

## El ocaso del ‘evolucionismo’ en la antropología filosófica evolucionista. Explicando el declive de su predicado

### *The Decline of ‘Evolutionism’ in Evolutionary Philosophical Anthropology. Explaining the Decline of Its Predicate*

Paola Hernández Chávez

Universidad Autónoma Metropolitana, México  
hcpaola@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3262-702X>

#### Resumen

Una pregunta pendiente por responder para los interesados en la antropología filosófica y en el evolucionismo, es por qué la antropología filosófica evolucionista (AFE) cayó en desuso o por qué se desvinculó del evolucionismo. Este trabajo se propone analizar el ‘evolucionismo’ de la antropología filosófica, es decir, las consideraciones evolutivas que la AFE compró de la biología pero que en las últimas décadas ha dejado de utilizar. Se defenderá la tesis de que el profundo cambio que han sufrido los conceptos clásicos del evolucionismo ha impactado fuertemente en las preguntas y objeto de estudio de la AFE, resultando en el desuso del último predicado. Que la AFE haya perdido protagonismo no se debió a las críticas al evolucionismo que vinieron de la filosofía o de la biología, sino muy concretamente a cambios de paradigmas donde la complejidad, la evolución cultural y social tienen el mayor peso explicativo, en detrimento de las consideraciones biológicas que apostaban mayormente por el mecanismo de la selección natural o los aspectos genéticos. La antropología filosófica –así como la biología actual– ha traído de vuelta a la cultura y la ha puesto en el centro explicativo de por qué nos adaptamos y sobrevivimos como especie, razón por la cual el evolucionismo le es ahora prescindible.

Después de la introducción (sección I), en este trabajo hago una recapitulación histórica de los antecedentes del evolucionismo (sección II), los que posteriormente dieron lugar al enfoque canónico de la evolución por selección natural (sección III), sin obviar que el evolu-

---

Sección Artículos / Articles Section

Received: 21/12/2024. Final version: 04/09/2026

© 2026 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso  
Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología (AIFIBI)



This article is distributed under the terms of the Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

cionismo ha pasado múltiples facetas, ocasos (Bowler, 1985), y problemas que se dan cuando se abusa del mecanismo explicativo seleccionista. Esto es importante porque tales problemas se trasminaron a la antropología filosófica (sección IV). Posteriormente resumo algunas posturas de la antropología filosófica reciente que ilustran el declive del apellido 'evolucionista'; posturas que se alimentan más de evidencia interdisciplinar proveniente de la paleoantropología, la arqueología, la etología y las ciencias cognitivas, entre otras, y que en conjunto dan cuenta del ocaso del reiterado predicado. Subrayo el enfoque menos evolucionista-seleccionista que sostiene que lo que nos hace humanos es más bien la cultura —y no únicamente nuestros genes— (sección V). Por último, sintetizo hacia dónde apuntan los debates actuales del giro cultural en la antropología filosófica y subrayo que, al reubicar el papel fundamental que la cultura juega en la evolución, lo que la AFE tanto necesitaba de la biología (la selección natural y la fuerza de los genes) ya le es prescindible (sección VI).

**Palabras clave:** naturaleza humana, selección natural, gen-cultura, inteligencia, adaptación.

### Abstract

A pending question that those interested in philosophical anthropology and evolutionism have yet to answer is why evolutionary philosophical anthropology (EPA) fell into disuse or why it became detached from evolutionism. This work aims to analyze the 'evolutionism' of philosophical anthropology, that is, the evolutionary considerations that EPA acquired from biology but that, in recent decades, it has stopped using. The profound change that the classic concepts of evolutionism have undergone has strongly impacted the questions and object of study of EPA, resulting in the disuse of the last predicate. The EPA's loss of prominence was not due to the criticisms of evolutionism coming from philosophy or biology but very specifically to paradigm changes where complexity, cultural, and social evolution have the greatest explanatory weight, to the detriment of biological considerations that relied mainly on the mechanism of natural selection or genetic aspects. Philosophical anthropology and current biology have brought culture back and placed it at the center of explaining why we adapt and survive. That is why evolutionism is now dispensable for EPA.

After the introduction (section I), I make a historical recapitulation of the antecedents of evolutionism (section II), which later gave rise to the canonical approach of evolution by natural selection (section III). This last is done without ignoring that evolutionism has gone through multiple facets, eclipses (Bowler, 1985), and problems that arise when the selectionist explanatory mechanism is abused. Notoriously, such issues were transmitted to philosophical anthropology (section IV). Later, I summarize some recent philosophical anthropology proposals that illustrate the decline of the 'evolutionism' predicate. These positions are nourished by interdisciplinary evidence from paleoanthropology, archaeology, ethology, and cognitive sciences, among others, and all those together account for the decline of the reiterated predicate. I underline the less selectionist approach that maintains that what makes us human is rather culture —and not only our genes (section V). Finally, I summarize

some current debates on the “cultural turn” in philosophical anthropology, and I emphasize that by relocating the fundamental role that culture plays in evolution, what the AFE needed so much from biology (natural selection and the force of genes) is now dispensable (section VI).

**Keywords:** human nature, natural selection, gene-culture, intelligence, adaptation.

## 1. Introducción

Los cuestionamientos que enmarcaron lo que hoy en día nombramos “antropología filosófica” se remontan no solo a los griegos sino que son casi tan antiguos como la historia intelectual del *Homo sapiens*. Para muestra, los antiquísimos poemas védicos de Rigveda-samjita dos milenios a. C., que se preguntaban: cuál es el origen del todo, qué es la madera, cómo se formó el árbol del que surgió el cielo y la Tierra, si el origen del universo es el fuego o el agua y cómo emergió el primer humano. De ahí sus principales dioses, Brahma, el dios de la creación, Vishnu, el dios de la conservación, y Shiva, el dios de la destrucción.

En general, las preguntas sobre qué es la persona, qué es lo propiamente humano, qué nos distingue de otros animales, cómo se originó la Tierra, qué hace posible que sigamos habitando este planeta, son inherentes y recurrentes en nuestra especie. Pero no fue sino hasta el s. XVIII que arraigó la convicción de que tanto el universo como el humano tienen una historia y que están sujetos a leyes de la naturaleza.

Es importante comenzar por reconocer que, pese a su nombre, la antropología filosófica hace énfasis en distintos aspectos del fenómeno humano dependiendo de si el abordaje comienza por la filosofía o por alguna ciencia antropológica. La primera hará énfasis en la existencia, las preguntas por el sentido, lo inherente a la mente, sus productos cognitivos y similares; mientras que las ciencias antropológicas prestarán mayor atención a los vestigios, evidencias materiales pasadas y presentes, así como a sus particularidades culturales.

Si partimos de la antropología, quizá sea necesario recapitular que al estudiar al fenómeno humano en general (su cultura, su medio ambiente, su legado arqueológico y lingüístico y su biología) una porción importante de la antropología lidia recurrentemente con estos elementos. De modo que el ejercicio de la antropología filosófica es el telón de fondo de la antropología misma, mas no una de sus ramas.

Referiré a lo largo de este ensayo a *la cultura*, sus aspectos biológicos y sociales. Comienzo con un recorrido histórico sobre los aspectos biológicos de nuestra especie que permiten dar cuenta de la adaptación y la diversidad humanas, hasta concluir con las versiones contemporáneas según las cuales no sobrevivimos como especie debido a nuestra inteligencia individual sino porque hay una coevolución gen-cultura y porque nuestras mentes están diseñadas *para* y *por* la cultura.

## 2. Los antecedentes antropológico-filosófico-naturalistas hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX: las “causas” de la naturaleza

Es importante emprender un recuento histórico de los componentes teóricos de la antropología filosófica evolucionista para situar las concepciones que se tenían de los humanos, su lugar en el mundo, el origen de la Tierra, hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Ello permitirá entender cómo se dio la natural conexión entre la antropología filosófica y el evolucionismo, así como el cambio en las preguntas de investigación. Como veremos, se dio un giro crucial hacia la observación del entorno y una gran serie de dudas respecto al dogma bíblico central de la creación, no alimentado por un ateísmo, sino por mirar, cuantificar y preguntarse sobre los patrones explicativos de los cambios del medio ambiente y los seres vivos. Veamos.

