



## LA EXPLICACIÓN MEMÉTICA DE LA CULTURA

**Alejandro García Hosie**  
**Facultad de Filosofía**  
**Universidad Nacional de Colombia**  
**Bogotá, Colombia**  
[algarciaho@unal.edu.co](mailto:algarciaho@unal.edu.co)

### RESUMEN:

El presente trabajo tiene como objetivo central exponer y revisar la teoría memética a la luz de algunas de las críticas que ha recibido desde que se propuso. Para esto, el escrito da cuenta en primera instancia de estas críticas, para luego evaluarlas en relación con la perspectiva memética. Lejos de rechazarlas, este escrito pretende demostrar que tales críticas no son suficientemente exigentes como para abandonar una posición memética, si bien exigen una mirada cuidadosa a lo que por “meme” queremos designar. Se propone, entonces, para terminar, una manera de comprender el “meme” que concilia a las críticas hechas a su respecto con las utilidades que tal concepto puede proveer.

**ABSTRACT:**

*The present writing looks forward to expose and evaluate the memetic theory, based on some of the critiques it has received since it was first proposed. Those critiques are, therefore, shown and evaluated in relation with the memetic point of view. Far from rejecting them, this work tries to demonstrate that those critiques are not strong enough to make us dismiss the memetic perspective, although it demands a closer and more careful look towards what we mean when we use the word “meme”. To finish the essay, a way to understand the “meme” that observes the critiques and exploits the utilities that such concept can provide is proposed.*

## 1. La explicación memética de la cultura

La presente investigación tiene como objetivo principal mostrar las ventajas y desventajas que surgirían de una explicación memética de los cambios, las desapariciones y la supervivencia de los rasgos culturales. Para esto, se hará un recorrido, en primera instancia, por dos posiciones que explican los cambios en los rasgos culturales de formas alternativas a como lo hace la memética. La epidemiología de las representaciones de Sperber, en un primer momento, nos permitirá ver una perspectiva según la cual existe un símil entre la explicación de los eventos culturales y la epidemiología. Símil, sin embargo, que no permite una analogía directa, sino tan sólo algunas directrices. Se verá con Sperber, también, una crítica a la memética y una posible respuesta a esta. Por otro lado, Boyd y Richerson ofrecerán una perspectiva que, si bien considera las variantes culturales una suerte de replicador, es reacia a usar el término “meme”, dado que éste supone que lo que se transmite es una unidad discreta de información copiada fielmente. Esto se verá más adelante con detalle, dado que constituye una de las críticas de los autores a la concepción memética.

Lo primero que debemos aclarar, si queremos hacer una investigación como la propuesta, es aquello a lo que referimos cuando usamos el término “meme”. Como lo dicen Boyd y Richerson (pág. 63) cuando dejan a un lado el término, se trata de “información guardada en la cabeza de la personas”. Más precisamente, sin embargo, debemos decir que se trata de aquella información que puede transmitirse de una mente a otra. En otras palabras, el término “meme” intenta referir a todas las prácticas, creencias, ideas, valores y actitudes, entre otras, que pueden ser transferidas, ya sea por medio de la enseñanza, la imitación u otros medios, de una mente (de un procesador de información) a otra. El objetivo central de esa perspectiva es la de tener la posibilidad de acercarse a los eventos culturales (el cambio, el mantenerse igual y la desaparición de elementos sociales) de la manera en la que nos acercamos a la transmisión genética. Haciendo una analogía con ésta, se quiere decir que los “memes”, aquello que transmitimos en nuestra cultura, son seleccionados naturalmente, según los mecanismos evolutivos que, también, rigen la transmisión genética.

Como veremos, esta posición no viene con pocas trabas. En primera instancia, es claro que la forma en la que se transmiten los genes es distinta a la forma en la que transmitimos los *memes*. Desde el hecho evidente de que podemos transmitir ideas, valores, etc. a personas que no son nuestros descendientes biológicos, hasta la no tan obvia característica de los rasgos culturales de “mutar” más de lo que los genes pueden hacerlo, el problema al que se enfrenta la memética es a ponerle límites y restricciones a la analogía con la genética y observar, luego de haber hecho esto, si esa comparación es aún útil para las explicaciones que con ella se buscan. Como es natural, hace falta que podamos dar cuenta de las diferencias entre la genética y la memética de forma clara, al igual que de sus similitudes y posibles correspondencias. Sólo así podremos evaluar la utilidad de explicar los cambios culturales según esta perspectiva: si resulta que las diferencias son excesivas y las posibles correspondencias nulas, entonces será menester que abandonemos esa opinión. Como es previsible, sin embargo, este trabajo se propone dar cuenta de consideraciones que puedan solucionar los problemas que plantean los autores mencionados, sin que esto signifique abandonar una perspectiva memética. Es preciso, entonces, que veamos estas dos opiniones a las que hicimos referencia en un primer momento.

## **2. La evolución de la cultura**

Cuando se trata de pensar en la cultura como algo dinámico que se modifica con el paso del tiempo, no se está diciendo nada original. En efecto, es evidente que los contenidos culturales no están escritos en piedra, puesto que vemos a diario de qué manera surgen nuevas tendencias que terminan expandiéndose y reemplazando a veces, incluso, otros elementos culturales. La pregunta que parece difícil de responder, sin embargo, es la de cómo se da este dinamismo en la cultura. ¿Cómo podemos explicar, de una manera satisfactoria, estas variaciones dentro de las sociedades? ¿A qué debemos apelar para revelar las estructuras que rigen estos cambios? No pocos intentos ha habido para responder esta pregunta. La antropología propuso en un primer momento un progreso de lo salvaje a lo civilizado, planteando que la mayoría de las sociedades tendrían ciertos puntos de inflexión (el paso a la domesticación de animales, por ejemplo, o al sedentarismo) en común, que podrían darnos pistas sobre qué sucedió en el pasado y qué sucedería en el

futuro en circunstancias normales. A la par que el desarrollo de la antropología, la respuesta a esta pregunta se ha ido refinando. Enmarcado dentro de ésta, el artículo de Dan Sperber, “Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations” se propone responderla relacionando esa cuestión central de la antropología acerca de la causalidad de los cambios culturales, con la pregunta de la psicología por el carácter de los procesos mentales conceptuales (Cfr. Sperber, p. 73). Para hacer esto, Sperber establece una analogía entre la epidemiología biológica y la manera en la que nuestras representaciones culturales tienen lugar en nuestra mente. Nuestra mente es susceptible de recibir representaciones culturales, dice, de la misma manera en la que nuestro cuerpo es susceptible de adquirir enfermedades. Esto no quiere decir, necesariamente, que toda representación cultural sea dañina de antemano. Más bien quiere expresarse que existe la *posibilidad* de que esas representaciones sean dañinas para la mente del que las reciba. Algo importante de entender, en efecto, es que no toda representación cultural ha de ser útil para el organismo o la mente que la posea, puesto que existen ciertas tradiciones y representaciones que no son benéficas en absoluto (como por ejemplo, la de no pasar por debajo de unas escalera para evitar la mala suerte), y otras que son abiertamente dañinas. Así, pues, no podemos decir simplemente que en la sociedad persisten aquellas actividades culturales que son de alguna utilidad para los que las adoptan, puesto que encontramos aún hoy prácticas antiguas que, aunque totalmente inútiles, siguen presentes con mucha fuerza. Esta es la pregunta que, para Sperber, es central: “Así, explicar la cultura es explicar la siguiente pregunta: ¿por qué son ciertas representaciones más exitosas en una población humana, más contagiosas, más cautivadoras que otras?” (Sperber, pág. 74)<sup>1</sup>.

