

¿ACADÉMICOS DE LAGADO?

Una crítica del evolucionismo social y cultural

En los últimos años los libros que anuncian una próxima revolución en el estudio de las culturas y sociedades han salido a raudales de las imprentas. Un nuevo enfoque revolucionario promete no solo introducir el rigor cuantitativo y la objetividad en las ciencias sociales, sino también reunir sus elementos dispares –psicología, antropología, sociología, historia, economía– en una sola empresa intelectual unificada. Las conferencias en las principales universidades, las ediciones especiales de las revistas sociocientíficas, una verdadera biblioteca de tratados y de bosquejos teóricos anuncian un inminente cambio de perspectiva: en el futuro, el cambio social y cultural será entendido como el resultado de un proceso evolutivo-selectivo. Los puntos álgidos de esta gran producción incluirían, en la economía, *Evolutionary Theory of Economic Change*, de Richard Nelson y Sidney Winter; en la sociología, *Treatise on Social Theory and Theory of Cultural and Social Selection*, de W. G. Runciman; en la antropología, el estudio de los sistemas de creencias de Pascal Boyer, *Religion Explained*; en la literatura comparada, *Signs Taken for Wonders and Graphs, Maps, Trees*, de Franco Moretti. Un creciente número de especialistas en los campos de las ciencias sociales y de las humanidades se han lanzado a reinterpretar sus trabajos anteriores en términos social-evolucionistas, o por lo menos a especular sobre cómo se podría hacer eso, mientras citan con aprobación los programas de investigación de los evolucionistas sociales. Las actividades de los investigadores encuentran eco en toda la cadena de la oferta intelectual: conocidos intelectuales defienden el enfoque en los periódicos; los periodistas tejen referencias a los conceptos en sus columnas; a su debido tiempo, las librerías de los aeropuertos venderán popularizaciones intelectualmente diluidas.

Aunque tomando nota de estos acontecimientos, los críticos de alguna manera han sido poco claros en cuanto a los orígenes y sustancia de este nuevo evolucionismo social. La aplicación a la cultura y a la sociedad de un proceso general de selección a menudo suscita una inmediata sospecha mayormente irreflexiva. Muchos críticos, sobre todo desde estas páginas, suponen que semejantes teorías «biologizan» el estudio de entidades superbióticas –sociedades, culturas o novelas policíacas– y denuncian la aplicación inapropiada de leyes extraídas de procesos bióticos a sujetos que se resisten a una explicación biológica.

De ese modo, Hilary Rose y Steven Rose han descrito a W. G. Runciman y Geoffrey Hodgson como psicólogos evolucionistas *tout court*, mientras que Christopher Prendergast sugiere que Franco Moretti navega cerca del darwinismo social al equiparar el mercado y la naturaleza «bajo la égida de la biología evolucionista»¹. Sin embargo, esto supone en gran medida confundir la cuestión. Los trabajos de estos autores, y de otros de los que se hablará más adelante, no suponen la aplicación inapropiada de categorías biológicas. Buscan explicar fenómenos históricos no como una manifestación de la *selección natural* de los organismos, sino como la variación, selección y retención de entidades culturales autónomas. Para estos pensadores —designados aquí como seleccionistas «no naturales» o «culturales»—, este es un proceso autónomo, aunque estructuralmente similar, respecto a la evolución biótica darwiniana. Aunque ambos no son mutuamente excluyentes, son conceptualmente distintos.

Buscando describir el cambio histórico en términos de probabilidades, los seleccionistas culturales esperan alcanzar una ciencia rigurosa, objetiva y total, una ciencia aplicable por igual a todos los dominios de la esfera social: político, económico, lingüístico, espiritual. En este aspecto reviven la tradición de la «sociología» total fundada por Comte a mediados del siglo XIX, o de la antropología clásica victoriana. Cualquier exposición de la ciencia social cultural-seleccionista contemporánea necesitará clarificar las características unificadoras, definitorias, de esta intentada reorientación de las ciencias sociales; llamada un «segundo desencanto» por Runciman siguiendo la terminología de Max Weber en «La Ciencia como vocación». Es necesaria una evaluación del valor intelectual de la empresa compartida si queremos considerar la capacidad de una ciencia social para describir con precisión su complejo contenido. Con este fin, este artículo intentará en primer lugar clarificar la base intelectual para la nueva ola de seleccionismo cultural, para después examinar sus aplicaciones en cuatro áreas clave: la historia de la religión, la sociología del arte y la literatura, el estudio del cambio económico y la teoría social general. Posteriormente ofreceré una primera valoración crítica de su programa, de sus aparatos conceptuales y del valor explicativo de conjunto².

¹ Hilary Rose y Steven Rose, «Darwin and After», *NLR* 63 (mayo-junio de 2010) [ed. cast.: «Darwin y después» (julio-agosto de 2010)]; Christopher Prendergast, «Evolution and Literary History», *NLR* 34 (julio-agosto de 2005) [ed. cast.: «Evolución e historia literaria» (septiembre-octubre de 2005)]. En otros lugares, Francis Fukuyama describe el enfoque de la elección económica de Richard Nelson y Sidney Winter desde el punto de vista de la ventaja biológica: F. Fukuyama, *The Great Disruption*, Londres, 1999, p. 318; Stewart Guthrie comete una equivocación similar en su crítica de *Naturalness of Religious Ideas* de Pascal Boyer: véase «Theories of religion», *The American Anthropologist*, vol. IIC, 1 (1996), pp. 162-163.

² La obra «seleccionista cultural» que se analiza aquí es conceptualmente distinta de los intentos de describir y explicar el impacto de impulsos del pleistoceno sobre el curso de la historia. Ejemplos de esto último incluyen a Azar Gat, *War in Human Civilization*, reseñado en estas páginas por Gopal Balakrishnan («The Role of Force in History», *NLR* 47 [septiembre-octubre de 2007] [ed. cast.: «El papel de la violencia en la Historia», noviembre-diciembre de 2007]); Francis Fukuyama, *Origins of Political Order*, Nueva York, 2010; y la vasta obra sobre los fundamentos biológicos del altruismo, por ejemplo, Herbert Gintis y Samuel Bowles, A

I. ORÍGENES Y APLICACIONES

Para Darwin, la «ley de la selección natural» era una tendencia que se observaba en el mundo natural en el que la representación de ciertos organismos cambiaba dentro de una muestra durante un periodo de tiempo:

Las leyes, tomadas en el sentido más amplio, son la del Crecimiento con Reproducción; la de Herencia, que está casi comprendida por la reproducción; la Variabilidad por la acción directa e indirecta de las condiciones externas de vida y por el uso y desuso; una Proporción de Aumento tan elevada como para conducir a una Lucha por la Vida, y como consecuencia a la Selección Natural, que determina la divergencia de Carácter y la Extinción de las formas menos perfeccionadas³.

La composición de un determinado conjunto de organismos que reproducen y transmiten sus características, que afrontan «condiciones de vida» variables y que tienen diferentes posibilidades de sobrevivir, puede esperarse que cambie con el tiempo para reflejar una mayor proporción de aquellos organismos que tengan mayores probabilidades de supervivencia, que estén más favorablemente dispuestos para las condiciones de la vida. En otras palabras, la teoría de la evolución biótica de Darwin describe la tendencia de los organismos a sobrevivir o a persistir de acuerdo con sus probabilidades de supervivencia; lejos de defender una teoría tautológica –como algunos la han caracterizado equivocadamente–, Darwin estaba señalando la relevancia de las tendencias probabilistas para el desarrollo de poblaciones⁴.

La generalidad de este pensamiento lo hace ampliamente aplicable, mucho más allá de los confines de la biología. Hipotéticamente se puede esperar que cualquier conjunto de entidades que se reproducen, con diversas probabilidades de supervivencia, incluyan una mayor representación de las entidades con mayores probabilidades relativas de supervivencia, en un momento posterior. Un proceso de selección no necesita ser darwiniano; está relacionado con el cambio en las poblaciones de organismos que pueblan un ecosistema. La evolución darwiniana es más bien un subconjunto dentro de un proceso de selección más general. Esta era la observación que hacía el psicólogo e investigador social estadounidense Donald Campbell. Nacido en 1916, Campbell estudió psicología en Berkeley, graduándose en 1939. Durante la guerra trabajó en operaciones

Cooperative Species, Princeton, 2011. Desde luego definir los parámetros psicológicos del comportamiento social y señalar la recurrente influencia de la psicología en la historia no equivale a explicar el comportamiento social en sí mismo, por muy frecuente que esta lógica distinción se vuelva borrosa en la práctica.

³ Charles Darwin, *On the Origin of Species*, Cambridge, MA, 1964, pp. 489-490.

⁴ Véanse Susan Mills y John Beatty, «The Propensity Interpretation of Fitness», en Elliott Sober (ed.), *Conceptual Issues in the Philosophy of Biology*, Cambridge, MA, 1994, pp. 3-24; Robert Brandon y John Beatty, «The Propensity Interpretation of “Fitness” – No Interpretation Is No Substitute», *Philosophy of Science*, vol. LI, 2 (junio de 1984), p. 343.

de propaganda para la Oficina de Servicios Estratégicos de Estados Unidos en calidad de experto en la cuantificación de las actitudes sociales y el estudio de las preferencias inconscientes. De vuelta a la academia, se introdujo en las teorías del descubrimiento científico de Karl Popper en la década de 1950. Campbell empezó a reevaluar las metafóricas referencias de Popper a «una selección natural de las ideas» describiendo el desarrollo del conocimiento teórico acumulado y los procesos de aprendizaje individual⁵. Las metáforas eran quizá más adecuadas de lo que había supuesto su autor.

En un fundamental artículo de 1960 Campbell señalaba que el avance del conocimiento ilustraba un proceso de una clase más general que también incluía a la selección natural darwiniana. Ya que por definición una nueva teoría se aventuraba en un área sobre la que no había ningún conocimiento, la prueba y error era la única manera posible de desarrollar la teoría:

Una vez que el proceso ciegamente ha tropezado con una prueba del pensamiento que «encaja» en el criterio de selección, se ve acompañado por la «iluminación», el «¡eureka!» o la «*Aha-Erlebnis*» que normalmente señala la terminación con éxito del proceso⁶.