Si bien algo dijeron los griegos sobre la biología, el estudio de la historia natural de los seres vivos comenzó a establecerse como disciplina independiente en el siglo XVIII, alimentada por los trabajos de Linneo, Buffon, Bonnet, Lamarck, Treviranus y Cuvier (con su historia de la corteza terrestre y sus habitantes). En ese momento histórico-intelectual, dominaban las concepciones teológicas sobre el origen del universo, algunos elementos del empirismo, el transformismo, pero también los muy intrigantes cuestionamientos lanzados por los geólogos. Entre ellos se encontraban el problema de explicar la formación de los océanos, el “vulcanismo” —o cómo emergen los volcanes—, la edad de la Tierra, qué tan antigua es la vida, y los emblemáticos acertijos de: cómo dar cuenta de los fósiles, la estratificación de las capas geológicas, la erosión, la sequía de los océanos, el por qué ocurre la extinción de las especies (si algunas desaparecen y por qué, y si otras nuevas aparecen y cómo). Charles Lyell (1797-1875), un abogado que se convirtió en uno de los geólogos más ilustres a partir de sus observaciones sobre la erosión, lanzó serias dudas sobre el récord geológico, el origen de la formación de la Tierra y el origen de la vida. En particular, sembró razonables dudas sobre las influyentes ideas del gran historiador natural del siglo XVIII, George-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), mejor conocido como Buffon, quien escribió una vasta “historia natural” de más de 30 volúmenes. De acuerdo con la teoría de Buffon, la Tierra surgió de una gran masa caliente y rocas fundidas que se fueron enfriando paulatinamente, dando lugar a lo que ahora tenemos: los bosques, los trópicos y las zonas más frías del planeta (Aréchiga, 2007). En conjunto, los geólogos objetaron el recuento del origen de la vida de Buffon, según el cual la vida es resultado de la conjunción entre cuatro elementos: el fuego fijo —noción que permeó en toda la química francesa de la segunda mitad del siglo dieciocho— que atrae al fuego libre, unido al sustrato aceitoso —también conocido como “flogisto” o “tierra grasa”— en el que habitaban las moléculas inorgánicas y que, gracias al movimiento entre estos, la vida tiene lugar (Aréchiga, 2007, p. 165 y ss.).

En contraposición a Buffon, Lyell simpatizaba, inicialmente, con los *catastrofistas*, quienes sostenían que la evidencia indicaba la presencia de cambios abruptos, convulsivos, en la historia de la Tierra. Para los catastrofistas, las montañas parecían haberse formado por una serie de acontecimientos bruscos de los cuales súbitamente parecen haber surgido los trópicos. No

obstante, posteriormente Lyell se distanció radicalmente de las ideas catastrofistas y la hegemonía de la versión bíblica para defender ahora su teoría del *gradualismo*. La primera crítica consistió en dudar de que la Tierra tuviera únicamente seis mil años de existencia, como apuntaban las sagradas escrituras. Pero ¿de dónde sacó esas ideas?

Lyell se apoyó en el gran geólogo y granjero experimental James Hutton (1726-1797) para sostener que la transformación de la Tierra obedeció más bien a cambios pequeños, si bien algunos de ellos imperceptibles tales como la erosión, la sedimentación, la correspondiente estratificación del suelo geológico, entre otros. Fue Hutton hacia 1788 quien, en los 3 volúmenes de su *Theory of the Earth*, originalmente estableció que la historia de la Tierra era inmensamente más antigua de lo que se suponía hasta entonces y que muy probablemente había sufrido una larga serie de procesos de devastación y reensamblaje (Radl, 1930; Rudwick, 1970; Sloan, 1989).

He mencionado que Lyell comenzó a considerar que la Tierra no tiene una dirección por lo cual dedujo que la vida, así como el ser humano en ella, tampoco sirve a un propósito. Pero ¿qué tiene esto que ver con el evolucionismo? Según expertos como Rudwick (1970), la influencia que ejerció Lyell en Charles Darwin —el gran desarrollador de la evolución por selección natural— fue contundente. Una de tantas evidencias de esa gran influencia fue la publicación de este último en 1842, *The Structure and Distribution of Coral Reefs*, una monografía descriptiva de la formación de las barreras de corales y atolones producto de la elevación de islas volcánicas que paulatinamente se van hundiendo a la par que el material coralino emerge hacia la superficie; todo lo cual tenía como trasfondo las aseveraciones de Lyell.<sup>1</sup>

Así, las ideas de los geólogos tuvieron un papel importante en lo que sería el paradigma evolucionista darwiniano. La conclusión de Lyell según la cual ni la Tierra ni la vida sirven a un propósito, resonaba en la cabeza de Darwin. De hecho, Darwin viajó a las Islas Canarias queriendo confirmar las ideas vulcanistas de Lyell: el lento pero medible aumento de altura de las montañas a lo largo de millones de años (Radl, 1930; Rudwick, 1970; Sloan, 1989; Toulmin & Goodfield, 1962). Ello, como veremos en la siguiente sección, modeló varias hipótesis del origen de las especies de Darwin.

### 3. Evolucionismo, darwinismo y el mecanismo de selección natural

Con el paradigma de Lyell, Darwin desarrolló un tipo de uniformismo y gradualismo biológico ahora no aplicado al surgimiento de la Tierra sino a las especies. De acuerdo con este gradualismo, las especies mediante un proceso de cambios muy pequeños y lentos se adaptan

---

<sup>1</sup> Otra influencia importante que merecerá un estudio aparte es la influencia de Malthus en Darwin. Darwin generalizó las tesis de Malthus, solo que Malthus aplicó sus ideas únicamente a los humanos y no a otras especies, como sí hizo Darwin.

a su medio ambiente. Esto incluye que algunas desaparezcan o se extingan al no haber logrado la adaptación, pero claramente las especies tendrían una historia muy antigua (Rudwick, 1970).

Centrémonos ahora en la teoría de la evolución de Darwin y la hegemonía de la selección natural como mecanismo principal de la evolución. Hay una célebre frase de Dobzhansky según la cual “nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la evolución”. Esto hace eco a lo que algunos han denominado como “el dogma central de la síntesis evolutiva” (DCSE) (Castro-Moreno, 2013), aquel que se basa *principalmente* en el mecanismo de selección natural (si bien operan igualmente otros como la selección sexual, la mutación o la deriva genética, y la fuerza de la teoría evolutiva que se defiende dependerá del papel principal que se le dé a uno u otro mecanismo). Revisemos cuáles son los orígenes del DCSE.

Dobzhansky tuvo el arrojo de declarar que:

la biología es, quizá, intelectualmente hablando la ciencia más satisfactoria e inspiradora. Sin esa luz, la biología se reduce a un montón de hechos dispersos, algunos de los cuales son interesantes y curiosos, pero no brindan una imagen significativa del todo (1973, p. 129).

Si bien esta frase es desmedida y “hay otros dominios de la biología en donde la teoría evolutiva no es indispensable” (Castro-Moreno, 2013); nos es útil para ilustrar la gran influencia que ha ejercido el pensamiento biológico evolucionista en todas las ramas del conocimiento y la antropología filosófica no es la excepción. El darwinismo, con su fuerza desbordada, llegó para quedarse y hace implausible imaginar una antropología filosófica que no tomase en cuenta la evidencia y controversias del pensamiento seleccionista.<sup>2</sup>

Si alguien pregunta: ¿qué relevancia tiene el evolucionismo para la antropología filosófica? Esta pregunta puede responderse, indirectamente, citando a Bizzo y El-Hani (2009), quienes señalaron que: el evolucionismo es útil para discutir las consecuencias éticas de estar genéticamente relacionados con los demás organismos, pero sobre todo para evidenciar los vínculos históricos entre el surgimiento de la biología y la propuesta de la teoría evolutiva (Bizzo y El-Hani, 2009, p. 112). Hilando más fino, Darwin (1859) tenía dos objetivos: demostrar que la evolución es un hecho, que las especies no han sido creadas por separado, y que la evolución ocurre mediante el proceso de selección natural (Gould, 1982, p. xvii). Precisamente, las empresas en las que el pensamiento de Darwin abonó sin regreso fue en dar cuenta de la desbordada cantidad de formas vivientes —o especies—, sus evidencias taxonómicas, morfológicas —y moleculares, posteriormente— así como la gran diversidad de ambientes en los que hemos habitado (Dobzhansky, 1973, p. 127).

