

Luz Rodríguez, Gabriel de la

EL LEGADO RADICAL DE CHARLES R. DARWIN A LAS CIENCIAS SOCIALES
Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, Núm. 9, julio-diciembre, 2009, pp.
267-282

Universidad de los Andes
Colombia

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81413110011>

ANTÍPODA
REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología
ISSN (Versión impresa): 1900-5407
antipoda@uniandes.edu.co
Universidad de los Andes
Colombia

EL LEGADO RADICAL DE CHARLES R. DARWIN A LAS CIENCIAS SOCIALES

Gabriel de la Luz Rodríguez, Ph. D.*

gabriel.delaluz@gmail.com

Universidad de Puerto Rico

RESUMEN En este ensayo se reflexiona sobre las implicaciones que tiene *El origen de las especies* de Charles Darwin para las Ciencias Sociales. Se contrasta el legado epistemológico de Darwin con el de sus antecesores en la teoría evolutiva dentro de las Ciencias Humanas: Herbert Spencer y Edward B. Tylor. Se argumenta que las lecciones más importantes de Darwin para el estudio de lo social y la cultura están en sus escritos naturalistas y no, paradójicamente, en su reflexión sobre la evolución del hombre.

PALABRAS CLAVE:

Darwin, evolución, Ciencias Sociales, Spencer, Tylor.

267

* Gabriel de la Luz Rodríguez es Doctor en Antropología de la Universidad de Massachusetts en Amherst. Labora como Catedrático Auxiliar en el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Estudios Generales en la Universidad de Puerto Rico.

■

ABSTRACT This essay reflects on the theoretical repercussions that Charles Darwin's *The Origin of Species* has for the Social Sciences. It contrasts Darwin's epistemological legacy with his precursors in cultural evolutionary theory, mainly Herbert Spencer and Edward B. Tylor. It is argued that Darwin's most important lessons for the Social Sciences are in his naturalist writings instead of his writings on human evolution per se.

KEY WORDS:

Darwin, Evolution, Social Sciences, Spencer, Tylor.

RESUMO Neste ensaio reflexiona-se sobre as implicações que tem *A origem das espécies* para as Ciências Sociais. Contrasta-se o legado epistemológico de Darwin com o de seus antecessores na teoria evolutiva dentro das Ciências Humanas, Herbert Spencer e Edward B. Tylor. Argumenta-se que as lições mais importantes de Darwin para o estudo do social e a cultura estão em seus escritos naturalistas e não, paradoxalmente, em sua reflexão sobre a evolução do homem.

PALAVRAS-CHAVE:

Darwin, evolução, Ciências Sociais, Spencer, Tylor.

EL LEGADO RADICAL DE CHARLES R. DARWIN A LAS CIENCIAS SOCIALES

GABRIEL DE LA LUZ RODRÍGUEZ, PH. D.

Al querido médico humanista,

Dr. Jorge Franco Irizarry.



150 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN de *El origen de las especies mediante la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida* de Charles R. Darwin resulta imperativo pasar revista sobre la importancia de su obra, particularmente para el estudio de lo social (Darwin, 2009). Este esfuerzo resulta complejo y controversial, pues en el imaginario de muchos científicos sociales contemporáneos la figura de Darwin representa toda suerte de pseudoteorías e ideologías de corte profundamente regresivo, racista y reduccionista. Nada más recordemos, por ejemplo, la filosofía social de la eugenesia, el racismo científico, el etnocentrismo de la teoría de la modernización, así como el asalto a las ciencias humanas ilustradas y progresistas por los esquemas deterministas de la sociobiología o de su más reciente retoño, la psicología evolutiva¹.

Aun una excelente historia crítica de estos espectros pseudodarwinianos como la que podemos leer en el texto reciente de André Pichot, el eminente historiador francés de las ciencias, no está completamente exenta de estas caracterizaciones (2009). Pichot, por ejemplo, argumenta que es equivocado pensar que el racismo biológico tiene como origen la taxonomía esencialista de corte predarwiniano. Además, arremete contra aquellos que piensan que

¹ La obra completa del eminente paleontólogo estadounidense Stephen Jay Gould está dedicada, entre otras cosas, a defender la figura de Darwin frente a los ultradarwinistas o los pseudodarwinistas, ya sean éstos del siglo XIX o del XX (Gould, 2007).