El desarrollo científico contenía exactamente los tres elementos necesarios de un modelo seleccionista: variaciones; «selección sistemática entre las variaciones» y «conservación de las variaciones seleccionadas»⁷. Tanto en la acumulación del conocimiento como en la evolución biótica, las sucesiones de variaciones, la selección y el mantenimiento entre un conjunto de unidades que se reproducen tiende a incrementar en el tiempo la representación de las unidades que mejor se adaptan, o «encajan». En el caso de la evolución biótica, las unidades que se reproducen eran los genes; en el avance del conocimiento eran las ideas o las teorías.

Campbell afirmaba que su modelo de adquisición del conocimiento y del avance científico era compatible incluso con el «énfasis de moda en la radical falta de justificación de la verdad científica», como en la exposición de Kuhn de las revoluciones científicas del «anarquismo metodológico» de Feyerabend⁸. Su enfoque era consciente del contexto histórico y social de la práctica científica: describir un desarrollo científico también suponía

⁵ Donald Campbell, «Evolutionary Epistemology», en Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl R. Popper*, La Salle, IL, 1974, pp. 412-463.

⁶ D. Campbell, «Blind variation and selective retention in creative thought», *Psychological Review*, vol. LXVII, 3 (1960), p. 96.

⁷ D. Campbell, «Unjustified variation and selective retention in scientific discovery», en Francisco Ayala et al. (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkeley, 1974, p. 143.

⁸ Siempre que estos intelectuales no negaran que el descubrimiento científico bajo todos los paradigmas aspiraba en líneas generales a la completa objetividad: «si Kuhn y/o Feyerabend estuvieran defendiendo un nihilismo ontológico, yo también estaría indignado». D. Campbell, «Descriptive Epistemology», en E. Samuel Overman (ed.), *Methodology and Epistemology for Social Science*, Chicago, 1988, pp. 447-448.

dar una explicación de la cambiante realidad social en la que las ideas son evaluadas e incorporadas a la vida práctica. De este modo, Campbell insinúa la posibilidad de una ciencia social acumulativa, objetiva, aunque la escala y la complejidad de la tarea hacía que su objeto fuera más una idea reguladora que un objetivo realista. Aunque los intereses de Campbell se centraban en la epistemología, indicaba que, siempre que se pudiera definir una unidad que se reproduce, el proceso de selección natural era aplicable no solo a las «salvajes permutaciones inconscientes» que generaban nuevas ideas sino al entorno en que las ideas eran seleccionadas: la sociedad en general⁹.

La prehistoria y después

Las perspectivas de Campbell sentaron los bases para la aparición de las teorías seleccionistas «no naturales» de los fenómenos sociales en las décadas de 1970 y 1980, después de que anteriores intentos para desarrollar una historia natural-seleccionista de la cultura y de la sociedad hubieran naufragado por completo. Esta tradición anterior –que aparece después de *El origen de las especies* de Darwin y que está profundamente endeudada con él– estuvo ilustrada por la «antropología de salón» de antropólogos evolucionistas victorianos como Edward Burnett Tylor, que consideraba que cualquier desarrollo con éxito en la política o la cultura confería ventajas a la aptitud biológica de los organismos humanos. La obra más conocida de Tylor, *Primitive Culture* (1871), estaba dedicada a la investigación de los «escenarios de la cultura» a través de un examen de fenómenos sociales como la mitología, el animismo y las ceremonias. Estos escenarios adoptaban diferentes formas en momentos sucesivos sobre una «escala aproximada de civilización», por la cual las prácticas «rudimentarias y laboriosas» eran «suplantadas» por las «más fáciles y mejores»¹⁰. Los relatos de los viajeros sobre las prácticas salvajes y obscenas de bárbaros africanos, asiáticos o del Nuevo Mundo evidenciaban en sí mismas las posiciones en la escala: «el mundo culto de Europa y América prácticamente establece un estándar situando simplemente a sus propias naciones en un extremo de la serie social y a las tribus salvajes en el otro»¹¹.

Aunque Tylor se abstenía de «filosofar con demasiada profundidad» sobre si el desarrollo de la civilización era de hecho una manifestación de la evolución biótica, su último volumen, *Anthropology* (1881), atribuía finalmente las diferencias transculturales directamente a la fisiología. Menos desarrollados, los pueblos no europeos no solamente tenían cavidades craneanas más pequeñas sino que también presentaban menos diferencias entre las manos y los pies, una característica de los monos, y que

⁹ D. Campbell, «Neurological Embodiments of Belief», en Abner Shimony y Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Boston, 1987, pp. 169-172.

¹⁰ Edward Burnett Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, 1878, p. 374.

¹¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, sexta edición, Londres, 1920, vol. I, pp. 26-27.

se apreciaba cuando «los salvajes de Australia recogen su lanza con el pie desnudo, y el sastre hindú sujeta la tela mientras cose agachado»¹². Desde luego Tylor no daba ninguna explicación sobre cómo se plasmaba el refinamiento social e intelectual más allá de la indicación general al tamaño del cerebro. Tampoco dejaba claro cómo la categoría general de las «facultades intelectuales» podía corresponder a las formas infinitamente complejas del razonamiento normativo y de los elementos inconscientes de la vida social. La fisiología humana era una conveniente caja negra donde podían guardarse los extremos de todas las cadenas causales.

Mucho antes de que la contaminación del nazismo llevara el descrédito a estas teorías, el evolucionismo tylorano había quedado intelectualmente desprestigiado por las críticas del antropólogo Franz Boas y de sus discípulos, que señalaron la inverosimilitud histórica de la exposición de Tylor. Entre tanto los funcionalistas en Gran Bretaña acusaron a los evolucionistas tyloranos de imponer arbitrariamente categorías sobre los objetos de su estudio¹³. Las doctrinas de la historia selectiva-natural del siglo xx no eran terreno exclusivo de profascistas e ideólogos de la derecha política. Las aplicaciones de la teoría de Darwin eran tan flexibles como vagas, ajustables para adaptarse a diferentes intenciones políticas: *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, *La ayuda mutua* (1902) de Kropotkin, *El camino al poder* de Kautsky, todas utilizaban la idea. En el Oriente, el darwinismo social era el credo de muchos modernizadores de la era Meiji, y más tarde, de los antiimperialistas del Cuatro de Mayo entre los que se encontraban el joven Chou Enlai y Mao Zedong.

En 1975, *Sociobiology*, de E. O. Wilson, sería acusada de resucitar el darwinismo social. De hecho, el grado en que *Sociobiology* se atrevía a dar una explicación de los fenómenos sociales era muy limitado: en las pocas páginas dedicadas a la evolución humana pospleistoceno, Wilson sugería que podía haber razones para creer que la evolución biótica no había cesado en los 10.000 años desde la introducción de la escritura; una afirmación poco interesante, incluso incuestionable. Por el contrario, *The Selfish Gene*, de Richard Dawkins, publicada en 1976, se ocupaba extensamente de la evolución pospleistoceno pero mayormente evitaba la controversia aludiendo a la evolución cultural autónoma, en referencia a la obra de Campbell. Dawkins desarrolló el concepto del «meme», una diferenciada unidad de cultura, presentando una clara exposición –aunque inicialmente poco sofisticada– de un proceso evolutivo selectivo-no-natural que determinaba el cambio social. Wilson posteriormente prosiguió de la misma forma con una teoría más compleja: en 1981, su obra *Genes, Mind and Culture* describía una evolución cultural conceptualmente autónoma, avanzando junto a una selección natural entre los seres humanos

¹² Robert R. Marett, *Tylor*, Londres, 1936, p. 20; Edward Burnett Tylor, *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres, 1866, pp. 43-60.

¹³ Véase George W. Stocking Jr., *After Tylor*, Londres, 1996, pp. 233-366; también su introducción en G. W. Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology*, Nueva York, 1974, pp. 1-20.

socializados¹⁴. Pero si los *bestsellers* de Wilson y Dawkins crearon las condiciones en las que podían florecer las ideas seleccionistas-culturales, el trabajo de base de una teoría general que reemplazara previas exposiciones del cambio histórico había sido realizado por Campbell. Los siguientes apartados darán una idea de cómo se ha aplicado la teoría de la selección de Campbell a campos dispares de estudios sociales. No están presentados cronológicamente, por orden de publicación, sino en una visión general de las cuatro áreas clave del campo social empezando por la religión, el centro original de la antropología evolucionista clásica.

Religiones que se reproducen

Los sistemas de creencias encontrados en todas las culturas –desde el animismo de los pueblos salvajes a la ciencia abstracta secular de la Gran Bretaña victoriana– fueron un objeto central de estudio para la antropología tylorana del siglo XIX. Los estudios recientes han regresado conscientemente a la cuestión de la transculturalmente recurrente creencia religiosa, así como al estudio diacrónico de cómo surgieron las diferencias o persistieron las similitudes en el transcurso de la historia. En 2001, Pascal Boyer, un antropólogo de la Washington University en St. Louis, presentó su teoría como un antídoto para una percibida obsesión posmoderna por la particularidad histórica de todos los fenómenos culturales. Por el contrario, Boyer empieza con la observación de que las representaciones de entidades contrarias a la intuición o sobrenaturales son universales en las culturas humanas. Se aparta de la teoría social de principios del siglo XX rechazando las «explicaciones espontáneas» de la religión que buscan sus orígenes en una sola función o intención formativa, ya sea el intelectuismo de los primeros evolucionistas Tylor y Frazer (la religión como una mala ciencia) o del protofuncionalismo de la sociología de Durkheim (la religión como un medio de forjar la solidaridad social):

Podemos y debemos dar la vuelta a toda la explicación del «origen», por así decirlo, y darnos cuenta de que las muchas formas de la religión que conocemos no son el resultado de una diversificación histórica, sino de una constante reducción [...] *en todos los tiempos y todo el tiempo*, innumerables variaciones de nociones religiosas se creaban y se crean en el interior de las mentes individuales. No todas estas variantes tienen el mismo éxito en su transmisión cultural¹⁵.