---

<sup>2</sup> Dobzhansky, uno de los darwinistas más beligerantes, llegó a firmar que: “La evolución como un proceso [...] sólo puede ser puesto en duda por aquéllos que ignoran la evidencia, o quienes se resisten a ella, debido a bloqueos emocionales o a simple intolerancia.” (1973, p. 129).

En concreto, Darwin (1859) sostuvo que el mecanismo principal de la evolución era la selección natural porque esta permite dar cuenta de lo bien adaptados que están los organismos a su medio ambiente sin apelar a una teleología. En otras palabras, hay diseño sin diseñador. Esto valida la inferencia de que, si poseer un rasgo confiere alguna ventaja adaptativa a quien lo posee, entonces el sujeto sobrevivirá y se reproducirá más, promoviendo así la preservación de dicho rasgo en la población. De modo que la permanencia de un rasgo biológico depende de la función adaptativa que este juegue en el medio ambiente donde vive el sujeto. Esto a razón de que, como bien afirmó Lewontin (1991, p. 109): “así como no hay un organismo sin un medio ambiente, no hay un medio ambiente sin organismo”<sup>3</sup>.

Alcanzado este punto, hay otro señalamiento que debe hacerse. Cuando se menciona la teoría de la selección natural de Darwin no puede obviarse la parte complementaria del recuento: Alfred Russel Wallace y sus grandes contribuciones al seleccionismo y a la biogeografía<sup>4</sup>. Darwin visitó las Galápagos; Wallace visitó la Amazonia, el sudeste asiático, Indonesia, etc. Tras sus viajes, en Wallace se fijó la idea de que la evolución era un hecho.<sup>5</sup> Dos años antes de la publicación de *El origen de las especies*, Darwin recibió una carta de Alfred Russel Wallace donde le solicitaba discutir con él sobre el origen del hombre –como solían referirse al “ser humano”–. Darwin no mostró mucho interés, si bien le respondió admitiendo que este era: “el problema más grande e importante para un naturalista”.<sup>6</sup> No obstante, el pendiente de dar cuenta del origen de la mente humana quedó tan presente en Darwin que lo abordó

<sup>3</sup> Como presento en un trabajo anterior (Hernández-Chávez, 2012), Lewontin (1991, pp. 107-108) adjudicó a Darwin la distinción entre *nature* y *nurture*, aunque más precisamente fueron los neodarwinistas quienes acuñaron tal terminología. Esto llevó a la suposición de que lo que está adentro y lo que está afuera del organismo obedece a principios distintos. Recordemos que Lamarck –antes que Darwin– consideraba que lo que estaba afuera y lo que estaba adentro se influían mutuamente, es decir, que cambios en el medio ambiente podían provocar cambios en el cuerpo o comportamiento del sujeto, y que dichos cambios podían transmitirse de generación en generación. Sin embargo, en las historias oficiales las influencias del lamarckismo en Darwin suelen desestimarse. Y aunque las ideas de Lamarck no fueron muy bien recibidas, logró llamar la atención y provocar un creciente interés en las ideas evolucionistas. Esto, en gran medida, se debió a que Lyell fue un gran lector y admirador de Lamarck, incluso lo citó en sus *Principios de Geología* (1830).

<sup>4</sup> El libro de Wallace, *The Geographic Distribution of Animals* (1876) explica cómo están distribuidas las especies en el planeta y por qué están ahí. Conjetura, por ejemplo, que los mamíferos abundan en los bosques de Borneo. Wallace identificó seis grandes regiones biogeográficas, lo cual posteriormente inspiró a Alfred Wegener a lanzar su hipótesis –aún sin evidencia– de que muy probablemente, hace millones de años, los continentes estaban unidos.

<sup>5</sup> A diferencia de Darwin, Wallace se centró en aspectos geográficos y en observaciones sobre la distribución de las especies y las plantas, en particular, negó que la variedad de las especies se explicara mediante el clima, pues en regiones con climas similares –como Nueva Guinea y Australia– no viven especies similares. Defendió, en su lugar, la idea de que las especies colonizan nuevos hábitats.

<sup>6</sup> La carta de Darwin a Wallace, Letter WCP1840.1730, puede visitarse completa en: <https://epsilon.ac.uk/view/wallace/letters/WCP1840>.

años después en su libro de 1871, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*.<sup>7</sup> Como veremos en adelante, este hecho se tradujo en uno de los problemas más fructíferos de las teorizaciones evolucionistas: el lograr dar cuenta del origen y funcionamiento de la mente humana, cuestión que persiste hasta nuestros días.

¿Cuál es entonces la diferencia entre Darwin y Wallace que debería importar a la antropología filosófica evolucionista? Como bien lo narra Laland (2017, p. 12), Darwin consideró que comprender la evolución de la cognición –uno de los grandes acertijos de la antropología filosófica– era el mayor desafío si quería convencer a sus lectores de que los humanos habían evolucionado. En otras palabras, visualizaba que el origen de la mente era el terreno clave en el que se iba a librar la batalla sobre la evolución humana. Sin embargo, para Darwin explicar la evolución de la mente humana era equivalente a explicar la evolución del cuerpo humano, es decir, pensaba que ambos debían obedecer a principios comunes. A partir de aquí, no perdamos de vista el foco de la gran cantidad de teorizaciones al respecto de la antropología filosófica.

En contraste, Wallace llegó a la conclusión de que capacidades complejas como el lenguaje, la inteligencia, la música, el arte y la moral de los seres humanos no podían explicarse mediante el mecanismo de la selección natural. Para Wallace, tales capacidades seguían siendo resultado de la intervención de un creador divino (Laland, 2017, p. 13).<sup>8</sup> Tal cual, Wallace defendió la naturaleza espiritual del hombre como la explicación de las capacidades superiores

<sup>7</sup> En ese libro, Darwin defendió la controversial idea de que muy probablemente el hombre –el ser humano– evolucionó a partir de algún ancestro que tenemos en común con otros simios.

<sup>8</sup> Existen otras notorias diferencias entre los padres de la Selección Natural, entre ellas, mientras que Darwin usó a la selección artificial como modelo y soporte de algunas conclusiones sobre el efecto de procesos de selección, Wallace consideró a las variaciones domésticas como casos artificiales, anómalos, cuyo comportamiento no era extrapolable al mundo natural. Darwin enfatizó la continuidad entre la fauna continental americana y la insular de las Galápagos. En tanto, Wallace señaló una demarcación (la línea de Wallace) entre la fauna asiática y la de Oceanía (muchas especies continentales asiáticas fueron capaces de colonizar las islas alrededor del continente pero relativamente pocas cruzaron la línea, a pesar de que existen islas de uno y otro lado de ésta que se encuentran muy próximas, por ejemplo, Bali y Lombok están separadas por un estrecho cuya anchura es de sólo dieciocho kilómetros). Adicionalmente, Darwin trazó un continuo entre variedades y especies y no proporcionó una idea precisa del término “especie”, al que consideraba como “arbitrarily given for the sake of convenience to a set of individuals closely resembling each other, and that it does not essentially differ from the term variety...” (1859, p. 53). Wallace nos legó la idea, ahora cotidiana, de especie como comunidad interfecunda reproductivamente aislada (Wallace, 1865). En su texto de 1865, Wallace distingue con claridad diferentes tipos de variación y diferencia entre especies y razas ecológicas. Por su parte, previo a *El Origen*, Darwin dedicó dos volúmenes a la taxonomía de los percebes, grupo especialmente difícil y, aunque consideró y usó la idea de comunidad reproductivamente aislada, no pensó que tuviese la suficiente fortaleza como para fundar sobre ella una definición de especie. Adicionalmente a las diferencias anteriores, Ulrich Kutschera (2003) señaló otras: El autor de *El Origen* diferenció entre la selección sexual y la natural, en tanto, Wallace asimiló la primera a la segunda pues consideraba que era universal y capaz de explicar todos los hechos de la evolución orgánica. Mientras Darwin hizo hincapié en la competencia al interior de la especie, Wallace enfatizó la competencia entre especies y con el medio. El abanico de biodiversidad considerado por Wallace es más restringido respecto a la diversidad animal

de los humanos, al decir que poseemos facultades intelectuales y morales que no pudieron haber sido desarrolladas sino por el universo inobservable del espíritu (Wallace, 1889, p. 478).

