

Contributi/6

Biopolíticas de la identidad

Individuo, memoria, cultura*

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Artículo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 22/09/2019. Accettato il 21/02/2020.

BIOPOLITICS OF IDENTITY. INDIVIDUAL, MEMORY, CULTURE

During XX century three different metaphors on memory have been developed in the related fields of taxonomy, immunology and cultural communication's theory. The three of them rely on a vision of memory that makes out of this faculty either a historical account of inheritable attributes embedded into the genes and morphologies –*genetic memory*–, a metaphysical assumption which builds up a defending self against the foreign invader –*immune memory*–, or an ability to produce and carry on a representational content through generations and epochs –*cultural memory*. The present's work aim is to provide with a plausible guide to the analogies the three narrative strategies could bear on them, showing in the course of it how some conditions on memory are common to all.

Hemos dejado de lado los dobles fantasmales de nuestros bárbaros ancestros. La supuesta indivisibilidad del alma, que daba tal seguridad a una generación previa de pensadores, es ya poco consuelo para la nuestra que tiene la psicología de los múltiples egos ante sí. Si acaso hay una unidad para la vida parece ser la unidad de propósito; y esta unidad se alcanza en el trabajo conjunto con nuestro prójimo en pos de la realización de un ideal. El devenir de la vida individual ha de ser concebido en términos de tendencia y carácter.

J. E. Boodin, *Social Immortality*¹

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto postdoctoral de investigación *On the Letter and Spirit of Imitation: Exemplum and Exemplarity* (2017-2020), adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica (Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid–UCM) y bajo la supervisión del Prof. Dr. Ricardo Parellada. Vienen a sumarse sus resultados científicos a los generados dentro de los proyectos *PAIDESOC – El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (FFI2017-82535-P), dirigido por la Profª. Concepción Roldán Panadero (Instituto de Filosofía–CSIC) y el proyecto de innovación educativa de la Universidad Complutense de Madrid *Precariedad, exclusión y diversidad funcional: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (Innova-Docencia PIMCD148), dirigido por la Profª Nuria Sánchez Madrid (Departamento de Filosofía y Sociedad–UCM).

¹ J. E. Boodin, *Social Immortality*, «International Journal of Ethics», 25, 1915, 2, p. 197. En lo que sigue, todas las traducciones de textos son propias.

Introducción. La memoria genética y la larga cadena de los individuos

Corría el año 1940 y Julian S. Huxley publicaba el que se conoce como manifiesto fundacional de una nueva taxonomía evolutiva. Titulándolo *The New Systematics*², para Huxley –a quien seguirían en esta aventura metodológica a su debido tiempo Ernest Mayr y George G. Simpson³– las caracterizaciones según tipos de los distintos grupos biológicos heredadas del viejo Linneo habían quedado del todo obsoletas para los nuevos tiempos. Por un lado, el fantasma de las *formas* y las *sustancias* estaba suspendido como si de un fetiche se tratara sobre la que era una definición adecuada de géneros y especies. Lo que separaba y relacionaba como particulares y como grupos a unos organismos de otros se sobreentendía a la manera en que se suponen las esencias. Por otro, las diversas familias y sus miembros se ordenaban según la *nomenclatura binomial* como entidades independientes, pero se emparentaban únicamente en base a sus rasgos más sobresalientes. Rasgos externos aparentes. Linneo miraba de reojo a Aristóteles.

Que este esencialismo ingenuo estaba ya trasnochado no era secreto alguno. Como tampoco lo era la razón por la cual había que desterrar a semejante antigualla bien lejos del quehacer diario del naturalista moderno: por el camino nos había pasado Darwin. Huxley, que sabía por propia experiencia personal lo que el padre de la evolución representaba, veía en los arcaicos métodos de clasificación por homologías no sólo un artefacto subjetivo que determinaba las categorías, sino uno que –no ya ignoraba– se había olvidado de los trascendentales descubrimientos de aquél para su disciplina⁴. Así, la taxonomía clásica frente a Darwin hacía de un grupo poblacional una entidad que dependía para constituirse como individuo biológico y ocupar su lugar junto a otras individualidades de apenas el juicio de equivalencia del experto de turno: esta es como aquella. En el problema propio de la representación de linajes estos no pasaban de ser

²J. S. Huxley, *The New Systematics*, Oxford 1940.

³Y desde luego no tardaron mucho en seguirle ambos en su empresa renovadora. La obra señera de Mayr aparece publicada en el 42, y la de Simpson en el 44. *vid.* E. Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, New York 1942; G. G. Simpson, *Tempo and Mode in Evolution*, New York 1944. Años después Ernest Mayr por su parte refundiría gran parte de sus ideas bajo forma de catecismo taxonómico en su *Principles of Systematic Zoology*, y las pondría en claro ante el intenso debate en el campo de la biología evolutiva que el salto molecular de la genética y la biotecnología habían propiciado (E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York 1969).

⁴La experiencia propia a la que nos referimos es una muy cercana. Su abuelo era nada menos que Thomas Henry Huxley (1825-1895), biólogo filosofante conocido con el sobrenombre de *Darwin's Bulldog*. El abuelo Huxley se había ganado ese apodo siendo uno de los primeros en defender las teorías evolutivas de Darwin ante el paradigma científico y la sociedad de su tiempo. Para los naturalistas ingleses del XIX se hacía poco menos que incomprensible ligar un diseño inteligente de la genealogía al mero azar de las variaciones mendelianas y las circunstancias ambientales; para el clero, la ausencia de un plan providencial para la creación era un absurdo igualmente. *Vid.* S. F. Martínez, *La explicación en Biología: Historia y Narrativa*, «De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica», México 1997, pp. 145-158.

líneas de semejanza extendidas en el tiempo. El naturalista sometía entonces la determinación de las poblaciones a los caracteres que se podían aproximar como *idénticos* a simple vista, de manera intuitiva. Una estrategia de este cariz hacía del intento de Linneo uno de *historia genética*, historia en el sentido de un mero llevar la cuenta del cambio en los organismos. Sin una organización estructural que jerarquizara las variaciones y les diera sentido unitario. La unidad de los diversos *taxa* quedaba definida tan sólo mientras no aparecieran nuevos ejemplares en litigio que reorganizaran el todo del árbol evolutivo. Y sin embargo la unidad de la herencia podía contarse de otra manera. Darwin no había dejado desde luego de prestar la debida atención a la expresión de los caracteres que se heredaban, pero estaba más interesado en el proceso mismo de su herencia. Más específicamente, en el rasgo de su heredabilidad. Estaba comprometido el inglés con la idea de que la concordia relativa de los caracteres expresados en el tiempo no era cuestión de una casualidad que forma agregados bien dispuestos ante el taxónomo para ser clasificados, sino *que la constitución de todo organismo debía ser entendida bajo la idea de un propósito y una tendencia hacia este mismo fin*. Aunque fuera en la suma de tendencias inconscientes tras los deseos y fines de cada organismo individual. La unidad de la herencia es ya unidad de propósito, y la acumulación de tiempo en las distintas desviaciones orgánicas es más que historia genética, es *memoria genética*. Un carácter estable. El desconocer o incluso ignorar las implicaciones de este cambio de perspectiva requería acciones urgentes sobre la disciplina según Huxley.

La genealogía en las categorías de la división, del reino, el *phyllum*, la familia, la clase, el género... desplazaba en definitiva la determinación de la unidad de individuación no ya a las morfologías y su momento de aparición en la línea de descendencia como antaño, momento en que el árbol taxonómico echaba una rama, sino *a la especie en tanto unidad aislada reproductivamente*. Es esta la decisiva aportación de Mayr a la intuición primera de Huxley en su taxonomía evolutiva: que las variaciones en los caracteres a las que hay que atender son sin duda las que son compartidas –o no, dependiendo del caso– entre los progenitores y los descendientes, pero que es la ausencia por completo de toda relación de heredabilidad la que marca el cisma entre lo que es una población biológica y otra totalmente diferente. Dos especies distintas no podrán reproducirse entre sí. No tendrán descendencia en común⁵. Es asunto para el qué y el cuánto han retenido de su pasado en su memoria orgánica, o si han llegado acaso a retener algo.

