otra: la conciencia, exacerbada como inmanencia capaz de subsistir en un nivel metafísico, se sobrepone, soportada por la técnica, a las limitaciones del recipiente en que ha sido abandonada. Sujeto occidental escindido con arreglo a una *racionalidad técnica* (Marcuse, 1993 [1954]), sometido a un complejo proceso histórico de fragmentación ontológica (Le Bretón, 2002).

Pues bien, ¿qué ocurre con la conciencia de un sujeto desvinculado de su cuerpo que incorpora dispositivos del entorno como extensiones o sustitutos de su cognición? Podemos conjeturar que su conciencia, separada de la corporalidad y atravesada íntimamente por el artefacto, también se *reifica*: deviene, lo mismo que el cuerpo, objeto desligado del ser⁷.

En principio, la operacionalización de la mente, por un lado, racionaliza su expresión en tanto la reduce a enunciados lógicos computables despojados de sensorialidad; por otro —y quizá más importante—, integra lo inorgánico a su organicidad, vale decir: mecaniza su naturaleza y la aleja de sus condiciones naturales de existencia.

7. Cf. el concepto de *exocerebro* y *exomente* en Català Domènech (2010).

Devenido *órganon*⁸, el artefacto, pieza orgánico-mecánica, soporte natural-artificial, se incorpora como parte, en estructura y función, a un todo biológico; se acopla como componente modular, en tanto que prótesis, de un sistema homeostático. Orden difuso de la técnica añadido como espacio cognitivo-anatómico, como prolongación del alcance ontológico. Híbrido, íntimo y complejo, en su máxima expresión, el artificio se *corporiza*: deviene cuerpo –artificial, espurio, vicario–; se agrega como cuerpo-técnico que desafía los límites biológicos del ser.

Integrada al artilugio, la conciencia se reifica y, por tanto, se *enajena*⁹ del sujeto. Esto es: el objeto técnico, asumido como extensión, *órganon* superpuesto al esquema de la cognición, se incorpora a los módulos de la percepción y del pensamiento. Como correlato de ello, progresivamente, se confunden los límites entre naturaleza y cultura: ciertos contenidos representacionales del pensamiento son producidos, reproducidos y conservados por mecanismos externos a la mente. Del mismo modo, algunos procesos cognitivos son sustituidos, parcial o totalmente, por partes artificiales que desempeñan funciones análogas. En consecuencia, la mente se cosifica y, por consiguiente, se enajena del ser, al resultar *invadida*, con intensidad creciente, por las modalidades de representación y de funcionamiento de los dispositivos que la atraviesan y prolongan.

En diversos sentidos, pues, la mente pierde las cualidades inherentes a su extensión y disposición orgánicas, a la vez que depende en mayor grado de externalidades en su interacción eficiente con el mundo. Complejo proceso de escisión de lo natural que afecta y modifica sus facultades biológicas originarias. Como resultado de ello, el individuo, separado de la corporalidad y comprometido en sus facultades intelectivas por el artefacto, se desliga de sus cualidades cognitivas y se distancia, en su desnaturalización, de su modo natural de ser-en-el-mundo.

En suma, el sujeto que incorpora artefactos a modo de extensiones de su conciencia se *desrealiza* o *desustancializa*; pierde algunas de sus cualidades humanas a través de un proceso de *objetivación* con carácter doble: de un lado, se separa de su corporalidad y, por tanto, de su sensorialidad orgánica; de otro, se desvincula de su cognición al mecanizar, con arreglo a diversos grados de integración, los módulos de su mente mediante la intervención intimista del *órganon* sobrecosificado.

8. En griego antiguo, **órganon** y, en latín, *organum*, el término *órganon* significa ‘instrumento’ o ‘método’, pero también, en una de sus acepciones, ‘órgano’, esto es, un conjunto de tejidos vivos con determinada estructura y función al interior de un sistema homeostático.
9. En Marx (2004 [1844]), la ‘enajenación’ (*Entäußerung*) resulta de la ‘objetivación’ (*Vergegenständlichung*), que es la externalización de las capacidades humanas en el producto del trabajo. En teoría marxiana, el objeto resultante del trabajo contiene una inmanencia de la condición humana, que ha pasado a él a través del proceso productivo. Aquí, usamos el concepto para referir el proceso de *desrealización* o de *desustancialización* que opera en un sujeto *objetivado* por la incorporación de artefactos ubicuos a sus esquemas cognitivos.