En síntesis, algunos teóricos han señalado que a Darwin le hizo falta comprender la evolución de la mente humana porque creía que la competencia por la comida o por una pareja era el motor de la evolución de la inteligencia y no otros mecanismos como la cooperación, la comunicación, la imitación, etc. (Laland, 2017), como veremos adelante.

Tomando al seleccionismo de ambos autores en tándem, podemos apreciar la fuerza de su impacto. Al proclamar que la selección natural es la responsable de la fijación y preservación de ciertas características –las cuales a su vez dependen directamente del contexto adaptativo en que tuvieron lugar–, la herramienta explicativa se extendió con rapidez hasta alcanzar a las preguntas antropológico-filosóficas más apremiantes, ofreciendo nuevas herramientas que podían anclarse con los tipos mencionados de evidencia empírica.

A este respecto, uno de los grandes enigmas de la antropología filosófica que el evolucionismo hizo fructificar concierne al origen de nuestra mente moderna y el por qué pensamos como pensamos. La respuesta de los teóricos evolucionistas a esta interrogante de la antropología filosófica fue que la evolución por selección natural favoreció el desarrollo y fijación de sistemas cognitivos particulares que fueron seleccionados por su utilidad para procesar información ambientalmente adaptativa (Hernández-Chávez, 2012). Algunos teóricos como Cosmides & Tooby (1992) incluso aseveraron que: "...la selección [natural]... es el único recuento que puede ofrecerse para explicar la ocurrencia natural de la complejidad organizada funcionalmente en el diseño de animales no domesticados" (p. 53).

Carruthers, otro teórico evolucionista, haciendo un claro eco a las afirmaciones de Dawkins (1986), postuló que la evolución por selección natural seguía siendo la única explicación plausible para dar cuenta de la complejidad funcional y organizada de la mente que tenemos, y que no podría ser resultado del azar. En sus propias palabras, creía firmemente en que:

...la posibilidad de que todas las pequeñísimas mutaciones genéticas hayan ocurrido simultáneamente, por mero azar, o que se hayan establecido secuencialmente (también por azar), es extremadamente improbable... Podemos confiar en que cada uno de estos diminutos cambios, que inicialmente ocurrieron por mutaciones aleatorias, confirieron algún beneficio, por mínimo que fuera, para la supervivencia de quien lo poseía, lo suficiente como para estabilizar dicho cambio en la población. Esto brindó una plataforma sobre la cual el siguiente cambio pudiera repetirse... Mientras más compleja es la organización del sistema, menos probable es que haya surgido por macro mutaciones azarasas o deriva genética aleatoria (2006, pp. 16-17).

---

y no incluye plantas. Por otra parte, Wallace otorgó menor importancia al papel del tiempo en los procesos de génesis de especies.

Baste con este caso para ilustrar cómo comenzaron a mezclarse algunas de las grandes preguntas de la antropología filosófica con el evolucionismo.

Recapitulemos resaltando que *El origen de las especies* tiene una narrativa histórica que reitera una y otra vez que la historia del planeta es un cúmulo de eventos transformativos, lo mismo que ocurre en los organismos. Como ya sabemos, después de Darwin no hubo retorno: se enraizó la convicción de que tanto la naturaleza como las especies tenían una historia y que esta podía explicarse mediante leyes, las cuales se fueron elucidando por sus seguidores en décadas posteriores.

No obstante, el darwinismo ha estado en peligro en múltiples momentos históricos, su posición sobre la contingencia, es decir, que la evolución no va a ninguna parte, decepcionó a algunos. A finales del siglo XIX, el darwinismo se vio impactado por un ocaso, a saber, el mendelismo, que surgió como una alternativa al darwinismo. Los biómetras eran mendelianos y saltacionistas. Esto contrasta con el gradualismo y el seleccionismo, dos elementos básicos que siempre iban juntos.

En la historia reciente, por teoría de la evolución se entiende la integración de la teoría evolutiva de Darwin conjugada con la teoría genética de Mendel. A esto se le ha nombrado “la teoría de la síntesis”, la “síntesis evolutiva” o simplemente el “modelo neodarwiniano”. Como Popper afirmó, “cuando hable... de darwinismo, me estaré refiriendo a la teoría actual, esto es, a la teoría de la selección natural del mismo Darwin apoyada en la teoría mendeliana de la herencia” (1997 p. 30). Hay consenso respecto a que:

los ingredientes centrales del modelo neodarwiniano son la *variación*, la *selección* y la *transmisión*. Respecto a la primera, las variaciones ocurren en una población como resultado de mutaciones y de combinaciones mixtas de material genético. Aunado a ello, que los individuos participan en la lucha por la existencia debido a escasez de comida, territorio y posibilidades de apareamiento. Por lo anterior, es más probable que sobrevivan los individuos con variaciones que les confieren cierto tipo de ventaja ecológica y que se reproduzca más para transmitir sus genes a sus descendientes (Thagard, 1997, pp. 285-86).

Un ejemplo aparentemente claro de evolución y que el mismo Popper apunta es el caso del melanismo industrial (1997, p. 30).

Recordemos por último los trabajos desarrollados por los *morfologistas* y su particular énfasis en que los organismos no son simples, sino que tienen una complejidad incrementativa y que están sujetos a gradación. Tan es así que, como nos narra Radl (1930), la Universidad de Múnich ofreció un premio de tesis temática en “Las causas de la mutabilidad de las especies”. A esto le siguió el aumento temático de las investigaciones embriologistas, genetistas, desarrollistas y zoológicas.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Una mención aparte merece el apogeo de la *Paleontología* o historia de la creación, que se derivó naturalmente

#### 4. Problemas del darwinismo seleccionista que impactaron en la antropología filosófica evolucionista

En esta sección, pasaremos breve revista a algunos excesos que en múltiples ocasiones se han apuntado en contra de las teorizaciones evolucionistas que usan y abusan del mecanismo explicativo de la selección natural definido, como acabamos de revisar, conforme a los principios *variación, selección* y herencia. Posteriormente recapitularemos los problemas más interesantes de la antropología filosófica evolucionista en vinculación con esto.

Un cuestionamiento recurrente de la antropología filosófica evolucionista concierne a cuál es el origen de nuestra especie y de nuestras capacidades mentales. Una respuesta frecuente a esta pregunta se basa en apelar a la historia filogenética y ontogenética de nuestra especie. Pero, si los seres humanos –y las demás especies– no podemos reducirnos a una serie de características físicas –o genéticas– sino que somos entidades con una historia singular tanto filogenética como ontogenéticamente, habríamos de esperar explicaciones más cautelosas<sup>10</sup>, lo cual no siempre es el caso.

Una crítica brillante en contra de los intentos por dar cuenta de nuestra historia y de nuestro presente a partir de inferir causas hacia atrás proviene del famoso “experimento mental” de Gould (1989) que consiste en “rebobinar” la cinta de la película evolutiva (Castro-Moreno, 2013). A saber, suponer que, si regresáramos la cinta y la echáramos a andar nuevamente, todo ocurriría igual en nuestra larga historia evolutiva, en la misma secuencia, llegando nuevamente y sin equivocación al lugar donde estamos ahora.