⁵ El aislamiento reproductivo es en todo caso un criterio orientativo en lo que a separación entre especies se refiere. No es absoluto. El criterio deja de lado evidencias zoológicas que lo llevan a su límite conceptual. Así, entre otras, no contempla a los organismos que se dividen de manera asexual, o a los que reproduciéndose sexualmente dan lugar a especies incapaces después de reproducirse. Variedades como la mula o el ligre serían así inclasificables. *vid.* M. J. Donoghue, *A Critique of the Biological Species Concept and Recommendations for a Phylogenetic Alternative*, «The Bryologist», 88, 1985, 3, pp. 172-181; Q. D. Wheeler, R. Meier, *Species Concept and Phylogenetic Theory: A Debate*, New York 2000; K. De Queiroz, *Ernst Mayr and The Modern Concept of Species*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 102, Suppl. 1, 2005, pp. 6600-6607.

De ahí que *especie* y *tempo* –que viene a ser la cadencia de las variaciones según Simpson– funcionaran como conceptos reguladores de la memoria filogenética, uniendo y separando lo común y su serie de apariciones. La *nueva sistemática* funciona por sustitución. La sustitución de un paradigma que jugaba entre los extremos del todo o nada de la *identidad* y la *diferencia* por un paradigma que se viene a situar más bien entre los extremos relativos de la *similitud* y el *parentesco*. En este último habría un precursor ancestral casi mítico que quedaría representado por un *nodo*, un comienzo originario en el árbol que abre la rama de la línea descendente del *clado* [*clade*] o grupo monofilético –los individuos provenientes de un mismo ancestro común. El grupo incluye además como miembro al mismo ancestro común. Aquí prima el parentesco. Pero sucede que el clado no siempre es homogéneo. Existen también los conocidos como grupos parafiléticos, que son aquellos que se separan de la línea establecida e introducen variables intrageneracionales. Aves y reptiles comparten por ejemplo allá lejos un ancestro común, pero bajo este supuesto parafilético deben ser discriminadas en dos grupos poblacionales diferentes. Y es que a este punto hay que empezar a pensar en términos de analogías antes que en los de línea de descendencia. Aquí prima ahora la similitud⁶.

El cladismo plantea pues una hipótesis evolutiva para la individuación desde un punto de vista global. Es una visión panóptica, sí, pero una que se sostiene por un principio de pertenencia al grupo que está fundado en la historia común particular retenida por cada uno de los descendientes. La herencia es apropiación a la línea. Esa es la traducción de la selección darwinista a los *taxa*. Aunque pensando en el criterio de la especie como unidad categórica de clasificación valdría más quizás decir de ella como resultado que son historias y memorias –como es plural el número de las distintas especies– antes que historia y memoria. Múltiples egos antes que una sustancia indivisible.

Si es que continuáramos viviendo para siempre, bien podríamos no reconocernos más en nuestros yoos antecedentes de lo que nos reconocemos en la ameba en tanto estadio previo de nuestra evolución o *de lo que recordamos de nuestra más inmediata preexistencia caso de que haya siquiera una*⁷.

⁶La taxonomía evolutiva sostiene desde hace décadas un debate en torno a dos posturas: el *cladismo* y el *feneticismo*. Mientras la primera propone como hemos visto una clasificación zoológica basada en un ejercicio sistemático de organización filogenética en que cada organismo repite una cierta historia de sus ancestros en que se incluye la variación gradual de lo heredado, la segunda aboga por una taxonomía numérica estadística en que las variaciones son ordenadas de acuerdo con su similitud morfológica. Donde el cladograma propone una tesis global para el árbol genealógico de las especies, el fenograma trabaja con *OTUs* (*Operative Taxonomical Unities*), que son una medida aleatoria de la distancia de parecido en los caracteres observables (*vid.* R. R. Sokal; P. H. A. Sneath, *Principles of Numerical Taxonomy*, New York 1963). El *cladismo* ha visto en esta estrategia un regreso a Linneo –con sus supuestos se puede clasificar cualquier cosa en realidad– y la subjetividad de las categorías de familia, género, especie... El verdadero problema, no obstante, es que el cladista tenga tentaciones fenéticas: el reconocimiento por su parte de grupos parafiléticos en un cladograma desdibuja la línea que separa *cladismo* y *feneticismo*.

⁷J. E. Boodin, *Social Immortality*, p. 198.

Incluso para Boodin el idealista es una cura de realidad irremediable el advertir que si bien la serie de los individuos nos conecta unos a otros, lo hace de forma solapada y superpuesta. Para empezar porque somos seres finitos. La ameba en igual medida que nosotros. Morimos. Pero es que de continuar viviendo para siempre –como conectados por el límite superior del parentesco que liga a la ameba con el ser humano– otro límite nos pondría coto y límite de inmediato. Ese límite alternativo se corresponde con un *reconocernos* y un *recordarnos*. Esto es, que más adelante en el camino posiblemente no nos pareceríamos a nosotros mismos más de lo que nos parecemos ahora a nuestro ancestro la ameba. Ese es el límite, la *similitud*. El salto mortal sin la herramienta de la similitud es tal que en vano podríamos optar igualmente por intentar alcanzar nuestro vínculo con un momento antes de que nuestra existencia estuviera formada. Fuera de toda clase. Necesitamos ambos equilibrios, el genealógico y el semejante del aquí y el ahora, para constituirnos a la medida de individuos. La tesis metodológica lleva a una tesis ontológica acerca de la realidad.

Ya en 1926 había sabido advertirlo Huxley en su *The Biological Basis of Individuality*, adelantándose así a sus tesis del 40:

Los vertebrados superiores poseen un mosaico [de variaciones cognitivas, puestos a contar,] unificado de algún modo por la experiencia, un hilo en el cual las cuentas de los eventos pasados pueden quedar prendidas. Y así, atadas a la vida del animal que avanza, se previene que se desperdigen y se pierdan en el limbo del pasado muerto [...]. El problema de la individualidad [es] mental [cognitivo, representativo, *ideal*] tanto como físico⁸.

Las cuentas prendidas, las distintas variaciones sean físicas o mentales, son la memoria biológica parcial que habilita para el reconocimiento de la semejanza posterior y es esa memoria y no otra la que sufre continua amenaza sobre su unidad. Que se desperdigue disolviendo el todo orgánico.

La vida particular del grupo –la del *individuo-grupo*– tanto como la del individuo particular, *penden de la experiencia concreta*. Hay que tomar tierra. Es por eso que *el devenir de la vida individual ha de ser concebido en términos de tendencia y carácter* y no «en los términos de memoria en que nuestros ancestros lo hacían» –continúa Boodin.⁹ Hay memorias y memorias, y la memoria de la simple acumulación no se sostiene ni en lo físico ni en lo mental. Es un modelo de ingenuidad. La *memoria genética* presente en los filogramas de la taxonomía evolutiva en cambio instituye, se asienta, como un carácter estable. Puede llevarse la vida en lo que esta avanza, pero no en pocas ocasiones algo de valor quedará retenido en la vida de los que nos continúan y a eso es a lo que nos parecemos. La filogenia es una interpretación de los continuos actos de reacción a

⁸J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, «Journal of Philosophical Studies», 1, No. 3, 1926, pp. 317 y 305. Hay que reseñar que sus ideas se hallan ya en su obra *The Individual in the Animal Kingdom* de 1912 (J. S. Huxley, *The Individual in the Animal Kingdom*, New York 1912). El artículo del 26 es una refundición filosófica de las mismas.

⁹J. E. Boodin, *Social Immortality*, p. 197

la decadencia genética, a la disgregación y disolución de las unidades orgánicas, y se puede rastrear el carácter y naturaleza de cada uno de estos actos de resistencia tan lejos como se quiera: «Hay muchas colonias que no son meros agregados [de individuos], sino que muestran división del trabajo en relación a la función de sus miembros»¹⁰. A saber, tienen unidades de propósito orientado. Trabajan por la unidad de conjunto y así pueden permitirse el renunciar en parte a la propia unidad. Su memoria –su experiencia– es compartida, mancomunada para el todo orgánico. Pueden venirnos a las mentes en este sentido las primitivas colonias de protozoos, o las de pólipos, y –nos advierte Huxley– más allá del contacto físico directo entre sus miembros seguro que no olvidamos por supuesto las que nos han de ser más familiares de los insectos sociales, los cardúmenes de peces y los rebaños de mamíferos.

