

La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica*

The Anthropology of Alfred Kroeber as Morphological Epistemology

Por: José Manuel Osorio

Estudios Generales Ciencias y

Estudios Generales Letras

Pontificia Universidad Católica del Perú

Lima, Perú

E-mail: osoriotjm@gmail.com/a20043274@pucp.edu.pe

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 11 de abril de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a10

Resumen. *La tesis del artículo es que el estudio de la morfología o fenomenología naturalista de Goethe puede servir como guía de lectura de la antropología de Alfred Kroeber. El estudio comparativo entre la fenomenología naturalista de Goethe y la antropología de Kroeber nos servirá para darle unidad y sentido a las reflexiones metodológicas sobre los conceptos de historia y patrón (pattern) en la investigación etnográfica del norteamericano.*

Palabras clave: *Goethe, Kroeber, Morfología, Ciencia, Antropología*

Abstract. *The main thesis of the article is that Goethe's morphology can serve as a reading guide to Alfred Kroeber's anthropology. Specifically, the comparative study will help the reader by providing unity to Kroeber's methodological reflections on the concepts of history and pattern in Alfred Kroeber's oeuvre.*

Keywords: *Goethe, Kroeber, Morphology, Science, Anthropology*

* El artículo hace parte del proyecto de investigación sobre “Ciencia del siglo XIX” En la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cómo citar este artículo:

MLA: Osorio, José. “La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

APA: Osorio, J. (2015). La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

Chicago: Osorio, José. “La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 181-196.

Introducción

La intención del trabajo será utilizar la morfología o fenomenología naturalista de Goethe como guía de lectura del proyecto histórico-antropológico de Alfred Kroeber. El estudio comparativo nos servirá para darle unidad y sentido a las reflexiones metodológicas sobre los conceptos de historia y patrón en la investigación etnográfica del antropólogo norteamericano.

Procederemos de la siguiente manera. El trabajo estará dividido en dos partes. En la primera se verá brevemente en qué consiste, cuál es el objeto de estudio y cuál es la finalidad del análisis morfológico de la naturaleza en los trabajos científicos de Goethe. En la segunda parte se estudiará qué entiende Kroeber por investigación histórica, cultura y el concepto de patrón (*pattern*). El objetivo de la segunda parte será mostrar que la epistemología y metodología de Kroeber no solo están profundamente influenciadas por la morfología naturalista goethiana, sino que *de facto* la perspectiva metodológica del etnógrafo norteamericano y la investigación antropológica que lleva a cabo desde sus escritos son morfológicas.

I. Goethe

Johann Wolfgang von Goethe es conocido, sobre todo en los círculos académicos italianos y españoles, como una de las figuras poéticas más importantes del siglo XVIII. Sin embargo, en los últimos 30 años la producción científica de Goethe, quien fue un entusiasta estudioso de la naturaleza, está siendo recuperada, estudiada y revalorada. Hoy en día la opinión académica sobre el trabajo científico de Goethe (a pesar de que, como indica Smith, la historia de la recepción intelectual e influencia de la obra naturalista de Goethe está aún por ser escrita) (Smith, 2000: 319) es altamente original y provocador, a pesar de que no fue comprendida del todo en su momento. Esta opinión se fundamenta en el hecho de que Goethe no solo concibió una metodología científica alternativa, denominada “empirismo delicado” (*zarte Empirie*) (Goethe, 1995: 307) y en abierta oposición a la reinante perspectiva científica de su tiempo (cuantitativa, mecanicista y causal) (Seamon, 1998: 1), sino que además esbozó muchos de los temas que la tradición fenomenológica husserliana elaborará a inicios del siglo XX.

Si se tiene en cuenta, entonces, la naturaleza altamente original de los escritos científicos de Goethe, en especial sus reflexiones metodológicas en *Metamorfosis de las plantas* y *Teoría del color*, el rol que Goethe ocupa en la historia de la ciencia debe ser seriamente repensado. La originalidad metodológica de la que

hablamos es apreciable principalmente en el uso de los conceptos de *método*, *morfología* y *Urphänomen* en la obra del alemán. En esta primera parte del trabajo nos encargaremos de estudiar estos conceptos con la intención de mostrar en qué consiste el enfoque metodológico de Goethe y qué se estudia con éste.

Para poder comprender la originalidad de Goethe es necesario poner sus reflexiones teóricas en el contexto histórico en el cual se inscriben. *Grosso modo*, el procedimiento científico tradicional, tal como es explicado por Kant en *La crítica de la razón pura*, consiste en la reducción de los fenómenos sensibles naturales mediante principios categoriales trascendentales. Es decir, el científico, al estudiar la naturaleza, implanta categorías a la naturaleza reduciendo su complejidad a unidades inteligibles y cuantificables. De esa manera, el científico puede medir, descubrir leyes y predecir el comportamiento de la naturaleza. Sin embargo, Goethe creía que la forma tradicional de hacer ciencia natural, cuya finalidad, a través de la experimentación y la comprobación técnica, es la explicación de las leyes causales de lo orgánico, en realidad limitaba futuros descubrimientos y turbaba la claridad de la mente del investigador (Goethe, 1971: 2). En este sentido, Goethe pensaba que el mayor peligro al hacer ciencia (al menos como esta se entendía en el siglo XVIII) estaba en que al imponerle una categoría científica al fenómeno natural con el objetivo de explicarlo, el fenómeno natural resultaba eliminado (Goethe, 1995: 275).