Ya desde su escrito (1985), *The paradox of the first tier: an-agenda for paleobiology*, Gould advirtió que no se podían extrapolar las condiciones de una primera escala de tiempo a una posterior. Por ello, Gould (1985) diferenció entre tres estratos de tiempo: los momentos ecológicos, el tiempo geológico normal (expresable en millones de años) y las extinciones periódicas masivas. Como bien indicó, cada uno de los estratos sigue reglas y principios diferenciados, especialmente las extinciones periódicas masivas, pues ellas podrían hacer desaparecer lo que se produjo en el tiempo geológico anterior. Por tanto, no hay una sino múltiples formas de causalidad operando en cada una de las tres escalas. Esto llevó a que Gould dudara

---

de la geología. Como también nos relata Radl (1930), alrededor de 1851, Vogt dividió la zoología en: paleontología, morfología de los animales vivientes, y la embriología.

<sup>10</sup> Nótese que esta forma de inferencia compra el supuesto de que las habilidades humanas, o nuestra historia, se conservan transculturalmente / son compartidas. Es decir, se asume que existe un tipo de “naturaleza humana” o “rasgos distintivamente humanos”. Como en casi todos los campos, hay opositores a esta postura. Con buenas razones, y mucho más contundente evidencia, Henrich, Heine, Norenzayan (2010), mostraron que incluso la percepción visual puede variar entre poblaciones, y que lo mismo ocurre con los procesos cognitivos más básicos. Por ejemplo, que los occidentales hacen mayor uso del pensamiento analítico, mientras que los asiáticos razonan de modo más holista. Esto se contrapone y de hecho se explica más fácilmente mediante el mecanismo de *adaptación*. Los mencionados autores enfatizan la evidencia de la biología evolucionista y la neurociencia, apuntando que las diferencias culturales obedecen a que tales civilizaciones han seguido un curso de adaptación acorde a sus respectivos ambientes culturales.

de la existencia de la continuidad de la naturaleza. Los sistemas de la naturaleza, en ocasiones, tienden hacia el equilibrio o al progreso, parecen seguir direcciones estables, sin embargo, en otros momentos no es así e incluso parece que se contraponen entre sí.

Otros autores (Cosmides & Tooby, 1992) igualmente se detuvieron a analizar la herramienta de explicar el origen de cada rasgo biológico a partir de la función adaptativa que pudieron haber jugado en el medio ambiente en que vivieron. En razón de ello Mayr (1993) distinguió entre efectos o “causas próximas” y “causas últimas”, con el objetivo de indicar que hay un agudo contraste entre el tiempo ambiental ecológico próximo y el tiempo evolutivo último o finalista. En resumen, hay cierto consenso respecto a que es un error suponer que las condiciones que se observan en el presente son similares a aquellas que dieron lugar a dicho rasgo en el pasado.

En una línea muy similar, David Buller (2005; 2008) criticó un uso particular del evolucionismo a partir de sus 4 falacias. La primera falacia, la que es de interés para el presente trabajo, es la de creer que el pasado adaptativo del pleistoceno pueda darnos información relevante de la mente que actualmente tenemos. Esto para Buller es una falacia porque las descripciones de los problemas adaptativos son tan vagas (tales como aparearse, por ejemplo) que no pueden proveernos de información relevante sobre nuestra cognición actual. Buller defiende que tenemos poca evidencia de las condiciones bajo las cuales ocurrió la evolución humana temprana. Para que esta pudiera darnos información útil sería necesario, en primer lugar, conocer los rasgos psicológicos que antecedieron o de los que partieron nuestros ancestros y, como sabemos, el registro fósil no puede decirnos nada de su psicología.

Cerramos esta sección con una mención a un filósofo de la mente que ya antes había criticado duramente las suposiciones evolucionistas, Jerry Fodor. Tal como nos dice, hay consenso respecto a que no hay razón para creer: “que nuestra cognición fue moldeada por la acción gradual de la selección darwiniana en fenotipos conductuales pre-humanos” (Fodor, 2000, p. 88).

Fodor (2000) partió de dos hechos: que los rasgos psicológicos supervienen a la estructura neurológica, y que la variación genotípica impacta la estructura de la mente y su organización. En contraste, indicaba que es igualmente plausible que reorganizaciones neurológicas minúsculas se tradujeran en discontinuidades de capacidades cognitivas en la transición que hubo entre la mente de los simios ancestrales y los sapiens, prueba de ello es que hay grandes diferencias entre la mente de nuestros primos y nosotros (Fodor, 2000, p. 88). Para una respuesta a esta postura, véase Okasha (2003).

Dados los límites de extensión del presente ensayo, no nos detendremos en cada una de las críticas a los enfoques evolucionistas. Cada una de ellas sigue distintos patrones, algunas de ellas son metodológicas, otras son hacia la teoría de la evolución en sí misma, otras hacia el uso que se hace a la selección natural, unas más a las teorías de la mente únicamente. Lo que es importante recalcar para los presentes propósitos de manera crítica son aquellas que rebobinan la cinta en busca de explicaciones que puedan dar cuenta de por qué poseemos

actualmente ciertas características mentales y fenotípicas. En la siguiente sección pasaremos revista a algunas de las encrucijadas más apremiantes y fascinantes que ocupan a la antropología filosófica evolucionista.

Posteriormente revisaremos la omisión de Darwin: el papel mínimo que le concedió a la cultura y que básicamente explica el distanciamiento que la antropología filosófica comenzó a tomar respecto al “evolucionismo”. Darwin dio una explicación convincente de la larga historia biológica de nuestra especie, pero únicamente “insinuó” el ámbito cultural, y como bien apunta Laland (2017), una buena explicación exige dar cuenta de los orígenes evolutivos de los rasgos más sorprendentes de los seres humanos –como son la inteligencia, el lenguaje, la cooperación, la enseñanza y la moralidad–, la mayoría de los cuales no solamente son distintivos, sino que son exclusivos de nuestra especie (p. 6). En las teorías actuales, como veremos, la cultura juega un papel central y tan fundamental como el mecanismo de selección natural. Como sabemos, la cultura es un campo bien recorrido por la antropología filosófica y, al quitarle el énfasis en lo ‘evolutivo’ y volver a centrarse en la cultura, la antropología filosófica puede y ha podido seguir navegando con un barco propio.

## **5. El desplazamiento del seleccionismo-evolucionista en favor del giro cultural en la antropología filosófica actual: lo que nos hace humanos es la cultura**

En un espíritu acorde con los intereses de la antropología, el gran filósofo de la biología y de la antropología, Kim Sterelny (2003), identificó dos proyectos vinculados para dar cuenta de las singularidades humanas. Un proyecto interno que aspira a lograr “una teoría coherente de la agencia y la historia evolutiva humana a partir de la fragmentada evidencia que proveen las ciencias naturales y sociales” (p. 4). El otro consiste en explicar el “cableado-y-conexión” de nuestra mente –en particular su evolución y desarrollo– en relación con el mundo (Sterelny, 2003, p. 4). Con ciertas reservas, estas aseveraciones reflejan el espíritu de la antropología filosófica evolucionista.

La preocupación por responder a la interrogante: ¿qué es lo que nos ha permitido sobrevivir como especie hasta hoy en día? ronda a las grandes cabezas de la antropología filosófica actual. En contra de las posturas que por milenios han sostenido que es gracias a la inteligencia de algunos pocos genios humanos<sup>11</sup>, actualmente el consenso apunta hacia la postura según la cual lo que nos ha permitido sobrevivir como especie es la *sociabilidad*, la *cooperación* y la *cultura*.

---

<sup>11</sup> Como claramente formula Laland (2017), la inteligencia no es irrelevante, por supuesto, pero lo más distintivo de nuestra especie es la capacidad para compartir nuestras ideas y conocimientos, de forma tal que los demás puedan aprovechar nuestras soluciones y las de otros. Tómese el caso de la nueva tecnología. Es poco creíble la narrativa de un inventor solitario que resuelve un problema por su cuenta; prácticamente toda innovación es una reelaboración o perfeccionamiento de la tecnología existente. Tan es así que ninguna persona sola podría inventar, por ejemplo, una estación espacial (p. 7).