Darwin destruyó estas viejas especies. Pichot acusa entonces a Darwin de ser otro racista más, ya que, según Pichot, por más plasticidad que Darwin le introdujera a la taxonomía, seguía siendo evolucionista en su teoría, y que como tal pensaba las formas vivas a través de un orden jerárquico (Pichot, 2009: 261). Este modo de argumentar, desde nuestra perspectiva, es exagerado, ya que no necesariamente toda teoría evolutiva es forzosamente racista, ni teleológica. Además, como demostraré luego, decir que Darwin era un evolucionista sin más resulta injusto e históricamente problemático, ya que no contrasta efectivamente lo que fueron los planteamientos de Darwin con los de sus contemporáneos, ignorando así diferencias fundamentales.

En otras palabras, desde mi perspectiva, estos planteamientos poco tienen que ver con el verdadero legado radical del naturalista inglés. Para apreciar esta 'herencia' resulta imperativo repasar algunas de las propuestas que se han hecho, justamente, a nombre de la teoría evolutiva. Resulta menester hacerlo, ya que han sido los antropólogos, sociólogos y otros filósofos de la cultura los que más han contribuido por siglo y medio a la producción y diseminación de una interpretación tosca y distorsionada de la teoría de Darwin. Desde esa perspectiva, hay que recrear las condiciones de posibilidad de dicha lectura. Para eso tenemos que remontarnos al contexto histórico de Charles R. Darwin durante la segunda mitad del siglo XIX, y reflexionar sobre lo que fue el clima social, político y económico de la Inglaterra victoriana.

Lo primero por estipular es que Darwin no inventó el concepto de evolución. Al contrario, dicho término era de uso común entre las personas educadas de la época (Stocking, 1987: 169-185). Lo interesante, sin embargo, es que Darwin apenas menciona el término evolución en el *El origen de las especies*, prefiriendo hablar mejor de descendencia con modificación (Darwin, 2009: 212-262). Esto, como veremos más adelante, no es fortuito y corresponde a una nueva y revolucionaria forma de entender la historia natural.

Desgraciadamente, el discurso evolucionista que antecede a Darwin fue tan convincente para los intelectuales seculares de la época que aun ni el mismo Darwin, inseguro de su conocimiento sobre la historia sociocultural, pudo resistirlo del todo en su trabajo tardío, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, de 1871 (Darwin, 1966; Gerratana, 1973). Como otros han señalado ya, este texto entró en franca contradicción con lo que había postulado previamente el autor en *El origen de las especies* (Ingold, 1986: 29-30). Más significativo es el hecho de que los pensadores del evolucionismo cultural, a pesar de haber descubierto el trabajo de Darwin, pasaran simplemente a asimilarlo a su lógica tradicional, en vez de reflexionar sobre las implicaciones revolucionarias del científico inglés para sus respectivas teorías. Desgraciadamente, la humildad de Darwin no los contagió. Esto no debe sorprender, ya que el evolucionismo cultural fue la expresión ideológica más sólida

de una ascendente clase social burguesa que se consolidaba como sector dominante de la sociedad inglesa durante el siglo XIX (Trigger, 1998). Dicha clase encabezaba la expansión del capital, no sólo fortaleciendo los mercados internos y las relaciones de trabajo asalariado, sino también exportándolo globalmente. Inglaterra, sin duda, fue la potencia imperial más importante de Occidente durante el siglo XIX (James, 1995). Ese imperialismo capitalista se nutrió sustancialmente del conjunto de ideas esbozadas con nitidez por el discurso evolucionista.

Los elementos fundamentales de esta ideología eran, en primer lugar, el entendimiento de que la historia progresaba a través del desarrollo de la industria y la técnica. Dicha innovación económica era el resultado del empeño y el ingenio de unos cuantos individuos laboriosos. Por consiguiente, el evolucionismo veneraba el individualismo como superación cultural del vínculo social. Tal noción se encontraba ya entronizada en el contractualismo expresado en la filosofía política liberal; el evolucionismo lo que hacía era reforzarla (Macpherson, 1973: 192-194). Pero, además, le suplía a este individualismo posesivo una buena dosis de etnocentrismo racista a través de la justificación de la empresa colonial como misión civilizatoria (Hall, 2002; Trigger, 1998: 55-82). Esa visión es articulada a través del vocabulario de la ciencia por algunos de los más destacados científicos sociales modernos en Europa. Recordemos que es justamente a mediados del siglo XIX cuando se formulan por vez primera las disciplinas clásicas de las Ciencias Sociales, particularmente, la sociología y la antropología (Wallerstein, 2003: 20-30). En gran medida, les tocará entonces a estos dos campos la responsabilidad de construir lo que se definirá como teoría evolutiva dentro de las Ciencias Sociales.