Ahora, ¿qué se entiende por *eliminación*? Goethe cree que el proceder científico ortodoxo oculta el fenómeno tal como es en sí mismo tras una categoría y que el científico, al ocuparse ya no del fenómeno mismo, ha transformado radicalmente lo orgánico y, consecuentemente, lo ha borrado de su mente. Eliminación, en este sentido, pues, significa la supresión de la multiplicidad cualitativa del fenómeno mismo que resulta, aunque sea como un subproducto, de la traducción de la naturaleza al lenguaje científico. En el fondo, las reflexiones epistemológicas de Goethe pueden entenderse como una advertencia acerca de la ciega y desmedida confianza en el poder deductivo de la razón: al basar las investigaciones científicas exclusivamente en ella perdemos de vista el fenómeno en sí (Zajonc, 1998: 20), nos volvemos ciegos y, en el proceso de hacerlo, volvemos muda a la naturaleza: “*Nature becomes mute under torture. Its true answer to an honest question is: ‘Yea, yea; nay, nay: Whatsoever is more than these cometh of evil’*” (Heitler, 1998: 64).

Goethe recomienda un camino metodológico diverso al de la ciencia de su tiempo. La ciencia debe ocuparse de la naturaleza tal como ella es en sí misma sin reducirla o traducirla a otro lenguaje. Es decir, no debe implantarle ninguna

categoría reduccionista que haga desaparecer el objeto de nuestra comprensión: “[*The student*] should form to himself a method in accordance with observation, but he should take heed not to reduce observation to mere notion, to substitute words for this notion, and to use and deal with these words as if they were things” (Zajonc, 1998: 24). El estudioso de la naturaleza debe evitar a toda costa reducir la naturaleza y ocuparse de conceptos abstractos y categorías analíticas como si ellos fuesen reales y existentes por sí mismos. Esta, sin duda, es una tarea difícil, pero con el tiempo y el apropiado entrenamiento el estudiante podrá evitar esta práctica científica (*Ibid.*: 24). Por el contrario, el investigador debe ocuparse de la naturaleza de la forma opuesta como lo ha hecho usualmente la ciencia: “*Natural objects should be sought and investigated as they are and not to suit observers, but respectfully as if they were divine beings*” (Goethe, 1971: 2). De manera análoga al viejo *motto* de la fenomenología husserliana (*Zurück zu den Sachen selbst!*), lo que propone Goethe es en el fondo una ciencia que vuelva a las cosas mismas, en este caso, a la naturaleza misma.

En este punto, sin embargo, debemos preguntarnos ¿qué se gana con este nuevo enfoque naturalista? La finalidad de la ciencia, tal como la entiende Goethe, y la respuesta a la pregunta que nos acabamos de hacer, no consta en el descubrimiento de las leyes que gobiernan la naturaleza, sino en la comprensión de los fenómenos mismos. La ciencia tradicional, al ocuparse de la naturaleza mediante categorías trascendentales y a través de instrumentos científicos genera, en opinión de Goethe, un *divorcio* entre el ser humano y la naturaleza. Como Emerson escribirá varios años después en *Nature*, la naturaleza, en la concepción científica de la modernidad, ha sido entendida como un *not me* o como un otro radicalmente distinto. La naturaleza no solo es algo extraño al yo, sino que, en tanto no es idéntica con la humanidad, es posible controlarla, modificarla y transformarla. Pero en opinión de Goethe, como en la de Emerson, entre el ser humano y la naturaleza no hay sino continuidad e identidad. Ser humano y naturaleza son partes de un mismo *continuum*. Para descubrir el sentido de los fenómenos, la riqueza cualitativa que ellos exhiben (Hensel, 1998: 74), y para superar el abismo que la ciencia moderna impone sobre los seres humanos en su relación con la naturaleza, se debe renunciar al uso de instrumentos científicos, pues ellos solo colaboran a distorsionar la comprensión de la naturaleza: “*The human being in himself, when he makes use of his healthy senses, is the greatest and most precise physical instrument that can exist, and just this is the greatest evil of modern physics: that one has as it were divorced the experiments from man, and wants to know nature only in that which artificial*

instruments show, to limit and prove thereby what nature can accomplish” (Ibid.: 74). El ser humano, como indica el pasaje citado, solo requiere de la capacidad de sus sentidos, especialmente la vista, para poder estudiar la naturaleza.

Entonces, en vez de recurrir a la observación científica mediada por el lente del microscopio, por ejemplo, Goethe recomienda la “simple” observación de la naturaleza, pues toda mirada en sí ya es teórica: “*Every act of seeing leads to consideration, consideration to reflection, reflection to combination, and thus it may be said that in every attentive look on nature we already theorize.*” (Zajonc, 1998: 24). La tesis de Goethe, al afirmar que “lo supremo es reconocer que todo hecho es ya teoría”, es que toda contemplación, incluso la más sencilla y desinteresada científicamente, se encuentra ya estructurada teóricamente en alguna medida. Si toda visión es teórica, es decir, si toda observación empírica se da desde un presupuesto específico racional, entonces, como afirma Zajonc, “*Goethe valued the rational as well as the empirical dimension of science. He sought to bring the rational element consciously into science, but not as an autonomous activity operating upon observation. Rather, he endeavored to imbue seeing itself with the rational*” (Ibid.: 24). Además, como indica Amrine, si toda visión es teórica, entonces toda teoría no será puesta a prueba a partir de axiomas lógicos deducidos de una hipótesis abstracta; al contrario, la teoría será puesta a prueba a partir de la contemplación directa de los fenómenos, porque ellos son inteligibles por sí mismos (Amrine, 1998: 37).