Pero, ¿qué es la cultura? Laland (2017, p. 7) la define como la acumulación de conocimientos compartidos y aprendidos así como sus mejoras a lo largo del tiempo. Sostiene firmemente que la cultura de la humanidad se manifiesta en conocimientos, artefactos e instituciones complejas. Estas cualidades rara vez se producen en un solo paso, sino que se generan mediante refinamientos reiterados e incrementativos de procesos de cultura acumulativa. Así, por ejemplo, nuestro lenguaje, nuestra capacidad de cooperación y nuestra ultrasocialidad, al igual que nuestra inteligencia, características tan elogiadas por diferenciarnos de otros animales, en realidad son producto de nuestras capacidades culturales (Laland, 2017, p. 8).

Y ¿por qué se dice que la cooperación es más cultural que genética? Como bien explican Boyd y Richerson (2005), la herencia cultural conlleva la posibilidad de que un descendiente pueda aprender de individuos que no son sus padres biológicos, lo que le permite ajustarse más fácilmente a su sociedad y, por ende, al comportamiento local imperante. En la siguiente sección profundizaremos al respecto.

Hoy en día predominan las visiones de la “evolución cultural”, a saber, la convicción de que, al igual que la mutación, la deriva genética, la selección sexual y la selección natural, la cultura es un mecanismo fundamental de la adaptación humana, y no solo fundamental sino el más importante. Estas ideas juegan ya un papel predominante en la antropología filosófica y en los estudios interdisciplinarios en general. Tan es así que los autores que escriben sobre los grandes debates antropológicos, en pocos años hayan logrado convertirse en *best sellers*. Esto nos dice bastante sobre los temas que mayormente permean a la antropología filosófica en la actualidad. Como predecesores tuvimos a Mithen, a algunos psicólogos evolucionistas, a paleoantropólogos, y más recientemente a autores como Mesoudi (2011), Henrich (2015), Laland (2017), Sterelny (2021), entre otros. Enseguida explicaré por qué y bajo qué consideraciones han fructificado las posturas del *giro cultural* en detrimento de las consideraciones únicamente ‘evolutivas’ o ‘seleccionistas’ para explicar el ocaso del “evolucionismo” de la antropología filosófica.

Una buena síntesis la podemos encontrar en Pagel (2012), quien sostiene que más que al medio, nos hemos “adaptado”, “domesticado” y que estamos “cableados” *para* la cultura humana. Destaca que la capacidad para aculturarnos es lo que nos ha hecho únicos, pues transmitir tecnología y destrezas es nuestra estrategia para sobrevivir, desarrollamos la ultrasocialidad para apropiarnos de ideas de otros. Similarmente, explica el origen del lenguaje no como un excedente cognitivo sino como producto de la necesidad que tenemos para negociar.

Ahora bien, ¿qué mecanismos concretos favorecen la aculturación y cuáles podrían mencionarse? Entre ellos se encuentra la imitación. Para explicarlo, Ray y Heyes (2011) recurrieron al famoso argumento de la riqueza del estímulo. Traen a colación el hecho de que se sabe suficiente sobre el medio ambiente individual y las interacciones sociales como para sostener que se da un desarrollo ontogenético de la capacidad para la imitación, y que esta no es guiada por un mecanismo cognitivo innato (p. 93). Más enfáticamente, sostuvieron que la capacidad para imitar se hereda culturalmente de forma directa, pues: “los miembros de cada generación

cultural adquieren la capacidad de imitar mediante la exposición a las conductas imitativas de los miembros de la generación pasada” (Ray y Heyes, 2011, p. 102). Por lo tanto y en contraste con las visiones seleccionistas basadas en la transmisión genética de capacidades, en este enfoque la capacidad para imitar ya no se hereda sino que se transmite culturalmente. Claro que lo biológico es necesario, la herencia biológica es vertical y se transmite mediante genes; pero la cultura, cuando enseñamos y aprendemos, es horizontal y oblicua.

En una dirección similar, Laland (2017) conjetura que imitar es rentable porque permite que otros individuos copien soluciones adaptativas. Complementa diciendo que imitar el comportamiento de la mayoría representa un método muy eficiente para explotar la información disponible del medio.

Posteriormente, con la enseñanza<sup>12</sup>, que la define como un comportamiento diseñado para mejorar el aprendizaje en otros, se tiene una transmisión de información de alta fidelidad, lo que se traduce en diversificación y acumulación de la complejidad (p. 28).

Respecto a sus correlatos o sustratos biológicos y cognitivos, Cecilia Heyes (2013) postula que la capacidad humana para la imitación se basa en una antigua capacidad de aprendizaje asociativo, y que tanto nuestra dependencia de la imitación así como nuestra competencia para la imitación se construyen socialmente a través de la experiencia, entre otras cosas porque las pruebas experimentales demuestran que las tendencias imitativas pueden aumentar mediante el refuerzo positivo. Por ejemplo, cuando los bebés imitan a sus padres ellos suelen responder con sonrisas y comentarios alentadores, lo cual refuerza al mecanismo.

Esta forma de dar cuenta de la imitación y de nuestra propensión hacia la cultura han encontrado pocas refutaciones con bases genéticas a la vez que bastante robustez proveniente de estudios antropológicos cruzados. Por ello, autores como Henrich, Heine y Norenzayan (2010) aseveran que avanzaremos más en entender nuestra naturaleza estudiando la diversidad humana y su complejidad que restringiéndonos a buscar predisposiciones genéticas.

En su libro *Darwin's Unfinished Symphony*, Kevin Laland cuestiona si no es suficientemente evidente que nuestra inteligencia, cultura y lenguaje son lo que nos ha permitido dominar, transformar el mundo y mejorar la sobrevivencia. El objetivo mismo de su libro es dar cuenta de cómo los procesos evolutivos dieron lugar a una especie tan distinta a las demás. Su argumento central es que no hay un único motor responsable de la evolución de la mente humana sino una serie de ciclos acelerados de retroalimentación evolutiva que, mediante múltiples procesos culturales dinámicos entrelazados, se han ido reforzado mutua y dinámicamente.

---

<sup>12</sup> Laland desarrolla con cierta extensión el tema de la enseñanza. Especula que muy probablemente la generalización de la enseñanza coevolucionó a la par de nuestra cultura acumulativa. En otras palabras, la enseñanza está muy extendida porque el conocimiento cultural entre los humanos se acumula a lo largo del tiempo, heredando información que de otra forma sería difícil de aprender. La enseñanza es muy ventajosa, piénsese en cómo se fabrica una herramienta de piedra, o en la recolección de miel (Laland, 2017, p. 265).

## 6. ¿Hacia dónde apunta la antropología filosófica? Los componentes comunes del giro cultural en la antropología filosófica actual

Hay *elementos* comunes entre los defensores del giro cultural dentro de la antropología filosófica contemporánea que, como vimos, no se basan mayormente en el mecanismo de selección natural, el evolucionismo, la nueva síntesis, ni en un sobrado énfasis en el sujeto. En lo que sigue, haré una somera lista de los componentes centrales de la antropología filosófica actual.

El primero es la importancia de la evidencia arqueológica como uno de los factores clave para explicar el éxito de los seres humanos. Esto refleja la convicción de que la complejidad tecnológica aumentó con la llegada de la agricultura<sup>13</sup> —y la continuación de la caza—, a la que siguió rápidamente el uso de la rueda, el arado, los sistemas de riego, la domesticación de los animales, etc., hasta llegar a la formación de ciudades-estado, entre otras innumerables innovaciones (Kelly, 2013; Henrich, 2016; Laland, 2017; Sterelny, 2021).

Tenemos asimismo el elemento de la *cooperación*, definido como un comportamiento que proporciona beneficio a otro individuo (el “receptor”) y que esta fue favorecida por la selección natural debido a su efecto benéfico. Así, la cooperación humana va mucho más allá de que los individuos ayuden a sus parientes o respondan recíprocamente a quienes les ayudan. Se piensa que la escala de la cooperación humana no tiene precedentes en gran parte porque se basa exclusivamente en normas aprendidas y transmitidas socialmente. Éstas no sólo especifican cómo comportarse, sino que también establecen pautas para recompensar el buen comportamiento y castigar a aquel que produce daño (Laland, 1917, pp. 267-268).