7. Tecnozombis

Pues bien, a partir del recorrido que hemos delineado, cabe recuperar algunas de las preguntas planteadas al inicio del trabajo: ¿por qué motivo una cultura que produce, distribuye y consume sofisticados dispositivos técnicos se reconoce, a un tiempo, a través de figuras míticas e inmemoriales? ¿Qué vínculo existe entre nuestros ingenios contemporáneos —símbolos del progreso y de la razón— y arquetipos culturales como los del zombi —íconos de lo pulsional, lo inhumano y lo ominoso—? En pocas palabras: ¿hay algo de zombi que persiste, imborrable, en la apropiación que hacemos, cotidianamente, de nuestros modernos artefactos?

Nuestra hipótesis al respecto es que el uso socialmente constituido de los dispositivos técnicos contemporáneos podría estar actualizando antiguas pulsiones vinculadas con la *zombificación* del *Homo sapiens*. De modo que podría sostenerse que una de las figuras que permiten describir al sujeto contemporáneo es la del *tecnozombi* o *zombi tecnológico*.

Proponemos la voz *tecnozombi*¹⁰ para referir la imagen de un *sujeto atravesado por dispositivos omnipresentes que operan como extensiones o sustitutos naturalizados de su aparato cognitivo, que reconoce en esta intimidad la posibilidad de existir sin cuerpo a través del soporte ofrecido por la técnica, y que ingresa, como resultado de ello, en un proceso de reificación que lo distancia de sus condiciones naturales de existencia y que lo aproxima, en consecuencia, a caracteres ontológicos que son propios del imaginario zombi*.

El *tecnozombi* es un sujeto que ha logrado objetivar su cuerpo —que lo ha reconocido como opuesto a su *yo*— y que encuentra en la sujeción intimista con el artefacto —en la absorción de su mente a través de la fisura cognitiva abierta por el dispositivo— un espacio de realización para su conciencia incorpórea. Un ser humano que alienta —en principio, voluntariamente— la enajenación del *yo* de su propia encarnación y que establece, a raíz de ello, un lazo esencial con los objetos de la técnica; que tiende, en la búsqueda por la inmanencia de su conciencia individual, a vivir conectado, en un nivel físico o sensorial, a un conjunto de artilugios omnipresentes y, en un nivel intelectual o cognitivo, a un acervo de simulaciones que experimenta como indiferenciables de sus representaciones mentales naturales.

10. El *tecnozombi* se distingue, por principio, del cibernético u organismo cibernético. La definición ofrecida por Clynes y Kline (1960) refiere el *ciborg* como un organismo capaz de integrar eficaz e inconscientemente los componentes externos que expanden las funciones que regulan su cuerpo y su mente. Esto es: un sistema orgánico que integra a sus mecanismos autopoiéticos (Maturana y Varela 1995) extensiones no biológicas que cooperan, sin el beneficio de la conciencia, con sus controles homeostáticos autónomos. El *tecnozombi*, por el contrario, es un sujeto que, a raíz de un acople técnico exterior operado conscientemente, se ve disminuido en sus capacidades naturales a causa de la pérdida del nexo cognitivo y, por tanto, existencial consigo mismo. En suma, si el ciborg implica encarnación fisiológica del artefacto, inconsciencia y potenciación de capacidades; el *tecnozombi*, por su parte, supone un vínculo cognitivo con un objeto externo, una decisión consciente y una consecuente disminución de facultades.