EVOLUCIONISMO CULTURAL EN LA SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DEL SIGLO XIX

Las figuras clave asociadas al evolucionismo cultural fueron los compatriotas de Darwin Herbert Spencer (1820-1903) y Edward B. Tylor (1832-1917). El primero fue un personaje fundacional de la sociología, y el segundo es considerado el padre de la antropología moderna. Es importante reiterar que tanto Spencer como Tylor habían sido leídos por Darwin, y, de igual forma, Darwin por ellos. Herbert Spencer opinaba que la vida en el planeta —las plantas, los animales— y la sociedad humana cambiaban progresivamente desde formas simples y homogéneas hasta fases cada vez más diferenciadas y complejas. En sus palabras: “Las sociedades, como los cuerpos vivos, empiezan como gérmenes, se originan de masas que son extremadamente diminutas en comparación con las masas que algunos de ellos llegan a alcanzar. Que de pequeñas multitudes errantes han surgido las más grandes sociedades es una conclusión para no ser atacada” (Spencer, 1993: 12). Además, proponía la competencia como el principio detrás del desarrollo de la vida, tanto natural como social (Spencer, 2004).

Para el autor este proceso culminaba con el desarrollo de la sociedad industrial en Occidente. En ese sentido, las sociedades más complejas (las capitalistas) y mejor integradas (basadas en la división del trabajo, el contrato y la lógica del mercado) servían de modelo de progreso en la historia. Como criterios para evaluar dicho ascenso se encontraban la iniciativa individual y el crecimiento de la libertad. Este desarrollo político y moral se daba entonces en perfecta armonía con las leyes de la economía política (Spencer, 2005: 325-333). Sin embargo, de acuerdo con la interpretación que de esas mismas leyes hace Spencer, hay que señalar que la competencia no desaparece después de haber alcanzado ese grado alto de desarrollo; pues dentro de la sociedad industrial no todos van a ser igualmente libres sino más bien los individuos mejores adaptados a la vida económica. Mientras tanto, la competencia se encargará de marginar a los menos aptos o los más débiles. Resulta interesante el hecho de que para Spencer esto no sea responsabilidad directa del modelo económico-social de la modernidad sino de la falta de capacidad de algunos individuos para triunfar en él. De ahí que Spencer entienda que el éxito social se promueve al fomentar el individualismo, para maximizar la competitividad. El Estado aquí no debe cumplir otro papel que no sea garantizar y proteger la propiedad privada mientras asegura la estabilidad de los contratos. Acciones que apunten a lo contrario, como la implementación de programas de beneficencia hacia los más necesitados, promoverían un curso evolutivo *contra natura* (Spencer, 2005: 276-324). He aquí la entronización de la lucha por la supervivencia, frase acuñada por Herbert Spencer y no por Darwin².

El segundo pilar del evolucionismo cultural del siglo XIX fue Edward B. Tylor. A diferencia de Spencer, más interesado en explicar el desarrollo de la economía y la política, Tylor prefería resaltar la evolución del conocimiento y las creencias humanas. Para hacerlo propone la primera definición sistemática de la cultura en la antropología. A diferencia de antropólogos posteriores como Franz Boas, Tylor define la cultura como un fenómeno global, no como un conjunto de tradiciones y costumbres de una población humana

2 Darwin añade la infame frase de Spencer a instancias de Wallace en la quinta edición de *El origen de las especies*, a fin de apuntalar algo muy distinto de lo sugerido por Spencer, en esencia, para referirse a la preservación de variaciones que le permiten al organismo individual reproducirse exitosamente en su medio ambiente (Ruse, 2008: 27). Resulta fascinante que Spencer invente la frase luego de haber leído al propio Darwin sobre la selección natural. Aunque Spencer evidentemente malinterpretó a Darwin, lo interesante es que Darwin no sólo no lo corrige sino que al adoptar la frase en el capítulo 4 del *Origen* da pie a la confusión posterior acerca de su verdadero parecer sobre dichas palabras. Esto resultó ser inevitable, por más que Darwin haya dicho que para él era una mera metáfora que cumplía con el propósito de eliminar el antropomorfismo del entendimiento científico sobre las fuerzas de la naturaleza. Sobre este 'malentendido', véase el trabajo del filósofo ultradarwinista Daniel Dennett (1996: 393-400).

particular³. Según Tylor: “la cultura o la civilización, tomada en su sentido etnográfico más amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1993: 64). En otras palabras, la cultura da cuenta del nivel evolutivo del producto espiritual y técnico de la humanidad.