Sperber afirma que hay particularidades en las que la analogía con la epidemiología de las enfermedades se distancia de la que tendría que ser una epidemiología de las representaciones. Una de estas divergencias, por ejemplo, es la de que mientras que en la epidemiología de las enfermedades se presentan reproducciones de un mismo virus, con ocasionales mutaciones, en la epidemiología de las representaciones se presentan más regularmente transformaciones de una idea, que la reproducción más o menos fiel de ésta

---

<sup>1</sup>La traducción es mía

(es decir, su conversión en una idea propiamente cultural). La epidemiología de las representaciones buscaría, entonces, una explicación de aquellos eventos en los que una idea se mantiene más o menos igual, mientras que la epidemiología de las enfermedades buscaría más bien la explicación de esas ocasionales mutaciones de los virus y bacterias. Este punto resulta central dado que es acá en donde Sperber se separa de las opiniones que apoyan un “modelo biológico de la cultura” (Sperber, pág. 75), como las de Richard Dawkins. A diferencia de Dawkins (1976), que invita a hacer una analogía entre la forma en la que se explica la evolución genética y aquella en la que habría que explicar la evolución que él llama “memética”, Sperber considera que las diferencias entre una y otra explicación son demasiado notables, y que por tanto la analogía en cuestión sería más un desvío que una ayuda. Esta crítica de Sperber será abordada más adelante con detenimiento, puesto que es importante aclarar en qué sentido es distinta la transmisión de la cultura con respecto a la reproducción genética. Por ahora es preciso comprender la posición del autor a cabalidad.

A Sperber le interesa, aun, otro aspecto de esta analogía con la epidemiología. La de las enfermedades, dice, depende de la patología, en el sentido de que necesita conocer los efectos que las enfermedades tienen dentro del organismo para explicar con suficiencia por qué y de qué manera mutan. Así, también, la epidemiología puede ser útil para darle pistas e hipótesis a la patología. De la misma manera, la epidemiología de las representaciones, al observar y explicar la manera en la que las ideas se vuelven propiamente culturales, debe ser acompañada por la psicología del pensamiento, para observar los efectos que éstas tienen sobre los individuos y comprender así mejor lo que en ellos sucede, y por tanto también la manera en la que esa idea se propaga o no.

Al hablar de la epidemiología de las representaciones, hay aún una distinción que es imprescindible tratar, por ser ésta esencial para la comprensión de lo que Sperber quiere decir. Se refiere a la diferencia que existe entre una disposición y una susceptibilidad. Cuando observamos los rasgos genéticamente heredados de un ser humano, dice el autor, estamos convencidos de que éstos fueron naturalmente seleccionados. Asumir que esos rasgos fueron en algún momento adaptativos, es decir, que ayudaron a nuestra especie a

propagarse y sobrevivir, no quiere decir sin embargo que todos sus efectos fueran benéficos para sus portadores. Lo que Sperber plantea en este punto es que todo rasgo seleccionado en virtud de los efectos que conlleva puede crear también una especie de “efecto secundario”: un rasgo que, aunque irrelevante en términos adaptativos, es consecuencia de la selección de un rasgo que sí produce ventajas evolutivas. Así, por ejemplo, el gusto humano por el azúcar es comprensible dada su utilidad a la hora de reconocer los alimentos con más energía, que permite que nos alimentemos de una manera más satisfactoria. Sin embargo, en una sociedad como la actual, en donde es posible producir masivamente el azúcar, de esta disposición por comer azúcar surge una susceptibilidad: la tendencia a consumir azúcar en exceso, que genera obesidad y otros problemas a los que nos enfrentamos hoy en día. Así, las susceptibilidades son rasgos genéticos que se seleccionan no gracias a los efectos que ellos mismos producen, sino a los que generan aquellas disposiciones de las cuales son consecuencias. El caso de la cultura no es para Sperber distinto. El ser humano posee, según Sperber, una disposición a desarrollar conceptos empíricos más o menos simples, que le permite aprender nuevos conceptos básicos. Esta disposición es útil para la humanidad, puesto que gracias a ella podemos, sin mayor dificultad, evaluar los nuevos conceptos según su consistencia, por un lado, con otros conceptos, y por otro, con los datos perceptuales de los que se ha tenido experiencia. Así, según Sperber, el conocimiento empírico de nuestro día a día se constituye a partir de ciertas restricciones lógicas, conceptuales y perceptuales, que nos facilitan la tarea de aprender los conceptos más básicos. Otros conceptos más complejos necesitan de otra habilidad cognitiva para poder ser desarrollados, a saber, la capacidad de tener representaciones acerca de representaciones (Sperber, pág. 83). Estas meta-representaciones, como las llama el autor, son importantes para la sociedad humana porque permiten, entre otras cosas, que el ser humano dude de los conocimientos que adquiere. Por otro lado, la capacidad meta-representacional es útil aun en los casos en donde debemos procesar un concepto que aún no ha sido formado completamente en nuestra mente.

Los niños, dice Sperber, usan esta habilidad meta-representacional comúnmente para procesar información que está entendida sólo a medias. En casos en donde los niños escuchan un concepto más o menos complejo, que no pueden comprender en un primer momento, ellos forman una meta-representación del concepto en cuestión, de forma tal que pueden creer que lo que se les está diciendo es el caso, aunque no sepan exactamente qué es eso que se les está diciendo. Así, Sperber concluye que existe una disposición en el ser humano a formar meta-representaciones, con el objetivo de aumentar sus capacidades lingüísticas y sus posibilidades, por tanto, de ampliar su bagaje cultural. Como vemos, las consecuencias de esta capacidad de hacer representaciones sobre representaciones son útiles, y podemos decir que la capacidad perdura en la especie humana gracias a que se selecciona por los buenos efectos que trae al individuo que la posea.

Como en el caso biológico de nuestra tendencia a comer azúcar, sin embargo, esta disposición trae consigo, según el autor, susceptibilidades que se seleccionan, no en virtud de sus utilidades, sino del hecho de que son consecuencias de aquello que es por sí mismo adaptativo. De esta manera, el ser humano tiene una tendencia a ‘ayudar’ a los nuevos conceptos que no están entendidos aun completamente, relacionándolos con conceptos anteriores que hagan las veces de pruebas de consistencia entre el nuevo concepto y los conceptos y vivencias anteriores del individuo. Pero esto permite, a su vez, que las creencias religiosas y místicas surjan con facilidad. Esto es así porque la misma capacidad de hacerse meta-representaciones acerca de los conceptos que entendemos a medias nos lleva a hacer lo mismo con los conceptos místicos, que a diferencia de los primeros no tienen sin embargo un sentido claro que podamos alcanzar. Así, Sperber concluye que la explicación de las creencias religiosas y los conceptos místicos no puede hacerse partiendo del supuesto de que éstas surgen de una disposición: más bien, deben considerarse como una susceptibilidad, un efecto secundario y no necesariamente positivo de la disposición a formar meta-representaciones.

Para distinguir las disposiciones de las susceptibilidades, la epidemiología de las representaciones ha de ayudarse de la psicología. Esto es así porque la línea que divide unas y otras no está definida irrevocablemente. En efecto, puede ser el caso que lo que en



un primer momento fue una susceptibilidad se convierta en una disposición gracias a que empieza a ser seleccionada en virtud de *sus* efectos, y no de los efectos de la disposición de la cual es consecuencia. Si una adaptación particular trae como consecuencia un cambio que, luego, resulta *él mismo* seleccionable, entonces lo que primero fue una susceptibilidad ha de considerarse después como disposición. La psicología es aquella que podría decidir qué es una disposición y qué una susceptibilidad, dado que es ella la que observa los efectos que en la mente de un individuo puede tener una representación particular. Vemos, entonces, que Sperber propone una forma de explicar el cambio cultural que parte de una analogía con la epidemiología y que depende de la psicología para poder determinar qué de lo que existe dentro de una cultura es una disposición y qué de ello es una susceptibilidad. La idea de esto, como lo expresa Sperber, no es proponer a la epidemiología de las representaciones como la única y suficiente herramienta para comprender los cambios culturales, pero sí como algo necesario para comprenderlos a cabalidad.