El resultado de esta nueva forma de hacer ciencia es llamado por Goethe “empirismo delicado”: “*There is a gentle empiricism that makes itself in the most intimate way identical with its objects and thereby becomes actual theory. This heightening of the spiritual powers belongs, however, to a highly cultivated age*” (Zajonc, 1998: 25). Como ya se había mencionado líneas arriba, la finalidad de la ciencia, según Goethe, no es la explicación de los fenómenos, sino *la comprensión empática* de la naturaleza. Además, con esta forma de empirismo Goethe cree que es posible desvanecer el hiato o el abismo que existe entre el sujeto cognoscitivo y objeto de conocimiento típico de las ciencias cuantitativas. Con la ayuda de la intuición interna (*innere Anschauung*), el observador será capaz de alcanzar el sentido de cada fenómeno natural. De hecho, la epistemología de Goethe está construida sobre la base de la capacidad cognoscitiva de este tipo especial de percepción, llamado *aperçu*, que es capaz de traer hacia nuestra atención el patrón o la esencia de los fenómenos naturales: “*Everything in science depends on what one calls an aperçu, on becoming aware of what is at the bottom of the phenomena. Such becoming aware is infinitely fertile*” (Ibid.: 26).

Goethe llamará a esta nueva forma de hacer ciencia *morfología*. La disciplina morfológica, tal como es definida por Goethe mismo, es la ciencia que “pretende tan sólo exponer y no explicar... la teoría de la forma, de la formación (*Bildung*) y de la transformación de los cuerpos orgánicos” (Goethe, 2007: 48-49). La botánica imperante en tiempos de Goethe era la de Carl Linnaeus (1707-1778). En el sistema de Linnaeus las plantas eran clasificadas de acuerdo a su relación con otras plantas en especies, géneros y reino. En tanto método empírico, la taxonomía de Linnaeus ordena características externas —el tamaño, número y ubicación de los órganos individuales— como rasgos genéricos. Según Goethe en la *Metamorfosis de las plantas*, el problema de la metodología de Linnaeus es que este sistema es incapaz de dar razón de la variabilidad y dinamicidad de los órganos de las plantas. Es por esta razón que Goethe considera necesario buscar un método alternativo:

To be sure, I recognized the necessity of this [Linnaean] procedure which had as its goal the discussion of certain external plant phenomena, according to general agreement and the elimination of all phenomena that are uncertain and difficult to represent. Nevertheless, when I attempted an accurate application of the [Linnaean] terminology, I found the variability of organs the chief difficulty. I lost courage to drive in a stake, or to draw a boundary line, when on the self-same plant, I discovered first round, then notched, and finally almost pinnate stems, which later contracted were simplified turned into scales, and at last disappeared entirely (Smith, 2000: 324).

Goethe, entonces, llega a la conclusión de que es necesario reemplazar la perspectiva de Linneo, de carácter estático y enfocado en los aspectos externos de las plantas, sobre todo en el aspecto reproductivo, por una nueva perspectiva que pueda hacer comprensible el aspecto dinámico y secuencial de la naturaleza orgánica (*Ibid.*: 325). Goethe descubre que debajo de la multiplicidad y variabilidad de formas de los órganos de las plantas es posible encontrar los procesos regulares de formación y mutación. A través del “delicado empirismo” que caracteriza su método, Goethe cree posible describir la lógica interna que gobierna los procesos de transformación de las plantas, llamada *metamorfosis*: los procesos que van de lo complejo a lo simple y de lo simple a lo complejo. Con ello se consigue una descripción de las leyes de crecimiento y desarrollo de la vegetación.

La perspectiva morfológica pueda dar cuenta de manera holística del proceso vital mismo de las plantas. Ella no se ocupa de clasificar taxonómicamente o de clasificar las plantas a partir de criterios externos, sino de comprender intuitivamente el patrón esencial o el proceso que regula la transformación de las plantas. Como indica Jensen, el objetivo de la morfología de Goethe es el de “*Intuiting the inner working of nature itself, whole and entire. Since all organisms undergo a common succession of internal forms, we can intuitively uncover within these changes*