Individuos que se identifican, en tal sentido, con los *homo mechanicus* de Erich Fromm (1985): los seres artefacto, más atraídos por lo mecánico que por lo vivo, más interesados por «la manipulación de máquinas que [por] tomar parte en la vida y responder a ella» (*Ibidem*: 28). Seres *tecnozombis*: cuerpos objetivados y espíritus pretendidamente emancipados por el vigor de una técnica todopoderosa que, sin embargo, somete al ser a un complejo proceso de reificación. Individuos acoplados al apremio de la electricidad que estarían, por así decirlo, con la existencia bifurcada. Prisioneros de la técnica, los *tecnozombis* son seres atrapados en cuerpos confundidos: cuerpos sin conciencia o semiconscientes. Un cuerpo objetivado, despojado de presencia. Una conciencia que se asume liberada a través del canal abierto por el artefacto, pero que ha quedado, no obstante, a mitad de camino, entre la realidad y la representación. Ni aquí, en el lugar vivido; ni allí, en el no-lugar no-vivido.

Homo zombis que dejarían de identificarse, exclusivamente, con esos muertos vivientes que yerran con los brazos en alto por campos desiertos en busca de víctimas humanas. Zombis que *viven*, aquí y ahora, entre nosotros. Antiguo imaginario que se actualiza, en tiempo presente, en la forma de individuos urbanos que se *realizan*, casi privativamente, a través del uso ubicuo de dispositivos técnicos. *Tecnozombis* que transcurren su existencia acoplados al artefacto y que promueven, acaso sin buscarlo, la disolución de esa primitiva *alianza ontológica* (Le Bretón, 2002) que nos compromete, desde el origen e inexorablemente, con nuestra humana forma de ser-en-el-mundo.

8. Bibliografía

- AGUILAR GARCÍA, M.T. (2008). *Ontología Cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- . (2011). *Cuerpo y texto en la cultura occidental*. Madrid: Devenir.
- BASSA, J.; FREIXAS, R. (1993). *El cine de ciencia ficción: una aproximación*. Barcelona: Paidós.
- BRETÓN, P. (1995). *A l'Image de l'Homme: du Golem aux créatures virtuelles*. París: Éditions du seuil.
- CASTELLS, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1, *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CATALÀ DOMÈNECH, J.M. (2010). *La imagen interfaz. Representación audiovisual y conocimiento en la era de la complejidad*. Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.
- CHALMERS, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- CLYNES, M.E.; KLINE, N.S. (1960). "Cyborgs and Space". *Astronautics*, Septiembre, págs. 26-27 y 74-75.
- DURKHEIM, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FREUD, S. (1975). *Obras completas. Volumen XVII. De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-1919). Lo ominoso (1919)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- . (1996). *Obras completas. Volumen XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931). El malestar en la cultura (1930)*. Madrid: Amorrortu editores.
- FROMM, E. (1985). *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, R. (2012). “Zombies”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. Summer Edition, Edward N. Zalta (ed.). [Fecha de consulta: 07/11/ 2012]. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/zombies/>>.
- LE BRETÓN, D. (1994). “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 68, Oct-Dic; págs. 197-210.
- . (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LEVIS, D. (2009 [1999]). *La pantalla ubicua: comunicación en la sociedad digital*. Buenos Aires: La Crujía.
- LIPOVETSKY, G. (2002 [1983]). *La era del vacío*. Buenos Aires: Anagrama.
- MALDONADO, T. (1994). *Lo real y lo virtual*. Barcelona: Gedisa.
- MARCUSE, H. (1993 [1954]). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MARX, K. (2004 [1844]). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- MATTELART, A.; MATTELART, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- MATTELART, A. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.
- MATURANA, H; VARELA, F. (1995). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- MCLUHAN, M.; CARPENTER, E. (1968). *El aula sin muros*. Barcelona: Laia.
- MÜLLER, M. (1945). *Historia de las religiones*. Buenos Aires: Editorial Albatros.
- NAGEL, T. (1974). “What is it Like to Be a Bat?”. *Philosophical Review*, Vol. 83, págs. 435-450. <http://dx.doi.org/10.2307/2183914>
- RYLE, G. (1949). *The concept of mind*. Chicago: Chicago Press edition.
- VIGARELLO, G. (2004). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WIENER, N. (1988 [1950]). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . (1998 [1948]). *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Barcelona: Tusquets.