[En esta línea de pensamiento] he insertado también en su posición apropiada, aunque con cierta renuencia, a *las comunidades humanas y los Estados*. Las diferencias entre estas comunidades y otras individualidades biológicas son muy grandes [...] pero no mayores que aquellas que se dan entre la comunidad de la hormiga y la colonia del pólipo [*hydroid polip*]¹¹.

O *entre la ameba y el ser humano*. Huxley tímidamente acaba de introducir la diferencia entre *individuo e individualidad*¹². Entre la institución y el proceso que la instituye. No todo individuo particular goza de individualidad, como hay individuos que sin ser particulares disfrutan de este status ontológico. La partida entre la identidad particular y colectiva se juega en varios planos. Los grupos en los que nos inscribimos como organismos, nuestro nicho familiar, social y civil, son en numerosas ocasiones esferas orgánicas individualizadas. Tan en la línea de la individualidad como las colonias de abejas y los rebaños de ovejas. A su modo –dice Huxley– *son individuos constituidos. Funcionan como individuos*. Como se ve, así el individuo en tanto organismo se torna una metáfora de lo más fecunda. Ubicua. Sus límites, un problema de interpretación para la epistemología y la ontología respecto de lo que hace de grupos, comunidades y sociedades entidades orgánicas funcionales de pleno derecho.

«La unidad y continuidad de la conciencia humana ordinaria –el ‘ego’, la ‘personalidad’– nos ofrecen el estandar concreto por el cual juzgamos usualmente a otros sistemas que han tendido a la individuación»¹³. Reconocemos a la

¹⁰ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, p. 307.

¹¹ *Ibid.* Huxley inserta por si fuera poco una tabla de referencia en que los Estados y las federaciones de Estados conviven teóricamente no sólo con las amebas, sino codo con codo con los pólipos, las medusas y las colonias de insectos (*Ibid.*, p. 308). Cf. con Ortega y Gasset y su idea de la evolución de la forma Estado a lo largo del tiempo como una empresa competitiva escrita justo un año antes en J. Ortega y Gasset, *El origen deportivo del Estado (1924)*, en *Obras Completas*, Vol. VIII, Madrid 1966, pp. 607-623.

¹² En realidad la distinción la toma de Edward P. Mumford y su artículo *Some Remarks on the Conception of Individuality in Biology* publicado unos meses antes (*vid.* E. P. Mumford, *Some Remarks on the Conception of Individuality in Biology*, «Science Progress in the Twentieth Century», Vol. XX, No. 77, 1925, pp. 83-91).

¹³ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, p. 305.

entidad orgánica bajo la sombra de una *persona*. Bajo la representación ideal de una individualidad que es al mismo tiempo cognitiva y física –con variaciones continuas pero lo bastante similares como para permitir su identificación como *la misma* entidad. Y –rasgo de no poca importancia– como entidad que resiste ante los principios entrópicos del medio y su decadencia. Entidad que se determina *resistiéndose*. Desde los años 70 del pasado siglo aproximadamente este modelo del *yo personal* ha servido, por ejemplo, para dar forma a la inmunología moderna en torno a la sencilla idea de *reacción*. Las diversas respuestas a que da lugar el sistema inmune son la guía para definir lo que sea un individuo. *Es* el sistema inmune de hecho lo que separa a un individuo de otro. Un organismo podría discriminarse así respecto de otro y caracterizarse en tanto individuo estable en base a la resistencia que presenta a ser invadido o asimilado por aquél. El individuo orgánico se constituye pues en el acto de su defensa ante el peligro que viene siempre *de un afuera*. Pero la metáfora es aún más rica en consecuencias heurísticas por si teníamos dudas, y la inmunología no es tampoco la única disciplina dentro de su campo que se ha beneficiado de dicho modelo personal. No ha de ser casualidad que en 1976 Richard Dawkins decidiera destinar uno de los capítulos de su puntera obra *The Selfish Gene* [*El gen egoísta*] a la aplicación de una analogía entre la evolución orgánica como *unidad en la herencia* –y cuya unidad efectiva estaría determinada por el concepto de *gen*– y la evolución cultural como *unidad en la transmisión de información* cuya unidad efectiva estaría determinada por el concepto de *meme*. Un meme –a imagen de lo que sucede con la unidad genética– sería un elemento capaz de replicarse de igual manera, pero en este caso como cultura. Sería pues a fin de cuentas la unidad de memoria cultural. Por supuesto, siguiendo el perímetro del círculo de la metáfora para cerrarla en lo posible, la unidad de evolución cultural que es el meme ha sido no sólo vista como análoga del gen, sino también en una versión algo menos amistosa. Dicha versión nos retrotrae de nuevo a los dominios de la invasión inmune. Un meme se ve igualmente como una unidad de propagación invasiva *parecida en su comportamiento a un germen*. En sintonía con tal idea,

algunos se preguntarán si el término ‘contagio’ es empleado [únicamente] de forma despectiva. No lo es. La risa y la alegría pueden ser contagiosas, e incluso los microbios más beneficiosos todavía lo son. Otros se preguntarán si la teoría del contagio de pensamientos y la selección natural de memes no pasan de ser simples metáforas. Aunque se trate de una pregunta razonable, el uso de metáforas no siempre equivale a que el trabajo que estas hacen sea efectivo sólo *inherentemente*. Después de todo, Charles Darwin empleó una metáfora para aplicar el concepto cultural de ‘herencia’ a la evolución biológica. [...] *A día de hoy difícilmente recordamos que la palabra heredabilidad está basada en ese concepto cultural*¹⁴.

Y en todo caso, es un concepto que hace un trabajo sumamente efectivo y, por eso mismo, muy real. En lo que sigue, el objeto del presente trabajo terminará

¹⁴ A. Lynch, *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society. The New Science of Memes*, New York 1996, p. viii.

consistiendo en la exploración de estas transiciones metafóricas. Presentaremos con ellas la tesis que hará de la representación de la memoria hasta aquí traída una de naturaleza esencial e hilo conductor de la argumentación. En este caso el *recuerdo* –o *los recuerdos*–, la *creencia rememorativa* en definitiva tal y como aparece en la metafísica de la memoria de Sven Bernecker, nos va a servir de ayuda finalmente para aclarar en su aplicación a los casos elegidos cómo podría trabajar esta metáfora de transmisión de contenidos en ámbitos tan distintos y a la vez tan relacionados –*memoria genética, memoria inmune, memoria cultural*. Mostrar esa distinción y esa relación son las tareas en sí a desarrollar. Para Bernecker habría condiciones necesarias y suficientes que permiten determinar qué sea eso del recordar y del hacer memoria –o *reconocer(se en) los recuerdos*– como actividad de manipulación. El que recuerda manipula una de sus memorias como si esta fuera un instrumento. La operación específica que tiene lugar en torno a una unidad de contenido o de información que se rememora hace buena la diferencia entre esto y la determinación de algo como contenido cultural nóvel. De ahí que *recordar* –nos dice– sea una actividad muy distinta a la del *crear/aprender*. Por último, conforme avance nuestro argumento esta decisión pretenderá justamente al poner el acento no tanto en los sujetos y los grupos, sino en los contenidos y las creencias transmitidas, permitirse una salida teórica al viejo dilema ya inicialmente sugerido más arriba entre un individualismo y un colectivismo metodológico que resuelva de algún modo nuestra cuestión en torno a la individualidad.