an imminent ideal of development” (Ibid.: 324). Los conceptos de “formación” (Bildung) y “metamorfosis” que se utilizan en esta metodología evidencian la intención de Goethe no solo de resaltar el carácter dinámico de la naturaleza –la descripción del ciclo de vida de lo orgánico–, sino, de igual forma, de la identidad interna (innere Identität) de aquellos procesos mismos. En el caso de las plantas, por ejemplo, la constitución interna de cada una de ellas sigue siendo idéntica a pesar del hecho de que en las distintas fases de su crecimiento, sus partes y órganos sean distintos. A pesar de que desde una perspectiva diacrónica la planta es exteriormente diversa, en esencia, ella siempre es hoja, desde el inicio de su desarrollo hasta el final de este: “Everything is leaf and through this simplicity the greatest diversity becomes possible” (Ibid.: 326). En una carta a Herder de mayo de 1787, Goethe afirma el lugar que la hoja ocupa dentro del sistema de desarrollo de la planta: “It had occurred to me that in the organ of the plant which we ordinarily designate as leaf, the true Proteus lay hidden, who can conceal and reveal himself in all forms. Forward and backward, the plant is always only leaf” (Ibid.: 326). La tarea de la morfología, entonces, es la identificación de este substrato y la descripción e intuición de los procesos de transformación que sufre lo orgánico.

La perspectiva morfológica tiene como objetivo y objeto el substrato o forma lógica que regula los procesos orgánicos de las plantas, el cual es llamado Urphänomen, el fenómeno primigenio. Este fenómeno primigenio no es pensado por Goethe como la reificación o hipostatización de los atributos comunes de una multiplicidad de fenómenos. El patrón o substrato que estudia la morfología no es el resultado de un proceso de abstracción inductivo cuyo material es la multiplicidad fenoménica. No se llega al Urphänomen a través de una epagogé. En otras palabras, el fenómeno primigenio no es una unidad conceptual abstraída de la multiplicidad (Cf. Bortoft, 1996: 247-289). El problema con una unidad categorial es que ella, al ser el resultado de un proceso de inducción, elimina la diversidad y particularidad de los fenómenos individuales. Al abstraer lo que hay de común en lo múltiple con miras a alcanzar una Vorstellung universal que abarque la multiplicidad, de facto eliminamos lo particular y específico que cada fenómeno natural exhibe. En otras palabras, solo se llega a un universal cancelando lo diferente. Este es el procedimiento lógico, de carácter eminentemente inductivo, que caracteriza a las ciencias tradicionales y contra el cual Goethe discute. Por el contrario, si se quiere preservar la diferencia, pero sin renunciar a alcanzar una unidad cognoscitiva, se debe mirar la naturaleza de otra forma, con una lógica distinta.

Goethe explica qué es este Urphänomen:

[T]he circumstances which come under our notice in ordinary observation are, for the most part, insulated cases, which with some attention, admit of being classed under general leading theoretical rubrics which are more comprehensive and through which we become better acquainted with certain indispensable conditions of appearances in detail. From henceforth everything is gradually arranged under higher rules and laws, which, however, are not to be made intelligible by words and hypotheses to the understanding merely, but, at the same time, by real phenomena to the senses. We call these archetypal phenomena (Urphänomen), because nothing appreciable by the senses lies beyond them, on the contrary, they are perfectly fit to be considered as a fixed point to which we first ascend, step by step, and from which we may, in like manner, descend to the commonest case of everyday experience” (Zajonc, 1998: 25).

Según Goethe, entonces, nada yace más allá de la naturaleza misma, no hay un *topos uranos* donde resida el conocimiento y la verdad. Por el contrario, los fenómenos naturales, tal como son ellos en sí mismos, son todo lo que se nos presentan ante la vista y nuestros sentidos están capacitados para conocerlos. Tal como explica Bortoft en *The Wholeness of Nature*, Goethe busca que miremos la naturaleza de una forma nueva en la cual la unidad a la cual llegamos, lejos de excluir las diferencias, lejos de ser una idea platónica (al menos como se la entiende en los diálogos intermedios), las preserve. Se trata de llegar a una unidad múltiple o una multiplicidad unitaria, un patrón que pueda dar cuenta de la dinamicidad de los fenómenos naturales sin dejar él mismo una unidad: “*Moreover, an archetypal phenomenon (Urphänomen), is not to be considered as a principle from which manifold consequences result; rather it is to be seen as a fundamental appearance within which the manifold, is to be held*” (*Ibid.*: 26). Como ya hemos visto, a diferencia del enfoque de las ciencias del siglo XIX, la morfología de Goethe no trata al patrón que el investigador descubre como una unidad desde la cual deducir los casos particulares ni como una ley que los rige. En esa medida, la morfología no busca las causas históricas de los fenómenos ni de las unidades abstractas: “*...man in thinking errs particularly when inquiring after cause and effect; the two together constitute the indissoluble phenomenon*” (Zajonc, 1998: 26), “*It is rightly said that the phenomenon is a consequence without a ground, an effect without a cause*” (*Ibid.*: 26). La morfología está interesada en comprender el fenómeno natural como una totalidad, sin dividirlo y tratar cada parte como una entidad ontológicamente distinta de la otra.

En el caso botánico, el estudio morfológico conduce a Goethe a postular una *Urpflanze*, una unidad puramente lógica y arquetípica que reúne en sí misma la simultaneidad y diversidad de los procesos de transformación que la hoja experimenta:

I must confess to you that I am very close to discovering the secret of the creation and organization of plants.... The Urpflanze is to be the strangest creature in the world-Nature herself shall be jealous of it. With such a model...

it will be possible to invent plants ad infinitum. —They will be strictly logical plants—that is to say, even though they may not actually exist they could exist—they would not be mere picturesque or poetic shadows or dreams, but would possess an inner truth and necessity— (Smith, 2000: 327).