Boyer sostiene que son las «capacidades cognitivas específicas de la especie», universalmente compartidas, las que explican la recurrencia de las creencias religiosas en las culturas históricas¹⁶. La cognición humana está predispuesta para mantener «un conjunto de expectativas de principios y

¹⁴ En cuanto a la recepción de los libros de Wilson y Dawkins, y a la controversia que produjeron, véase Ullica Segerstrale, *Defenders of the Truth*, Oxford, 2001.

¹⁵ Pascal Boyer, *Religion Explained*, Nueva York, 2001, pp. 36-38; a partir de aquí, *RE*.

¹⁶ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley, 1994, p. x.

de disposiciones deducibles respecto a varios aspectos de la experiencia» y, cuando se aplican a las ideas religiosas, surgen pautas similares¹⁷. Las representaciones religiosas tienen una cierta «receta» intuitiva: ser suficientemente contra-intuitivas (violando las expectativas inherentes a las categorías mentales intuitivas) como para ser memorables, pero también ajustándose al «razonamiento por defecto» en los demás aspectos. En otros momentos Boyer describe una proporción «cognitiva óptima» de ambos aspectos en la que: 1) la violación separa claramente a la supuesta entidad o institución de los agentes o seres ordinarios, y 2) la confirmación impone restricciones máximas en el abanico de inferencias que pueden obtenerse de señales culturales. Como resultado hay un «catálogo de modelos sobrenaturales» bastante limitado, y las representaciones religiosas y las entidades mitológicas son variaciones de estos pocos temas¹⁸.

Afirmar que la base de la psique humana impone ciertas limitaciones en el terreno de los pensamientos posibles no provoca ninguna polémica. Ya que esta base material es el producto de un proceso biótico que se remonta a billones de años antes de la aparición de cualquier vestigio de cultura, igualmente debería ser irrelevante afirmar que las limitaciones existieron durante la evolución del *homo sapiens*. Pero detenerse aquí supondría abandonar el proyecto tylorano de explicar la recurrencia intercultural, que requeriría una narrativa diacrónica. El estudio de Boyer no presenta una exhaustiva historia de la religión que abarca milenios, sobre la cual piensa que solo puede haber «especulaciones» o los «primeros elementos de una explicación»¹⁹. Pero establece el escenario:

Ya que los conceptos culturales son objeto de una constante selección en las mentes, por medio de la adquisición y la comunicación, los que encontramos generalizados en muchas culturas diferentes y en diferentes momentos probablemente tengan alguna ventaja para la transmisión, en relación a diversas disposiciones mentales diferentes²⁰.

Boyer no está estableciendo una teoría natural selectiva de la religión; las ideas que triunfan no son necesariamente las que favorecen la supervivencia y la propagación de sus portadores. Pero sí presenta la posibilidad de una «filosofía de la historia» seleccionista de la religión. Las diferentes ideas religiosas varían respecto a las maneras en las que se ajustan a la «ontología intuitiva» que surge de la cognición humana. Cada noción tendrá una diferente probabilidad de retención dentro de la estructura cognitiva de la mente humana, que a su vez es parte del medio dentro del cual se produce la selección. La transmisión no es un «proceso pasivo» sino por el contrario un proceso activo en el que la cognición del individuo se aplica sobre diversas unidades culturales: «las mentes que adquieren

¹⁷ P. Boyer, «Cognitive Tracks of Cultural Inheritance», *American Anthropologist*, vol. C, 4 (diciembre de 1998), p. 876.

¹⁸ *RE*, pp. 62-90; P. Boyer, *Naturalness of Religious Ideas*, cit., p. 287; *RE*, pp. 90-92.

¹⁹ P. Boyer, *Naturalness of Religious Ideas*, cit., pp. viii-ix.

²⁰ *RE*, p. 57.

conocimiento no son contenedores vacíos en los que la experiencia y las enseñanzas vierten información predigerida²¹. Se pueden hacer deducciones de los datos transmitidos, y «los cambios y las deducciones tienden a ir en determinadas direcciones»²².

Seleccionando formas literarias

Las «condiciones de vida» variables, por usar la terminología, han favorecido diferentes entendimientos de la realidad, religiosos o de otro tipo. No siendo el terreno exclusivo de filósofos y sacerdotes, las representaciones de la realidad también han sido propuestas por los poetas. Las aplicaciones en este campo de las ideas seleccionistas algunas veces se han confundido con respecto a si la historia literaria es un relato de selección *natural* –por medio de la cual la forma se desarrolla sobre la base de sus beneficios para los individuos o las comunidades– o si la selección se produce al nivel de las formas literarias, como unidades culturales. En cuanto a la última, la exposición más sofisticada es la que presenta Franco Moretti. El punto de partida aquí es el fracaso literario; «sin fracasos, insisto, no tendríamos evolución literaria porque no la necesitaríamos». Si se le presiona para que defina ese fracaso:

contestaría, aunque muy por encima, que esta es la clase de cosa que sucede cuando una forma se ocupa de problemas que es incapaz de resolver. Esta definición presupone a su vez la idea de que las formas simbólicas son esencialmente artefactos para la resolución de problemas; que son los medios a través de los cuales las tensiones culturales y las paradojas producidas por el conflicto social y el cambio histórico son desenredadas (o por lo menos rebajadas). Aquí se encuentra la así llamada función social de la literatura con su así llamado placer estético: resolver problemas es útil y agradable²³.

Moretti toma como ejemplo el florecimiento del *Bildungsroman* en el siglo XIX: entre los muchos géneros de la novela, el *Bildungsroman* con su juvenil héroe era el «más apto para resolver los problemas» planteados por las «convulsiones industriales y políticas» de la época; su probabilidad de supervivencia era mayor que la de otras formas literarias, hasta que la masiva carnicería de la juventud en la Primera Guerra Mundial alteró esas condiciones. Un nuevo ejemplo de la selección cultural en acción es la presencia o ausencia de pistas en la primera ficción policíaca británica. Mientras que Sir Arthur Conan Doyle daba pistas en sus breves relatos y

²¹ RE, pp. 46-47.

²² RE, p. 52. Cuado Boyer declara que «no podemos concebir un fenómeno cultural como una población de replicadores», simplemente se está centrando en el panorama intuitivo de la mente humana que define las condiciones para una «epidemia mental» de representaciones religiosas. Si sus exposiciones carecen de su sofisticación en este aspecto esto es algo que ninguno de los otros seleccionistas parece contradecir (P. Boyer, *Naturalness of Religious Ideas*, cit., p. 284).

²³ Franco Moretti, «A Useless Longing for Myself»: The Crisis of the European *Bildungsroman*, 1898-1914, publicado como Apéndice a *The Way of the World*, Londres, 2000, pp. 243-244.

novelas, varios de sus rivales no lo hacían: «todas quedaban olvidadas». Más concretamente, las pistas que eran descifrables por el lector y funcionalmente importantes para la trama tendían a repetirse más a menudo a medida que el género se desarrollaba, implicando que estas tenían un valor de transmisión mayor que, por ejemplo, una pista completamente ininteligible o una que era totalmente irrelevante para el argumento²⁴.

Hay que decir que Moretti algunas veces resulta impreciso en su articulación de la distinción entre una teoría general del seleccionismo –que aplica en la práctica– y la aplicación conceptualmente distinta de una teoría semejante a la esfera biológica: «Aquí estamos cerca de Darwin», señala en el ensayo de 1988, «On Literary Evolution»²⁵. Por ello, la acusación de Christopher Prendergast, en su crítica de «Graphs, Maps, Trees», de que Moretti superpone «lo biológico» sobre lo cultural quizá sea comprensible, pero, no obstante, está desplazada²⁶. Que el de Moretti es una variante literaria del amplio proceso de selección definido por Campbell ha sido afirmado por el primero de los decanos del seleccionismo cultural, Luca Cavalli-Sforza, sobre el que hablaremos más adelante²⁷. No obstante, lo que Prendergast describe como el «andamiaje superficial» de las prácticas y preferencias lectoras sobre las que descansan las explicaciones causales de Moretti puede plantear algunas preguntas. Las correlaciones entre el uso de pistas descifrables y la supervivencia de la forma de la novela policiaca ofrece una historia bastante abstracta del género, una que omite por completo la carismática figura del propio detective. Pero este era un ejemplo demostrativo. No puede decirse que Moretti se niegue a tomar en cuenta otros factores «extraliterarios», como hemos visto con el *Bildungsroman*: «la necesidad social» determina la probabilidad de supervivencia de una forma literaria.

Rivalidades del mercado

Desde hace mucho tiempo ha habido una relación entre la teoría evolucionista y el pensamiento económico: Darwin reconocía que la obra de Malthus, *Ensayos sobre la población*, había sido una inspiración y *El origen de las especies* está repleto de metáforas sobre la competencia del mercado, como las célebremente señaladas en la correspondencia entre Marx y Engels. Estas conexiones comprensiblemente han sido consideradas con diversos grados de sospecha por los críticos de la izquierda, que a menudo buscan supuestos de la economía política burguesa ocultos en medio de la teoría biológica. Pero a la luz del enfoque de Campbell, no sorprende que una explicación no teleológica de las pautas de variación-

²⁴ F. Moretti, «On Literary Evolution», *Signs Taken for Wonders*, Londres, 1988, pp. 265-267; «Graphs, Maps, Trees – 3», *NLR*, 28 (julio-agosto de 2004), pp. 46-50.

²⁵ F. Moretti, *Signs Taken for Wonders*, cit., p. 264.

²⁶ C. Prendergast, «Evolution and Literary History», cit., pp. 59-60.

²⁷ Linda Stone y Paul Lurquin con Luca Cavalli-Sforza, *Genes, Culture and Human Evolution*, Malden, MA, 2007, p. 254.

selección-retención sean estructuralmente similares en ambos campos. Una refundación de la economía evolucionista sobre una base campbelliana fue anunciada por Hayek en 1973:

«Mundo 3», como Sir Karl Popper lo llamó, aunque en todo momento se mantiene en existencia por millones de cerebros separados que participan en él, es el resultado de un proceso de evolución diferenciado de la evolución biológica del cerebro [...] Si queremos entenderlo, debemos dirigir nuestra atención a ese proceso de tamizar las prácticas que la sociobiología sistemáticamente descuida²⁸.