En este intento de responder la pregunta por la manera en la que se dan los cambios culturales Boyd y Richerson tienen también una teoría que resulta importante considerar. En su libro *Not by genes alone*, los autores nos presentan la idea de que la cultura *coevoluciona* con la genética. Para sustentar esto, lo primero que traen a colación es el hecho de que la cultura es un rasgo esencial del ser humano. Esto quiere decir, en pocas palabras, que la cultura pertenece biológicamente al ser humano tanto como lo hace el hecho de que caminemos derechos. Sin embargo, esto no quiere decir que la cultura no tenga influencia en los cambios genéticos que operan en el ser humano. La cultura hace más adaptativos ciertos comportamientos y otros no, sin importar si estos comportamientos están determinados genéticamente (podemos pensar por ejemplo en las culturas que inculcan una eliminación del miedo a la muerte). La cultura es para Boyd y Richerson tan fundamental, que hace falta explicar el desarrollo de la humanidad a través de un “pensamiento poblacional” (Boyd y Richerson, 2005, pág. 5), es decir, a través de la consideración no sólo de cómo interactúan los individuos humanos con su entorno, sino también entre ellos, es decir, en tanto que son una población. Por otro lado, la afirmación

de que la cultura evoluciona es para los autores una frase de cajón. Para ellos, un progreso en la sociedad es algo que se postula desde el mismo comienzo de la antropología. Sin embargo, la evolución que ellos están postulando tiene un par de caracteres que vale la pena resaltar. En primera instancia, el “pensamiento poblacional” es de tremenda importancia, dado que es a través de éste que podemos siquiera preguntarnos qué hace que ciertas tendencias culturales sean perpetuadas en el tiempo y otras no. Además, la analogía con los genes, dicen, debe hacerse muy ligeramente, puesto que hay muchas características que son diametralmente distintas. Así, por ejemplo, las copias fieles de un evento cultural son más bien extrañas, como ya lo decía Sperber, lo que hace que en la evolución de la cultura las mutaciones sean regla, más que excepción. Así, lo único que podría brindar la genética es un sistema de herramientas que podemos usar con precaución para tratar las preguntas que surgen de un estudio de la cultura y sus cambios; no una guía ni una respuesta a esas preguntas.

Si la cultura evoluciona, hemos de aclarar en qué sentido y de qué manera evoluciona. Ya habíamos dicho que la genética sólo podía darnos algunas pistas, pero no las respuestas que estamos buscando. Y esto porque las diferencias que hay entre la evolución genética y la cultural son muchas y más bien grandes, según Boyd y Richerson. Lo primero que hay que notar es la manera en la que los fenómenos culturales se transmiten de un individuo a otro. El aprendizaje, la imitación, etc., son medios mediante los cuales los individuos pueden adoptar un comportamiento cultural determinado. Además de esto, a través de actitudes, comportamientos y opiniones se pueden hacer notorios ciertos rasgos culturales que hagan posible posteriormente el aprendizaje o imitación de los mismos. La reproducción es, sin embargo, sólo un elemento necesario, pero no suficiente, para que la selección natural se dé en la cultura.

Hace falta aún, según Boyd y Richerson, que las variantes culturales compitan entre sí. Esta competencia puede dividirse en dos condiciones principales. La primera consiste en que los seres humanos varíen según tengan diferentes creencias, actitudes y valores. Esto quiere decir que, al interiorizar uno de estos elementos, el individuo debe sufrir una transformación en sus comportamientos, de forma tal que aumente o disminuya su aptitud

evolutiva. Si esto no fuera así, y no existiera transformación alguna con efectos en las capacidades adaptativas del individuo, entonces evidentemente sería irrelevante adquirir un valor en vez de otro, una creencia sobre otra: todos los casos serían desde la perspectiva de la selección natural idénticamente seleccionables.

La segunda condición consiste en que las creencias, valores y actitudes deben cambiar el comportamiento de su portador de tal manera que se modifiquen también las futuras posibilidades de transmisión del elemento en cuestión. Esto quiere decir que, para que la transmisión de los rasgos culturales sea realmente selectiva, adoptar uno de esos rasgos no sólo tiene que modificar el comportamiento de una forma tal que se aumente o disminuya la aptitud del individuo; además hace falta que esta modificación del comportamiento lleve a una transformación de las posibilidades de seguir transmitiendo el rasgo en cuestión, y esto según si resulta adaptativo o no el comportamiento. Eso trata de hacer explícito que sin un aumento o disminución de las posibilidades de transmisión de la creencia, valor o actitud, la adopción de tal rasgo no afectaría la frecuencia de éste en el futuro. En pocas palabras, la génesis de un rasgo propiamente cultural sólo podría darse al azar, y no en virtud de los efectos que ese rasgo tuviera sobre la vida de los individuos que lo adoptaran.

En su libro, Boyd y Richerson hacen una crítica a los suscriptores de lo que ellos llaman el “darwinismo universal”. Dentro de este grupo destacan a Dawkins, Dennet y Blackmore, que se caracterizan por utilizar todos el término “meme” para explicar la manera en la que evoluciona la cultura. Según Boyd y Richerson, estos tres pensadores parecen apoyar una visión según la cual las variantes culturales son unidades discretas de información (parecidas a los genes), que se copian fielmente, y gracias a los cuales es posible un desarrollo darwinista de la cultura. Los autores critican esta visión de las variantes culturales como unidades discretas por la evidencia que existe en la vida diaria que nos dice que en muchos casos lo que se transmite o bien no es una unidad discreta, o bien, no se copia fielmente. Es decir, que mientras que apoyan la idea de que la cultura avanza de una forma determinada por la selección natural, no lo hace gracias a estas unidades.

Además de esto Boyd y Richerson proponen que la cultura es una adaptación. Esto puede considerarse en un comienzo obvio, y sin embargo las características de esta adaptación presentan una pregunta. Según los autores, la cultura fue una adaptación exitosa durante el pleistoceno, dados los drásticos cambios climáticos que durante esa era sucedieron. Dado que el aprendizaje individual se hacía cada vez más difícil por los cambios que se presentaban a lo largo de las vidas de los individuos, la imitación de aquellos que sobrevivían se volvió cada vez más importante. Sólo de esta manera, en efecto, podía aprovecharse un ser humano de una técnica útil para la supervivencia, puesto que aprenderla individualmente, a través, por ejemplo, de un método de ensayo y error, sería demasiado costoso en términos evolutivos. Esta explicación adquiere más sentido entre más se observan las evidencias, exhaustivamente presentadas por Boyd y Richerson (Pág. 130-145). Sin embargo, algo se hace extraño cuando se consideran los últimos 20.000 años de historia de la humanidad.