Esta definición de la cultura es análoga a la noción ilustrada y universalista de civilización utilizada durante el siglo XVIII en Escocia, Inglaterra y Francia. Tylor se hace eco de esa tradición que, según Cuche, empleaba el vocablo cultura:

En singular lo que refleja el universalismo y el humanismo de los filósofos: la cultura es algo propio del Hombre (con mayúscula), más allá de cualquier distinción de pueblos y de clases. Por lo tanto ‘cultura’ se inscribe por completo en la ideología de las Luces: la palabra se asocia a la idea de progreso, de evolución, de educación, de razón, que están en el núcleo del pensamiento de la época. (Cuche, 2002: 11)

Parte esencial del legado iluminista en Tylor es el importante papel que cumple la ciencia en su narrativa. Para el autor, es sólo hasta que se desarrolla el conocimiento propiamente científico que podemos explicar adecuadamente la realidad, incluida la realidad cultural. De forma interesante, la actividad científica, que es en sí un producto de la cultura, se hace autónoma y se convierte en el instrumento que nos permite explicar su desarrollo. Pero, además, Tylor piensa que la antropología tiene un carácter normativo que no podemos soslayar. Más allá de explicar la cultura del hombre primitivo, la antropología también tiene que aportar a través de su conocimiento al progreso moral e intelectual de la especie. Esto lo hace indicando los elementos irracionales de la sociedad moderna, los retazos del pasado. De ahí que sean claves su concepto de supervivencia o los aspectos que persisten sin ser cuestionados en etapas evolutivas superiores y que provienen de mentalidades más antiguas y, por ende, atrasadas.

Vale la pena citar extensamente a Tylor:

Al seguir el gran trabajo de la etnografía racional, la investigación de las causas que han producido los fenómenos de la cultura y las leyes a las que están subordinados, es conveniente trabajar tan sistemáticamente como sea posible un esquema de la evolución de esta cultura a lo largo de sus muchas líneas. En el siguiente capítulo [de cultura primitiva], sobre el desarrollo de la cultura, se

3 La mejor discusión sobre las diferencias en los conceptos de cultura de Tylor y Boas sigue siendo la del antropólogo británico Tim Ingold (1986: 29-73).

intenta esbozar un curso teórico de la civilización entre la humanidad, tal como parece en su totalidad más conforme con la evidencia. Comparando las varias etapas de la civilización entre las razas que la historia conoce, con la ayuda de inferencia arqueológica de los restos de las tribus prehistóricas, parece posible juzgar de manera tosca sobre una primera condición general del hombre, la cual se considera una condición primitiva desde nuestro punto de vista, cualquiera que sea el estado anterior que pueda haber estado tras ella en realidad. Esta hipotética condición primitiva corresponde en gran medida a las modernas tribus salvajes, que, a pesar de su diferencia y distancia tienen en común ciertos elementos de la civilización, los cuales parecen restos de un estado anterior de la raza humana. Si esta hipótesis fuese verdadera entonces, a pesar de la interferencia continua de la degeneración, la tendencia principal desde los tiempos primitivos ha sido desde el salvajismo a la civilización. Casi todos, entre los miles de hechos discutidos en los sucesivos capítulos, tienen relación directa con el problema de esta vinculación de la vida salvaje con la civilizada. La supervivencia en la cultura, al disponer en el transcurso de la civilización de hitos históricos llenos de significado para aquellos que saben descifrar sus signos, se erige incluso ahora en monumento al pensamiento bárbaro y a la vida. Su investigación dice mucho a favor de la visión que los europeos pueden encontrar entre los groenlandeses o maoríes con muchos rasgos que permiten tener una idea de sus propios primitivos antepasados. (Tylor, 1993: 75-76)

Esto plantea uno de los problemas éticos centrales del evolucionismo lineal. Si la supervivencia es lo que queda del pasado, y si el antropólogo por su capacidad teórica se convierte en el portavoz de una fase superior civilizada que le explica al moderno su desarrollo y su distancia con respecto al 'otro', ese 'otro' de Occidente puede ser representado como desecho en el basurero de la historia. El colonialismo y el imperialismo no podían contar con mejor justificación filosófica⁴. Como sabemos, los parangones del desarrollo civilizador en Europa y luego en Estado Unidos utilizarán la doctrina del evolucionismo para autorizar sus campañas de reeducación y poder disciplinar al sujeto etnográfico. Nada mejor para alcanzar la civilización que el hombre blanco como agente catalítico de la cultura.

