

NOTAS PARA
UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA
Comentario a la *Filosofía de la cultura*
de J. Mosterín

por Javier SAN MARTÍN
UNED

Una de las tareas básicas con las que se tiene que enfrentar quien quiera introducir a una ciencia es la de acotar el campo de trabajo. El primer capítulo de la introducción a cualquier ciencia tiene esa función. En él se trata ante todo de definir los conceptos básicos de su materia. Esto es común para todo tipo de ciencias. En las ciencias humanas y sociales, si se trata de textos de introducción, ese primer capítulo suele ocuparse de los grandes temas de los que van a tratar, por ejemplo, la sociedad, la cultura, la dinámica social, etc. entendiendo que ese acotamiento es requisito básico para saber de qué hablamos.

La metodología y naturaleza epistémica de ese primer capítulo no es fácil de decidir. No se trata de análisis empíricos, pues el contenido de la materia viene después. Tampoco se trata de reflexiones que se refieran a acontecimientos históricos, como muchos de los temas que se tocarán después. No se puede decir, sin embargo, que sean independientes de la historia. No es lo mismo lo que se dice de la cultura ahora que hace doscientos años. Se trata más bien de una reflexión de carácter ontológico cuyo objetivo es analizar lo que en un momento determinado del saber significa un campo de realidad, aquel campo al que se van a referir los desarrollos posteriores.

Ese campo en sí mismo existía antes de la ciencia, si bien no siempre existió de modo autónomo como para justificar un saber independiente. Desde esa perspectiva tampoco el contenido de ese saber fue siempre autónomo. Pero una vez que existe un saber

sobre él, es necesario definirlo en el sentido más etimológico de la palabra, para saber de qué se va a hablar posteriormente. Esa definición parece previa, aunque en cierto sentido también sea posterior a los resultados que se van a exponer; les antecede y les es posterior, porque su contenido podría ser modificado de acuerdo al desarrollo de los resultados de la ciencia.

Cuando un científico expone el ámbito de su campo, naturalmente él ya ha incorporado esos resultados, de manera que ese primer capítulo parece ahistórico e independiente de ellos. Pero en realidad, lo que hay es una idea más o menos definida o incluso vaga sobre un campo que se va matizando en el proceso de investigación, hasta que en un esfuerzo de *reflexión sobre los presupuestos ontológicos* del trabajo de uno se consigue perfilar conceptualmente el campo de trabajo.

Si quisiéramos señalar el carácter epistémico de esas reflexiones, no podríamos menos que estar de acuerdo en que son de carácter filosófico-ontológico, más que de carácter científico-experimental, donde la investigación concreta determina los contenidos. En nuestro caso los contenidos vienen determinados más por la reflexión sobre lo que uno hace que por la lectura de los datos exteriores. Pero si nos detenemos lo suficientemente en ese primer capítulo como para estudiar todas las implicaciones ontológicas y filosóficas de la definición asumida, estaremos de lleno en la filosofía de esa ciencia. La filosofía del concepto básico o campo de una ciencia es simultáneamente filosofía de esa ciencia; o basta una ligera ampliación para convertirla en filosofía de esa ciencia. Así el análisis filosófico-ontológico de la historia humana como campo de investigación y descripción del historiador es a la vez filosofía de la historia como ciencia, porque de antemano tiene que exponer, definir o presuponer las líneas metodológicas de esa ciencia, y simultáneamente evaluar las utilizadas fácticamente por los científicos. Ya que no podemos definir una ciencia por lo que hacen los científicos.

Pues bien, todo esto se aplica al caso que me interesa en este momento, a la antropología cultural, que es el saber al que más me

he dedicado, el que me ha afinado la mirada en una dirección de lectura de Husserl que ha podido resultar especialmente adecuada para leer las últimas aportaciones husserlianas, y uno de mis referentes básicos cuando hablo de la relación de la fenomenología y la antropología. El tema de esa relación es muy complejo, porque en ella se cruzan no sólo la relación fáctica en la obra de Husserl, sino la relación de las diversas líneas ahí implicadas, aunque no fueran pensadas por Husserl, por lo menos de modo explícito; a saber, la relación entre las diversas posibilidades del saber del hombre, la relación entre los diversos conceptos o imágenes del hombre y la relación de cada uno de éstos con las diversas posibilidades de la fenomenología. La importancia que en ese conjunto de relaciones tiene la antropología cultural, tanto desde una perspectiva epistemológica como en mi caso desde una perspectiva biográfica es considerable. Por eso la filosofía de la antropología cultural ha sido para mí un objetivo prioritario. Dentro de ella me he dedicado en gran medida a resolver los problemas relacionados con los efectos que el hacer antropológico tenía para la filosofía, fundamentalmente los referidos al relativismo cultural. He trabajado menos precisamente en la ampliación de ese primer capítulo que se incluye en toda introducción a la antropología cultural, a saber, el concepto de cultura.