1. La memoria y el yo inmune

La inmunología moderna ha heredado muy a su pesar el incómodo expediente filosófico del *yo sustancial*. Es este un puntal metafísico por resolver a medio camino entre lo material y lo inmaterial que aún hoy sirve de piedra –metafórica– sobre la que edificar Iglesias. Se diría para empezar, ya que hablamos de estas ontologías, que la elección estratégica allá en sus orígenes del término *sustancia* [*substantia*] como mejor opción en su traducción desde el griego –*οὐσία*– al latín no llegó a ser todo lo feliz que de entrada se prometía. Y esto porque la presunta unidad de propósito que nos anunciaba el segundo término no se terminaba de materializar del todo en el primero. Sucedió que en su vuelco entre lenguas se había quedado por el camino el matiz dinámico del término originario. La *οὐσία*, la entidad, estaba siempre en movimiento. En equilibrio sobre lo inestable. Se construía su ‘siendo ella misma’ [*τὸ τί ἦν εἶναι*] regresando sobre sí para reconocerse y recuperarse a lo largo del tiempo –a lo largo de su *recurrencia*, de su *continuidad*–, la *sustancia* a su vez había intercambiado todo esto tan sólo por la nuda referencia. Un hito fijo. *Substantia* pasa a ser ante todo sostén de atributos. Es lo que permite a estos el ‘*stare*’ [permanecer de pie] más que la solución a la posible unidad orgánica –*carácter común*– de los mismos.

Y el que tiene que permanecer de pie lo tendrá sin duda más fácil si es que se queda quieto en el sitio, no vaya a trastabillar: *substantia* tendría su referencia

última en un locativo, una posición a guardar, un lugar estático al fin y al cabo que se conserva únicamente por un acto casi físico de expulsión de lo ajeno del mismo. *Lo que la sustancia es y lo que no es (y queda fuera)*. Así, donde la οὐσία requiere de la pericia de la *reidentificación* –lograr la pirueta de señalar la identidad incluso en el cambio–, la *substantia* pone sus miras en el logro de una estabilidad incólume y monolítica que soporte la identidad *a pesar de la variación y el cambio*. Lo dinámico frente a lo estático.

¿Se podría decir entonces que un conjunto integrado de individuos puede constituir un único sujeto intencional? ¿Uno que desplegaría estados intencionales como creencias y deseos [conjuntos], juicios e intenciones [entendidas como expectativas compartidas], y que llevaría a cabo las acciones en consecuencia que dichos estados racionalizarían [como un todo]? *Por ser más específicos, ¿es posible para los individuos integrados constituir sujetos intencionales por derecho propio?*¹⁵.

¿Es posible aquel decir que hace de un conjunto agregado de elementos –individuos de por sí o no– que se representan propósitos –tendencias e inercias– particulares uno sólo? Uno que hace que actúa como un todo. Por derecho propio que no ajeno. Por sí mismo, y no por otros. Pues la única condición y el único ‘por sí mismo’ que aquí vale es el de ser sujeto –individuo– donde el resto insoluble que queda fuera de ello es el de ser antes bien atributo de/para otro sujeto –que cae bajo un derecho ajeno. ¿Y bajo qué condiciones es esto posible? Las ciencias sociales y de lo humano han insertado en esta su posición apropiada el viejo problema de la ontología –*aunque con cierta renuencia*–, trasportando la cuestión de traducción de la persona como sustancia a *las comunidades humanas y los Estados como individuos*. Organismos autónomos en equilibrio homeostático con su medio. Claro que, *la tesis metodológica del individualismo conlleva una tesis ontológica sobre la realidad colectiva de lo social*. La llamada *identidad perfecta* [*perfect identity*] de la sustancia no pasa en el mejor de los casos de ser ficción empero¹⁶. Una ficción más junto a la de la indivisibilidad del alma y aquél otro caso de pesadilla en que continuábamos viviendo para siempre y teníamos esta vez la mala fortuna de reconocernos en todos nuestros yoes antecedentes. Es la *identidad imperfecta* –móvil– o por acabarse la que presenta bajo la forma de una cuestión de hecho la única identidad a la que tenemos acceso. La que crea un individuo en progreso ininterrumpido. Una que pone su rasgo más característico en la persistencia antes que en la estabilidad.

Los filósofos han intentado localizar al yo únicamente en su identificación con la memoria, o tan sólo con el cuerpo, o bien con una supuesta unidad de la conciencia, o exclusivamente con una narrativa. Llegados a este punto no obstante parecemos estar

¹⁵ P. Pettit, *Groups with Minds of Their Own*, en *Social Epistemology: Essential Readings*, editado por A. I. Goldman y D. Whitcomb, Oxford-New York 2011, p. 253.

¹⁶ M. Howes, *The Self of Philosophy and the Self of Immunology*, «Perspectives in Biology and Medicine», Vol. XXXXII, No. 1, 1998, p.121.

necesitando algo más de lo que un criterio único [de localización referencial] puede ofrecer¹⁷.

Lamentablemente los naturalistas no parecen haberlo hecho mucho mejor con esta herencia.

La disciplina inmunológica al rescate de los pobres filósofos ha querido añadir al menos un criterio más al ajuar de instrumental heurístico: el individuo es un yo determinado por su inmunidad frente a lo extraño. Se determina –dice la narrativa imperante entre los inmunólogos– como tal en la *discriminación del yo y el no yo* [*self/non-self discrimination*]. El *yo inmune* [*immune self*] que Frank MacFarlane Burnet esboza en el año 1959 se constituye en la reacción ante lo ajeno¹⁸. Se constituye dialécticamente con lo otro, pero en una dialéctica que necesita expulsarlo de sí. Es organismo –individuo idéntico a sí mismo– lo que se determina en una relación firme de respuesta expeditiva contra el entorno. La inmunología entiende la individualidad como una defensa reactiva de la propia frontera. Divide su realidad entre lo propio y lo extranjero. Y *las buenas fronteras hacen buenos vecinos*. No resulta extraño que entonces

el mecanismo inmunitario asuma el carácter de una auténtica guerra, cuya prenda en disputa es el control, y en última instancia la supervivencia del cuerpo ante invasores externos que primero tratarán de ocuparlo y más tarde de destruirlo [...] Que se hable de guerra –y no de simple batalla– perdida por el sistema inmunitario se debe al carácter material y simbólicamente devastador de la derrota¹⁹.

Es un juego del todo o nada. No hay escaramuzas, o, en todo caso, hay una única batalla decisiva. La derrota simbólica imaginada es la pérdida absoluta de uno mismo. La aniquilación de la unidad orgánica en cuestión. Un equivalente para aquel fantasmal negativo de *lo que podríamos recordar de nuestra más inmediata preexistencia, caso de que haya habido siquiera una*. El momento de antes o de después de existir como individuos viene a ser lo mismo. Nótese que aquí la narrativa de la supervivencia va ligada a la referencia que es el territorio del cuerpo como un lugar a hacer respetar con el mecanismo que se representa como un control de fronteras. El individuo orgánico es en primer lugar –y eminentemente– el espacio que ocupa su cuerpo. Los invasores, antes que nada, *lo quieren ocupar*. Y una vez ocupado –claro está– ya no hay más *dentro y fuera*,

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives concerning Immune Cognition*, «Journal of the History of Biology», Vol. XXX, No. 3, 1997, p. 423-424. El *yo inmune* de Burnet se comprende como una institución metafísica en inmunología que tiene características de metáfora útil. *vid.* A. I. Tauber, S. H. Podolsky, *Macfarlane Burnet and the Declaration of the Immune Self*, «Journal of the History of Biology», No. 27, 1994, pp. 531-573; A. I. Tauber, *Immunology's Theories of Cognition*, «History and Philosophy of the Life Sciences», No. 35, 2013, pp. 242-243.

¹⁹ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2005, pp. 217 y 229.

yo y *no-yo* que discriminar. No hay frontera orgánica, ha quedado destruida ella y el individuo que guardaba.

Antes de que la inmunología eche la vista atrás como disciplina para establecer su relación con la microbiología y la patología del siglo XIX –con el invasor infeccioso–, se funda formalmente en la clínica de los campos de batalla europeos del XX. Su puesta de largo es con los heridos en combate y la mayor de las complicaciones médicas a que debían hacer frente, a saber, su tolerancia a los injertos de piel. La figura del paciente se delimita por *su* dermis. El individuo vivo

debe [comenzar por] *tener algún tipo de envoltura*. Tras eso, el organismo puede ya tomar nutrientes del medioambiente y confiscarlos para su propio uso. La línea de la frontera demarca el orden contenido y mantenido²⁰.