El fenómeno primigenio, la planta primigenia por ejemplo, es “an ultimate which cannot itself be explained, which is in fact not in need of explanation, but from which all that we observe can be made intelligible” (Seamon, 1998: 4). De manera similar a Hegel, el *Urphänomen*, el patrón, el fenómeno primigenio, es un universal concreto, porque es una unidad que abarca la multiplicidad sin destruirla y que se alcanza solo al final del estudio y la comprensión del movimiento total de lo natural (Amrine, 1998: 39). Por eso, tanto Goethe como Hegel¹ consideran, en lenguaje usual del romanticismo alemán, que el *Urphänomen* es un objeto divino: “*the Divine, which reveals Itself in Urphänomene, physical and moral, behind which it dwells, and which proceed from It*”². El fenómeno primigenio es un universal real, no abstracto ni separado del río de la multiplicidad sensible; es percibido como una realidad concreta y simbólica a la vez porque comprende la totalidad. Mediante la combinación de empirismo e intuición, entonces, parece ser posible penetrar la naturaleza misma y alcanzar su esencia.

Recapitulando las características más importantes de la epistemología de Goethe, recapitulación que a su vez nos servirá para comprender en qué sentido las reflexiones metodológicas de Alfred Kroeber se pueden considerar como morfológicas, podemos afirmar que la morfología de Goethe es la ciencia que busca alcanzar, a través de la contemplación paciente e intuitiva de la naturaleza, un patrón que reúne de manera sintética y harmónica la plasticidad y dinamicidad de los procesos de lo orgánico sin sacrificar la particularidad y originalidad de cada momento temporal de la naturaleza. La morfología de Goethe busca aprehender la naturaleza tal como ella es en sí misma, describirla, comprender su sentido y sus cambios sin reducirla a categorías científicas.

II. Kroeber

Alfred Kroeber, como Goethe, se interesó desde muy temprana edad por el estudio de la naturaleza (Kroeber, 1968: 57, 89). Como indica Wolf (1981: 37), Kroeber fue criado en la tradición germánica de intereses histórico-naturales y desde niño se le enseñó a *preparar herbaria, coleccionar escarabajos y mariposas e ir al parque a*

1 En el caso de Hegel, la figura de lo universal concreto equivale a Jesús.

2 Tomado de Blunden, A., “The *Urphänomen* and the Absolute” [sitio en internet], disponible en: <http://home.mira.net/~andy/works/religion.htm>. (s.f.).

explorar minerales y fósiles. En sus artículos académicos, desde aquellos escritos en el inicio de su vida académica hasta los más tardíos y escritos cerca del retiro de la vida profesional, Kroeber hace uso de y demuestra una profunda erudición en las ciencias naturales, especialmente en asuntos botánicos y biológicos. La similitud con respecto al mismo tipo de formación cultural recibida por ambos autores no pasaría de ser una simple curiosidad biográfica si no fuese por el hecho de que esta formación naturalista moldeó en ambos *no solo* los intereses académicos que cada uno tendría de adulto, sino aún y más importante *la forma* específica de ocuparse de aquellos. En el caso de Goethe, como ya hemos visto, su formación e intereses naturalistas lo llevaron a reformular el modo en el cual se debe hacer ciencia natural. En el caso de Kroeber, el interés naturalista en el cual fue formado lo llevó a buscar adaptar los métodos de la ciencia naturales, con especial énfasis la “delicada epistemología” de Goethe, a la investigación histórica y antropológica.

En esta segunda parte del trabajo nos ocuparemos de estudiar las reflexiones teóricas antropológicas de Kroeber y las similitudes metodológicas que existen entre la morfología de Goethe y la etnografía de Kroeber. Como se anunció en la introducción, el propósito de esta segunda sección no será tanto la de escribir la historia de la recepción de la obra de Goethe en la de Kroeber, pues esta recepción se encuentra medida por la influencia de Spengler (*Cf.* Smith, 2000: 321) en la obra del antropólogo norteamericano, también profundamente influenciada por la morfología goethiana, sino de comprender, a partir de las categorías goethianas arriba estudiadas, el intento de Kroeber de fundar una antropología histórica descriptiva, una disciplina que se ocupe de describir y comprender el sentido de los patrones culturales desde una perspectiva antropológica.

La perspectiva morfológica de Kroeber puede comenzar a apreciarse desde sus primeros trabajos. El más importante de sus trabajos de juventud es *The Superorganic* de 1917 publicado en *American Anthropologist*. Kroeber, ya desde este temprano artículo, se encuentra interesado, en primer lugar, en distinguir clara y formalmente los procedimientos científicos de las ciencias naturales de las ciencias humanas: en su opinión, la diferencia entre un sistema explicativo y el otro, el orgánico y el cultural, es tan clara que inclusive un niño o un salvaje la tiene presente (*Cf.* Kroeber, 1975: 48). En líneas generales, la diferencia esencial radica en que solo en el mundo humano existe cultura. En esa medida, y este será un tema recurrente en la obra de Kroeber, el objeto de las ciencias sociales, en especial la antropología y la historia, será la cultura, o también llamado lo superorgánico. En segundo lugar, el antropólogo norteamericano busca, como lo estuvo Goethe, estudiar y comprender los procesos de desarrollo y transformación de la cultura.