En resumen, los planteamientos de Spencer y Tylor se convirtieron en los modelos ejemplares del evolucionismo cultural durante finales del siglo XIX y principios del XX. Si bien es cierto que las diversas propuestas neoevolucionistas a partir de la década del treinta hasta los sesenta, en la pluma de gente como Leslie White y Julian Steward, rechazaban las implicaciones racistas y etnocéntricas del evolucionismo de Spencer y Tylor, no podían, sin embargo, despojarse de su epistemología. Más allá de algunos cambios cos-

4 Por esto no quiero decir que Spencer y Tylor eran partidarios del imperialismo sino que sus teorías resultaban útiles para legitimar políticas imperiales.

méticos, su teoría seguía presa de un craso finalismo tecnoeconómico a la hora de explicar la historia de la humanidad. Irónicamente, la obra de Darwin como *naturalista* es mucho más sugestiva para entender la complejidad de la historia sociocultural que la de sus contemporáneos en las Ciencias Sociales. Veremos adelante lo que significa esta aparente paradoja. ¿En qué consiste ese legado radical de Darwin para las ciencias humanas cuando lo social no fue su objeto de estudio? Desde el principio tenemos que afirmar que desde una óptica darwiniana el problema no necesariamente se reduce a un reajuste de la ciencia de la cultura a la naturaleza.

DARWIN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

Como sugerí anteriormente, Darwin es más importante para las Ciencias Sociales como naturalista que como estudioso de la evolución social del hombre. No olvidemos que uno de sus últimos trabajos trata precisamente este último tema. En *El origen del hombre*, de 1871, Darwin reflexiona sobre el desarrollo del ser humano y su cultura; sin embargo, al hacerlo hace eco de los prejuicios de los evolucionistas socioculturales clásicos al postular jerarquías entre las sociedades y aplicar mecánicamente el principio de la lucha por la existencia, al estilo de Spencer (Darwin, 1966: 187-196). Ironía de grandes proporciones, ya que en su teoría anterior, en *El origen de las especies*, esta frase no significa una mera lucha de todos contra todos sino que, más bien, Darwin deja claro que usa “esta expresión en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto a otro y —lo que es más importante— incluye no sólo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia” (Darwin, 2009: 90)⁵.

Por razones de espacio, no abarcaré la transición abrupta en el uso de la metáfora entre una obra y otra. De igual forma, dejaré a un lado el análisis problemático que hace Darwin de la evolución humana en *El origen del hombre*⁶. Sin embargo, hay que decir que allí sí existe evidencia textual para representar a Darwin como etnocentrista. Incluso podríamos argumentar cómo se manifiestan en innumerables pasajes de esa obra expresiones de corte ideológico imperial, aunque de una forma más paternalista que abiertamente racista. Stephen Jay Gould, en uno de sus trabajos más importantes, nos convoca convincentemente a leer con cautela dichos pasajes, ya que, a pesar de las contradicciones de Darwin, el saldo teórico y moral de su teoría como naturalista es mucho más positivo que negativo (Gould, 1996: 413-424). Concuero plenamente con esta apreciación, ya que las verdaderas implicaciones radicales de su legado no

5 Traducción del inglés.

6 Para entender las diferencias entre ambos trabajos, se recomienda al lector que revise la excelente discusión en Ingold (1986).

se encuentran en este trabajo tardío, que, después de todo, no logra otra cosa que resumir lo que los científicos sociales de la época, los supuestos expertos, tenían que decir con respecto al hombre.

Más bien enfocaré mi lectura en lo que son sus propuestas revolucionarias en *El origen de las especies*, texto que marca un hito no sólo en la historia de las ciencias de la vida sino de la historia intelectual occidental por completo. De ahí mi llamado a su relectura durante este importante aniversario de siglo y medio. Pero cuidado: si bien es cierto que las mejores enseñanzas de Darwin para las Ciencias Sociales se encuentran en su propuesta biológica y no en su digresión pseudoantropológica, no se trata tampoco de aplicar mecánicamente su teoría de la selección natural al espacio de la social. Se trata de leer a Darwin y de interpretar sus lecciones por vía de la analogía, no de la extensión.

A diferencia de Spencer y Tylor, para Darwin lo fundamental en 1859, cuando publica *El origen de las especies*, no es la progresión de las formas vivas, sino más bien la explicación de su variación, su diversidad (Darwin, 2009: 65-106). Sin variabilidad no puede haber selección natural, pues es sobre la diversidad de caracteres del organismo individual que funciona el mecanismo de selección. Esta mirada empírica de la diversidad presupone al individuo como unidad singular de cambio gradual. A diferencia de otras concepciones de la evolución, como la de Lamarck, dichos cambios no representan una continuidad real e incesante del ser (concepción metafísica) sino una reconstitución continua de objetos discretos en secuencia genealógica (Ingold, 1986: 1-10). Cada uno es distinto de lo que ha venido antes y será diferente de lo que vendrá después. En ese sentido, siguiendo a Ingold, la vida de un individuo se condensa en un solo punto: son los observadores de los procesos de cambio los que le imponen continuidad (Ingold, 1986: 8). A diferencia de las teorías evolutivas anteriores, en donde se presume un acontecer inmanente de las especies hacia un fin predeterminado, como en Spencer, para Darwin no puede haber finalidad. La evolución es pura contingencia. Esta arbitrariedad organizada se entiende mejor cuando reiteramos la importancia que tenía para Darwin explicar la diversidad de la vida en la naturaleza.