En efecto, los cambios climáticos de estos últimos miles de años han sido más bien poco pronunciados y no muy frecuentes. Salvo algunas excepciones, el clima ha sido estable. Esto quiere decir que la utilidad adaptativa de la cultura parece haber desaparecido, puesto que ya no nos sirve para sobrevivir de una mejor manera. Aun así, es durante esta época que el ser humano ha logrado los más grandes avances. En efecto, cuando el entorno ya no es tan variable, la imitación ya no sirve como herramienta de supervivencia. Permite, en ese contexto, que la acumulación del conocimiento se dé de una forma más drástica, y que por tanto el “progreso”, en tanto mejoramiento de lo ya existente, se exprese notoriamente. Lo que parece claro es que no hay una razón de peso para considerar a la cultura una adaptación actualmente provechosa, dado que su utilidad debe haber estado presente cuando surgió, es decir, durante el pleistoceno, pero puede haberse perdido con el paso del tiempo. Es por esto que Boyd y Richerson afirman que la cultura es, hoy en día, *maladaptativa*. Esto quiere decir, en pocas palabras, que aunque surgió en un principio como algo útil, hoy en día presenta más problemas para la supervivencia que los que soluciona.

Cuando hablan de que es *maladaptativa*, se refieren principalmente a un caso, a saber, aquel en el que una idea o comportamiento puede aumentar su posibilidad de expandirse en una sociedad, sin que esté prestándole un beneficio a su portador. Esto quiere decir que hay mucho en la cultura que, aunque fuertemente enraizado, por ejemplo, o popularmente creído, no tiene que estar prestándole un servicio al ser humano (no tiene que ser adaptativo). Esto no quiere decir, aun así, que las variantes culturales en cuestión no puedan ser explicadas desde un punto de vista darwinista. Si bien una de las herramientas más contundentes que tiene un evolucionista es la suposición de que lo que está presente en un organismo resultó en algún momento benéfico, de forma tal que se seleccionó a través del tiempo, las maladaptaciones pueden a su vez ser explicadas de la misma manera en la que se explican las adaptaciones. Tomando prestada la forma de expresión de Sperber, las susceptibilidades (maladaptaciones) que surgen de las disposiciones (adaptaciones), pueden ser explicadas si ponemos atención en el hecho de que cada maladaptación viene dada como un efecto secundario de una adaptación. Para explicar el hecho de que las maladaptaciones puedan surgir, Boyd y Richerson acuden a la teoría del gen egoísta de Dawkins, apoyando la visión según la cual los genes “buscan”<sup>2</sup> un aumento en su longevidad, reproducción o estabilidad a través de las copias, independientemente de si esto ayuda, o no, al individuo que los trae consigo. Así, pues, un gen no debe necesariamente ayudar al individuo que lo multiplique, siempre y cuando se siga reproduciendo.

Es de esta manera, pues, que ciertas consecuencias de adaptaciones (como, por ejemplo, el caso del azúcar citado antes) puedan estar presentes, así sean negativas para el individuo. Si bien Boyd y Richerson rechazan, como se había dicho antes, el uso del término “meme”, por ser éste una insinuación de una unidad discreta que se reproduce fielmente (como los genes), aceptan el punto expuesto por Dawkins de que esta idea del “egoísmo de los genes” puede aplicarse a todo replicador, incluido aquél que esté presente en la cultura,

---

<sup>2</sup>Todos los términos antropomórficos que aplicamos a los genes, como es natural, no trata de significar una especie de “consciencia” que los dirija. Más bien, nos referimos al hecho de que la selección natural dará prioridad a los genes que cumplan con esas funciones que, para facilitar el discurso, expresamos con las expresiones “egoísta”, “interesado en”, etc.

si bien no es ni discreto ni fielmente copiado. Así, pues, ciertos rasgos negativos para los individuos pueden surgir a modo de variantes culturales y perdurar en el “pool” de esa cultura tanto tiempo como se lo permita su reproducción dentro de las mentes de esa sociedad.

Tres características de la cultura pueden ser listadas en este punto. En primer lugar, la cultura es víctima de la selección natural. La cultura evoluciona, se selecciona naturalmente, en el sentido de que sus elementos son exitosos o no según los criterios de la selección natural de Darwin. En segunda medida, es importante tener en cuenta el hecho de que la cultura es ella misma una adaptación, surgida durante el pleistoceno en aras de aumentar las posibilidades de supervivencia de los individuos que debían aprender las estrategias de supervivencia en muy poco tiempo, dadas las condiciones cambiantes del entorno en esa época. En tercer lugar, sin embargo, debemos considerar que la cultura puede haberse vuelto ya una maladaptación, si tenemos en cuenta que ese entorno tremendamente variable del pleistoceno desapareció ya hace un buen tiempo. Habiendo desaparecido el elemento que hacía a la cultura adaptativa, es muy posible que el mecanismo, aunque siga siendo a grandes rasgos el mismo, ya no reporte las utilidades que antes reportaba. Casos como los de la creencia en la brujería, por ejemplo, pueden ser explicados a partir de esta tendencia del ser humano de aprender y adoptar creencias provenientes de otros individuos. Dado que el aprendizaje a partir de otros era tan importante en el pleistoceno, en donde un desarrollo individual de todas las habilidades necesarias sería extremadamente costoso, en el futuro esta tendencia se mantiene: aprendemos de los miembros de nuestra sociedad, a partir de sus experiencias y errores, pero podemos, por esto, llegar a adoptar creencias falsas con mucha facilidad.

Por otro lado, además, y este es el punto central, podríamos decir, de Boyd y Richerson, es que las modificaciones en la cultura afectan ineludiblemente el proceder de lo genético, y viceversa. La creación de herramientas culturales, por ejemplo, trae consigo cambios en la morfología humana (como por ejemplo, la disminución en la fuerza física como consecuencia de la invención de maquinaria pesada), y actitudes y valores tenidos en alto

en una cultura determinada puede llegar a afectar las posibilidades reproductivas de los miembros de esa sociedad.

Hemos visto en las páginas anteriores dos posiciones con respecto a la manera en la que la cultura cambia o se mantiene dentro de una sociedad. Hemos visto, también, que ambas comparten la idea de una transmisión de los elementos culturales en cuestión. La discusión está en torno a qué es lo que se transmite, por un lado, y cómo se transmite, por el otro. Aunque a primera vista la primera cuestión parece clara, puesto que se está de acuerdo en que lo que se transmite son los rasgos y tendencias culturales, observando más de cerca nos damos cuenta que un problema persiste, a saber, el que surge por las características de estos rasgos y tendencias, particularmente en relación con su transmisión. Sperber considera, como vimos anteriormente, que una analogía con la genética y otros modelos biológicos cometería el error de ignorar la diferencia, en su opinión demasiado grande, que existe entre una y otra transmisión (esto es, entre la reproducción genética, por un lado, y la dinámica cultural, por el otro). Según él, las mutaciones ocurren sólo ocasionalmente en el caso de la genética, lo que crea la necesidad de explicar las razones por las cuáles éstas se dan. La regla, en el ámbito genético, es una transmisión más o menos fiel de la información, en donde eventualmente se dan mutaciones, excepciones que el genetista debe intentar explicar.

El caso cultural es distinto para el autor. En éste, la regla es que los rasgos culturales varíen cuando son transmitidos de una mente a otra en forma de representaciones públicas. Cada vez que yo le narro a alguien el cuento de la Caperucita roja, por ejemplo, transmito una representación a través de un medio físico, ya sea éste letras sobre un papel o sonidos que pronuncio con sentido. La representación que se forma en la mente de mi interlocutor, sin embargo, no es una copia fiel de la mía. Antes bien se trata de una nueva representación, similar en algunos aspectos a la que yo tengo en mi mente, pero en su mayoría distinta. Así, el epidemiólogo de las representaciones no tiene necesidad de explicar las ‘mutaciones’ de los rasgos culturales, puesto que esas transformaciones y cambios son la regla en ese ámbito. Debe explicar, en vez de eso, las razones por las que algunas pocas representaciones se mantienen idénticas durante mucho tiempo, o, en otras

palabras, por qué se convierten en representaciones propiamente culturales. Así, pues, el carácter de la transmisión cultural es esencialmente distinto al de la transmisión genética, lo que exige abandonar gran parte de lo que la analogía podría aportar.