De acuerdo a lo dicho anteriormente la ampliación de ese tema, en un estudio de las implicaciones de una u otra definición, nos daría una *filosofía de la cultura*, que simultáneamente debe evaluar el método y aspectos epistemológicos de la antropología cultural, para tampoco en este caso caer en el error de decir que cultura es lo que describen los antropólogos culturales y que antropología cultural es lo que hacen los antropólogos. Lo cual no quiere decir que una filosofía de la cultura no tenga que mirar a lo que hacen los antropólogos, aunque su actividad no sea el único referente, porque antes de haber antropología cultural había obviamente cultura, e incluso antes de que se pensara o tematizara conceptualmente la cultura, existía como un ámbito específico. De ahí que la filosofía de la cultura tenga que moverse, como cualquier filosofía,

en varias direcciones, aunque una de las más frecuentadas sea precisamente la de mirar el campo de trabajo de los antropólogos culturales.

El presente trabajo tiene un objetivo limitado. Las líneas que siguen no pasan de ser unas notas; tiene además un origen concreto y preciso. No es éste el momento en que me propuesto escribir esa filosofía de la cultura, aunque hace ya tiempo que la tengo *in mente*. En cierta medida para empezar debería recuperar lo que he escrito en varios lugares sobre aspectos relacionados con la antropología cultural. Pero aquí no lo voy a hacer.

Hace unos meses tuve la oportunidad de oír a Jesús Mosterín una conferencia que, invitado por el Dpto. de Lógica y Filosofía de la ciencia de la UNED, dio sobre el concepto de cultura. En la brillante charla, dada con la soltura, claridad e intensidad con la que Jesús Mosterín habla, expuso un amplio resumen de lo que después saldría como el libro *Filosofía de la cultura* en Alianza Editorial.

Como se puede adivinar de todo lo dicho, el tema no me podía dejar indiferente. La conferencia me encantó, aunque el enfoque que asumía se me antojaba muy problemático, si bien también había aspectos con los que sintonizaba, como la aceptación de un punto de vista transrelativo, que a mí me parecía muy consonante con mi planteamiento. Pero había un punto de partida radicalmente problemático en todo ello que me hizo interesarme por la publicación mencionada, que sucedió al caer el verano. Precisamente el planteamiento de la filosofía de la cultura de Mosterín es una excelente oportunidad para esbozar algunas líneas maestras de una filosofía de la cultura que se desprenden de la consideración de la fenomenología de Husserl¹.

En efecto, hay una parte muy importante de la fenomenología que a mí me gusta titular «La fenomenología como una filosofía

¹ Esa vertiente de la fenomenología de Husserl la expuse por primera vez en la tercera parte del curso que di en Argentina sobre *Fenomenología y Antropología*, parte que expuse también en la III Semana de Fenomenología que tuvo lugar en Peñíscola en Noviembre de 1992.

de las ciencias humanas», en la que, al hilo de las anotaciones husserlianas sobre el origen de la geometría, se desprende una filosofía de las ciencias humanas. Mas si lo dicho anteriormente sobre la relación de la filosofía de los conceptos básicos de una ciencia humana y la filosofía de esa ciencia humana tiene coherencia, ha de implicar de modo inverso que la filosofía de la ciencia humana es filosofía de sus conceptos básicos; la filosofía de la historia como saber que Husserl propone en «El origen de la geometría» es una filosofía de la historia como acontecer. Y la filosofía de la antropología cultural que de ahí se deriva debería servir también de filosofía de la cultura.

Si, pues, ahí tenemos una filosofía de la cultura de un modo más o menos latente y Mosterín acaba de publicar su filosofía de la cultura, es una excelente oportunidad para probar y testar tanto lo que él expone como lo implicado en la fenomenología. Pretendo, pues, en estas notas confrontar del modo más esquemático a mi alcance la filosofía de la cultura de Mosterín, perfectamente expuesta y desarrollada con brillantez, con una eventual filosofía de la cultura de origen fenomenológico, implicada en los análisis husserlianos, por lo menos tal como yo los entiendo. Sería, en todo caso, una excelente oportunidad para ver el alcance tanto de las dos actitudes que Husserl expone en *Ideas II*, la naturalista y la personalista, como de las ideas desarrolladas en «El origen de la geometría». En la medida en que quiero reducirme a esta confrontación y especie de test de la teoría fenomenológica, este escrito no pasa de unas notas para una filosofía de la cultura.