Es decir, para el naturalista inglés no hay formas prefabricadas en la cadena evolutiva; es más, no debemos mantener la idea misma de cadena, ya que no hay una sola línea de progresión predeterminada por un espíritu vital. Es por eso que Darwin brillantemente sustituye la imagen de la cadena con la del tronco de un árbol lleno de ramas. Variación no significa entonces progresión sino diversificación, múltiples secuencias:

Hemos visto también que las especies más florecientes, o especies dominantes, de los géneros mayores, dentro de cada clase, son las que, en promedio, dan mayor número de variedades, y las variedades, como veremos después, tienden a convertirse en especies nuevas y distintas. De esta forma, los géneros grandes tienden a hacerse mayores, y en toda la naturaleza las formas orgánicas que son ahora dominantes tienden a hacerse más dominantes aún, dejando muchos descendientes modificados y dominantes. Pero por pasos que se explicarán más adelante, los géneros mayores tienden también a fragmentarse en géneros menores, y así, en todo el universo, las formas orgánicas quedan divididas en grupos subordinados a otros. (Darwin, 2009: 86)⁷

Dicha diversificación es, por supuesto, producto principalmente del mecanismo de selección natural. Aquí es importante recalcar que para Darwin el funcionamiento de dicho mecanismo se puede explicar sólo a partir del encuentro fortuito entre circunstancias de vida particulares y el organismo individual inmerso en ellas. En ese sentido, aunque el concepto es general, su eficacia nos remite siempre a unas condiciones específicas de posibilidad donde el ente puede experimentar en relación dialéctica con su medio particular los cambios adaptativos. Desde esa perspectiva, a diferencia de Spencer y Tylor, la descendencia o lo que ellos llamarían progreso podría ser interpretado como irreversible e indeterminado.

Las Ciencias Sociales tienen mucho que aprender de este marco filosófico. En primer lugar, Darwin fue un materialista consecuente. Es decir, contrario al evolucionismo clásico, en su teoría no hay una sola fuerza causal para los procesos de cambio. De hecho, como naturalista, el mismo Darwin dice claramente que aun la mismísima selección natural es sólo uno de los posibles mecanismos para explicar la transformación de las especies:

Estoy convencido de que las especies no son inmutables, pero que aquellas que pertenecen al mismo género son descendientes lineales de otras especies extintas, de la misma manera que las variedades reconocidas de una especie son descendientes de esa especie. Además, estoy convencido de que la selección natural ha sido el más importante pero no el único y exclusivo medio de modificación. (Darwin, 2009: 23)⁸

En otras palabras, la historia natural es multicausal, a diferencia de lo que plantean diversos reduccionismos genéticos contemporáneos (Buss, 1994; Wright, 1994). Después de Darwin, lo más sorprendente no es que algunos de sus acólitos en la biología hayan hecho caso omiso de su pluralismo causal, sino que en las Ciencias Sociales no se haya prestado la atención suficiente a las implicaciones teóricas de esta postura a la hora de aplicar —ya fuera por

7 Traducción del inglés.

8 Traducción del inglés.

extensión o por analogía— las lecciones de Darwin. El economicismo vulgar —el reduccionismo tecnológico o ecológico en la explicación del desarrollo de la cultura humana—, ya fuera en su versión marxista o liberal, hacía caso omiso de las premisas básicas de Darwin. De hecho, es sorprendente que muchos historiadores, antropólogos, sociólogos, y economistas marxistas del siglo XX, con todo y el respeto que Marx sentía por Darwin, no se tomaran la molestia de pensar las consecuencias epistemológicas de las propuestas del naturalista inglés, para redefinir el evolucionismo cultural⁹. Asunto que no significa que el problema de la naturaleza no haya estado presente en gran parte del pensamiento marxista de principios del siglo XX (Bellamy Foster, 2000: 236-256). Mis reservas son con la falta de una apropiación crítica de la epistemología básica darwiniana, en vez de seguir reproduciendo la misma concepción ontológica de Spencer y Tylor con otra retórica.