Otro elemento es la convicción de que para entender la evolución de la cognición primero debemos comprender por qué la cultura transformó el proceso evolutivo (Laland, 2017, p. 30). A este respecto, el supuesto fuerte es que hay una *co-evolución gen-cultura*, esto es, que se da una retroalimentación dinámica donde se impacta en la evolución genética y, con ello, se influye en nuestra cognición. Se dice que una vez que una especie depende en gran medida del aprendizaje social y de la cultura, probablemente evolucionará hacia una psicología de las normas. Esto implica que los humanos deberíamos ser especialmente hábiles para reconocer, representar y adoptar las normas locales de nuestra sociedad, así como para advertir, condenar y castigar las violaciones de esas normas. Por ejemplo, las normas morales podrían haber generado una selección natural que actuara sobre los genes humanos, para así favorecer las tendencias cooperativas (Laland, 2017, p. 275). En general, la evolución

---

<sup>13</sup> Sterelny (2021) nos explica que la búsqueda de alimentos y la agricultura tienen el potencial de generar un excedente, y ese potencial a menudo se materializa. Los forrajeros y agricultores tienen un incentivo para producir y almacenar más de lo que esperan necesitar como estrategia de gestión del riesgo. Una vez que el excedente existe, está disponible para fines sociales, esto es, para construir el capital social de aquellos que lo controlan, y con ello riqueza, acompañada de la subsecuente desigualdad.

cultural es consistente y no impide que cambios en las creencias, conocimiento, costumbres, habilidades de los humanos, etc., pueden asimilarse dentro del proceso evolutivo (Richerson y Boyd, 2005; Mesoudi, 2011).

La evolución de los contratos sociales o reglas de intercambio también es un denominador común entre los teóricos del giro cultural. La evolución de los intercambios comerciales simples tales como el intercambio de una herramienta por comida son fáciles de comprender pues ambas partes valoran los dos productos. Un ejemplo de esto se da cuando los artículos poseen valores diferentes, entonces la moneda de cambio requiere una negociación.

Un último elemento que citaré es la ubicación temporal en que se dieron la mayor parte de los cambios en las conductas humanas y en nuestra cognición: el *Pleistoceno*. La mayoría de los defensores del giro cultural –excepto Laland y otros que no han sido citados aquí– coinciden en que fue en este periodo cuando las presiones de selección forzaron a la fijación de las capacidades cognitivas, conductas, crecimiento exponencial de las relaciones sociales, entre otros hechos que en conjunto nos ayudan a dar cuenta de por qué pensamos como pensamos. Estos teóricos –muy a su pesar– comparten la idea de que nuestro cráneo moderno alberga una mente de la edad de piedra (Cosmides & Tooby, 1992; Sterelny, 2021). Este tipo de posturas motivaron una gran diversidad de proyectos como el giro cultural.

Otras posturas sumamente relevantes que no habrá tiempo de explorar aquí pero que es relevante mencionar son las teorías de construcción de nicho y la distinción entre nicho cognitivo y nicho cultural. Derex et al. (2019) distinguen que la primera se basa en la selección natural y considera que el pensamiento creativo y el razonamiento causal dan origen a los avances tecnológicos; mientras que la hipótesis del nicho cultural postula que la tecnología compleja es producto de la suma de pequeños avances, a lo largo de varias generaciones, que ni siquiera han sido comprendidos en su totalidad, pero que se ha llevado a cabo una retención selectiva de las mejoras. Similarmente, Derex y Mesoudi (2020) exploran la potencial relación entre la demografía y la evolución cultural acumulativa (ECA), en particular cómo el tamaño y la estructura de una población inciden directamente en la cantidad y calidad de información disponible para los individuos que la conforman para realizar mejoras o innovaciones, así como el cómo surgen las estructuras sociales humanas que promueven la ECA.

En conjunto, hemos visto que la evolución cultural es un modelo alternativo al de evolución por selección natural que, en su lugar, otorga mayor peso a los mecanismos de transmisión de información, la imitación, y el manejo de capacidades entre grupos de individuos. Por otro lado, vimos que desde el surgimiento de la antropología, la cultura ha sido un objeto de estudio conocido y reconocido por la antropología filosófica y, al quitarle el énfasis en lo 'evolutivo' y volver a centrarse en la cultura, la antropología filosófica retoma su propia materia prima.

## 7. Conclusiones

A finales del siglo XVIII y principios del XIX las preguntas de los geólogos tales como si el surgimiento de la Tierra es reciente, por qué algunas especies desaparecen (se extinguen), cuál es la historia de los fósiles, por qué las capas de la Tierra están estratificadas tal cual podemos observar en una simple cañada, cómo se forman los bosques, los volcanes, entre otras grandes y fascinantes interrogantes; fueron el caldo de cultivo del evolucionismo. Cuando Darwin emprendió su viaje a las islas Galápagos, lugar donde observó y a partir de lo cual posteriormente desarrolló sus principios de la evolución por selección natural, su mente se hallaba impregnada por las ideas sobre el origen de la vida y la historia de la Tierra de Charles Lyell. Por otro lado, por milenios el éxito de nuestra especie se explicó con base en nuestros genes y en el mecanismo de selección natural, dentro de lo cual resalta la inteligencia humana. Por el contrario, en los últimos años hemos presenciado el cambio de paradigma hacia la postura de que es la cultura la que nos hace inteligentes, y esto se vincula con las teorías del giro cultural o la co-evolución gen-cultura. Como vimos, la cultura no es una mera consecuencia de las capacidades mentales humanas, un producto final del proceso evolutivo, ni únicamente resultado de las leyes darwinianas; la cultura es parte crucial del proceso explicativo. Así, la mente humana no sólo está construida *para* la cultura sino *por* la cultura (Laland, 2017). En ese mismo tenor son relevantes las elucubraciones de Kim Sterelny (2021) y nos brindan herramientas analíticas para seguir desarrollando antropología filosófica relevante.<sup>14</sup>

Aristóteles definió al ser humano como un animal social, así el concepto de ser humano está relacionado con lo social, una de las preguntas centrales de la antropología filosófica actual es cómo y por qué seguimos siendo especies sociales aun cuando la socialización muchas veces implica poca cooperación. Sospecho que responder a este cúmulo de problemas sobre nuestra persistencia como especie ocupará a la antropología filosófica de los próximos años de

---

<sup>14</sup> En el segundo y tercer capítulo de su libro (2021), Sterelny ayudó a contextualizar que, con el establecimiento del sedentarismo, surgieron las sociedades no-igualitarias, esto es, clases sociales y económicas, o lo que es lo mismo, las élites con grandes recursos económicos, mayor influencia política, una clase media que contaba con tierras y alimentos, así como un grupo mayoritario personificado por esclavos (Sterelny 2021, p. 142). —A este respecto, las ideas de Graeber (2023) son un excelente contraste—. Explica también que la vida ritual y religiosa de esas comunidades no-igualitarias buscó y encontró canales a través de los cuales la comunidad pudiera ser persuadida y coaccionada para aceptar el “status quo”, a la vez que la vida ritual se convertía en un escenario de competencia por el prestigio, como contrapeso a las diferencias de estatus. Notoriamente, los factores materiales abrieron la puerta a las desigualdades económicas y políticas, acompañados y reforzados por cambios en la vida ritual y religiosa de esas comunidades no igualitarias. Al final de su libro (2021), Sterelny reconoce que ninguna colectividad pasa de una comunidad igualitaria a un estado policial en un solo paso. Los estados son el resultado de cambios sociales acumulativos. Sin embargo, la desigualdad se arraiga en las comunidades. Así, plantea las siguientes preguntas que nos ayudan a profundizar y multiplicar las dudas: ¿cómo y por qué las comunidades forrajeras igualitarias se convirtieron, en ocasiones, en sociedades desiguales y jerárquicas? Y, ¿cómo es que la cooperación y la acción colectiva sobrevivieron a ese cambio?

maneras novedosas y mentalmente desafiantes, en particular, dar cuenta de cómo a pesar de que no hay una cooperación sustentable seguimos existiendo como especie, así como cuáles son las condiciones en las que la cooperación, la sociabilidad y la cultura colapsan.