Empecemos hablando de las exigencias de una filosofía de la cultura; para ser correcta debe exponer o delimitar un campo preciso bajo el cual se enfoque un tipo de realidades de las que no quepa otra definición. Esto parece claro y sería el primer requisito. Pero ha de haber un segundo requisito fundamental, que el campo sea, en cuanto a ese requisito, homogéneo, de modo que el concepto sea unívoco, es decir, signifique lo mismo cuando se aplique a los casos particulares. Esto implica que una filosofía de la cultura ha de ser tal que se ha de aplicar a todo fenómeno que

tenga las características definidas de un modo equivalente, pero en segundo lugar, que aquello que abarque con tal denominación ha de ser cultura en el mismo sentido. Pero aún voy a añadir un tercer requisito; pues si los dos primeros se refieren a un análisis estático del concepto, es preciso tener en cuenta un análisis dinámico, la evolución o desarrollo del campo ha de ser coherente con la definición.

Vamos a poner un ejemplo humano de la historia de la filosofía. Los griegos dividían a la humanidad en helenos y bárbaros, que eran quienes no hablaban griego, por lo que sus idiomas parecían un *bar-bareo*; pero bajo esa aparente unidad conceptual se escondía una ambigüedad, porque no hablar griego podía representar algo significativo para el griego pero no para los demás. La unidad del concepto 'no hablar griego' era sólo externa, es decir, sólo era válida respecto a los griegos que no entendían a los bárbaros, pero en sí mismo es un concepto que no tiene unidad alguna; los que no hablan griego tampoco se entienden entre ellos, pues los hay de todos los idiomas.

Pues bien, lo que caracteriza a la filosofía de la cultura de Mosterín es el buscar un concepto de cultura lo suficientemente amplio para que en él quepa todo lo que actualmente se puede agrupar bajo ese concepto en cualquier campo del saber, teniendo en cuenta que hay una serie de investigadores que están hablando de una cultura animal. Por tanto es necesario postular un concepto de cultura que sea común tanto a la cultura humana como a la cultura animal. En efecto, la clave de los fenómenos culturales está, según Mosterín, en la "información", cultura es un tipo de información: «Tanto la natura como la cultura son información recibida de los demás, pero la cultura se opone a la natura como lo adquirido o lo aprendido de los otros se opone a lo genéticamente heredado»²; la cultura es el conjunto de la información recibida mediante el aprendizaje o la adquisición. Naturalmente,

² Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza Editoria, Madrid, 1973, p. 18. En adelante citaré directamente la página de este texto.

desde ese momento, lo que interesa para saber qué es la cultura es saber qué es información y, en segundo lugar, conocer la adquisición de esa cultura, ya que la cultura es «la información transmitida por aprendizaje social» (*op. cit.* p. 16), quedando así perfectamente delimitada del otro gran conjunto de “información”, que se transmite genéticamente y que está almacenada en el código genético o genoma.

Es cierto que Mosterín no está solo en esta aproximación, pues su trabajo se apoya y viene avalado por los trabajos o interpretaciones de algunos etólogos y genetistas, p.e. Dawkins, de quien asume la terminología, que va a dar nombre a la teoría, la terminología base de ‘meme’, para designar la unidad mínima de información transmitida por aprendizaje social y que en el conjunto cultural desempeña una función paralela a la del gene en el conjunto natural. No está de más una ojeada a otras citas de Mosterín, para obtener una precisa perspectiva de hacia donde se dirige su interpretación de la cultura.

Tanto en el capítulo 1 como en el 5, que presentan el núcleo de su análisis ontológico, se cita también a otros autores muy importantes, uno, Linton, que ha efectuado uno de los análisis globales más rigurosos de la cultura humana. El otro autor es Leslie White, quien parece tomar un partido muy preciso en una dirección que aparentemente podría estar en cierta consonancia con el enfoque de Mosterín, aunque su coincidencia no deja de ser realmente un acuerdo ficticio. En realidad tampoco se puede decir que White haya influido más que otros autores. De White toma Mosterín el ‘rasgo cultural’ como unidad de cultura. White compara en su texto el «rasgo cultural» como unidad de cultura con el átomo como unidad de materia o la célula como unidad de vida. En esta dirección y ahora de la mano de Dawkins, Mosterín pondrá el *meme* como unidad de cultura.