Para ser individuo uno debe hurtarle al medio un espacio, hacerlo con una invaginación o una cubierta. La piel, lo mismo que la membrana celular y también la disposición anatómica de los órganos [*anatomic borders*], están manteniendo y conteniendo el lugar del cuerpo en tanto lugar del individuo. Demarcan no sólo los planos sobre los que orientarse –lateral, medial, proximal... son orientaciones respecto del interior del cuerpo– mirándose en los puntos cardinales de simetría en torno a los cuales se va constituyendo ontogenéticamente cada individuo. Lo que Huxley llama *primary axis* en embriología²¹. Pero el individuo no sólo es un espacio. Piel, órgano, célula, determinan por su misma naturaleza la identidad del individuo: los frentes de la Gran Guerra y, más tarde los de la Segunda Guerra Mundial, muestran que los individuos particulares no son sólo un *mosaico de tejidos*, al modo en que una casualidad pendenciera los dispuso para después llegar apenas al equilibrio orgánico de un buen entendimiento. Cada tejido es una unidad de sentido por sí mismo –*por su propio derecho*. Tiene una cédula de identidad. Así, C. Todd en una reseña para *Nature* en marzo de 1945 sobre la base biológica de la individualidad no puede evitar ligar las consideraciones de Huxley sobre la constitución del organismo a las dificultades quirúrgicas del injerto y el trasplante en el quirófano, dificultades que Leo Loeb había hecho notar allá en el 37²². Para Loeb, por ejemplo, más allá de la mención al sistema jerárquico de control que sería el sistema nervioso superior para Huxley, y que este presenta como remedio al expediente problemático del mosaico de tejidos casual –es el sistema nervioso lo que hace la unidad–, lo que marca o demarca la diferencia entre individuos no es su identidad nerviosa sino los distintos *diferenciales tisulares* [*tissue differentials*]²³.

Los diversos tejidos presentan rasgos particulares que los distinguen esencialmente. Loeb diferencia entre *diferenciales orgánicos, de órganos, y de*

²⁰ III, H. Rolston, *Immunity in natural history*, «Perspectives in Biology and Medicine», No. 39, 1996, p. 354. Citado en M. Howes, p.123.

²¹ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, pp. 312-313.

²² C. Todd, *Individuality in Higher Organisms*, «Nature», Vol. CLV, 1945, pp. 252-253.

²³ L. Loeb, *The Biological Basis of Individuality*, «Science», Vol. LXXXVI, No. 2218, 1937, p. 2.

individuos [organismal, organ and individual differentials]. Todos ellos permiten en particular y en conjunto la línea de las distinciones que va desde la clase, el género y la especie al individuo concreto particular. Son las diversas reacciones humorales como un todo las que determinan las aspiraciones a la indivisibilidad de cada elemento constitutivo del individuo orgánico. Si el cuerpo responde como un todo, lo hace por medio de la comunicación de estos diferenciales a través de sangre y linfa. Además, es la distancia respecto de su propio linaje –la *memoria genética* que lo ha constituido como el que es– lo que hace que cierto individuo soporte mejor que otro la invasión del órgano o el tejido foráneo en su sistema. La máxima distancia es la especie. La mínima, uno mismo. Es más, la diferencia definitiva no mide sólo la distancia del parentesco, *sino que la amortiza como tóxica*. Lo que me es máximamente distinto, me es tóxico. Loeb habla de *umbral de extrañeza [threshold of strangeness]*, que es interpretado por un lado como el límite fronterizo que separa el adentro y el afuera del organismo –distancia, línea filogenética–, pero por otro, la clave de lo que hace a los elementos anexionados *reconocibles como 'nacionales' y tolerables* –similitud, línea ontogenética²⁴.

Las células anfitrionas reconocen de forma muy sutil las variaciones en los diferenciales individuales. Pero pueden hacer mucho más; [...] *son capaces de reconocer el grado de diferencia y de reaccionar en concordancia*²⁵.

Los tejidos pueden ser más o menos hospitalarios. Pero aquí no se trata tanto de una cuestión de actitud cuanto más bien de una de percepción inteligente. Los tejidos *reconocen*. Son capaces de actos de cognición e identificación certera, y reaccionan en consonancia. Tienen razones. Manipulan información. Más aún, bajo nuestra analogía fronteriza *no sólo defienden los límites territoriales, sino que expiden y revocan pasaportes*²⁶. La supuesta unidad de la conciencia en que intentaban localizar al yo los filósofos es aquí una unidad fluida de cognición.

Reconocer es un acontecimiento perceptivo y debe descansar en un aparato cognitivo [...] Una visión retrospectiva del desarrollo histórico de este punto de vista

²⁴ Una aclaración conceptual se hace necesaria a este punto. En Biología, la evolución grupal e individual de los individuos se relaciona genealógicamente entendiendo que lo que la línea global de conquistas evolutivas que representa la filogenia de las especies se repite particularmente en cada individuo como parte de su propio desarrollo. A esto se le llama ontogénesis. Así, los éxitos evolutivos de cada especie son instanciados como partes del desarrollo embrionario y adulto en los sujetos concretos que pertenecen a ella.

²⁵ L. Loeb, *The Biological Basis of Individuality*, p. 3.

²⁶ Las metáforas que sacan rédito de la espacialidad y el territorio nacional como lugar del cuerpo son abundantes en el campo de la inmunología –y continúan de alguna forma las antes referidas por Huxley. A este respecto *vid.* E. Martin *Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State*, «Medical Anthropology Quarterly», New Series, Vol. IV, No. 4, 1990, pp. 410-426. No puede dejarse de anotar que como negativo a esta metáfora las cuestiones médicas referidas a los fenómenos del parasitismo y la hibridación son de máxima relevancia. El estatuto intermedio del embarazo es un caso especial. Así, *vid.* A. Martin, *Microchimerism in the Mother(land): Blurring the Borders of Body and Nation*, «Body and Society», Vol. XVI, No. 3, 2010, pp. 23-50.

[en inmunología] nos descubre que una tan lograda analogía con respecto al sistema nervioso tan sólo hacía esperar una más compleja extensión de la metáfora del yo²⁷.

Y esa extensión es el aparato cognitivo que se le supone al agente que es el sistema inmune. Avanzaremos no obstante una tesis más fuerte: que de las funciones cognitivas que la metáfora supone en las distintas versiones que del sistema inmune y su funcionamiento se tienen, la *memoria inmune* es en torno a la cual se estructuran todas las demás.²⁸

La idea de que el sistema inmune maneja información y funciona a modo de análogo del sistema nervioso como *cerebro móvil* [*mobile brain*] puede datarse ya en los primeros trabajos de MacFarlane Burnet del año 55. Las colonias celulares del sistema inmune representan el análogo fluido del sistema neuronal. Su identidad –su principio de discriminación– está en la producción de moléculas lisogénicas ante el invasor. Actuando todas a una. Estas moléculas, los anticuerpos producidos en masa, no se difunden al azar sino que tienen una dirección que remeda un acto cognitivo. Poseen especificidad tisular reactiva. Es decir, reaccionan ante determinados marcadores celulares –que ‘perciben’– de manera dirigida como si de un acto consciente se tratase. *Reconocen así lo extraño*. Es en el 59 cuando la teoría toma tierra en los escritos experimentales de Burnet con la publicación de su *The Clonal Selection Theory of Acquired Immunity*²⁹.