La confusión de sus especulaciones seleccionistas con la historia selectiva-natural plagaron la recepción de la obra de Hayek, como ha sucedido con el pensamiento de muchos otros autores de los que se habla en este ensayo. Estas confusiones parecen especialmente extrañas en el caso de Hayek, cuyos libros explícita y repetidamente describen un proceso de desarrollo cultural en conflicto directo con las propensiones comunitarias del hombre del Pleistoceno²⁹.

Una década más tarde, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, de Richard Nelson y Sidney Winter, representaría uno de los intentos más significativos hasta la fecha por establecer una «rama especializada» del seleccionismo campbelliano en la microeconomía. Los autores consideraban que en aquel momento el campo era el dominio de una osificada ortodoxia, preocupada por las condiciones formalizadoras del equilibrio del mercado por medio de modelos «mayormente ciegos ante los fenómenos asociados con el cambio histórico»³⁰. Mientras que los microeconomistas asumían que las empresas tomaban las decisiones óptimas sobre la base de unas «disposiciones de la producción» claramente definidas, las compañías de la vida real actuaban con ajustes *ad hoc* para los problemas concretos. Sonando a una observación hayekiana, Nelson y Winter señalaron que «la escala y complejidad de una gran organización hacen imposible el grado de centralización del control representado por el cerebro de un ser humano individual», mientras que el campo sobre el que se producía la actividad económica estaba cambiando constantemente; «la innovación altera continuamente el equilibrio»³¹. Las empresas reales «empezaban

²⁸ Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, 1973, pp. 157-158. «World 3» se refiere a la esfera de los objetos y las ideas socioculturales como la definía Popper; K. Popper, *Objective Knowledge*, Chicago, 1972; una breve exposición se puede encontrar en su Tanner Lecture (1978), «Three Worlds», *Michigan Quarterly Review*, vol. XVIII, 1 (1979).

²⁹ F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* cit., p. 155. *The Origins of Political Order* de Fukuyama comparte esta visión hayekiana y durkheimiana del comunitarismo, pero es menos clara en cuanto a delimitar la selección cultural respecto a las exposiciones selectivos-naturales, invocando también, por ejemplo, el evolucionismo tylorano con aprobación.

³⁰ Richard Nelson y Sidney Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, MA, 1982, p. 5; a partir de ahora *ETEC*.

³¹ *ETEC*, pp. 51-70, 125, 54, 364. Como señalan los autores, «somos teóricos evolucionistas por ser neo-schumpeterianos»; encuentran defectos incluso en Hayek por la «nostálgica tosquedad» de sus descripciones de la empresa; pp. 39-41.

desde el statu quo de una rutina de funcionamiento»; la compañía es «un sistema abierto» que sobrevive mediante «algún tipo de intercambio con su entorno» de incesante competencia y condiciones de mercado que cambian con rapidez:

Las rutinas desempeñan el papel que desempeñan los genes en la evolución biológica [...] son hereditarias en el sentido de que los organismos del mañana (las empresas) están generados a partir de los actuales (por ejemplo, construyendo una nueva fábrica), tienen muchas de las mismas características y son seleccionables en el sentido de que los organismos con determinadas rutinas pueden funcionar mejor que otros, y de ser así, su importancia relativa en la población (en la industria) aumenta con el tiempo.

La variación de rutinas en el contexto de las presiones y condiciones imperantes conduce con el tiempo a eliminar algunos de los hábitos y a la reproducción de otros. Además, se introducen nuevas rutinas, ya sea por la imprecisa reproducción de una existente que hacen unos empleados novatos o por la imitación de las actividades de otras empresas. Con el tiempo, «los modelos de supervivencia y crecimiento diferenciales en una población de empresas» pueden producir cambios en los agregados económicos de la industria³². Los argumentos de Nelson y Winter a favor de una teoría de la selección para la empresa por ello insinúan un abanico de aplicaciones mucho más amplio, presumiblemente para incluir en última instancia a la economía global en conjunto. En sus alusiones a las consecuencias del clima regulador y de las limitaciones políticas sobre el crecimiento de la empresa, los autores introducen la vida política –con su asociada actividad ideológica– en la mezcla. Realmente, aunque su representación abstrae a la empresa de cualquier momento histórico real, como el tratamiento de Moretti de las formas literarias, su trabajo apunta hacia la hipotética necesidad de una teoría total que captara la realidad social en conjunto que ellos minimizan como el «entorno» o los «factores exógenos».

La propia historia

De ese modo, cada vía de investigación seleccionista finalmente implica la necesidad de ampliar la investigación a otras corrientes de la causalidad histórica. Al final se necesita una teoría de conjunto de la evolución social. Este ha sido desde hace mucho el proyecto de un sociólogo de Cambridge, W. G. Runciman. Como Campbell, Runciman estaba descontento no solo con las teorías sociales «ligeras» sino también con los enfoques cuantitativos que se proferían como sus alternativas. Un episodio crítico en su desarrollo intelectual se produjo en 1982 cuando invitó a E. O. Wilson para presentar las *Tarner Lectures* en Cambridge. De sus discusiones con Wilson, Runciman se quedó convencido del valor de las explicaciones probabilísticas del cambio histórico, «aunque lo que la se-

³² *ETEC*, pp. 123-128.

lección social selecciona no es lo que la selección biológica selecciona»³³. Runciman desarrolló y analizó su enfoque seleccionista en los tres volúmenes de su *Treatise on Social Theory*, que aparecieron respectivamente en 1983, 1989 y 1997.

La última destilación de este proyecto es *The Theory of Cultural and Social Selection*, publicado en 2009. Runciman empieza por declarar su intención de ampliar la teoría de la selección de Campbell a todos los fenómenos sociales. El trabajo anuncia un «segundo desencanto»: tratar la historia como lo que es, una secuencia sin significado de acontecimientos más o menos probables. Los resultados históricos pueden explicarse como la interacción de tres procesos de selección conceptualmente autónomos: la selección natural de rasgos humanos o cualidades «evocadas» de perfiles genéticos; la selección cultural de un campo de memes o comportamientos adquiridos; y la selección social entre prácticas, comportamientos impuestos que suponen papeles y sanciones. Mientras que en el segundo volumen de su *Treatise* las unidades tanto de la variación social como de la cultural habían sido las «prácticas», en *Theory* estas unidades han cambiado para corresponder a la bifurcación de la evolución sociocultural: a nivel cultural, «la información está codificada en *memes*», es decir, «ítems o paquetes de información» mientras que a nivel social, «está codificada en las *prácticas* dictaminadas-gobernadas que definen papeles de interacción mutua». Estas dos interactúan; la sociología del conocimiento está mucho más apropiadamente denominada «coevolución meme-práctica»³⁴. Unidas al más lento, pero todavía activo, cambio psicológico, la interacción de los tres tipos diferentes de comportamiento –evocado (natural), adquirido (cultural) e impuesto (social)– ofrece un modelo de la historia como un todo³⁵.

Runciman ilustra esta interacción en tres direcciones con una descripción de la guerra. Transhistórica y universalmente los seres humanos pueden ser observados dando «respuesta inmediata a la amenaza física directa, en apoyo espontáneo por camaradas en peligro, y en una instintiva represalia incluso con un elevado riesgo personal»; estos son comportamientos «evocados», que se producen no importa cuáles sean los comportamientos culturalmente particularistas adquiridos o impuestos que les acompañen. Históricamente las presiones selectivas específicas dan forma a la manifestación de la inmediata respuesta evocada. En la Grecia del siglo v, las falanges de helenos compartían memes celebrando los «autogobernados, portadores de armas, ciudadanos adultos masculinos»; cuando las condiciones ambientales empezaron a favorecer la utilización de mercenarios –los cambios demográficos que generaron excedentes de varones jóvenes en las montañosas tierras del interior; una ampliación de la escala

³³ W. G. Runciman, «Introduction», en *Confessions of a Reluctant Theorist*, Londres, 1989, pp. 11-12.

³⁴ W. G. Runciman, *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge, 2009, p. 98; de aquí en adelante TCSS.

³⁵ TCSS, p. 3.

de las guerras intrahelenas— el resultado fue la «desmilitarización de la mente griega», es decir, un decreciente valor de transmisión del meme *ethos*-marcial. Un milenio más tarde, las unidades de la primera infantería europea canalizaron la evocada respuesta primaria a un rítmico y marcial redoble de tambores en una práctica de reglamentadas líneas de formación; su elevado valor de transmisión podía atribuirse a un entorno selectivo de «allanadas plazas de armas y carreteras macadamizadas»³⁶.

Más llamativo —aunque menos fácil de establecer— es el diacrónico argumento de Runciman, su teoría seleccionista de la historia. Los seres humanos preculturales estaban sometidos solamente a la selección natural; con el desarrollo de la cultura quedaron sometidos a la interacción de la selección natural y la cultural. Cuando las comunidades se hicieron demasiado grandes para gestionarlas por medio de las relaciones personales inmediatas, se desarrollaron los papeles y las coacciones institucionales impersonales y los individuos fueron sometidos a un tercer nivel de selección, el nivel social. El desarrollo dentro de los niveles social o cultural actúa mayormente en línea con todas las demás exposiciones seleccionistas; dentro de una población de memes o de prácticas, aquellas con mayores probabilidades de supervivencia tienden a estar más representadas con el tiempo. Estas probabilidades se definen dentro del contexto de la variación, selección y retención en curso de otros memes y prácticas, de sus interacciones con las demás y con la actual —aunque más lenta— evolución de la fisiología humana³⁷.

La descripción de Runciman del «segundo desencanto» permanece al nivel de la generalidad, quizá porque, como declara el autor, la revolución en las ciencias sociales todavía tiene que producirse. Finalmente el libro plantea un curso futuro, que todavía está por emprenderse:

Una vez que las pautas de comportamiento de los miembros de cualquier cultura o sociedad elegida para el estudio se rastrean hasta los ítems o paquetes de información que están siendo representados en ellos, el programa es determinar lo que es esa información, dónde está codificada, cómo (y con qué exactitud) se ha reproducido, y por qué él y no otro ítem o paquete ha sido seleccionado³⁸.