El modelo para el *meme* es el gene en varias direcciones. Por un lado, en cuanto algo a transmitir; en segundo lugar, algo que sólo se da en un conjunto y que es relativamente difícil de aislar o que es de una delimitación ambigua, porque se puede recombinar y

mutar parcialmente. Igual que el gene, el *meme* es de difícil definición. Como dice Mosterín: ¿qué sería un *meme*, el poema entero, cada una de sus estrofas o cada uno de sus versos? (p. 75); o ¿cuál es el *meme* en un idioma? El lenguaje sería incluso un *macromeme*, pero para Mosterín hay un *meme*, por ejemplo, para comer el arroz con palillos, otro para comerlo con tenedor.

Una tercera dirección de la utilización del modelo de la genética se refiere a la diferencia entre el fenotipo y el genotipo. En este contexto introduce Mosterín una corrección a White y en general a los antropólogos, que, como veremos, tiene mucha más importancia de lo que se pueda creer. Entre los antropólogos es usual distinguir una cultura material y una cultura espiritual, integrando de ese modo una distinción tradicional de largo arraigo, en la que se hablaba de objetos naturales y objetos artificiales, es decir, objetos que tanto en su existencia como en su significado se remitían al mundo humano. De acuerdo a esta importante clasificación ontológica en la antropología siempre se habló de la cultura de un pueblo como el conjunto del *mundo exterior material de ese pueblo*, junto con *las conductas* en relación a ese mundo, así como *las ideas* que dirigen esas conductas. Así el concepto de cultura abarcaba tres niveles, un nivel de ideas, un nivel comportamental y un nivel material. En la definición de cultura de Leslie White que cita Mosterín, aquél se hace eco de la amplitud del concepto de cultura, como muy bien hace ver el propio Mosterín. Un rasgo cultural es por ejemplo un cuchillo, un modo de hacer algo, una creencia o una actitud, y cita como ejemplo el horror al incesto. Pues bien, la equiparación de la cultura con los genes implicada en la denominación “*meme*”, lleva a excluir del concepto de cultura tanto el cuchillo, los objetos materiales artificiales, como los comportamientos, pues así como el gene pertenece al orden genotípico, igualmente el *meme* en cuanto «trozo de información... es algo distinto del proceso externo a que da lugar la aplicación de dicha información» (p. 79). Por eso los objetos culturales en sentido estricto no son cultura, pero tampoco

lo es el comportamiento concreto; de esa manera aplica Mosterín la teoría de Dawkins expuesta en *The Extended Phenotype*.

Pero aún hay otra dirección en la comparación de la cultura con los genes, la de la dinámica cultural; la cultura cambia de modo parecido a los genes; los memes pueden mutarse de una generación a otra; un trozo de información se altera en la transmisión generacional. Dada la evidente presencia de cambios culturales, la teoría de la dinámica cultural trataría de explicarlos viendo las fuerzas que actúan en el cambio. Pues bien, las fuerzas que actúan en los cambios genéticos tienen los equivalentes precisos en los cambios culturales. La mutación genética tiene su correspondiente cultural en «el error involuntario en la transmisión» (p. 92) de un *meme*; la “deriva genética” tiene su equivalente en la “deriva cultural” y la “selección natural” parece tenerlo en la “elección racional”.

En principio no nos interesa analizar más detenidamente los diversos modelos de cambio cultural, pues sólo quiero resaltar que el modelo propuesto es el genético: del mismo modo que se transmiten los genes, se impone una solución cultural. De todas maneras quisiera llamar la atención sobre el factor “elección racional”, que cita Mosterín, haciéndose aquí eco de las fuerzas distinguidas por R. Boyd y Richardson, quienes introducen una distinción entre «fuerzas transmisivas» y «fuerzas no transmisivas». Éstas son las fuentes de la variación cultural, pues ocurren, diríamos, por la forma misma de la transmisión de la cultura, la imitación y la emigración, que hacen aparecer en una sociedad y en un momento dado soluciones alternativas *-alelomemes-*; frente a esas fuerzas no transmisivas actúan las fuerzas transmisivas que seleccionan positivamente unas soluciones frente a otras; aquí es donde cuenta la elección racional, que equivaldría a la selección natural. Por supuesto que la introducción de este factor complica un tanto el modelo, como veremos enseguida. En varias oportunidades cita Mosterín este factor, en el caso, por ejemplo, de la difusión de un rasgo cultural, pues dice «difundirse se difunde todo, pero es de esperar que a la larga la elección racional acabe

filtrando los valores más acordes con la posibilidad de una vida plena, lúcida, libre y feliz» (p. 100).