Boyd y Richerson, por otro lado, aceptan la visión según la cual los rasgos culturales pueden considerarse un replicador en sentido biológico. Es por esto que admiten que, al igual que en el caso genético, las maladaptaciones culturales pueden darse a lo largo de la supervivencia de una sociedad. Aun aceptando que los rasgos culturales son replicadores, sin embargo, Boyd y Richerson no se suscriben al pensamiento memético. Mientras que en el caso de Sperber el problema era la poca similitud entre las replications genéticas y culturales, en el caso de Boyd y Richerson se trata de una crítica más sutil, a saber, la de que el replicador cultural, sea cual sea éste, no puede ser considerado una unidad discreta, algo así como un “paquete” de información que siempre está unido. Según Boyd y Richerson, este es el problema fundamental del término “meme”, dado que de entrada supone algo que parece no suceder comúnmente. Las variantes culturales se transmiten en general de una forma que, en primera instancia, no es fiel. Existen muchas más variaciones en las transmisiones culturales que en las genéticas. Esto ya pone en duda en alguna medida la utilidad que pueda presentar un término como el del “meme”, puesto que existe el riesgo de que las variaciones sean tan marcadas, que considerar idénticos (es decir, como el mismo *meme*) a un rasgo cultural y su copia puede no ser apropiado. Esto significaría que, a diferencia del caso de la genética, la unidades que contienen la información no se copian, estrictamente hablando, es decir, no pueden ser rastreados de una mente a otra (como sucede en la genética, en la que rastreamos unidades que codifican disposiciones en los organismos).

Por otro lado, además, lo que nosotros queremos llamar “meme” se encuentra con un problema más, según Boyd y Richerson. El problema consiste en que no puede suponerse, como en la biología, que los replicadores culturales sean discretos. Decir esto es lo mismo que decir que las variantes culturales no se transmiten siempre de la misma manera. Podría ser el caso que transmitiéramos, por ejemplo, sólo una sección de una pieza musical, o que resumiéramos el cuento de la Caperucita roja. Esto constituye un problema en la medida



en que se dificulta inmensamente la identificación de un meme como “el mismo” que otro: si cuento primero Caperucita roja en su versión original, y luego hago un resumen a otra persona, ¿Estoy transmitiendo el mismo *meme*? ¿Estoy transmitiendo acaso otro distinto? Como puede verse, ninguna de las dos respuestas posibles es absolutamente satisfactoria. Por un lado estamos tentados a pensar que hay una identidad entre el cuento completo y su resumen: se está contando, en algún sentido, lo mismo. Por otro lado, sin embargo, decir que es el mismo *meme* es comprometerse con la conclusión de que contienen la misma información, cosa que se dificulta cuando, por ejemplo, en el cuento completo aparecen eventos que en el resumen no. Si decimos que los *memes* son discretos, entonces debemos aceptar que siempre que podemos decir acertadamente que se transmitió uno de ellos, entonces la copia, es decir, la información nueva en la mente que está recibiendo la información, contiene la misma información que su original. Si decimos, por otro lado, que los *memes* no son discretos, nos encontramos con el problema de que, al menos en un primer momento, no podemos identificar las copias con sus orígenes, dado que no podemos delimitar aquello que se está transmitiendo.

Aun así, estos problemas no constituyen un obstáculo insalvable. Está claro que existen diferencias entre la transmisión genética y la memética que deben ser observadas si se quiere hacer una analogía satisfactoria. Sin embargo, es claro que existen también similitudes difíciles de ignorar. Dentro de éstas, particularmente, está el carácter selectivo de los rasgos culturales, admitido por todos los autores aquí citados, que establece ya equivalencias entre la aptitud evolutiva de un gen, y la “aptitud cultural” de un valor, una idea, una actitud, etc. Como vemos, el problema subyace en la identificación y caracterización de eso que se transmite: la dificultad que supone identificar una representación mental con otra en otra mente, afirmando que una es copia de la otra, es lo que mantiene a la memética en tela de juicio.

El propósito del capítulo que queda es el de exponer una perspectiva según la cual el *meme* no tenga que ser ni completamente análogo al gen, para solucionar la crítica de Sperber, ni unitario y discreto, para hacer lo mismo con lo que plantean Boyd y Richerson. Será útil abarcar para esto a los que respaldan la posición memética, para observar su

caracterización de los *memes*, y tomar una decisión con respecto a la posibilidad de dar una explicación de los fenómenos culturales según esta perspectiva.

### 3. La memética ¿una explicación útil?

Podemos decir, a grandes rasgos, por tanto, que la memética, en tanto intento de explicación de los eventos culturales, ha de enfrentarse a dos críticas principales. En primer lugar, está la de que no es posible identificar la unidad del *meme*. Eso quiere decir que no está claro a qué debemos llamar una “parte de un *meme*”, a qué una “unidad memética”, ni a qué un “*memplex*”, es decir, un conjunto de *memes* que se transmite como tal en la mayoría de los casos, si bien sus componentes pueden considerarse *memes* individuales. En segundo lugar, está la crítica según la cual las similitudes con la genética son demasiado pocas, y las diferencias muy grandes, como para poder apoyarnos en ella para desarrollar una teoría que sea satisfactoria en su veracidad. Una analogía entre los cambios culturales y la evolución genética traería consigo el riesgo enorme de suponer que todo lo que valga para la una debe valer para la otra. Veremos con atención primero la primera objeción, basándonos en Susan Blackmore y la respuesta que ofrece a este problema, para luego proseguir con aquel que se refiere a las similitudes entre la evolución genética y los cambios culturales.

Este primer obstáculo, que es en realidad una de las razones de peso para que Boyd y Richerson no se suscriban a la perspectiva memética, puede observarse claramente a través de un ejemplo. Pensemos, por ejemplo, en las cuatro primeras notas de la *Quinta sinfonía* de L. van Beethoven. Para muchos, no es necesario siquiera que se reproduzca la *Quinta* para poder tararear esas primeras notas. La popularidad de la que ha gozado esta obra permite que muchos puedan imitar esos primeros sonidos sin necesidad de oír la obra anteriormente. Sin embargo, el problema surge con la pregunta sobre si esas cuatro primeras notas son una unidad memética, o si hacen parte tan sólo del *meme* que es la *Quinta* en su totalidad. Esto supone un obstáculo para la memética porque, para algunos, como Boyd y Richerson, imposibilita de entrada la posibilidad de que podamos decir qué se copió, qué mutó en esa copia, y qué se mantuvo idéntico. En efecto, si no existe una

unidad, cada “generación” de un *meme* particular, es decir, cada instanciación de éste en otra mente, tendría que considerarse independiente de las anteriores. En otras palabras: que no exista una unidad memética significa para algunos que la transmisión de los rasgos culturales es singular y que por tanto no podemos identificar a un *meme* recién adquirido como “instancia” de otro anterior presente en otra mente. Dado que son dos unidades distintas, decir que una es “copia” de la otra es una confusión. Lo que queda en la mente que recibe el nuevo *meme* no es una instancia del *meme* original, (pues no hay *unidad* en el *meme* original que permita su identificación con el recién adquirido) y, por tanto, no podemos decir que los cambios que surgieron en esa “transmisión” sean mutaciones del *meme* original: el nuevo *meme* debería considerarse independiente del otro.