El segundo punto importante que debemos adoptar de Darwin es su crítica feroz al esencialismo, elemento que no ha pasado desapercibido para algunos filósofos contemporáneos (Rorty, 1981). En el caso de Darwin, hay un rechazo de la concepción tradicional de especie. Contrario a la metafísica platónica de los tipos ideales que animó toda taxonomía natural hasta Darwin, el científico inglés argumentaba que las especies no eran cosas sino poblaciones vivas compuestas de individuos específicos. Que, a pesar de compartir ciertas características, dichos individuos son irreducibles el uno al otro. Es decir, una transformación en los organismos, por medio de la selección natural o cualquier otro proceso que implique modificación, no significa una sustitución radical de su esencia, simplemente porque no existen las esencias tipológicas.

Para Darwin las variedades no pueden ser distinguidas de las especies, salvo en dos ocasiones; primero, cuando se descubren formas intermedias de enlace entre ellas, y en segundo lugar, cuando existe una cantidad indefinida de diferencias entre ellas. Llama la atención, sin embargo, que Darwin afirme sobre este último asunto que: “no es posible determinar la cantidad de diferencias necesarias para conceder a dos formas la categoría de especie” (Darwin, 2009: 85-86)¹⁰. En otras palabras, el acto de clasificación se reconoce como uno arbitrario.

El espíritu de reconocer los componentes aleatorios de nuestra naturaleza, de nuestra materialidad, no sólo implica dejar atrás nociones como el muy manido progreso sino también adoptar una actitud crítica frente a los concep-

9 Reconozco el esfuerzo importante del fenecido arqueólogo marxista Bruce Trigger de moverse en esa dirección (Trigger, 1998: 253-258).

10 Traducción del inglés.

tos que utilizamos para dar cuenta de la realidad que estudiamos. Análogamente, podríamos insistir en interpretar la cultura o la sociedad de la misma forma que Darwin lo hace respecto a la especie, es decir, no como una cosa en sí, sino como patrones de infinita diversidad, plasticidad y complejidad (Laclau, 1997: 89-93; Trouillot, 2003: 97-116).

El tercer punto que quisiera traer a colación no es algo directamente pensado por Darwin pero sí por algunos de sus lectores más fieles en términos metodológicos y epistemológicos. Dicha lectura, más allá de las analogías que se pueden trazar con la teoría del conocimiento en las Ciencias Sociales, o más allá de la extensión del pensamiento biológico de Darwin a la teoría social, se concentra en explicar de forma compleja la dicotomía misma entre naturaleza y cultura. Para esto sería bueno retomar la intuición de Marx en *El capital* sobre el metabolismo de la naturaleza y la sociedad, para explicar el proceso productivo (Bellamy Foster, 2000: 141). Particularmente, la parte del concepto que tiene que ver con la compenetración de la historia natural con la historia social.

Siguiendo a Bellamy Foster, diríamos que Marx definía el proceso de trabajo como aquel que tiene lugar entre la naturaleza y el hombre, un proceso a través del cual la acción humana transforma la naturaleza, y así también se transforma a sí mismo. Este argumento contiene la semilla para romper con las divisiones conceptuales de orden radical entre lo social y lo natural. No se trata de biologizar los procesos sociales sino de explorar la interfaz de lo biológico y lo cultural de forma epistemológicamente pluralista e interdisciplinaria. Preguntarnos por la construcción misma de la dicotomía moderna hombre/naturaleza tanto en el nivel gnoseológico como en el nivel práctico significaría, entre otras cosas, dejar a un lado la mirada externalista que postula una separación ontológica entre ambos reinos.

Dicho externalismo se expresa claramente en los distintos tipos de evolucionismos socioculturales cuando leen la cultura como mero resultado de una adaptación al medio ambiente (Trigger, 1998: 124-151). Para los evolucionistas culturales clásicos la naturaleza sólo nos impone limitaciones y, por ende, al ser humano no le queda otro remedio que circunscribirse a ellas si ha de sobrevivir y reproducirse biológica y socialmente de manera exitosa. El humano es, desde esta perspectiva, un ser pasivo, a lo sumo un gestor de recursos que desde el principio le estrechan su radio de acción. Volviendo a la noción de metabolismo, por el contrario, tenemos una segunda forma de representar las relaciones humano-naturaleza. Esta representación alterna nos mueve a una nueva síntesis biocultural de fuertes motivos inter y transdisciplinarios. De hecho, avances en las teorías de la complejidad, y en las ciencias cognoscitivas, tienden a proponer la coconstitución de lo natural y lo humano (Varela, 1999; 1988). Es decir, contrario al reduccionismo genetista, la especie no se desarrolla a partir

de la actualización de un programa prehecho en nuestros genes sino en relación con un medio ambiente específico que a su vez tiene la capacidad de impactar la biología del ente (Lewontin, 2000). Y, contrario al evolucionismo sociocultural clásico, ese medio ambiente no es visto como un factor externo sino extenso del ser humano. En otras palabras, si bien nosotros somos parte intrínseca de la vida, la naturaleza es siempre, cuando se halla el humano en ella, socializada (Goodman y Leatherman, 1998).