Con esto creo que es suficiente para hacerse una idea del talante de la filosofía de la cultura de Mosterín, que, por cierto, no difiere sino que más bien se apoya totalmente en las propuestas usuales provenientes de los antropólogos físicos, los etólogos o incluso algunos antropólogos culturales de líneas un tanto específicas, aun sin darse cuenta que quizás entre los modelos de unos y otros puede haber elementos de ruptura que hacen incompatibles ambas propuestas. Es cierto que hay aspectos en la teoría de Leslie White que podrían estar en consonancia con las teorías de los genetistas y etólogos, por ejemplo, el intento de L. White de disminuir el papel decisivo de las personas en la marcha de la historia, de lo que tenemos un excelente ejemplo en su trabajo sobre Akenaton, confiando todo a una especie de cultura anónima; pero este aspecto de White no encaja fácilmente con sus esfuerzos por proponer una diferencia de clase entre las capacidades mentales de los humanos y las de los animales, introduciendo una diferencia fundamental entre el comportamiento animal y el humano, pues para él sólo éste es cultural en sentido estricto. Obviamente eso no lo podría compartir Mosterín, que se esfuerza por hallar un concepto de cultura común. Desde la teoría de Leslie White este ensayo sería vano, porque la cultura humana es comportamiento simbólico³ y esa diferencia lo cambia todo, por tanto una filosofía de la cultura como la de Mosterín, al ignorar esa diferencia, se deja en el tintero lo fundamental de la cultura humana; por tanto, su filosofía de la cultura no cumpliría uno de los requisitos fundamentales que hemos expuesto al principio.

La cuestión es que el enfoque de Mosterín no puede ser sino el que adoptan los etólogos y antropólogos físicos cuando hacen etología, genética o antropología física. La filosofía de la cultura que nos propone Mosterín, precisamente para que sea tan amplia

³ Cfr. L. WHITE, *La ciencia de la cultura*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1964, cap. II., sobre todo p. 43.

que abarque a toda manifestación "cultural", lo que parece obvio que sea deseable, no es sino una prolongación de la ciencia del comportamiento animal como la proponen los etólogos. La filosofía de la cultura de Mosterín es una especie de etología humana, donde se enfoca preferentemente aquella parte de la conducta resultado más del aprendizaje que de la naturaleza. Dado que el modelo de la etología es el comportamiento animal en su doble vertiente de genotipo y fenotipo, el modelo se amplía para toda cultura. No es casual que Mosterín cite a quienes cita, es que desde esa perspectiva la cultura humana es leída desde un comportamiento animal que se trasmite y configura por las mismas fuerzas que actúan en la evolución biológica. Si nos atenemos a la división que hace Husserl en las *Ideas II*, la filosofía de la cultura de Mosterín se sitúa en una *actitud naturalista*, aquella que sólo ve en la vida humana naturaleza, aunque ahora sea naturaleza animal, viendo al hombre DESDE FUERA, exactamente igual a como lo hacen un antropólogo físico, un etólogo o un genetista.

Lo que, por cierto, es plenamente legítimo; no podemos rechazar esta posibilidad y sustraer toda conducta humana a un enfoque animal. Además, si seguimos los argumentos de Mosterín, nos parecen sumamente coherentes, bien tramados y fundamentados tanto en la investigación empírica como en la plausibilidad. La cultura humana descrita en la "teoría memética de la cultura", tal como la llama el propio Mosterín, no es sino el resultado de la aplicación a los humanos de los esquemas conceptuales sacados de un estudio del comportamiento animal investigado fundamentalmente entre los chimpacés, comportamiento al que llama "cultura de los chimpancés" y que fue investigado por Pi y Sabater, a quien reiteradamente cita Mosterín. Es obvio que, en nuestro caso, la cultura se amplía y multiplica de un modo exponencial por el éxito relativo de los *humanes*.