En su libro, *The Meme Machine*, Susan Blackmore hace una comparación con la genética para dejar claro que, incluso en ésta, el replicador no es una unidad discreta. Aunque hayamos podido identificar ya en el caso genético ciertas cadenas de nucleótidos que dan cuenta del comienzo y el final de la síntesis de una proteína, es sabido que estas cadenas no son transmitidas a la próxima generación de forma necesariamente unitaria. Además, estas unidades distan aún mucho de lo que determinará si los ojos son azules o cafés, puesto que tan sólo dan cuenta de la síntesis de algunas proteínas y no de aquello “para” lo cual diríamos que están los genes. (Cf. Blackmore, p. 54)

Una forma intuitiva de solucionar este problema sería, por ejemplo, el de definir la unidad memética a través de un criterio de longitud. Podría decirse que la unidad memética debe ser lo suficientemente corta como para poder ser imitada en su totalidad con cada transmisión, y a la vez lo suficientemente larga como para que sea relevante. Podemos ver que decir que la letra “a” es un *meme* sería inútil, dado que ésta se transmite como parte de muchos *memes* distintos, con diferentes consecuencias para el portador (así como sería también insulso decir que un codón es un gen: es tan pequeño, que hace parte de la codificación de muchas proteínas distintas: no tiene, en sí mismo, algo así como aptitud selectiva). Una cadena demasiado larga, por otro lado, no sobreviviría el tiempo suficiente como para ser seleccionado o eliminado del pool, por la dificultad que supondría el transmitirlo en su totalidad. Así, una longitud media debe ser considerada apropiada, pero

es absurdo intentar trazar una frontera precisa. Hemos visto como, para ciertos casos famosos, sólo cuatro notas son necesarias para conformar algo que podríamos llamar un “meme”. Blackmore se esfuerza por hacer evidente que esta complicación existe también en el caso de los genes. Incluso sucede que, en algunos contextos, como por ejemplo en la biología, se caracteriza como “gen” algo que en otro contexto, digamos, el de la ingeniería genética, no es considerado como tal. Según Blackmore, esta característica no ha impedido el avance de la genética. Tomando como “gen” aquello que resulta más útil en el contexto, ya sea esto una cadena de nucleótidos marcada por un codón de inicio y uno de terminación, o un rasgo fisiológico particular (que puede estar siendo codificado por más de una de esas cadenas de nucleótidos), la genética ha logrado impresionantes avances en su campo, y con la memética no debería ser, en principio, distinto. (Cf. *Ídem*)

Si observamos con cuidado, el concepto de “gen” funciona, al menos en algunos contextos, para referir a un rasgo hereditario, ya sea éste un comportamiento o un rasgo fisiológico, que se transmite a través del ADN. Así, decimos que algunas enfermedades tienen un componente genético, queriendo expresar con esto que hace parte de la información genética del individuo un elemento que genera al menos en parte la enfermedad en cuestión. Decimos, por ejemplo, que podemos heredar de nuestros padres la anemia, puesto que ésta está codificada genéticamente. Sin embargo, con esto no estamos diciendo que la causa de la anemia sea una sola cadena de nucleótidos en un lugar particular de nuestro ADN. En efecto, esto no tiene que ser así, incluso cuando nos referimos a algo así como el “gen” de la anemia. Lo que resulta relevante es que observamos el hecho de que la enfermedad se transmite con más o menos fidelidad a los hijos. De la misma manera, aludiríamos al gen del cabello castaño así la información necesaria para pigmentar el cabello estuviera en distintos lugares del genoma. Lo que nos resulta importante, en realidad, es el efecto que esa información genética produce en sus portadores, en conjunción con el hecho de lo que vemos que se transmite no son cadenas de nucleótidos particulares, sino el efecto de éstas: lo que vemos son generaciones de humanos que heredaron de sus predecesores el rasgo del cabello castaño. Eso es lo que queremos explicar.

En el caso de la memética podríamos argüir algo similar. Llamariamos *meme*, entonces, a todo rasgo que se transmitiera de una máquina capaz de recibir y emitir información a otra, a través, particularmente, de la imitación en un sentido muy amplio. Estas máquinas tienen como mayor representante, obviamente, a la población humana y sus mentes, que tienen, entre otras, esa capacidad. Las computadoras son sin embargo máquinas de este tipo, también (y tal vez es por este hecho que el surgimiento de la computación haya tenido un efecto tan marcado en la humanidad), y podría pensarse aun en más máquinas como estas, “*meme machines*”, que puedan recibir, copiar y retransmitir información. Lo que resulta importante es que no se trata de definir qué tan largo, o cuánta información contiene, o incluso dónde comienza o termina un *meme*, sino más bien si se transmite de forma más o menos fiel a otra “máquina de memes” (para usar la terminología de Blackmore). Al igual que con los genes, lo que nos resulta importante es lo que podemos ver de esa herencia, un cierto rasgo que se transmite de un portador a otro, y mientras este rasgo se mantenga unitario en sus distintas transmisiones, entonces no habrá motivos para denominarlo un “complejo” de replicadores, sino que podremos considerarlo uno sólo.

Para esto, sin embargo, debemos traer a colación la importante distinción entre el “genotipo” y el “fenotipo”, presente en la explicación de la evolución genética. En efecto, es esta distinción la que nos permite diferenciar entre la información presente en forma de nucleótidos en el genoma de un ser vivo, en tanto información heredable, por un lado, y los efectos en la morfología, el comportamiento o el desarrollo del individuo en cuestión. A la información heredable se le denomina “genotipo”, y puesto que dos individuos con el mismo genotipo podrían desarrollarse distintamente, comportarse de diferente manera o variar en su morfología (por las presiones, por ejemplo, del entorno), se utiliza el término “fenotipo” para caracterizar el conjunto de rasgos observables de un organismo. Como es obvio, el genotipo es responsable de muchos de estos rasgos, pero no los determina de forma definitiva.

Al hacer esta distinción en la memética, sin embargo, nos arriesgamos a ignorar la crítica que vamos a ver precisamente a continuación, según la cual la analogía entre la evolución de la cultura y la evolución genética no es lo suficientemente confiable como para

considerar válido para ambas lo que vale para el ámbito biológico. En su libro, Blackmore presenta múltiples opciones con respecto a lo que podría significar el “fenotipo” memético, pero concluye al final que, por no poderle dar un sentido que no sea ambiguo, va a prescindir de tal concepto. Según la autora, el concepto de fenotipo parece funcionar en un contexto en donde se copia un producto, pero no en uno en donde se copien instrucciones, y esto, sumado al hecho de que podría haber más modos de transmisión, hace que una noción como la de fenotipo memético sea ambigua. (Blackmore, 1999, p. 64-65)

Sin embargo, quisiera decir en este punto que si consideramos al fenotipo sólo generalmente, como una noción que refiere a los rasgos perceptibles de un organismo, y subrayamos el hecho de que la utilidad de tal noción radica en el hacer evidente el hecho de que dos organismos con el mismo genotipo podrían tener distintos comportamientos, desarrollos o morfologías; entonces, ante el hecho de que, independientemente de lo que se copie (ya sean instrucciones, productos, etc.), dos organismos que reciban la misma información memética pueden desarrollar, a partir de ésta, distintos comportamientos o, en general, ser afectados por esa información de diversas maneras (por ejemplo, por presiones del entorno), debemos concluir que la utilidad de la noción de “fenotipo” no parece disminuir. La dificultad reside en trazarle un límite a esa distinción entre lo que sería el “memotipo” (el genotipo memético), y el “fenotipo”, de forma tal que no incluyamos en el primero lo que deberíamos incluir en el segundo. Aunque plantea un reto realmente digno de tener en cuenta, pues la línea divisoria, si es que existe, es muy fina. Sin embargo, no desvirtúa la analogía, sino que nos da razones para dedicarle especial atención.