Dos hallazgos y una consecuencia resumen la fundación original de la metáfora de este *immune self*. El primer hallazgo hace referencia a la idea de frontera más arriba presentada. Y es que cifrada sobre la membrana celular de las colonias de linfocitos y leucocitos se encuentra la línea que separa lo propio de lo extraño. El *complejo mayor de histocompatibilidad* [*major histocompatibility complex* o *MHC*] es el marcador genético proteico de superficie que reconoce lo ajeno. Una variedad de estructuras tridimensionales de proteínas globulares que operan de rasgos fisionómicos inmunes. Su configuración es la seña de identidad del infiltrado, del que no posee visado en regla. Las células defensivas reaccionan a las proteínas de superficie de otras células extrañas –identificadas como *antígenos*, sin visado– y producen anticuerpos contra ellas. El segundo hallazgo conduce directamente a la constitución del individuo a través de la constitución de una *memoria inmune*. En una etapa embrionaria primigenia los límites entre el yo y el no-yo aún no estaban definidos. No había frontera. Los *individual differentials* que señalarían al individuo particular aún eran entonces un antígeno más para las propias células defensivas –aunque hablar de propias es situar el argumento del revés a este punto. El sistema inmune –cuenta Burnet introduciendo otra metáfora– horadó un ‘agujero’ [*a hole*] dentro de sí, eliminando selectivamente

²⁷ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives*, cit., p. 422. Para una aproximación a las distintas figuras metafóricas en inmunología vid. F. Karush, *Metaphors in Immunology*, «1930-1980: Essays on the History of Immunology», editado por P. M. H. Mazumdar, Toronto 1989, pp. 73-80.

²⁸ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives*, cit., p. 422.

²⁹ F. M. Burnet, *The Clonal Selection Theory of Acquired Immunity*, Nashville 1959.

las líneas celulares autorreactivas. Aquellas que se atacaban entre sí. A esto podría llamárselo ya un aprendizaje. También podría llamárselo purga. Esta es la idea de *selección clonal*. Una suerte de eugenesia celular que fija la distinción entre *yo* y *no-yo*. Así, *la discriminación entre lo propio y lo extraño fue adquirida artificialmente sobre un estado indiferenciado* primitivo que no sabía nada de un *yo* sustancial inmune todavía. Fue retenida. A esto se le ha llamado *tolerancia inmunitaria* –a los propios tejidos–, pero quizás resulta más significativo referir un par de nuevas metáforas burnetianas que lo tachan de *silencio inmune* [*immune silence*] o incluso de *ceguera inmune* [*immune blindness*]. *Silencio inmune, ceguera inmune* y *agujero inmune* son los puntos de fuga en que se delinea el posible *yo inmune*. Son inhibiciones selectivas a lo propio. Este segundo hallazgo hacía por supuesto dudosa la idea de que la reacción autoinmune, que la respuesta presumiblemente equivocada del sistema contra el sistema, era entonces de tipo patológico. Al contrario, *era lo que se debía olvidar o desaprender allá en el origen*. La consecuencia:

La noción de información es empleada así de nuevo, pero ahora en un contexto completamente diferente [...] La información [sobre dónde comienza y termina el *yo inmune*] *aparece a modo de biblioteca de linfocitos preparados para el servicio*. La información ha de ser [nos dice Burnet] ‘almacenada en las células del sistema de producción de anticuerpos, bien individual bien colectivamente’ y a ‘la retención a largo plazo de información’ *se le exige que cumpla las funciones de una memoria inmune*³⁰.

Burnet tiene sin duda apego a la retórica. El *yo inmune* tiene al parecer serias deficiencias cognitivas por lo apuntado. Se nos dice que es mudo y ciego para sí mismo. Pero habría que sumarle un nuevo handicap, y esto porque tiende al olvido selectivo. Esta deficiencia es de un carácter más fundamental porque sostiene el proceso de individuación que da sentido a todo el sistema. La *memoria inmune* se alinea con el resto de habilidades cognitivas en este *espacio negativo* [*negative space*] que da a luz al *yo* de la inmunología. El sistema inmune mantiene y contiene información aprendida que determina lo que un individuo es. Información sobre una guerra en curso durante toda la vida hábil del organismo. Es la memoria que se retiene después de la selección de lo extraño. El *yo inmune* aparece aquí de nuevo implícitamente en el lugar supuesto pero a la vez negado. Un negativo dialécticamente hablando. Una presencia ausente.³¹ Lo

³⁰ *Ibid.*, p. 47. Citado en A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives.*, cit., p. 423.

³¹ E. Crist, A. I. Tauber, *Selfhood, Immunity, and the Biological Imagination: The Thought of Frank MacFarlane Burnet*, «Biology and Philosophy», No. 15, pp. 509-533. Las tendencias actuales han ido desplazando la narrativa del *yo* sustancial a un paradigma ecológico en que –muy a su pesar– se conserva tan sólo la cualidad de agente del sistema inmune. Así, deudor de las ideas de J. J. Gibson, este nuevo paradigma defiende un modelo cognitivo *presentacional* en que las reacciones en red se constituyen como entidad pero sin suposición de un *yo* inmune que las dirige centralmente (J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston 1979). Polly Matzinger por su parte ha elaborado en la actualidad en base a esto una noción de la individualidad inmune basada en atender únicamente al carácter de agente del *yo* sustancial supuesto al desencadenar respuestas inflamatorias: este no se aparece sino en sus reacciones

que la *memoria immune* recuerda, en lo que se reconoce, es justamente en aquello que no se ha determinado contra ella. Es una memoria reactiva. Claro que, como sucede con la memoria personal, *la vida sin olvido resultaría insostenible*:

En cualquier momento, cualquier cosa que alguien alguna vez me hubiera dicho, o algo doloroso o ridículo que le dije y desearía retirar desesperadamente, puede saltar de improviso a mi conciencia y arrastrarme hasta ese momento incómodo [...] la intensidad de mis recuerdos, combinada con la naturaleza aleatoria con que se me han pasado por la cabeza intermitentemente durante toda mi vida casi me han hecho perder la razón³².

Tan insoportable como *si es que continuáramos viviendo para siempre, y retuviéramos todo lo experimentado*. Hay una razón reclamada o *derecho propio a adscribirse esos recuerdos* y no que a uno le sean adscritos por otro. Del mismo modo, el peligro de recordar todos y cada uno de los acontecimientos inmunes y reconocerlos quedó salvado afortunadamente allá en el estado de embrión. Se olvidó aquél reconocimiento aleatorio para hacer posible *un* reconocimiento. Para dar sentido siquiera a la idea de reconocimiento.

Recordarlo todo es una patología de la memoria al mismo nivel que la de olvidarlo todo. Bernecker sostiene que la memoria debe ser conceptualizada a la manera de una *disposición*. Es decir, la memoria es una habilidad o facultad *pendiente de activación*. Reactiva. El sistema inmune la tiene porque hace las veces de agente alerta ante las circunstancias. «Recordar que *p* no es más que la habilidad persistente de uno para producir estados de *conocer-que-p*»³³. Lo que persiste no es el *conocimiento-de-que-p*, sino la habilidad para recuperarlo. La *memoria immune* no es sino la capacidad dispuesta del organismo a reaccionar en el tiempo produciendo estados de reconocimiento de lo extraño y olvidando estados de reconocimiento de lo propio. *La biblioteca de los linfocitos está dispuesta para el servicio [ready-to-serve]*. Esperando a la señal adecuada, pues toda disposición depende del tiempo y la circunstancia. El olvido de sí por parte del sistema inmune no es permanente por tanto. Recordemos nosotros que la enfermedad autoinmune figura siempre entre las amenazas posibles a las que se enfrenta el organismo.

La apariencia de discontinuidad en el olvido temporal no se debe a que perdamos y más tarde volvamos a ganar la habilidad [de reconocer el recuerdo] [...]; es más bien que están ausentes las circunstancias particulares respecto de las cuales nuestra habilidad para saber que *p* depende³⁴.

antigénicas (P. Matzinger, *Tolerance, danger, and the extended family*, «Annual Review of Immunology», No. 12, pp. 991-1045).

³² J. Price, B. Davis, *The Woman Who Can't Forget: The Extraordinary Story of Living with the Most Remarkable Memory Known to Science*, New York 2008, p. 38. Citado en S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford-New York 2010, p. 2.

³³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

No se debe a que olvidemos y después aprendamos de nuevo. «Lo que causa el olvido no es el tiempo en sí mismo, sino la interrupción u ofuscación de las trazas de memoria por el aprendizaje precedente o subsiguiente»³⁵. La reacción o inhibición precedente o subsiguiente. Se debe tan sólo a que están ausentes –u olvidados– los instigadores de la batalla inmune, respecto de los cuales nuestra habilidad para reconocer depende. Respecto de los cuales el organismo sabe y se sabe.