Embelesado por los ejemplos históricos de amplio alcance y la espléndida prosa de Runciman, el lector de *The Theory of Cultural and Social Selection* puede perder de vista el hecho de que Runciman está exponiendo una teoría probabilista que en última instancia tiene que expresarse en forma matemática. *Theory* es una obra corta, esencialmente un ensayo ampliado muy logrado; pero trabajando a través de los tres volúmenes de *Treatise on Social Theory*, más de 1.200 páginas, sorprende la total ausen-

³⁶ TCSS, pp. 121-124, 80-81.

³⁷ TCSS, pp. 42-45, 54.

³⁸ TCSS, p. 29.

cia de cálculos de probabilidades relativas de supervivencia; ni un solo meme o práctica recibe el tratamiento necesario para que el programa de Runciman llegue a cristalizar.

Matemáticas de la transmisión

Por esta razón, también abierta sobre la mesa debe estar la obra de 1981 de Luca Cavalli-Sforza y Marcus Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, el principal intento de formalizar una teoría de la evolución cultural. Nacido en Génova en 1922, y ahora profesor emérito en Standford, la formación de Cavalli-Sforza estaba en el estudio de la distribución genética en las poblaciones, primero de bacterias –con una beca de investigación en Cambridge con Ronald Fisher, uno de los fundadores de la especialidad– y después humanas: un estudio de los pueblos del valle de Parma que condujo a un innovadora investigación de las migraciones del Neolítico³⁹. En 1972 Cavalli-Sforza empezó a trabajar con el matemático australiano Marcus Feldman en el modelado matemático de la propagación de prácticas culturales, por ejemplo la de la agricultura en la Europa prehistórica. Nueve años después las hipótesis planteadas culminaron en *Cultural Transmission*.

El volumen presenta una teoría social en general en línea con la de Runciman, aquí citando también los artículos epistemológicos de Campbell como un punto de partida. Después de distanciarse de las toscas variedades de la sociobiología –el libro de Wilson y la consiguiente controversia habían aparecido en los años de gestación de *Cultural Transmission*– Cavalli-Sforza y Feldman reafirman que las entidades culturales pueden ser más o menos adaptables: «alguna clase de selección no darwiniana está funcionando aquí».

Llamamos a esta selección una selección cultural, y definámosla sobre la base de la proporción o probabilidad de que una innovación, habilidad, tipo, rasgo o actividad u objeto específicamente cultural determinados –a las que llamaremos concisamente *rasgos*– serán aceptadas en una determinada unidad de tiempo por un individuo representativo de la población⁴⁰.

Aunque Cavalli-Sforza y Feldman optan por el término «rasgos» para designar las diferenciadas unidades del mundo cultural, en oposición a los «memes» de Runciman, el objeto es claramente el mismo⁴¹. Pero mien-

³⁹ Linda Stone y Paul Lurquin, *A Genetic and Cultural Odyssey: The Life and Work of L. Luca Cavalli-Sforza*, Nueva York, 2005, pp. 1-91.

⁴⁰ Luca Cavalli-Sforza y Marcus Feldman, *Cultural Transmission*, Princeton, 1981, p. 15; de aquí en adelante *CT*; los artículos de Campbell están citados como fuentes en el libro.

⁴¹ *CT*, p. 70. Los autores sostienen que el «meme» tiene la connotación de imitación y de ese modo entra en conflicto con la posibilidad de innovación como un elemento integral del cambio cultural; en trabajos posteriores, Cavalli-Sforza opta por «memes», «semes» y después «ideas» para designar el mismo concepto (L. Stone y P. Lurquin, *Genetic and Cultural Odyssey*, cit., p. 99).

tras que Runciman simplemente sugiere cómo las diferentes situaciones culturales pueden ser concebidas como ejemplos de reemplazamiento o retención de un meme, Cavalli-Sforza y Feldman llevan la teoría un paso adelante. Observando el concepto de «coeficiente de aptitud» en la biología —la medida de la probabilidad de supervivencia de un rasgo—, los autores pretenden presentar «recetas» para la medición en la transmisión cultural. Dado «un índice aceptable similar para medir la capacidad de adaptación de las alternativas culturales», las observaciones empíricas podían utilizarse para dar cuerpo y establecer las teorías de la selección campbellianas⁴². El objetivo, entonces, era establecer la manera en que la probabilidad, «una compleja función de muchas variables», podía ser calculada para un rasgo determinado.

Una vez que un rasgo diferenciado haya sido definido, sería posible calcular las probabilidades de su transmisión —lo que los autores describen como sus «coeficientes de transmisión»— e incluso sus posibles niveles de frecuencia de creación continua, o los índices y pautas del cambio cultural. Cavalli-Sforza y Feldman definen tres tipos de transmisión: vertical, o la transmisión de un rasgo desde padres a hijos; oblicua, la transmisión de un rasgo desde mayores no relacionados a un miembro de una generación más joven; y horizontal, la transmisión de un rasgo entre miembros de la misma generación. En cada caso la transmisión puede ser formalizada por modelos importados de la epidemiología —el rasgo propagándose como un patógeno a través de una población no infectada hasta la fecha— y la genética de la población —el rasgo propagándose como un gen a través del acervo génico en sucesivas generaciones.

Los modelos de transmisión encienden la inclusión de una variable que representa la probabilidad de exposición al nuevo rasgo, y otra variable que representa la probabilidad de retención del rasgo después de la exposición. Poniendo el ejemplo más simple —comprensible para el lego— que se ofrece en *Cultural Transmission*: la incidencia de un rasgo en circunstancias de su transmisión horizontal, donde u_{ta} designa la proporción de la población con el rasgo como adultos, y u_{tc} designa los que despliegan el rasgo como niños, se representa como $u_{ta} = u_{tc} + fu_{tc} (1 - u_{tc})$. El coeficiente de transmisión, f , es el producto de la probabilidad de contacto real entre un ingenuo aprendiz y un maestro que puede impartir el rasgo « H » (es decir, entre u_{tc} y $1 - u_{tc}$), y la probabilidad de que un individuo sea «transformado a [tener] H por contacto con un individuo H que es un maestro potencial»⁴³. Estas dos probabilidades se corresponden a los dos estados de la transmisión cultural: conciencia y aceptación. Si uno tuviera que representar el índice de transmisión, lo vería inicialmente acelerando mientras el número de maestros potenciales aumentaba, mermando cuando el número de potenciales aprendices cae a niveles insignificantes.

⁴² *CT*, pp. 17, 12.

⁴³ *CT*, pp. 62, 130-131, 151.

II. CRÍTICA

Solamente al considerar este intento de formalización de una ciencia social seleccionista es cuando se empieza a tener una idea, en primer lugar, de la inmensa complejidad y de las innumerables ambigüedades que supone, y después, de la inutilidad de la empresa. Pero antes de abordar la cuestión de la viabilidad hay que preguntarse: ¿en qué medida los tipos de exposiciones que se supone que producen la teoría de la selección son una explicación suficiente? Runciman sostiene que, aunque las exposiciones teleológicas puedan ser una manera intuitivamente más accesible para describir los cambios sociales –fieles a «cómo se siente la historia»–, la explicación sobre la base de diferentes probabilidades trata a los cambios «como lo que son»⁴⁴. En vez de narrativas analíticas que describen cómo surgió el capitalismo en Europa, o de los medios por los que la Unión derrotó a la Confederación, los sociólogos runcimanos del futuro llevarán a los estudiantes al superordenador donde podrán ver en la pantalla ingentes hojas de cálculo para comparar coeficientes de transmisión, en vez de pasar las páginas de la ampulosa prosa que actualmente pasa por historia.

Capacidad de actuar

¿Pero bastará la exploración de filas y columnas como explicación? Cuando un alumno torpe exprese una falta de entendimiento, el runcimano encargado del superordenador puede encontrar necesario traducir la comparación de coeficientes a una narrativa, quizá incluso reconociendo las ambigüedades téticas de emprendedores mercaderes, de traficantes de esclavos y de presidentes. Esto plantea una pregunta para los filósofos en cuanto a qué explicación es más exacta: ¿las experiencias téticas de los seres humanos históricos pueden ser articuladas como un flujo de probabilidades? La teoría seleccionista, desde luego, no niega la existencia del fenómeno tético. No hay ninguna oposición necesaria entre entender un comportamiento como intencional y entenderlo como un acontecimiento gobernado por probabilidades, siempre que, como hace el seleccionista, se considere a la mente, y por ello a la intencionalidad, como gobernada por la casualidad. Los proyectos y los propósitos, tan integrales de la experiencia histórica, deberían ser considerados parte de la atmósfera selectiva que influye sobre la transmisión de ideas y prácticas, aunque nunca se les trate como que surgen *ex nihilo*. El propio Campbell, hablando sobre los epítetos que se habían aplicado a la variación en un proceso seleccionista –originalmente la había descrito como «ciega», pero en la década de 1970 encontraba que este adjetivo era equívoco–, clarificaba que:

Entre los adjetivos que han sido aceptables están los siguientes: casualidad, azaroso, contingente (en el sentido antiguo del término), aleatorio, fortuito, espontáneo, irregular, casual y ciego. De estos, azaroso es el que más se usa

⁴⁴ TCSS, p. 31.

tanto por defensores como por oponentes. Pero tiene muchas características indeseadas o exageradas [...] equiprobabilidad es tanto descriptivamente equivocado como analíticamente secundario.