La pregunta, sin embargo, a hacer es si esta, quiérase o no, etología humana -la etología no trata sólo de los comportamientos naturales sino también de los adquiridos en la medida en que

aquellos sólo desde éstos pueden ser fijados⁴- es suficiente para comprender la cultura humana; si con la teoría *memética* digo algo fundamental y decisivo sobre la cultura humana, hasta el punto de si no será necesario en esa filosofía introducir un subapartado tan importante sobre la cultura humana que realmente el peso de la filosofía de la cultura recaiga sobre él y no sobre lo que queda fuera de él, de modo que lo que queda fuera de la cultura humana, el comportamiento animal transmitido por aprendizaje social, es tan poco relevante para la formación del concepto de cultura que pueda no merecer la pena ser llamado con tal nombre, si queremos decir algo con sentido. De siempre saben los hombres que entre los animales hay comportamientos aprendidos, pero también saben de siempre que esos comportamientos apenas crean un mundo nuevo histórico. Eibl-Eibesfeldt, en el libro citado en la nota 4, aporta un caso muy interesante para nosotros. Los monos rhesus que han crecido sin experiencia social fracasan en el apareamiento, aunque se excitan en presencia de la hembra, pero no han aprendido a agarrarse «convenientemente a las patas posteriores de la hembra» (*op. cit.* p. 269). Obviamente podemos llamar a eso la “cultura” de los monos rhesus. El problema es si la semejanza que la cultura humana tiene con un comportamiento de ese tipo, en la medida en que ambos son comportamientos no regidos por el código genético, nos dice algo respecto a las peculiaridades del comportamiento humano globalmente considerado, un comportamiento que *crea mundos históricos*.

Por eso debemos hacer un esfuerzo de clarificación, para ver si las características que una filosofía de la cultura del tipo de la teoría *memética* atribuye a la cultura humana son suficientes para hacerse una idea cabal de lo que define y de esa manera enmarcar la cultura humana en sus rasgos fundamentales, en unos rasgos

⁴ Por ejemplo, para saber si el canto de una especie de aves es innato o adquirido, lo primero que hay que hacer es fijar ese canto con la máxima precisión, pues en el conjunto del canto unas partes pueden ser innatas y otras adquiridas. Cfr. al respecto Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Etología, Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Ed. Omega, Barcelona, 1974, pp. 42 ss.

que han de ser capaces de fundar una antropología cultural, que se las tiene que ver con mundos históricos específicos. Dicho en otros términos, para ir orientando la crítica hacia nuestros planteamientos, es necesario preguntar si una aproximación naturalista, todo lo legítima que se quiera, alcanza a definir lo esencial de la cultura humana. Para ello debería llegar tanto a lo nuclear de la cultura humana como a la dinámica de la misma. Por otro lado no se puede olvidar que con estas preguntas queremos orientarnos hacia el decisivo tema del carácter epistemológico de las ciencias de la cultura.

Vamos a empezar con un ejemplo, que nos puede orientar. En la Galicia rural, como por otra parte en toda ruralía europea, la casa es una institución sociocultural básica, de cuya reproducción o forma de reproducción depende el tipo de sociedad. La casa se reproduce mediante el matrimonio de uno de sus miembros, es decir, por la capacidad que uno de sus miembros tenga de asegurar en su casa la sucesión de las generaciones. Esa capacidad es función de dos tipos de instituciones o costumbres, el lugar en el que van a vivir los nuevos casados, de lo que depende qué casa van a reproducir, y el modo cómo se trasmite la herencia, de lo que depende qué es lo que de una casa se va a mantener en la siguiente generación. Respecto al primer punto, que es el que aquí nos interesa, hay básicamente tres soluciones posibles. En la ruralía europea las tres suelen estar presentes simultáneamente. De acuerdo a la terminología de la teoría *memética* esas soluciones alternativas son *alelomemes* y son las clásicas formas de residencia patrilocal, matrilocal o neolocal. En el primer caso un joven lleva a casa de sus padres a su esposa, que ha de convivir con sus suegros, reproduciendo, por tanto, la casa del marido. En la otra ocurre al revés, la esposa lleva al marido a su casa, por lo que la casa que se reproduce con ese matrimonio es la de los padres de la esposa. En la tercera solución se monta una nueva casa, con lo cual en esa generación y respecto a esa casa hay un reajuste de propiedades y casas. Según las zonas de Galicia predomina estadísticamente una forma u otra, del "mismo" modo, diría un

“memetista”, que es un alelogene el que predomina en un entorno determinado en una población. La presencia de soluciones adaptativas alternativas es lo que constituye en la *genética de poblaciones* la base fundamental de la evolución; de la misma manera la presencia de soluciones alternativas garantiza la adaptación en la *memética*. Si se ausentan los maridos, por ejemplo, en zonas pesqueras, lo normal es que predominen los matrimonios matrilocales, como ocurre en la costa gallega, o como sucedió en zonas de emigración hacia Europa, donde el porcentaje de matrimonios matrilocales aumentó considerablemente.