Habiendo dicho esto estamos en condiciones de arriesgarnos a decir que, al igual que en el caso genético, la memética puede comprender como *meme*, *simultáneamente*, a las cuatro primeras notas de *La Quinta* de Beethoven, y la sinfonía completa, atendiendo tan sólo a qué es lo que queremos decir que se transmite a través de la imitación. Así, considerando la vida diaria y la gente común y corriente, tendríamos razón en decir que la sinfonía completa es tal vez demasiado extensa como para poder ser transmitida como un solo *meme*, ya que la mayoría no podría acordarse de ella en toda su extensión, mientras que las

cuatro primeras notas serían más propensas a este tipo de copias. Por otro lado, sin embargo, en un contexto en donde consideramos por ejemplo a la orquesta sinfónica de Viena, decir que *La Quinta* se transmite unitariamente, es decir, como un solo *meme*, no sería tan descabellado: al fin y al cabo, la orquesta ha de tocarla en su totalidad.

Aquello que vemos transmitirse, entonces, es lo que determina en gran medida qué denominamos *meme* y qué no, así como para determinar los genes utilizamos criterios que apelan a aquello que está siendo heredado de una a otra generación. Por tanto, la unidad que necesitamos para poder llamar “*meme*” a algo no está como tal en la información que transmitamos, sino en el hecho de que la transmitimos comúnmente *en cuanto unidad*, de la misma manera en que en la evolución genética no debe haber un lugar en el genoma para el color de los ojos (como un cajón con la inscripción: “color de ojos” que se heredara como unidad) para que podamos decir que hay un componente genético que codifica el color del iris.

Pasemos ahora a la crítica de Sperber, según la cual la disciplina que se encargara de la investigación de los cambios culturales no podría tomar a la genética como guía en términos generales, dados los riesgos que esto supondría con respecto a la veracidad y certeza de la investigación cultural. Lo que Sperber quiere decir es que las similitudes que existen entre una y otra disciplina son más propicias a confundir a aquél que intenta explicar los eventos culturales, que a ayudarlo realmente, y esto porque podrían extenderse estas referencias a la genética hasta ámbitos en donde ya no son válidas. Una de ellas podría ser, como ya mencionamos anteriormente, la diferencia entre las mutaciones que ocurren en la genética, que suceden sólo esporádicamente, a modo de excepción a la regla, y las que ocurren en la transmisión de caracteres culturales, en donde, según Sperber, las mutaciones son más la regla que una excepción. Así, es fácil que nos desviemos, debido a la analogía entre estas dos disciplinas, e intentemos explicar de las dinámicas culturales las mutaciones que ocurren en una transmisión de un valor, una idea o una costumbre, y no más bien el hecho de que *se mantienen a grandes rasgos idénticas*. Para el autor, es importante notar que la epidemiología de las representaciones tendría que explicar no sólo

el porqué de las mutaciones que ocurren en una transmisión de rasgos culturales, sino más bien las razones para que ese rasgo sea transmitido con alta fidelidad.

Por otro lado, Sperber menciona una similitud entre la epidemiología de las enfermedades y la de representaciones que es, según él, fácilmente pasada por alto, a saber, la del trabajo conjunto entre patología y epidemiología de las enfermedades, que debería traducirse en una conjunción entre la epidemiología de las representaciones y la psicología. Para Sperber, el efecto que los elementos culturales traen consigo es esencial para la comprensión de las particularidades de su transmisión, de la misma manera en la que la patología da cuenta del efecto de las enfermedades sobre el ser humano, aportando con esto pistas acerca de las formas en las que se transmite y sobrevive en tanto enfermedad. Análogamente, la psicología debería encargarse de observar los efectos que las distintas representaciones pueden tener sobre las mentes humanas: de esta manera podrían develarse características que suelen pasar desapercibidas, pero que a su vez brindan una gran cantidad de información acerca de las maneras en las cuales podría darse su transmisión, y, ante todo, acerca de las causas de que esa representación se mantenga estable, es decir, más o menos idéntica, a través de sus transmisiones.

Yendo más allá de los ejemplos propuestos por Sperber, es posible enumerar aún otras diferencias que constituyen un obstáculo para identificar la evolución cultural con la genética. Uno de los más notorios es el de la forma en la que se transmiten los replicadores. En el caso de la evolución genética, para que un gen se transmita hace falta que su vehículo se reproduzca. Así, la copia genética se da a través de las generaciones de individuos que heredan de sus antecesores los genes que llevan consigo. Lo más significativo de esta característica es que, dado el caso de que un organismo experimente durante su vida un cambio en su fenotipo, aprendiendo alguna habilidad, por ejemplo, o sufriendo una calamidad, ese cambio no será expresado en la próxima generación, puesto que el genotipo, que es, en últimas, lo que se copia, no es modificado por estas circunstancias. Así, el fenotipo, y lo que con éste ocurra, no tiene en el ámbito genético influencia alguna sobre el genotipo, la información que será transmitida luego a la próxima generación.



El caso de la memética es notoriamente distinto. En la transmisión de elementos culturales, es posible que un cambio en el fenotipo conlleve a una transformación del “memotipo”, es decir, la información que se transmite. Consideremos, por ejemplo, un individuo que le enseña a alguien a cocinar un guiso, pero exagera en esa ocasión con la sal y pimienta, u olvida uno de los ingredientes. Entonces el alumno la copiará tal cual, modificando el “memotipo” debido a circunstancias del fenotipo. En este caso, la forma en que entendemos la transmisión memética tendría que distanciarse de la genética drásticamente, puesto que el carácter inmune del genotipo con respecto a los cambios en el fenotipo es imprescindible para la explicación de la evolución genética. Como vemos, tomar una decisión frente a esto depende esencialmente de nuestra decisión con respecto al problema anteriormente planteado alrededor de la noción de “fenotipo” en la memética. Según si aceptamos que exista tal cosa como un fenotipo en la memética, la manera en la que se explica la transmisión de los rasgos culturales varía. Según una perspectiva, la pregunta por si el fenotipo puede modificar el “memotipo” tendría sentido. Según otra, sin embargo, la inexistencia de esa distinción en el ámbito memético implicaría que la pregunta fuera un absurdo, una pregunta a la que ni siquiera podría dársele respuesta.

Así, la relación que estamos intentando trazar puede llevarnos a lugares y conclusiones diametralmente distintas según adoptemos una u otra perspectiva. Ante esto, un posible curso de acción es dejar de hacer tal pregunta tan arriesgada: dejar de buscar, en últimas, una analogía con la genética y concentrarnos en la transmisión cultural de una forma independiente, cual si se tratara de un fenómeno único e inconexo. Como podemos ver, las diferencias y similitudes que hay entre uno y otro evento son tan numerosas, que podría suponer un problema mayor aclarar en qué momento podemos confiar en la analogía, que dejarla a un lado y resolver los problemas de la transmisión cultural de forma original.

Sin embargo, he de decir que tal posición, aunque prudente, puede resultar también contraproducente: estaríamos evitando una cantidad respetable de ayudas y ventajas que podrían proporcionarnos los elementos de la analogía que sí son útiles (como ya hemos visto que hay), por el temor a confundirnos con uno que no lo sea.