Incluso si se encontrara «algún grado de correlación adaptativa» entre «un nuevo escenario medioambiental y las mutaciones que son concomitantes con él», proseguía Campbell, «esto ni viola el modelo ni proporciona una explicación de una eventual mejora del encaje»⁴⁵. De ese modo, un contexto télico define parámetros en los que las probabilidades de retención están determinadas. En las situaciones históricas, los objetivos del agente son inputs, determinan los coeficientes de transmisión; los memes contra-propósito tendrán una probabilidad de supervivencia menor que los que se encuentren en perfecta consonancia con el *telos* del agente. No obstante, la generación de memes, la mayoría de los cuales pueden ser instantáneamente descartados, es una proliferación ciega. De hecho es una cuestión que debería ser perfectamente consabida ya que es la base tanto de los trabajos de Campbell como de Boyer: la cognición y los propósitos humanos constituyen el entorno selectivo.

Finalmente hay pocas bases para excluir los *tele* humanos a la hora de desarrollar una ciencia social. Los proyectos políticos, las decisiones de los tecnócratas y de los capitanes de la industria, los movimientos artísticos: entender semejantes fenómenos solamente como el resultado de consecuencia probabilistas no parece útil, incluso si fuera posible. En tanto que la propia historia no está atribuida a un plan, no debería haber necesidad de evitar términos teleológicos al describir procesos históricos que son de hecho experimentados como orientados por un objetivo⁴⁶. La omisión sin base de las experiencias télicas de la historia señala un problema mayor de las exposiciones seleccionistas, en particular en la obra de Runciman. Como ha señalado el antropólogo Chris Hann en su crítica de *The Theory of Cultural and Social Selection*, el análisis de selección no es «reduccionista», como se afirma a menudo; por el contrario, el proyecto de Runciman es «demasiado abierto» en cuanto a que los determinantes históricos que utiliza están elegidos «a voluntad» en vez de mediante una racionalidad historiográfica claramente definida o de una inducción de fuentes primarias⁴⁷. De ese modo, en su amplio análisis de la esclavitud, Runciman señala lo frecuente que esta ha sido el «diseño localmente óptimo»; pero los

⁴⁵ D. Campbell, «Unjustified variation», pp. 147-150; Nelson plantea una cuestión similar: «la variedad pre-práctica contemplada es una parte vital de la variación cultural». Véase Richard Nelson, «Evolutionary Theories of Cultural Change», *Papers on Economics and Evolution*, Max Planck Institute of Economics, 2004.

⁴⁶ Aunque diversas afirmaciones de que la teoría de la selección descarta la historia providencial, estrictamente hablando ello no es cierto. Una teoría probabilista no es lógicamente incompatible con las historias teológicas: las doctrinas de la predeterminación pueden significar simplemente que todos los coeficientes de transmisión son o uno o cero (de acuerdo con el plan sobrenatural); las exposiciones providenciales simplemente dan crédito a la deidad con la asignación de valores de probabilidad.

⁴⁷ Chris Hann, «The Double Trinitarianism of the Neanderthal of Trinity», *European Journal of Sociology*, vol. LI, 3 (marzo de 2011), pp. 456-457.

acontecimientos que desplazan o ponen fin a esa práctica –en su ejemplo, la finalización de la Guerra Civil en Estados Unidos– se atribuyen a la «parte de la casualidad», como si contrastara con lo localmente óptimo⁴⁸. Sin embargo, seguramente ambos, con su método, deberían ser aprehendidos en una matriz similar de probabilidades relativas; el resultado de la Guerra Civil no estaba menos determinado que la históricamente extendida práctica de la esclavitud. Aunque su esquema trata todos los fenómenos sociales como puras contingencias, algunos determinantes aparentemente tienen mayor peso en el valor de transmisión de una práctica o de un meme; pero Runciman nunca explica cuáles son o por qué lo son. Y aunque no se debería esperar que él persiga la cadena causal en su regresión *ad infinitum*, nunca especifica en qué punto las nuevas explicaciones se vuelven «ruidosas», como opuestas a las «mutaciones críticas» y por qué esto debe ser así⁴⁹. El resultado final parece arbitrario y *ad hoc* en su asignación del peso explicativo.

El concepto cultural

Surgen nuevas dudas en cuanto a la definición de los rasgos para los que se pueden calcular los coeficientes de transmisión. Cavalli-Sforza y Feldman, por su parte, prestan poca atención a este requisito esencial para sus análisis, empezando por la suposición de que los fenómenos de la vida cultural se presentan a sí mismos con costuras visibles, por así decirlo. Sin embargo, ¿hasta qué punto la existencia cultural se presta a una fácil división en los elementos constituyentes, ya se les llame «memes», «rasgos», «rutinas» o «prácticas»? Descuidar el problema de definir estas partículas delata una llamativa falta e interés por lo que los antropólogos han llamado «el concepto cultural». La clásica perspectiva general de 1952 de Kroeber y Kluckhohn, que recoge más de cien definiciones de «cultura», está mencionada por diversos autores seleccionistas, pero solo para disparar cansados sarcasmos sobre la debilidad de los «estudios culturales», nunca con propósitos de compromiso teórico. *Cultural Transmission*, por ejemplo, insiste en emplear una simplista definición del *Dictionary* de Webster; sus autores quitan importancia, incluso se ríen con desdén, a las críticas que los antropólogos harían de esta utilización. Cavalli-Sforza y Feldman transforman la cuestión de si se puede reducir una cultura a partículas constituyentes en si las partículas deben ser modeladas en una escala diferenciada o continua, desdeñando cualquier preocupación más como las objeciones producto de mirarse el ombligo de los «posmodernos»⁵⁰.

Esto sería un extraña comprensión de la historia intelectual. En el corazón del «concepto cultural» está la observación realizada por los antropólogos postyloranos más de medio siglo antes del advenimiento del postestruc-

⁴⁸ TCSS, pp. 151-164.

⁴⁹ TCSS, p. 16.

⁵⁰ CT, pp. v, 70-73.

turalismo: los elementos particulares de una cultura no podían entenderse fuera de la red de prácticas en las que estaban incrustados. Esto no venía estipulado por la corrección política que busca sentirse bien –las biografías de los funcionalistas británicos disiparían semejantes ilusiones–, sino más bien por el requisito de un análisis social propiamente inductivo. Los investigadores insistían en que el estudio de las culturas no debía imponer, sobre su sujeto de estudio, unidades arbitrarias que no existían en la realidad; y que la realidad cultural resiste la cruda disección analítica que la «memética» supone como posible. Es una convicción que prevalece entre los antropólogos en ejercicio⁵¹.

Los hallazgos prácticos de los antropólogos se complementan con los argumentos de las principales corrientes de la filosofía del siglo xx, que igualmente militan contra la perspectiva de los factores agregados en el mundo social. Tanto el último Wittgenstein como los fenomenologistas europeos se oponían a semejantes afirmaciones, el primero con el concepto de «formas de vida» cohesivas sin el cual el conocimiento proposicional no podía tener significado (invalidando la noción de «ideas-memes» de libre flotación en cualquier sentido simple); los segundos invocando la mundanidad en cuyos términos se experimenta y entiende la existencia histórica⁵². La discípula de Cavalli-Sforza, Linda Stone, inadvertidamente despliega este contraste cuando utiliza sin problemas «el martillo en sí mismo» como un ejemplo del átomo cultural autónomo que hay que observar entre otros. La primera división de *Ser y Tiempo* de Heidegger célebramente utiliza el ejemplo de un martillo para hacer la observación contraria: un martillo es un *zubanden*, «disponible a mano», desde siempre aprehendido en sus significativas relaciones con proyectos, expectativas e implicaciones en una totalidad social, y de ese modo incomprensible –como un martillo– en abstracción de su totalidad relacional⁵³.

Como ejemplo de los problemas inherentes en una memética simplificada en exceso, se puede tomar el rasgo utilizado en la investigación de Cavalli-Sforza y Feldman, «creencia en una deidad». La sola referencia a la obra de Boyer mostraría que semejante creencia no puede ser tratada como una unidad diferenciada. Como señala Boyer, hacerlo confundiría, por ejemplo, el grado en que concepciones variables de las deidades «se ajustan a las expectativas de los principios y a las disposiciones deducibles» sobre la cognición humana⁵⁴. Un análisis más riguroso mostraría que un coeficiente de transmisión definido para la «creencia en la deidad»

⁵¹ Maurice Bloch, «A well-disposed anthropologist's problems with memes», en Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture*, Cambridge, 2000, pp. 175-202.

⁵² Este argumento está elaborado en la crítica de Hubert Dreyfus de la investigación sobre la inteligencia artificial, *What Computers Still Can't Do*, Londres, 1992, pp. 206-224.

⁵³ L. Stone et al., *Genes, Culture and Human Evolution*, p. 130; Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, 1962, p. 98.

⁵⁴ Adam Kuper hace un razonamiento similar contra el análisis de Richard Dawkins de un «meme Dios». «Si los memes son la respuesta, ¿cuál es la pregunta?», en R. Aunger (ed.), *Darwinizing Culture*, cit., pp. 179-180.

—como el que aproximan Cavalli-Sforza y Feldman— carecería de sentido, quizá sería más un estorbo que una ayuda para el conocimiento de la transmisión cultural de las creencias religiosas. Incluso las elecciones de categorías de Boyer pueden cuestionarse sobre esta base: su definición de las «representaciones religiosas» es tan amplia como para incluir no solo los principios de la religión organizada, sino también creencias «no serias» o folclóricas⁵⁵. Los historiadores intelectuales y culturales podrían discrepar, como mínimo, con el allanamiento de las distinciones entre las doctrinas de «presencia real» o *jihad* que definen al mundo y los cuentos para la cama del Gato con Botas o del Ratoncito Pérez. Desde luego todos los análisis necesitan alguna abstracción; pero llega un punto en el que la categorización puede volverse demasiado rudimentaria como para desempeñar un papel en cualquier estudio que proceda por inducción. En resumen, descuidar el análisis sobre la naturaleza de la cultura es perjudicar el proyecto seleccionista desde el principio.