En el artículo de 1917, Kroeber sostiene que: “el proceso del desarrollo de la civilización es, claramente, de acumulación: lo antiguo se mantiene, a pesar del nacimiento de lo nuevo. En la evolución orgánica, por regla general, la introducción de nuevos rasgos sólo es posible mediante la pérdida o modificación de los órganos o facultades existentes” (Kroeber, 1975: 49). La cultura, a diferencia de lo orgánico, se desarrolla por acumulación. Los procesos acumulativos, sin embargo, no hunden sus causas en procesos biológicos ni genéticos; el desarrollo cultural, entonces, es independiente de la evolución orgánica o biológica. Al trazar la diferencia entre el desarrollo cultural y la evolución orgánica, Kroeber no solo ataca la tesis del neo-darwinismo, como indica Remotti (*Cf.* 1974: XII), sino indica también cuál debe ser el objetivo de la disciplina histórica-antropológica: estudiar los procesos por los cuales la cultura se transforma.

Ahora bien, las causas de lo culturalmente nuevo, de lo que se acumula en la cultura, no son evidentes para el lector del ensayo del norteamericano. La cultura, dice Kroeber, no se crea a partir de las grandes personalidades individuales que existen dentro de un grupo cultural específico, por ejemplo, los artistas, inventores o grandes políticos –Kroeber estaría en contra de la forma de hacer historia de Jacob Burckhardt–, sino por ella misma. La cultura es una entidad autónoma e independiente que causa, ella misma, su propio desarrollo (*Cf.* Kroeber, 1975: 79). La antropología no se ocupa de estudiar el aporte concreto de las personalidades individuales, sino la civilización o cultura misma en su aspecto dinámico y transformativo. Si bien en sus artículos más tardíos Kroeber dejará de pensar la cultura como una entidad autónoma *per se* y pasará a pensarla *como si* fuese una entidad independiente (Kroeber, 1968: 111), la concepción de la cultura como una entidad de orden superior, independiente y esencialmente distinta que los planes orgánico, psicológico o mental será un tema recurrente en toda su obra. La concepción de lo cultural como una instancia distinta y separada de lo orgánico le permitirá a Kroeber enfocar exclusivamente su metodología histórica en el estudio de lo cultural dejando de lado, como veremos en los siguientes párrafos, las preocupaciones causales o evolucionistas que reinaban en su época (*Cf.* Remotti, 1974: XII-XIII).

Ahora, ¿cómo se debe estudiar el proceso de acumulación de la cultura?, ¿cómo debe el antropólogo ocuparse de lo superorgánico? Ya que lo social o cultural es de un orden cualitativamente diverso que lo orgánico, le corresponderá respectivamente una epistemología diversa. Kroeber lo explica de la siguiente manera:

Los procesos de la actividad civilizadora nos son casi desconocidos. Los factores que determinan su funcionamiento están por dilucidar. Las fuerzas y principios de las ciencias mecánicas pueden, de hecho, analizar nuestra civilización; pero, al hacerlo, destruyen su esencia y nos dejan sin ninguna comprensión de lo que perseguíamos. Por el momento el historiador puede hacer poco más que describir. Rastrea y relaciona lo que parece muy alejado; equilibra; integra; pero realmente no explica ni transmuta los fenómenos en nada distinto. Su método no es mecanicista... (Kroeber, 1975: 83).

Aquí, *in nuce*, puede apreciarse el método fenomenológico de Kroeber. Con la ayuda de otros artículos incluidos en *The Nature of Culture* será posible reconstruir con mayor precisión el método morfológico de Alfred Kroeber a partir del análisis de este pasaje.

En primer lugar, como el pasaje lo indica, el método histórico es descriptivo (o pictórico) y no explicativo. Es decir, la historia no busca las causas, orígenes o inicios de la cultura ni leyes mecánicas que rigen de los procesos culturales (Cf. Kroeber, 1968: 80). De igual modo, recomienda Kroeber, la historia no debe abstraer ni generalizar (*Ibid.*: 71). El objetivo de la historia es distinto: ella busca, en líneas generales, describir los procesos culturales, integrar los fenómenos socioculturales de la historia en una unidad y reconstruirlos en una síntesis (*Ibid.*: 63, 71). El historiador o antropólogo tiene como meta, entonces, trazar las relaciones y los nexos que unen a los fenómenos para darles unidad y lo hace de la siguiente manera: el historiador infiere relaciones de significado, da un juicio y obtiene un patrón, una estructura o un diseño de las interconexiones armónicas que unen a los fenómenos (*Ibid.*: 79). En *White's View of Culture*, Kroeber llama a la entidad que la historia construye como su objeto de estudio *pattern* (*Ibid.*: 114), que, utilizando el esquema causal aristotélico, equivaldría a la causa formal de los procesos culturales. En otras palabras, y sobre esto volveremos más adelante, al estudiar el desarrollo y la transformación de la cultura, el antropólogo, como sostiene Kroeber en *The Concept of Culture in Science*, busca con ello encontrar *patterns of events* de la cultura, su significado y su valor (*Ibid.*: 125). El antropólogo debe conceptualizar (*conceptualize*) y no abstraer la historia para comprender su significado y sentido.