Eso significa que no podemos ni tan siquiera pensar en la naturaleza sino a través de nuestras perspectivas, que siempre son históricas. Así, podemos decir que la evolución del ser humano es siempre cultural y natural simultáneamente (Jablonka y Lamb, 2006). No hay un ambiente puro, prístino, frente al cual pasivamente nos adaptamos. Como recuerdan los biólogos Levins y Lewontin, ese ambiente ha sido ya seleccionado, transformado y definido por la especie que lo habita (Levins y Lewontin, 1985). De esa manera, repensamos el asunto de la adaptabilidad postulando que el ser humano no meramente resuelve un problema de supervivencia sino que lo reconfigura. Así las cosas, se abandonan las nociones de esencia y externalidad de la perspectiva naturalista representada por el evolucionismo clásico. Afortunadamente, esta lectura se hace posible y necesaria gracias a la revolución de Darwin y las implicaciones radicales que de ella dedujeron sus mejores intérpretes tanto en las Ciencias Naturales como en las Ciencias Sociales. A 150 años de la publicación del *Origen de las especies* no podemos hacer otra cosa que no sea celebrar y rescatar ese legado. ✱

REFERENCIAS

Bellamy Foster, John

2000. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Nueva York, Monthly Review Press.

Buss, David M.

1994. *The Evolution of Desire*. Nueva York, Basic Books.

Cuche, Denys

2002. *La noción de cultura en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Darwin, Charles

2009. *The Origin of Species By Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. Nueva York, Modern Library Classics.

1966 *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid, Ediciones Ibéricas.

Dennett, Daniel C.

1996. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Nueva York, Simon & Schuster.

Gerratana, Valentino

1973. "Marx and Darwin", *New Left Review*, No. 82, pp. 60-82.

Goodman, Alan H. y Thomas L. Leatherman

1998 *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology*. Michigan, The University of Michigan Press.

Gould, Stephen J.

2007. *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould*. Nueva York, W.W. Norton and Company.

1996 *The Mismeasure of Man*. Nueva York, W.W. Norton & Company.

Hall, Catherine

2002. *Civilizing Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*. Chicago, University of Chicago Press.

Ingold, Tim

1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Jablonka, Eva y Marion J. Lamb

2006. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MIT Press.

James, Lawrence

1995. *The Rise & Fall of British Empire*. Nueva York, Little Brown and Company.

Laclau, Ernesto

1997. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres, Verso Books.

Levins, Richard y Richard Lewontin

1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge, Harvard University Press.

Lewontin, Richard

2000. *The Triple Helix: Gene, Organism and Environment*. Cambridge, Harvard University Press.

Macpherson, Crawford Brough

1973. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford, Clarendon Press.

Pichot, André

2009. *The Pure Society - from Darwin to Hitler*. Londres, Verso Books.

Rorty, Richard

1981. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.

Ruse, Michael

2008. *Charles Darwin*. Malden, Blackwell Publishing.

■
Spencer, Herbert

2005. *Social Statics; or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. Michigan, University of Michigan Library.

2004. *The Principles of Ethics*, Vol. 2. Honolulu, University Press of the Pacific.

1993. "La evolución de la sociedad", en Mark Glazer y Paul Bohannon (eds.), *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw-Hill, pp. 3-28

Stocking, George W

1987. *Victorian Anthropology*. Nueva York, Free Press.

Trigger, Bruce G

1998. *Sociocultural Evolution: New Perspectives on the Past*. Malden, Blackwell Publishers.

Trouillot, Michel-Rolph

2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Nueva York, Palgrave Macmillan.

Tylor, Edward B

1993. "Cultura Primitiva", en Mark Glazer y Paul Bohannon (eds.), *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw-Hill, pp. 64-78.

Varela, Francisco J

1999. *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford, Stanford University Press.

1988. *Conocer, las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, Gedisa Editorial.

Wallerstein, Immanuel (ed.)

2003. *Abrir las Ciencias Sociales*. México, Siglo XXI.

Wright, Robert

1994. *The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*. Nueva York, Random House.