Presionado para regresar a sus importantes estudios de la genética de la población, Cavalli-Sforza ciertamente puede ser disculpado por no profundizar en detalles de axiomática definición. Pero, treinta años después de la publicación de *Cultural Transmission*, los seleccionistas que citan incondicionalmente el «enorme salto adelante en la teorización matemática del cambio social y cultural» de la obra no pueden alegar falta de tiempo⁵⁶. Su falta de curiosidad sobre las suposiciones subyacentes delata o bien preocupantes defectos de razonamiento, o una actitud totalmente filisteica hacia el estudio de lo social. Solo se puede sospechar que Donald Campbell —un autodefinido «crítico realista», consciente del historicismo de un Kuhn, comprometido, en la medida de lo posible, con una percepción inductiva de la realidad «tal y como es»— hubiera tomado una posición radicalmente más cauta que la de sus descendientes teóricos.

Viabilidad

Pero quizá la crítica más insalvable del enfoque seleccionista es su misma inviabilidad. Humildes ante la complejidad de su campo, los autores analizados aquí parecen haber reconocido la insalvable brecha entre hipoté-

⁵⁵ *RE*, pp. 104-105.

⁵⁶ La hiperbólica cita está tomada de la crítica que hacía Marion Blute de *Cultural Transmission (Sociological Theory*, vol. V, 2 [1987]); pero el sentimiento se expresa en todo el campo. Boyer explica que el entendimiento seleccionista del desarrollo cultural «se hizo muy fuerte con el desarrollo de herramientas formales matemáticas para describir la transmisión cultural»; «la biología evolutiva ha reunido un impresionante conjunto de herramientas matemáticas para describir la manera en que cierto gen puede propagarse entre la población [...] La idea era adaptar estas herramientas a la transmisión de nociones o comportamientos culturales» (*RE*, pp. 38-39). O de nuevo, «modelos cuantitativos de transmisión cultural sustituyeron a nociones míticas como “absorber lo que está en el aire” por un proceso de transmisión concreto susceptible de ser medido» (p. 42). Las observaciones dejan claro que se refiere a los modelos genéticos de la población empleados por Cavalli-Sforza y Feldman; esta es la única mención a Cavalli-Sforza en las 380 páginas del volumen.

ticas especulaciones sobre el método y los cálculos necesarios para su realización. En la medida en que han insinuado cómo podrían llevarse a la práctica sus estudios, en estos trabajos los autores parecen haber asumido que los coeficientes de transmisión, o las probabilidades de supervivencia, se establecerían por aproximación mediante la medición de la frecuencia de una unidad cultural en sucesivos momentos históricos. En la investigación de Cavalli-Sforza y Feldman de 203 universitarios de Stanford y de sus padres para *Cultural Transmission*, las frecuencias de diferentes rasgos –uso elevado de la sal, creencia en Dios, entusiasmo por el fútbol americano– se utilizaron para calcular coeficientes de transmisión por aproximación. El enfoque tiene un cierto número de desventajas. Como expone Runciman con admirable franqueza, las explicaciones seleccionistas necesariamente tienen una naturaleza *post hoc*: «el vínculo entre las presiones selectivas y el resultado evolutivo está identificado solo en retrospectiva»⁵⁷. Igualmente, las críticas de *An Evolutionary Theory of Economic Change* repetidamente reprocharon a Nelson y Winter por trazar un rumbo que no podían navegar: su esquema no podía predecir las consecuencias de una innovación en la rutina de una empresa⁵⁸. Los autores admitían que eso no sería posible «hasta que se haya acumulado una cantidad razonable de experiencia operativa real de la innovación»; y esa acumulación era una tarea que ellos ni siquiera habían empezado:

No hemos planificado un programa general de investigación empírica importante para la comprobación y posterior desarrollo de la teoría evolucionista, menos todavía empezado a llevar a cabo semejante programa. Hemos abogado por la perspectiva evolutiva cuando se aplica a cuestiones de política económica, pero no hemos demostrado su carácter provechoso⁵⁹.

Se puede decir que Nelson y Winter eran insuficientemente hayekianos en este aspecto: fracasaron en considerar las necesidades prácticas que implicaría este «programa general de investigación empírica» e hicieron pasar una montaña por un grano de arena. Igualmente, la utilización de las frecuencias para calcular los coeficientes de transmisión en la investigación de Stanford que aparece en *Cultural Transmission* proporcionaba un ejemplo drásticamente simplificado. Cavalli-Sforza y Feldman admitían que «reducir el análisis del cambio cultural a los términos de unos pocos factores evolutivos de validez general» requería «la limitación de los objetos de estudio a rasgos que sean posibles de cuantificar y fácilmente observables»⁶⁰. Es decir, la investigación no era nunca una plantilla sobre la que se pudieran reproducir estudios culturales generales, hay evidentes problemas para medir la frecuencia de otros rasgos en todas las poblaciones humanas, por no mencionar el alcance de la historia.

⁵⁷ TCSS, p. 30.

⁵⁸ Véase la crítica de Jon Elster de *ETEC*, «The Crisis in Economic Thought», *London Review of Books*, 20 de octubre de 1983; también la crítica de Brian Loasby en *The Economic Journal*, vol. 93, 371 (1983), pp. 652-654.

⁵⁹ *ETEC*, pp. 129, 407.

⁶⁰ *CT*, p. 70.

La teoría de la selección se centra en la interacción de una unidad cultural –el replicador– y su entorno. No es solo la definición del coeficiente transmisión lo que está en juego, sino también la influencia de otros factores y unidades culturales sobre ese coeficiente; la manera en que la presencia de un fenómeno social –por ejemplo, el meme del cuáquero abolicionista– afecta al valor de transmisión de otro, al de la práctica de la esclavitud. Por ello habría que anticipar algún desmoronamiento analítico del coeficiente de transmisión, arrojando luz sobre su derivación y composición. Sin embargo, como admite Runciman, en el transcurso de un tratamiento ilustrativo de la conversión al protestantismo de los aristócratas franceses del siglo XVI:

Exceptuando a las sociedades más pequeñas y simples, la secuencia de acontecimientos a través de la cual las prácticas mutantes o recombinantes alteran el modo de distribución del poder es probablemente demasiado compleja, incluso si se dispone de una detallada evidencia [...] El proceso es extraordinariamente difícil de desvelar [...] La competitiva selección de prácticas que se produce no es menos demostrable; es imposible decir con certeza hasta qué punto estuvieron cerca de la victoria los hugonotes o por qué exactamente fueron finalmente derrotados⁶¹.

Este no es el único caso en que los procesos son «demasiado complejos» como para desvelarlos⁶². Realmente Runciman no intenta lidiar con cómo se pueden cuantificar los miles de vectores cruzados de influencia, y de ese modo definir una probabilidad de supervivencia, ni siquiera en el caso de «las sociedades más pequeñas y simples».

Para Cavalli-Sforza y Feldman, la capacidad de modelar la transmisión de un rasgo –vertical, horizontal u oblicua– dependía del cálculo del coeficiente de transmisión, a su vez basado en el conocimiento de la probabilidad de exposición y la probabilidad de aceptación en la exposición. Pero ¿cómo se llega a determinar este valor? ¿Se utilizarían igualmente las frecuencias para hacer aproximaciones también aquí? En sus ejemplos, las variables de exposición y aceptación se presentaban como definidas con precisión; pero esto era admitidamente una «conveniencia técnica». En realidad eran necesarias nuevas divisiones: además de la probabilidad de encontrar un maestro y la probabilidad de que se impartiera el conocimiento, también haría falta tomar en cuenta la probabilidad de unas apropiadas interacciones maestro-aprendiz; una categoría que en sí misma podía ser dividida sin fin, si la realidad fuera el modelo.

Las exigencias de la tarea, propias de Sísifo, no pasaban inadvertidas a Cavalli-Sforza y Feldman. Admitían que «nuestros coeficientes de transmisión resumen un proceso muy complejo de una manera muy simple,

⁶¹ W. G. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, vol. II, Cambridge, 1989, pp. 288-289.

⁶² TCSS, p. 129: los resultados de la lucha de principios de la modernidad entre la iconoclastia y la iconofilia fueron «totalmente impredecibles» debido a la confluencia de «fluctuaciones» en la política, la ideología religiosa y la guerra.

incluso ingenua»⁶³. Reflexionando hacia el final de *Cultural Transmission* sobre el cálculo de los coeficientes de transmisión, Cavalli-Sforza y Feldman intentaban descomponer las variables «exposición» y «aceptación», para permitir mayor complejidad en la transmisión en el mundo real. Pero admitían los límites de la implementación empírica de su teoría: «semejante descomposición [...] sería muy deseable, pero hay pocas esperanzas de que los datos permitan la separación entre ellas hasta que aprendamos más sobre las motivaciones humanas»⁶⁴. En otro ejemplo los autores proponen modelar la transmisión cultural en una matriz; por cada rasgo los maestros podrían ser incluidos como columnas, los ingenuos aprendices potenciales como filas, cada celda definiría la probabilidad de transmisión. Desde luego, en cualquier sociedad moderna la matriz supondría un exorbitante número de celdas. Para determinar el valor de cualquier celda en la matriz, cada coeficiente de transmisión maestro-aprendiz concreto necesitaría tener en cuenta innumerables variables relativas al entorno, ya que «un coeficiente de transmisión incluye el cambio y la calidad de la enseñanza, el cambio y la cualidad del aprendizaje, y la decisión de retener y practicar lo que se haya aprendido»⁶⁵. Y ya que las probabilidades de transmisión solamente pueden ser definidas en relación a aquellas de los replicadores en competencia, rellenar los valores de la matriz solo se podría hacer conociendo otros en otras matrices igualmente complejas.

En sus *William James Lectures* de 1977, Campbell daba señales de este problema: una adecuada explicación seleccionista necesitaría expertos en:

Psicología cognitiva; psicología de la percepción; psicología del aprendizaje; psicología fisiológica de los órganos de los sentidos y de los procesos del sistema nervioso central; psicolingüistas; psicología social de la creencia, la convicción y la persuasión; sociología del tribalismo y de la organización; sociología del conocimiento; sociología de la ciencia; historia de la ciencia, de la evolución social, de la evolución biológica; filosofía de la ciencia y epistemología filosófica⁶⁶.