En segundo lugar, la antropología procede descriptivamente para así poder evitar el peligro que caracteriza los enfoques naturalistas; tal como Goethe lo afirmó en su momento, este peligro radica en la eliminación y transformación de la esencia de los fenómenos culturales. La historia humana, como Kroeber indica en *The Possibility of a Social Psychology*, es infinitamente rica y compleja. Esta complejidad abarca no solo el aspecto cuantitativo, en tanto los hechos históricos son casi infinitos, sino también el aspecto cualitativo, pues cada fenómeno cultural es un hecho histórico único e irrepetible. Pero al reducir un fenómeno cultural a una categoría científica se corre el riesgo de no preservar su infinita riqueza cualitativa.

Este movimiento metodológico, el cambio de una perspectiva explicativa a una descriptiva con la finalidad de aprehender el objeto en su unicidad y particularidad, hace recordar a la morfología de Goethe. El enfoque científico, si es aplicado a la cultura, destruye (*destroys*) los fenómenos. Al buscar extraer de ellos leyes o principios generales se elimina su particularidad. Si no se debe reducir un fenómeno cultural a otro de orden inferior, cosa que Kroeber recomienda constantemente en sus artículos metodológicos (*Ibid.*: 66, 69), entonces la cultura se debe comprender a partir de otros elementos culturales, los que necesariamente serán del mismo orden (*Ibid.*: 69). Con ello se busca, y este es el criterio de validación de una conclusión histórica, que los fenómenos se ajusten (*fit*) e integren ellos mismos en la totalidad de los descubrimientos históricos (*Ibid.*: 71). Tal como lo afirmó Goethe en su momento, los fenómenos, según el antropólogo, deben ser puestos unos juntos a los otros de tal manera que ellos se adapten de manera natural y no de acuerdo a una hipótesis científica que responda a los intereses del investigador. Kroeber explica que los resultados de la descripción histórica consistirán en una *síntesis* que no elimine la cualidad intrínseca de los fenómenos culturales que se dan en el tiempo y en el espacio (*Ibid.*: 70). La meta de la epistemología kroeberiana, por tanto, es la comprensión de la esencia de los fenómenos culturales a partir de otros fenómenos culturales (*Ibid.*: 54, 66).

En tercer lugar, el método histórico-antropológico de Kroeber tiene como finalidad el descubrimiento y el estudio de patrones culturales (*Ibid.*: 127). Pero, ¿en qué consisten y qué son estos patrones de cultura? En palabras de Kroeber, los patrones culturales son “*the more pervasive and permanent forms assumed by a specific mass of cultural content, and they tend to spread from one society to others. In short, basic patterns are nexuses of culture traits which have assumed a definite and coherent structure. Which function successfully, and which acquire major historic weight and persistence*” (*Ibid.*: 92). Como indica Wolf (*Cf.* 1981: 44), se debe pensar estos patrones culturales no como las leyes de causalidad, sino como las leyes de variación formal de la cultura. Por ejemplo, los patrones culturales se pueden apreciar con mayor facilidad en el caso del estilo y la moda femenina (*Cf.* Kroeber, 1968: 127). Los estudios de Kroeber sobre los cambios en la moda femenina revelan el interés del antropólogo en descubrir los patrones o las leyes de variación (*Cf.* Wolf, 1981: 44). Kroeber sostiene que, en un caso que podría ser tomado del estudio de Goethe sobre las mutaciones de las plantas, las modificaciones cíclicas, que van hacia adelante y hacia atrás en el estilo y la forma, forman un patrón particular (*Ibid.*: 45). Estos, sin embargo, no son los únicos tipos de patrones culturales que Kroeber cree que existen. En la cultura, sobre todo aquellas sociedades bien documentadas como el judaísmo o el hinduismo, son apreciables

diferentes tipos de patrones o fenómenos recurrentes: por un lado, existen patrones culturales pasajeros y accidentales, como el totemismo o el animismo, pero, por el otro, hay aquellos que son constantes en el tiempo, como el matrimonio, la familia, el abecedario, etc. En ambos casos, los estudios antropológicos de Kroeber se enfocan en el reconocimiento, delimitación y caracterización de los patrones y de los cambios que se dan a su interior (*Ibid.*: 46), pues ellos son considerados como los marcos (*frames*) en los cuales el cambio puede tener lugar. Se busca identificar un patrón no con la intención ni de reificarlo ni de deducir las leyes de formación causales, sino de utilizarlo como una categoría lógica que permita entender por igual la identidad y la diferencia de los fenómenos culturales a través del tiempo. En esa medida se puede afirmar que los patrones de cultura, en tanto son el objetivo de la investigación antropológica, son el *locus* de lo cualitativo, de lo singular y único que hay en cada momento histórico y en cada cultura o sociedad (*Cf.* Kroeber, 1968: 330). Los patrones, si bien no recurrentes ni cíclicos, pues eso está por ser probado (*Ibid.*: 27), expresan el valor de una cultura y, por ello, son un fin en sí mismo. Si bien Kroeber dejó sin explicar en detalle el sentido de *value* en sus obras, en *Roster of Civilizations and Culture* de 1962, el antropólogo norteamericano llegó a indicar en qué consistiría la naturaleza de los valores culturales: ellos son el ámbito de lo estético y de lo puramente intelectual, de lo moral, y de la creatividad (*Ibid.*: 9-10). Los patrones culturales, en otras palabras, expresan los valores originales de cada civilización, la cualidad y el aporte específico de cada una de ellas a la historia universal. Los valores culturales, entonces, son los rasgos característicos y distintivos de cada cultura. Una vez que se entiende qué es y qué expresa un patrón se puede comprender en su total dimensión la constante advertencia de Kroeber por evitar el uso de metodologías causales en el estudio de la cultura. Al utilizar las mismas categorías analíticas para explicar lo cultural, cualquier enfoque materialista y explicativo reducirá y convertirá en lo mismo todo aporte cultural sin considerar que cada fenómeno cultural no solo es históricamente distinto del otro, sino valorativamente original e irrepetible.