Como es lógico, no pretendo decir que Sperber comete un error al advertir sobre los problemas que podría traer una analogía demasiado fuerte con la genética. Existen diferencias entre ella y la memética que no resultan fáciles de ignorar y que nos conviene advertir antes de haber avanzado ya demasiado por un camino errado. Sería ingenuo pretender que la analogía puede hacerse de una manera estricta, creyendo que todo lo que vale para la genética vale también para su equivalente cultural. Sería de la misma manera ingenuo, sin embargo, pretender ignorar las similitudes que saltan a nuestra vista cuando vemos las transmisiones culturales. Así, he de decir que, aunque apoyo la idea de que no es posible hacer conexiones apresuradas entre la genética y los eventos culturales, considero importante que nos esforcemos por encontrar el mayor número posible de ellas, de forma tal que, tras un análisis cuidadoso, podamos dar cuenta de las ayudas que tenemos a nuestra disposición. Exactamente lo mismo debe hacerse, en mi opinión, con las diferencias que hay entre uno y otro campo. Sólo sabiendo hasta qué punto son disímiles los dos ámbitos podremos utilizar lo que se ha hecho en el de la evolución genética para avanzar en la investigación sobre la transformación (o estabilidad) de los rasgos culturales.

Así, entonces, podemos decir que el llamado de atención pronunciado por Sperber es completamente válido, pero útil tan sólo si nos arriesgamos a investigar exhaustivamente (aunque con extrema precaución) las relaciones que existen entre la genética y la memética.

Hay algo que es común a todos los autores que hemos visto hasta acá, a saber, la idea de que la cultura se emplaza en un ámbito en donde la selección natural juega un papel protagónico. Ya sea que nos atrevamos a llamar al replicador de este proceso selectivo “meme”, o prefiramos otra noción sobre ésta, estamos expresando algo que está claro: existe en la cultura un dinamismo dirigido por la selectividad de Darwin, que no se debe a la evolución genética completamente. Hay en juego en la cultura otro replicador, y este puede ser entendido, al menos en parte, gracias a una explicación evolucionista que apele a otro replicador independiente del gen. Como vimos, llamarlo “meme” trae a colación la discusión de si es éste una unidad discreta o no, pero una vez aclarado que no es necesaria esta unidad discreta para que podamos considerar algo un replicador, los obstáculos que se

nos imponen se refieren tan sólo al alcance de la similitud entre genética y memética. Encontrar los elementos y caracteres comunes entre ambas, junto con las diferencia características entre ellas, tiene que ser el primer paso para pasar de la “filosofía de la memética” a la memética como tal; para pasar de hablar sobre memética a llevar a cabo investigaciones propiamente dirigidas a la solución de los problemas que aquí nos sobrepasan: ¿Según qué criterios, y de qué manera, surgen, desaparecen, se modifican y se mantienen los rasgos culturales que vemos en nuestra vida diaria?

#### 4. Conclusiones

La pregunta del párrafo anterior configura el objetivo central de la memética, a saber, el de determinar en qué consiste la aptitud de un *meme*. Como se ha hecho evidente en este trabajo, sin embargo, aún existen malentendidos con respecto a lo que “*meme*” quiere decir exactamente y con respecto a la posibilidad de ser aplicado correctamente. La forma en la que se entienda este concepto, y sobre todo la forma en la que se utilice en las investigaciones que estén por venir, es inseparable de las conclusiones que puedan surgir con respecto a la aptitud memética. Es natural, por ejemplo, que al decidir sobre la cuestión del fenotipo en el *meme*, los criterios según los cuales caracterizamos la aptitud memética varíen, así como cambiaría la manera en la que describimos su transmisión. Lo que resulta importante de comprender, una vez visto lo dicho en los capítulos anteriores, es que las características esenciales del concepto de “*meme*” no están talladas en piedra, sino que se configuran según el *uso* que nosotros hagamos del concepto. Espero esté claro que no estoy apoyando un relativismo según el cual el concepto “*meme*” puede significar cualquier cosa según el contexto en el que se utilice. Es obvio que hay ciertas cosas que no son un *meme*, definitivamente (todo lo genéticamente transmisible, por ejemplo). Lo que quiero dejar claro, sin embargo, es que la línea divisoria entre lo que denominamos *meme* y lo que no, no está absolutamente definida, es un área gris. Quisiera traer a colación en este punto una perspectiva que, en mi opinión, puede ser muy útil para acercarse de una forma prudente al significado de ese concepto, a saber, la de Ludwig Wittgenstein.

Hay dos elementos que considero útiles. En primera instancia, está su noción de significado, que se relaciona estrechamente con el uso, planteando que sólo dentro de un “juego de lenguaje” es que un concepto puede tener un significado. Como puede verse, esto ya se había planteado en una versión algo más moderada, cuando afirmábamos que “meme” podría designar cadenas más o menos largas de información según el contexto que se observe (más largas cuando consideramos los miembros de una orquesta que transmiten toda una sinfonía como unidad, más cortas en la vida diaria donde se tararean tan solo unos compases de esa sinfonía). Una de las consecuencias más importantes de esto es que estamos haciendo hincapié en la utilidad del término, abandonando en el proceso la idea de que sólo hay un único y unívoco significado, logrando eliminar el supuesto de que todos los *memes* tienen *una cosa en particular en común*, y subrayando la otra opción, a saber, que *compartan entre ellos un “aire de familia”*. (Cfr. Wittgenstein, p. 23) Este “aire de familia” nos permite plantear una perspectiva en donde dos *memes* pueden llegar a ser totalmente distintos (a no tener ningún elemento particular en común), y seguir siendo, ambos, considerados *memes*, por los elementos que comparten con otras instancias del término, y por su similitud en el uso.

El segundo elemento que, en mi opinión, puede ser útil extraer de la teoría de Wittgenstein es el referente a las prácticas. Para Wittgenstein, gran parte de lo que sucede en la sociedad humana puede ser descrito en términos de una práctica, es decir, de una acción (en un sentido laxo del término), que está regida por reglas y que puede enseñarse o aprenderse mediante el hacer explícitas tales reglas (Cfr. Wittgenstein, p. 32). En mi opinión, uno podría observar los *memes* en este sentido: como elementos, ya sea del lenguaje o de la cultura en general, que pueden ser transmitidos por medio del aprendizaje y que dan cuenta de prácticas, de acciones regladas, que pueden ser buenas, perjudiciales o neutras para el bienestar de aquél que las está aprendiendo o enseñando. Aunque esto tal vez demuestre ser un error, ya sea porque haya *memes* que no sean prácticas, o prácticas que no sean *memes*, no creo que pueda dudarse de que hay ciertos *memes* que de hecho se configuran como una serie de reglas que modifican o crean una acción en las personas que los adoptan. Además de otros beneficios, vemos que podemos trazar una distinción al

menos parecida a la que existe con el fenotipo en la genética: toda práctica reglada tiene, por un lado, una serie de reglas y cursos de acción determinados, una especie de “genotipo” de la acción que modifica o crea esta práctica. Por otro lado, sin embargo, está la aplicación de esta práctica. En ésta, las reglas y cursos de acción están implícitas, así como no serían explícitas las proteínas y cadenas de nucleótidos que crean los ojos azules. Podríamos hacer una distinción, entonces, entre el “genotipo” de una práctica, es decir, la información que codifica las reglas y condicionamientos del comportamiento de un ser humano, y el “fenotipo” de un *meme*, es decir, el resultado de la aplicación de tales reglas en el mundo social.

Esto es, sin embargo, tan sólo una sospecha; una investigación profunda respecto a las nociones de “práctica”, “uso”, “reglado” y “aire de familia” tendría que llevarse a cabo primero si se quisiera plantear tal perspectiva con real fuerza. Los caminos que abre tal propuesta con respecto a la tarea de definir un término tan difícil como el de “meme” son sin embargo visibles y, si se me permite opinar, parecen bastante fértiles. Sólo el tiempo y las interacciones humanas podrán determinar, en últimas, si el *meme* de la memética es apto, o no, y si nos resulta útil para hacer nuestra vida, ya no la genética, sino la social, algo más comprensible y llevadero.