En otras palabras, la amplitud y precisión del conocimiento necesario eran simplemente obstáculos insuperables para una ciencia exacta de la transmisión cultural. Cavalli-Sforza, siempre sensato en cuanto al tema de la vialidad, explicaba: «tenemos que simplificar el sujeto, de ese modo falseándolo inevitablemente, y después tenemos que sofisticar el falsamente simple comienzo»⁶⁷.

Quizás otros fueron más confiados, esperando que revoluciones futuras en las técnicas educativas permitirían a los sociólogos de la teoría de la selección no solo dominar todos estos campos, sino también entender

⁶³ *CT*, pp. 349-351.

⁶⁴ *CT*, p. 350.

⁶⁵ *CT*, p. 75.

⁶⁶ D. Campbell, «Descriptive Epistemology», cit., p. 438.

⁶⁷ *CT*, p. 350.

cómo interactuaban los sujetos entre sí. En 1960, Campbell se había enfrentado a la afirmación de un crítico de que el campo de los pensamientos posibles implicado por su modelo de aprendizaje de variación-ciega y retención era tan enorme como para hacer que un proceso de prueba y error con éxito fuera un absurdo; similar al algoritmo del Museo Británico por el cual los monos que golpearan sin método las teclas de las máquinas de escribir acabarían generando los fondos de la biblioteca. En su respuesta, Campbell señalaba que no había que menospreciar «el tremendo número de juicios no productivos del pensamiento que estaban implicados en cualquier ejemplo de selección y retención ideacional»⁶⁸. Como señalaba en otra ocasión:

Pensemos en la pequeña proporción de los pensamientos que son conscientes, y del pensamiento consciente qué pequeña parte llega a manifestarse, y qué fragmento todavía menor llega a publicarse y qué pequeña parte de lo que se publica lo utiliza la siguiente generación intelectual⁶⁹.

Pero como señalaba un crítico, si la adquisición selectiva de ideas se producía mayormente de forma inconsciente, eso hacía literalmente «que la hipótesis fuera resistente a la prueba empírica», incluso aunque fuera interesante como un metafísico experimento intelectual⁷⁰. También Campbell admitía que las explicaciones precisas en esta línea no estaban al llegar: asumir el ilimitado campo de la epistemología evolutiva era un acto de «maníaca temeridad»; «Escribir y ponerme al día en algunos temas periféricos me ha bajado de las nubes y me ha transmitido una oportuna desazón por la imposibilidad de la tarea»⁷¹.

Por muy convincente que la epistemología evolucionista pueda ser como modelo, la práctica de catalogar y medir empíricamente las probabilidades de transmisión cultural era una actividad digna de los académicos de Lagado de Swift⁷². Viene a la cabeza otro ejemplo literario de un practicante de la teoría de la selección: el Dr. Harry Seldon, cuya psico-historia combinaba el riguroso análisis neurológico con un conocimiento exhaustivo, cuantificable de la historia y la política, junto a las sumamente complejas fórmulas matemáticas que expresaban sus interrelaciones. Con la ayuda de sus superordenadores, Seldon es capaz de proyectar futuras evoluciones sociopolíticas y desvelar los misterios del pasado. Como *The Theory of Cultural and Social Selection*, esta descripción guarda silencio sobre la naturaleza precisa de las fórmulas matemáticas implicadas; y

⁶⁸ D. Campbell, «Blind Variation», cit., pp. 392-395.

⁶⁹ D. Campbell, «Descriptive Epistemology», cit., pp. 437-439. O de nuevo: «Admitimos que incluso si es correcta, nuestro hipotético modelo de exploración de alternativas, internalizado, indirecto, ideacional, tiene tantos parámetros flotantes que sería muy difícil de verificar». Donald Campbell, «Comment on "The Natural Selection Model of Conceptual Evolution"», *Philosophy of Science*, vol. VII, 3 (septiembre de 1977), p. 503.

⁷⁰ Robert Richards, «The Natural Selection Model of Conceptual Evolution», *Philosophy of Science*, vol. VII, 3 (septiembre de 1977), p. 498.

⁷¹ D. Campbell, «Descriptive Epistemology», cit., p. 439.

⁷² D. Campbell, «Blind Variation», cit., p. 392.

como *Cultural Transmission*, se abstiene de la tarea de subdividir simples coeficientes de transmisión. Sin embargo, *La Fundación* de Isaac Asimov está más justificada por estos silencios, como obra clásica de la ciencia ficción.

Cajas negras

Ya pronto el propio Campbell se declaraba culpable de la acusación de que «el misterio» de la evolución de una entidad «se haya resuelto solamente creando un nuevo misterio de sistemas selectivos»⁷³. Después de todo, ¿qué clase de explicación se proporciona cuando simplemente se señala que el estado del mundo se deriva de alguna indefinida determinación probabilista del universo?⁷⁴. Descontentos con la caja negra del «proceso teleológico», los teóricos seleccionistas se dan por satisfechos con agarrarse simplemente a una etiqueta de un «proceso selectivo». Sin embargo, ¿qué mejoras hacen las exposiciones de la teoría de la selección sobre otra historiografía no teológica? Enfrentados a la inviabilidad de calcular las probabilidades relativas de las unidades culturales, incluso en un estudio retrospectivo, queda poco más que una declaración general de que los estados existentes en el mundo tienen explicaciones causales naturalistas. Ernest Gellner, que no simpatizaba con la «palabrería» postestructuralista, rechazaba el evolucionismo, sugiriendo en cambio que la historiografía marxista «de pelo corto» tenía más que ofrecer⁷⁵. El papel de la jerga seleccionista parece ser demasiado a menudo una ornamentación meramente engañosa que contribuye poco a los resultantes estudios históricos, sociológicos o antropológicos. Leyendo, por ejemplo, la aplicación que hace Runciman de la teoría de la selección a la historia británica del siglo xx, no resulta difícil encontrar las referencias a «systacs» y «prácticas recombinadas» superfluas para una exposición que podría ser –y ha sido, por ejemplo por Robert Skidelsky– presentada igual de bien sin ellas⁷⁶.

⁷³ D. Campbell «Unjustified Variation», cit., p. 145.

⁷⁴ Discutiendo esta cuestión en su defensa de la propensión de la teoría de la aptitud, los filósofos de la ciencia Robert Brandon y John Beatty señalan, «ciertamente necesitamos medios que sean independientes del éxito reproductivo real si las diferencias en el éxito reproductivo real se atribuyen, a su vez, a las diferencias de aptitud». J. Beatty y R. Brandon, «The Propensity Interpretation of “Fitness”», cit., p. 344.

⁷⁵ Ernest Gellner, «The Soviet and the Savage», *Current Anthropology*, vol. XVI, 10 (diciembre de 1975), p. 596.

⁷⁶ «Pero en cualquier caso, ¿cómo se ha producido una toma del poder del movimiento laborista británico por parte de una comprometida facción socialista? ¿Estaban en el entorno institucional las presiones selectivas que favorecían las prácticas mutantes que portaban los papeles de construir una facción?», W. G. Runciman, *A Treatise on Social Theory, Volume III, Applied Social Theory*, Cambridge 1997, p. 7. Una exposición no probabilista del siglo xx en Gran Bretaña, se encuentra en el ensayo de 130 páginas de Robert Skidelsky, «Twentieth-Century Britain: A Success Story?», en Jonathan Clark (ed.), *A World by Itself: A History of the British Isles*, Londres, 2010.

Si sus principales proponentes –Campbell, Cavalli-Sforza, Feldman, Runciman– veladamente daban por perdida la viabilidad del enfoque, parece desconcertante que lo defendieran como algo más que un fascinante experimento mental. Ya que los mundos del pensamiento privado de los teóricos son inaccesibles, solo se puede especular sobre la atracción de la teoría seleccionista. Quizá la búsqueda de una teoría materialista del cambio social estaba en algunos casos generada por la desilusión con la teoría titular. Varios de estos teóricos sociales desdeñaban con una mano el así llamado discurso anticientífico de los «posmodernos», que niegan la misma posibilidad de la explicación⁷⁷, mientras que con la otra apartan a los científicos sociales, a la derecha y a la izquierda, que con seguridad defienden teorías predictivas de la economía política. En más de una ocasión se invoca el dúo de Marx y Spencer, como complementos de los seleccionistas contemporáneos; a diferencia de la pareja victoriana, los seleccionistas reniegan de las predicciones sobre los inevitables cursos de la historia; en el caso de Marx, el proletariado industrial como el que cava la tumba del capitalismo; en el de Spencer, las funciones policiales del Estado victoriano se vuelven superfluas, dejando un mundo de industriosa sociedad civil⁷⁸.

Algunos defensores han planteado el modelo seleccionista como una mejora del antropologismo funcional; este último fue abandonado a mediados del siglo xx debido a la naturaleza *ad hoc* de sus explicaciones⁷⁹. El sentimiento común parece ser el descontento con la modestia de la «descripción densa» geertziana y un ansia por una gran teoría que abarque el amplio curso de la historia. Pero su solución es inductivamente tan poco sólida como *ad hoc*, poco sistemática e irregular, y –si leemos con cuidado a sus fundadores– verdaderamente mucho menos ambiciosa que sus alternativas. Entonces nos quedamos contemplando una patética escena. Si los buscadores seleccionistas, desde Cavalli-Sforza a Runciman, se embarcaron nada más que en un experimento mental, su flota se ha hundido en los arrecifes de la inviabilidad. Los capitanes han abandonado calladamente el barco, sin embargo, languidecientes miembros de las tripulaciones se convencen a sí mismos de que la proliferación de imaginativos programas y «marcos conceptuales» presagia las vistas del nuevo continente.

⁷⁷ La obra de Boyer, *Naturalness of Religious Ideas*, empieza con un ataque sobre la «exagerada creencia en la variabilidad cultural» dominante en la antropología disciplinaria, en gran parte producto de la «forma del relativismo pre-teórico, instintivo» establecida dentro de la disciplina a finales del siglo xx (p. 6); Runciman se muestra crítico con tendencias similares.

⁷⁸ El tema de Marx y Spencer lo sacan tanto Runciman como el economista evolutivo Geoffrey Hodgson.

⁷⁹ Por ejemplo, P. Boyer, *Religion Explained*, cit., pp. 28-32.