Hasta aquí parece que todo va bien y que la equivalencia entre la *genética* y la *memética* no plantea ningún problema. Sin embargo, se olvida un aspecto básico; mirado desde fuera es así, pero en la *genética* el cambio, por ejemplo, del color blanco de la falena del abedul (*Biston betularia*), perfectamente adaptada a la corteza cubierta de líquenes de los árboles, a su alelogene oscuro, mucho más adaptado a unos árboles ahora negrecidos por la industrialización de la segunda mitad del siglo XIX de Inglaterra⁵, no es algo en que intervengan para nada los individuos; los que hacen la selección son los insectívoros, e.d., el eslabón superior de la cadena biológica de carácter trófico, pues en el primer caso ven, para poderlas comer, a las mariposas oscuras, mientras que ahora se ceban en los alelogenes claros. Es la selección natural la que elimina las alternativas menos favorables; esto significa que en ese proceso son CAUSAS ESTRICTAMENTE EXTERNAS, en las que para nada interviene el individuo, las que orientan la evolución.

Pues bien, aquí es donde se impone una consideración. En la adaptación humana, p.e., en la adopción adaptativa de las soluciones alternativas más ventajosas que he mencionado, NO HAY CAUSAS EXTERNAS, sino la evaluación que en cada caso hace la pareja o su familia sobre el lugar en el que deben vivir de acuerdo al conjunto de circunstancias económicas, familiares o del tipo que

⁵ Ver la excelente foto en C. PETIT y G. PREVOST, *Genética y evolución*, Omega, Barcelona, 1974, p. 329.

sea. Son las personas concretas quienes eligen una u otra solución. Esta diferencia radical, porque es entre el SÍ y el NO, puede ser más o menos importante, pero es a nosotros a quienes nos toca evaluarlo, porque de ahí depende la validez de la teoría memética, y en general, si puede haber realmente una *memética* como filosofía de la cultura.

De nuestro ejemplo se desprende con claridad que la *memética* es una filosofía de la cultura que sólo toma en cuenta causas externas. Pues bien, para la filosofía husserliana una ciencia humana que sólo tome en consideración causas externas no puede dar cuenta de la cultura humana; por tanto, vendría a decir que la *memética* ignora de raíz lo fundamental de la cultura humana. El ejemplo que hemos puesto es suficientemente claro. El que emplea Husserl lo es todavía más, el de la geometría; pero no olvidemos que ese ejemplo es paradigmático de todos aquellos elementos culturales en los que actúe algún símbolo. Veámoslo. El núcleo de la argumentación husserliana es que una HISTORIA EXTERNA no llega a entender la especificidad de la historia; una historia externa de la geometría no daría cuenta de lo específico del origen y de la transmisión de la geometría, porque ignora lo único que en ese caso interesa, la *comprensión matemático-geométrica*.

Supongamos la historia de la transmisión de un texto cabalístico no entendido, de un texto de tipo jeroglífico, que un señor propuso sin intentar dar con él ningún significado especial, pero que diligentes copistas lo transmitieron sin corrupción de manera puntual o mecánicamente, de modo estrictamente imitativo. Como se copia todo lo que hay en una biblioteca, también se copian esos verdaderos garabatos, aunque no se piense que son tales. Pues bien, una historia externa de la geometría sería de ese tipo, lo que significa que la *memética*, que parece no ser sino la elevación de la *mimética* al rango de categoría decisiva, considera a los seres humanos como estúpidos imitadores de garabatos sin sentido.

¿Qué ocurre realmente? Que la historia externa sólo tiene interés porque se supone el verdadero espíritu de la geometría, la intelección que la creó y expresó, y la infinitud de intelecciones

que animan y dan sentido a las expresiones cuya apariencia externa expone la historia.