Los elementos anteriores permiten apreciar el por qué no parece haber un retorno 'evolucionista' para la antropología filosófica, pues lo que caracteriza a las sociedades humanas no son nuestros genes sino el producto de unos cuantos miles de años de evolución cultural, y esta es la razón por la cual la antropología filosófica ya no necesita más el apellido 'evolucionista'.

### Referencias bibliográficas

- Aréchiga, V. (2007). *Fuego y vida. Fuentes del Pensamiento Químico de Buffon*. CEFPSVLT-SEP.
- Bird, D. W. *et al.* (2019). Variability in the organization and size of hunter-gatherer groups: foragers do not live in small-scale societies. *J. Hum. Evol.*, 131, 96-108. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.03.005>
- Bizzo, N. & El-Hani, C. N. (2009). Darwin and Mendel: evolution and genetics. *Journal of Biological Education*, 43(3), 108-114.
- Bowler, P. J. (1985). *El eclipse del darwinismo: teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Labor.
- Buller, D. J. (2005). *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. MIT Press/Bradford Books.
- Buller, D. J. (2008). Four Fallacies of Pop Evolutionary Psychology. *Scientific American*, 300(1), 74-81.
- Callebaut, W. & Hernández-Chávez, P. (2010). Epistemología naturalizada: una visión panorámica. En Jaime Labastida y Violeta Arechiga (Coords.), *Identidad y diferencia: la filosofía y la ciencia* (pp. 138-155). Siglo XXI.
- Carruthers, P. (2006). *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford Clarendon Press.
- Castro-Moreno, J. A. (2013). ¿Nada en biología tiene sentido si no es a la luz de la evolución? *Ciencia & Educação*, 19(4), 971-994. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-73132013000400012>
- Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). Cognitive adaptations for social Exchange. J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. (pp. 163-228). Oxford University Press.
- Darwin, C. (1859/2009). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Derech, M., Bonnefon, J. F., Boyd, R., *et al.* (2019). Causal understanding is not necessary for the improvement of culturally evolving technology. *Nat Hum Behav*, 3, 446-452. <https://doi.org/10.1038/s41562-019-0567-9>
- Derech, M., Mesoudi, A. (2020). Cumulative Cultural Evolution within Evolving Population Structures. *Trends in Cognitive Sciences*, 24(8), 654-667. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.04.005>
- Dobzhansky, T. (1973). Nothing in biology makes sense except in the light of evolution. *The American Biology Teacher*, 35(3), 125-129. <http://www.jstor.org/stable/4444260>
- Fodor, J. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. MIT Press, Bradford Books.
- Gould, S. J. (1982). Introduction. En T. Dobzhansky. *Genetics and the origin of species* (pp. xvii-xxxix). Columbia University Press.
- Gould, S. J. (1985). The paradox of the first tier: an agenda for paleobiology. *Paleobiology*, 11(1), 2-12.
- Gould, S. J. (1989). *Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history*. W. W. Norton.
- Gould, S. J. (2013). Evolution and the triumph of homology, or why history matters. *American Scientist*, 74(1), 60-69. <http://www.jstor.org/stable/27853941>.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2023). *The dawn of everything: a new history of humanity*. Picador.
- Henrich, J. (2015). *The Secret Of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press.
- Henrich, J. *et al.* (2016). Understanding cumulative cultural evolution. *Proc. Natl. Acad. Sci.*, 113, E6724-E6725.
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). Most people are not WEIRD. *Nature*, 466(7302), 29-29.
- Hernández Chávez, P. (2011). Darwinian selection in a modular mind? En Martínez Contreras & Ponce de León (Coords.), *Darwin's Evolving Legacy* (pp. 469-479). Siglo XXI Editores.
- Hernández Chávez, P. (2012). Evaluando algunos supuestos evolucionistas en teorías modulares de la mente. En J. García Campos, J. C. González González, P. Hernández Chávez (Eds.), *Las ciencias cognitivas: una constelación en expansión* (pp. 135-157). Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

- Hernández-Chávez, P., García-Campos, J., Sarabia-López, S., Atilano-Barbosa, D., Rosales-Lagarde, A., & Bautista-Díaz, M. L. (2021). Validity of an Instrument to Detect Cheating Confirmed by the Elicited Emotional Reactions. *Front. Psychol.*, 12, 635228. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.635228>
- Heyes, C. (2013). What can imitation do for cooperation? En K. Sterelny, R. Joyce, B. Calcott, & B. Fraser (Eds.), *Cooperation and its evolution* (pp. 313-331). The MIT Press.
- Kelly, R. K. (2013). *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176132>
- Kuhn, T. (1962/1970). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Kutschera, U. (2003). A Comparative Analysis of the Darwin-Wallace Papers and the Development of the Concept of Natural Selection. *Theory in Biosciences*, 122(4), 43-359. <https://doi.org/10.1007/s12064-003-0063-6>
- Laland, K. (2017). *Darwin's Unfinished Symphony*, Princeton University Press.
- Lewontin, R. C. (1991). *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*. Stoddart.
- Lyell, C. (1830). *Principles of Geology: being an attempt to explain the former changes of the earth's surface, by reference to causes now in operation* (Vol. 1, 2, 3). John Murray. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=A505.1&pageseq=1>
- Mayr, E. (1993). Proximate and Ultimate Causations. *Biology and Philosophy*, 8, 93-94. <https://doi.org/10.1007/BF00868508>
- Melhado, E. M. (1988). Kuhn and Eighteenth-Century Disciplinary History. En G. Freudenthal (Ed.), *Studies on Hélène Metzger* (pp. 111-134). Brill.
- Mesoudi, A. (2011). *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*. University of Chicago Press.
- Mesoudi, A. & Thornton, A. (2018). What is cumulative cultural evolution? *Proc. R. Soc. B Biol. Sci.*, 285(1880), 20180712. <https://doi.org/10.1098/rspb.2018.0712>
- Okasha, S. (2003). Fodor on Cognition, Modularity and Adaptationism. *Philosophy of Science*, 70(1), 68- 88. <https://doi.org/10.1086/367870>
- Pagel, M. (2012). Adapted to Culture. *Nature*, 482, 297-299. <https://doi.org/10.1038/482297a>
- Popper, K. (1997). Selección natural y el surgimiento de la mente. S. Martínez y L. Olivé (Eds.), *Epistemología evolucionista* (pp. 25-42.). Paidós/UNAM
- Radl, E. M. (1930). *The History of Biological Theories*. Alianza Universidad.
- Ray, E. D. & Heyes, C. M. (2011). Imitation in infancy: the wealth of the stimulus. *Developmental Science*, 14(1), 92-105. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2010.00961.x>
- Richerson, P. J. & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone*. University of Chicago Press.

- Rudwick, M. J. S. (1970). The Strategy of Lyell's Principles of Geology. *Isis*, 61(1), 5-33. <https://doi.org/10.1086/350576>
- Sloan, P. R. (1989). Natural History, 1670-1802. En R. C. Olby *et al.* (Eds.), *Companion to the History of Modern Science* (pp. 295-313). Routledge.
- Sterelny, K. (2003). *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Blackwell.
- Sterelny, K. (2021). *The Pleistocene Social Contract. Culture and Cooperation in Social Evolution*. Oxford University Press.
- Thagard, P. (1997). En contra de la epistemología evolucionista. En S. Martínez y L. Olivé (Eds.), *Epistemología evolucionista* (pp. 285-292). Paidós/UNAM.
- Toulmin, S. & Goodfield, J. (1962). *The Architecture of Matter*. University of Chicago Press.
- Wallace, A. R. (1855). On the law which has regulated the introduction of new species. *Ann. Mag. Nat. Hist.* 16, 184-196.
- Wallace, A. R. (1859). On the tendency of varieties to depart indefinitely from the original type. *Proc. Linn. Soc. Lond.*, 3, 53-62.
- Wallace, A. R. (1876). *The Geographical Distribution of Animals*. Macmillan.
- Wallace, A. R. (1889). *Darwinism. An Exposition of the Theory of Natural Selection*. MacMillan.