2. El meme y la memoria cultural

Roberto Esposito en su *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002) nos pide que imaginemos un día cualquiera y un diario cualquiera sobre la mesa del desayuno. Al hojearlo, noticias en apariencia sin nada que ver entre sí comienzan a tener un cierto aire de familia. Es una cierta similitud que resalta sobre sucesos tan dispares como un nuevo brote epidémico en algún lugar lejano del globo, las estrategias para poner coto a los desmanes del último y más mortífero virus informático, la solicitud de extradición a un país extranjero de un jefe de estado acusado de crímenes de lesa humanidad por parte de la Corte Internacional de Justicia, o la necesidad de poner los medios que eviten los repuntes de inmigración ilegal en una determinada frontera³⁶.

La similitud –ya nos debe resultar evidente– estriba en ver en todos ellos una respuesta de protección ante una amenaza que se cierne sobre distintas ‘unidades de vivencia.’ En la sociedad, el Estado, la unidad de comunidad que crea la información y el propio cuerpo se repiten los gestos de repliegue. Gestos de constitución de la envoltura protectora con que comienza la defensa de lo propio frente a lo extraño. Una defensa de los límites de la pertenencia. Pero no deja de ser también la envoltura con que decíamos comienza la unidad del individuo, su identidad. Un gesto centrífugo de expulsión y otro centrípeto de concentración que lo secunda en su dialéctica.

El sistema inmune [nos advierte Donna Haraway] es el terreno históricamente específico en que, la política global y local; la investigación merecedora del premio Nobel; las producciones culturales más heterogéneas, desde las prácticas dietéticas populares, la ciencia ficción feminista, la imaginación religiosa, y los juegos para niños, a la técnica fotográfica y la teoría militar estratégica [...] [sin olvidar] las más profundas experiencias personales y colectivas de corporalidad, vulnerabilidad, poder y mortalidad interactúan con una intensidad sólo igualada quizás por la biopolítica del sexo y la reproducción³⁷.

Haraway, Esposito, muestran la ubicuidad del paradigma inmunitario –e identitario– en los frentes de la política, la vida y la cultura, y, al mismo

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ R. Esposito, *Immunitas*, p. 9.

³⁷ D. Haraway, *The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse*, en *Biopolitics: A Reader*, editado por T. Campbell y A. Sitze, Durham-London 2013, pp. 275-276.

tiempo, la ubicuidad de las pretensiones de toda identidad a permanecer siendo ella misma. Su escala global y generalizada en todas las esferas de la vida, y la aspiración a la constitución y salvaguarda de unidades y más unidades de individualidades es lo que resulta sorprendente. Si quisiéramos invitar a Huxley a esta fiesta diríamos –parafraseando a Esposito– que *lo que hoy asusta no es tanto la individualidad en cuanto tal –se la considera inevitable desde hace tiempo–, sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida*, y, consiguientemente, la necesidad aparejada de protección de cada uno de estos nodos que se reclaman por derecho autónomos e indivisibles³⁸.

Decíamos hace ya unas páginas que el *meme* –análogo funcional de la unidad de transmisión genética– sería a la cultura lo que el *gen* es a la constitución biológica de los individuos. La unidad de transmisión de lo cultural es asimismo una unidad de individuación. La línea que describe cómo se propaga el meme de turno es el árbol genealógico de su estirpe o linaje. Línea análoga entonces a la *memoria genética* que la taxonomía evolutiva plasmaba en el cladograma bajo apariencia de parentesco y similitud. La memoria heredada que estudiaría una supuesta memética dispondría las especies de cada una de estas unidades en distintas familias de representaciones. Así, son ejemplo de *memes* tanto ideas, como frases hechas y modismos, también la típica melodía que se repite una y otra vez en nuestra cabeza, los usos, costumbres y técnicas... Pero es que el meme en su persecución del parecido con el gen es además un elemento capaz de replicarse. Extenderse en una copia de sí fuera de su generación. El *meme* es la unidad del repositorio cultural reconocida y retenida. Es *memoria cultural fáctica*. Este contenido cognitivo es real en tanto es efectivo. Aparece en el mundo como manifestación, como expresión fenotípica de lo que el código cultural transmitido albergaba. A saber, se instancia y transmite en el medio que es el grupo, la comunidad o la sociedad concreta.³⁹ Está *en* el individuo, su comunidad, y la producción de ambos. Dicha instanciación tiene que ver por lo cual con su presencia tanto *en el imaginario* de los individuos como *en los artefactos* que surgen de este imaginario –los útiles, prácticas, instituciones,

³⁸ R. Esposito, *Immunitas*, p. 11.

³⁹ La realización del imaginario memético ha presentado dos posturas diferentes y antagónicas. Los partidarios de un *meme* que se asentaba en una comunidad viva se han identificado a favor de un *internal meme*. Para estos el *meme* debe necesariamente existir en una cabeza. Es la postura del *memes-in-the-head* de Dawkins y Lynch –también la de los que lo ven como un germen infeccioso. Otros autores como William Benzon y Derek Gatherer han defendido por el contrario un *external meme* situado en instituciones, útiles y herramientas, y producciones artísticas (W. Benzon, *Culture as an Evolutionary Arena*, «Journal of Social and Evolutionary Systems», No. 19, 1996, pp. 321-362; D. Gatherer, *Why the 'Thought Contagion' metaphor is retarding the progress of memetics*, «Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission», No. 2, 1998 http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/gatherer_d.html). Resulta difícil no ver en ambas posturas una complementariedad posible: John S. Wilkins ha sostenido que si bien un meme ha de haber pasado por alguna cabeza, nada impide que tome tierra en la producción cultural material (J. S. Wilkins, *Memes Ain't (Just) in the Head*, «Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission», No. 3, 1999, pp. 1-7 http://www.cpm.mmu.ac.uk/jom-emit/1999/vol1993/wilkins_j.html).

conocimientos...—. Aquellos que tengan problemas con hacer de él una *forma* pueden adherirse a la noción de idea o pensamiento. Quizás resulte más adecuada no obstante la de *ideotipo*, una agrupación de ideas filiadas genéticamente por un antecesor —nada extraño si entendemos que εἶδος se traduce también por ‘especie.’⁴⁰

De la misma manera que los genes se propagan dentro de la reserva genética [de una especie] saltando de cuerpo en cuerpo [...] los memes se propagan dentro de la reserva memética al saltar de cerebro en cerebro por medio de un proceso que, en un sentido amplio, puede llamarse imitación⁴¹.

El *meme* sigue una lógica de la replicación que imita a las divisiones y subdivisiones que realiza la filogenia, las heredades mono y parafiléticas se suceden y separan, formando identidades culturales orgánicas por derecho propio. El nudo Windsor de corbata es transmitido de padres a hijos, y apenas un giro de más transforma la especie de *half Windsor* en *full Windsor*⁴². Un nudo parecido y a la vez claramente diferenciado. La norma es aquí que *el proceso de difusión cultural es eminentemente paralelo*, es decir, es antes que nada *una evolución horizontal*. La velocidad de replicación de un meme es por ello muy superior a la del gen. Varias generaciones se separan de la rama principal creando nuevas estirpes culturales en el mismo tiempo. El concepto de *linaje* [*lineage*] que David Hull ha acuñado y que explica al meme como replicador evoca en las producciones de la cultura la idea de una intrahistoria de sus manifestaciones en que cabe igualmente la diversidad, la variación, y la herencia dentro de la similaridad propias *de una misma y de distintas generaciones*⁴³. Como en el caso

⁴⁰ Vale la pena mencionar que justamente cuando en 1974 las perspectivas sobre la presunta cognición del sistema inmune cambian con la puntera obra de Niels Kaj Jerne, el cambio se asienta sobre una noción del reconocimiento en base a *ideotipos* [*idiotypes*]. Jerne sostuvo que la red de agencia que sostienen las proteínas globulares de superficie de las células participantes de la respuesta inmune no está tan determinada como se piensa: en realidad la configuración de estas cambia *dependiendo del contexto*. Así, lo que en las primeras etapas del desarrollo se configura como enemigo, presentado bajo otras circunstancias ya no lo es —con lo que se explicaría la purga embrionaria que teorizó Burnet. Más aún, el concepto lo que indica es que la configuración tridimensional de las proteínas de superficie de linfocitos y macrófagos es versátil hasta el punto de contener en sí la flexibilidad necesaria para detectar cualquier agente agresivo externo. No es una forma fija. Muta. De ahí que el *ideotipo* sea un abstracto de todas las configuraciones posibles. La consecuencia de esto es que el sistema como tal no aprende... *rememora* lo aprendido incluso antes de la experiencia, en las etapas primeras de desarrollo. Lo único que se produce es una *anámnesis* de aquella configuración que recuerda según el nuevo contexto. Como un *déjà vu*. Otra consecuencia de relevancia es que el sistema inmune sólo sabe de sí. Es solipsista: trivialmente no podría conocer *ex novo* nada que no estuviera en su haber *a priori*. Se cierra así el círculo de parecido del *meme*, la *idea*, y sus límites y homologías entre disciplinas. A. I. Tauber, *Immunology's Theories of Cognition*, cit., pp. 245-249.