III. Conclusiones

¿Cuáles son los motivos por los cuales se puede decir que la antropología de Kroeber es morfológica? El vínculo entre la morfolología naturalista de Goethe y la de Kroeber hunde sus raíces en similitud metodológica que Kroeber encuentra entre la biología y la antropología. Los procesos culturales, en opinión de Kroeber, se encuentran más cerca de la historia natural que de las ciencias sociales, porque las ciencias naturales se enfocan en el aspecto cualitativo antes que en el cuantitativo (Kroeber

1968: 57, 81). Esto, sumado a la formación naturalista del joven Kroeber, lo llevó a basar sus reflexiones metodológicas en un conjunto de metáforas naturalistas como crecimiento, desarrollo, transformación y patrón (*Ibid.*: 87). Kroeber, sin embargo, en ningún momento pierde de vista que esta es una similitud y que las metáforas biológicas deberán ser reinterpretadas en el ámbito del estudio de la cultura. Se puede decir que la perspectiva antropológica de Kroeber es morfológica en sentido goethiana en tanto la vinculación entre una disciplina y la otra lo lleva a realizar un estudio histórico-descriptivo de los procesos y transformaciones culturales cuya finalidad es la identificación y aprehensión del aspecto cualitativo de los fenómenos, es decir, de los patrones básicos que rigen el movimiento de la cultura. Además, pero sin hacerlo explícito, Kroeber, como Goethe, busca establecer una nueva forma de hacer ciencia social que pueda dar cuenta de los fenómenos mismos, tal como ellos son, sin transformarlos, pero al mismo tiempo conservando su unidad en la diversidad. Ambos buscan una ciencia que se ocupe del desarrollo transformativo, de lo orgánico en un caso y de la cultura en el otro, pero que al mismo tiempo permanezca estáticamente descriptiva (*statically descriptive*) (*Ibid.*: 71). El concepto de patrón básico surge a partir de la exigencia metodológica de preservar la cualidad de los fenómenos y la vez dar razón de su transformación. Es decir, de hacer comprensible la identidad interna de los fenómenos. Ellos equivalen, salvando las distancias, a los fenómenos primigenios de los estudios naturalistas del alemán, pues tanto los patrones como el *Urphänomen* expresan la cualidad irreducible de la naturaleza orgánica o social.

Bibliografía

1. Amrine, F. (1998) "The Metamorphosis of the Scientist", en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.
2. Blunden, A., "The *Urphänomen* and the Absolute" [sitio en internet], disponible en: <http://home.mira.net/~andy/works/religion.htm>. (s.f.).
3. Bortoft, H. (1996) *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Aurora: Lindisfarne Press.
4. Goethe, J. W. (1971) *Goethe's Color Theory*, "Cautions for the Observer", editado por R. Matthaei, New York: van Nostrand Reinhold.
5. _____ (1995) *Scientific Studies (Goethe: The Collected Works, Vol. 12)*, traducción de Douglas Miller, Princeton: Princeton University Press.

6. _____ (2007) *Teoría de la naturaleza*, traducción de Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
7. Heitler, W. (1998), “Goethean Science”, en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.
8. Kroeber, Alfred. (1975) “Lo superorgánico”, en: *El Concepto de Cultura: Textos fundamentales*, edición de J. S. Kahn y traducción de Antonio Desmots, Barcelona, Anagrama.
9. _____ (1968) *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
10. Remotti, F. (1974) “Introduzione all’edizione italiana”, en: Kroeber, A., *La natura della cultura*, traducción de Pier Giovanni Donini, Bologna, Società editrice il Mulino.
11. Seamon, D. (1998) “Goethe, Nature, and Phenomenology: An Introduction”, en: *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*, editado por David Seamon & Arthur Zajonc, Albany, State University of New York Press.
12. Smith, Jonathan Z. (2000) “Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade’s “Patterns in Comparative Religion” (1949-1999), Part 1: The Work and Its Contexts”, en: *History of Religions*, Vol. 39, No. 4.
13. Wolf, E. (1981) “Alfred L. Kroeber”, en: *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, editado por Sydel Silverman, Nueva York: Columbia University Press.
14. Zajonc, A. (1998) “Goethe and the Science of His Time”, en: *Goethe's Way of Science. (s.l.), (s.e.)*.