Pero esto, que desde la fenomenología está muy claro para la geometría, como un producto cultural específico, Husserl lo amplía a toda cultura humana. En las IDEAS II dice Husserl explícitamente que en la perspectiva naturalista, que, como hemos visto, es la propia de la *memética*, es imposible ver la cultura, por tanto que será imposible hacer verdadera antropología cultural. En efecto, dice Husserl «el que sólo ve por todas partes naturaleza, en el sentido y en cierto modo con los ojos del científico natural, precisamente por eso es ciego para la esfera del espíritu, el auténtico dominio de las ciencias del espíritu; no ve personas y objetos que reciben sentido desde efectuaciones personales, por tanto, NO VE OBJETOS "DE CULTURA" [versalitas, J.S.M.], propiamente hablando no ve personas, aunque, en la actitud del psicólogo, para trabajar trate con personas»⁶. Es que desde la actitud naturalista, que consiste en no tener en cuenta precisamente la relación interna intencional de la persona -que en ese texto de Husserl es el significado de espíritu- con las cosas, no existen objetos culturales y por tanto no hay cultura. Pues un aspecto decisivo de la cultura humana está precisamente en el significado que los objetos humanos tienen dentro del mundo humano. Desde la actitud naturalista, es decir, desde la *memética*, no hay cultura humana.

Lo mismo dice Husserl en «El origen de la geometría», aunque ahora lo diga en positivo. Entender un hecho de cultura implica entender o ser consciente de su historicidad, que es «formación a partir de una efectuación humana», es decir, que es producto de una actividad humana, que implica la comprensión del para qué de ese producto, con lo que el hecho cultural está inmerso en un mundo de significados, proyectos, en definitiva, en un mundo intencional, con el cual se relacionan las personas; ahora bien, esto se aplica a todo nivel cultural: «se trate de la más baja cultura de

⁶ *Id.* II, Hua. IV, p. 191.

la necesidad, de la más alta (la ciencia, el Estado, la Iglesia, organización económica, etc.)»⁷, lo que significa decir que si a la cultura le amputamos la dimensión significativa simbólica, lo que está implicado en un hecho, dato o cosa, de lo que depende su sentido, y que por otra parte sólo proviene de la presencia de un sujeto o con más precisión, de la comunidad en la que funciona ese símbolo en cuanto tal, no hay cultura, no hay vida humana, no hay antropología cultural. Las ciencias humanas sólo son posibles si parte del supuesto de que son personas quienes se relacionan con el mundo; mas ser persona es mantener con el mundo una relación intencional, digámoslo en otros términos, una relación en la que la materialidad dada remite a la totalidad de la vida colectiva, mía y de los otros, sólo en la cual la vida tiene sentido.

He comentado inicialmente, y con esto termino, que Mosterín cita a Linton, un antropólogo que en sus descripciones pudiera parecer neutral, es decir, que sus descripciones de la cultura aparentemente podrían valer para una perspectiva tanto desde fuera como para una perspectiva desde dentro. Pero las cuatro características que él considera propias de todo rasgo cultural, la forma, el uso, el significado y la función, no parecen dejarse captar sólo desde una perspectiva exterior. El significado sólo es posible partiendo de un sujeto para el que eso signifique. Pues bien, H. G. Barnett aún añadió a esos rasgos un quinto decisivo para la dinámica de la cultura, el *principio*, en virtud del cual la forma sirve para ese uso y por tanto para esa función. La invención cultural exige tener en cuenta el principio; mas tal descubrimiento exige una relación intencional del descubridor/inventor con la realidad, relación que desde una perspectiva naturalista no existe; y sin la invención no hay cultura.

Cabalmente el estancamiento propio de los homínidos anteriores al *homo sapiens* nos induce a pensar en unas limitaciones radicales en las formas de sus comportamientos sociales aprendidos, que no habrían traspasado el umbral que constituye la cultura

⁷ Hua. VI, p. 379.

verdaderamente humana. Si esos comportamientos pueden ser llamados culturales, tal vez sea sólo en una analogía con la verdadera cultura, quizás porque la cultura nace de esas formas embrionarias, que, sin embargo, carecerían de elementos fundamentales de la cultura humana. Si esto es así, la cultura humana ya no puede ser captada en una *memética*, con lo que tenemos que pasar a exigir una verdadera ciencia humana, en la que la persona es vista desde dentro de ella misma, que es desde donde las cosas tienen sentido, y por tanto desde donde las cosas humanas son tales cosas humanas.

La *memética* no alcanzaría a captar el tipo del comportamiento capaz de crear mundos históricos y de alumbrar objetos de tipo ideal, tales como la geometría, con lo cual no es capaz de definir el campo propio de todas las ciencias humanas y sociales. Sólo define el campo del comportamiento aprendido animal, lo que constituye sólo un aspecto muy limitado de la cultura humana, por cierto, campo en el que fraguó el concepto mismo de cultura. No deja de ser una ironía epistemológica que la ampliación del concepto hacia el campo animal lleve consigo un empobrecimiento del concepto tal que el campo que sirvió de base para su creación quede excluido en su especificidad de ese mismo concepto.