⁴¹ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford-New York 1989, p. 192. Citamos por la edición revisada del libro. Su primera edición data de 1976.

⁴² J. S. Wilkins, *Memes Ain't (Just) in the Head*, p. 2.

⁴³ D. L. Hull, *Individuality and Selection*, «Annual Review of Ecology and Ssystematics», No. 11, 1980, pp. 311-332; D. L. Hull, *Interactors vs. Vehicles*, «The Role of Behavior in Evolution», editado por H. C. Plotkin, Cambridge, 1988.

de la evolución biológica, el replicador cultural que es un meme luce los rasgos propios de ser *causa* involucrada directamente en la producción que la continúa o propaga –ser progenitor de su descendencia cultural–, y, además, que la naturaleza de la imitación debe ser *similar* a lo imitado al menos en los rasgos relevantes⁴⁴.

Dawkins ha sido aún más específico en su caracterización. Nos cuenta en confianza de dónde surgió el dichoso nombre de ‘*meme*.’ La unidad de transmisión cultural o *unidad de imitación* tiene que conservar un doble carácter, el de su parentesco y el de su similitud: «podría pensarse alternativamente de él que está referido a ‘la memoria’, o a la palabra francesa *même* [el o lo mismo]»⁴⁵. No es cualquier metáfora la que elige. Parentesco y similitud *como memoria*. La *unidad de memoria cultural* retiene y contiene información. Desde la desnuda del dato, a la incluida en conceptos y pensamientos, así como la de las producciones artísticas o técnicas que el ser humano realiza, contendrían todas estas variaciones codificado en su significado e intensión la identidad del meme que las ha hecho lo que son y no más bien otra cosa. *Unidades de sentido*. Nos dice Bernecker que hay cuatro condiciones necesarias y suficientes en una caracterización sensata de la memoria. Los estados de creencia que señalamos como *recuerdo* son en primer lugar representativos, esto es, *recordamos ideas, frases hechas y modismos, usos, costumbres y técnicas*, no menos que *actitudes* hacia todos estos estados. Además los recordamos *en el tiempo*. Hay una *condición de representación presente* [*present representation condition*] para una *condición de representación pasada* [*past representation condition*] que hacen de vicarias para la diacronía del recuerdo. Para explicar que uno *todavía* lo posee. Pero dichas representaciones en tiempos distintos no sólo deben sucederse, sino que deben estar emparentadas: la *condición de conexión* y la de *contenido* [*connection condition, content condition*] salvan las viejas necesidades de la causa y la similaridad. Uno no aprende de nuevo, *recuerda*, del mismo modo que

la idea tras la condición del contenido es que el contenido de la memoria *debe ser el mismo que, o suficientemente similar a, un contenido previamente representado [...]* pues nuestra memoria *no es únicamente un mecanismo pasivo de reproducción de contenidos sino uno activo de procesamiento* [de nuestro cerebro pasado a nuestro cerebro futuro] *de contenidos almacenados*⁴⁶.

Pude muy bien haber aprendido en el pasado que Bruto asesinó a César, pero el representarme en el presente la proposición ‘César no murió de muerte

⁴⁴ Vid. R. Aunger, *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*, New York 2002, pp. 73 y ss. Aunger, de hecho, cuenta con dos condiciones más: *information transfer* [*transferencia de información*] y *duplication* [*duplicación*]. La primera es explicada como la necesidad de que el proceso de transferencia emplee materiales provenientes de la fuente, la segunda entraña que hay una copia efectiva –producción. Considero que estas dos últimas características pueden pecar de redundancia o irrelevancia respecto a las dos primeras para el proceso trasladado del ámbito biológico al de la memética.

⁴⁵ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 192.

⁴⁶ S. Bernecker, *Memory*, p. 39.

natural' no lo convierte desde luego en un aprendizaje ni lo hace menos recuerdo.⁴⁷ *Parentesco y similitud* se mantienen en todas las especies de la memoria...

¿Pero qué o quién ejerce de presión selectiva en esta historia? ¿Ante qué reacciona esta memoria para que podamos hacer buena la analogía? El *seleccionismo cultural* [*cultural selectionism*] repite la explicación darwinista a la deriva genética poblacional, como los grupos se constituyen y se mantienen: la diversidad cultural, su heredabilidad, depende también de la producción de variaciones –*mutación*–, de su competencia –*selección*– y de su aislamiento poblacional –*heredabilidad*.

Una teoría así sobre el meme requiere de un criterio de 'adaptación' memética [*memetics fitness*] –algo que las ideas y habilidades tengan en común y por lo cual su éxito relativo pudiera ser sometido a estudio sistemático [...] Hay una lucha por la subsistencia debido a que *una vasta serie de memes se encuentra compitiendo por el limitado recurso de la atención humana*⁴⁸.

Es la atención humana por lo que los memes compiten. Hay una lógica de la replicación de estas unidades de contenido que no podía dejar de verse como un objeto digno de ser estudiado bajo una *epidemiología informacional* en ese caso, una que más allá de ser una historia razonada de la difusión de un acontecimiento es la narración por episodios de un contagio.

Los memes deberían ser considerados estructuras vivas, no sólo metafórica sino técnicamente hablando. Cuando plantas un meme fértil en mi mente parasitas mi cerebro literalmente, convirtiéndolo en un vehículo para su propagación, *exactamente de la misma forma en que un virus parasita el mecanismo genético de una célula huésped*⁴⁹.

El germen informativo se nutre de nuestra atención. La acapara en parte. Nuestra libertad perceptiva y de pensamiento se ven secuestradas. El éxito en la transmisión –selección cultural– apunta a que los memes más prometedores encierran como parte de su contenido su propio mecanismo para asegurar que se propagan –*self-instructing memes*.⁵⁰ Es semejante comportamiento lo que los ha convertido a ojos del científico de la cultura en ocasiones y siguiendo la metáfora biologicista en *patógenos* que remedan a los virus, lo que explicaría según Dawkins la persistencia en los grupos humanos de ciertos cuerpos de creencias como son las religiosas. Derivado de ello estaría en su haber la capacidad de colaborar en la formación de identidades culturales en torno a su sentido característico. Comunidades de atención compartida. La unidad del *meme* se replica. Se propaga. Se incluye y produce en su transmisión unidades orgánicas cada vez mayores, *organismos culturales*. A la pregunta acerca del por qué pensamos lo que pensamos –o recordamos lo que recordamos– han tratado de responder desde

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ K. Distin, *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*, Cambridge 2005, p. 57.

⁴⁹ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 192.

⁵⁰ K. Distin, *The Selfish Meme*, p. 73 ss.

antaño tanto el racionalismo como los aventureros del determinismo cultural, Dawkins viene a presentarnos la idea de que paralelamente a la evolución biológica se puede hablar con todo el sentido del mundo de una evolución y memoria cultural *à la* Darwin.

Ricardo Gutiérrez Aguilar
Universidad Complutense de Madrid
✉ gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com