

LA SUBJETIVIDAD HUMANA COMO MÓNADA

Reflexiones desde la fenomenología social schütziana en torno a las “afinidades electivas” entre Leibniz y Husserl

Alexis Emanuel Gros

Resumen

En este trabajo se rastrean las afinidades existentes entre las concepciones leibniziana y husserliana de la subjetividad humana *qua* mónada. La indagación está deliberadamente sesgada tanto en su desarrollo como en sus resultados por la perspectiva teórica desde la que se parte: la fenomenología social de Alfred Schütz. En tanto seguidor de esta tradición teórico-social, que aspira a fundamentar la sociología comprensiva sobre la base de reflexiones psicológico-fenomenológicas, se dejan a un lado los elementos metafísicos de las filosofías de Leibniz y Husserl para concentrarse en aquello que las mismas pueden decir acerca del funcionamiento de la subjetividad humana concreta. Esta investigación puede ser fructuosa para el avance del conocimiento en el campo de la fenomenología social en dos planos: (a) en uno *histórico-intelectual*, en la medida en que permite esclarecer las condiciones de posibilidad de la recepción schütziana de Leibniz; y (b) en uno *teórico*, en tanto estimula nuevas reflexiones acerca de las estructuras fundamentales de la subjetividad mundana inspiradas en Leibniz y Husserl.

Palabras claves: fenomenología social - mónada – Leibniz – Schütz - Husserl

Abstract

This paper tracks the affinities between the Leibnizian and the Husserlian accounts of human subjectivity *qua* monad. The inquiry is deliberately biased both in its development and its outcome by the theoretical perspective from which it proceed, namely the Social Phenomenology founded by Alfred Schütz. As a follower of this social theoretical tradition, which aims to base Interpretive Sociology on psychological phenomenological reflections, the author of the article try to set aside the metaphysical elements of both Husserl's and Leibniz's philosophies in order to focus on what they can say about the workings of concrete human subjectivity. Social Phenomenology can profit from this research on two levels, namely: (a) on an *intellectual-historical* one, insofar as it allows to disclose the conditions of possibility of the Schützian reading of Leibniz; and (b) on a *theoretical* one, since it stimulates new reflections on the fundamental structures of human subjectivity which could draw its inspiration from both Leibniz and Husserl.

Keywords: Social Phenomenology – Monad – Leibniz - Schütz - Husserl

Introducción

Es harto sabido que el fundador de la fenomenología social, Alfred Schütz, basa sus análisis psicológico-fenomenológicos de las estructuras fundamentales de la conciencia en el pensamiento de Edmund Husserl. Los especialistas han dedicado innumerables páginas a la recepción schütziana de la fenomenología husserliana.¹ En contraste, incluso dentro del reducido círculo de los *Schütz scholars*, es poco conocido el hecho de que Schütz también retoma algunos desarrollos teóricos de Gottfried Wilhelm Leibniz para reflexionar acerca del funcionamiento de la subjetividad mundana. En efecto, la considerable influencia leibniziana en Schütz, palpable en textos como “Das Problem der Personalität in der sozialen Welt”² y “Choosing Among Projects of Action”,³ ha sido poco y deficientemente trabajada por los expertos en su obra. Una revisión de la literatura especializada muestra que sólo se han realizado dos intentos serios de retratar la recepción schütziana de Leibniz, a saber, el de Helmut Wagner,⁴ en su clásico libro *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, y el de los japoneses Kyoshi Sakai y Kesiuke Nagatsuna,⁵ en un reciente artículo titulado “Alfred Schutz and G. W. Leibniz: On Theodicy”.⁶

Wagner dedica un capítulo entero de su minuciosa biografía intelectual a reconstruir el itinerario histórico de la heterodoxa lectura schütziana de Leibniz. Por su parte, Sakai y Nagatsuna se proponen el más austero objetivo de resumir la peculiar interpretación de los *Essais de Théodicée* que el sociólogo

¹ Cfr. Shinji Hamazu, “Schütz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity”, en *Alfred Schütz and his Intellectual Partners*, Hisashu Nasu et al. (eds.), 46-69 (Konstanz: UVK, 2009); Cfr. Gerd Sebald, “Einleitung des Herausgebers”, en *Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1. Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, 9-47 (Konstanz: UVK, 2009); Cfr. Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography* (Chicago: Chicago University Press, 1983), 302-329. Estos son sólo algunos de los tratamientos del vínculo Schütz-Husserl.

² Alfred Schütz, “Das Problem der Personalität in der Sozialwelt”, en *Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1. Theorie der Lebenswelt 1. Die Pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, ed. Martin Endreß, Alfred Schütz, 33-91 (Konstanz: UVK, 2003).

³ Alfred Schütz, “Choosing Among Projects of Action”, en *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962).

⁴ Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, 265-273.

⁵ Kiyoshi Sakai y Keisuke Nagatsuna, “Alfred Schütz and G.W. Leibniz: On Theodicy”, en *Alfred Schütz and his Intellectual Partners*, Hisashu Nasu et al. (eds.), 217-231 (Konstanz: UVK, 2009).

⁶ En la introducción al tomo V de *Alfred Schütz Werkausgabe* también puede encontrarse un tratamiento muy escueto del vínculo Schütz-Leibniz. Cfr. Martin Endreß e Ilja Srubar, “Einleitung des Herausgebers”, *Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1. Theorie der Lebenswelt 1. Die Pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, ed. Alfred Schütz (Konstanz: UVK, 2003), 14-16.

viénes realiza a comienzos de la década del cincuenta. Indudablemente, debe reconocérsele a ambos estudios el mérito histórico-intelectual de haber rehabilitado el hasta aquí poco investigado vínculo Schütz-Leibniz, poniendo de manifiesto el carácter *psicológico-fenomenológico* y *postmetafísico* de la lectura schütziana de Leibniz. Sin embargo, es preciso señalar que tanto Wagner como Sakai y Nagatsuna dejan sin responder una serie de interrogantes que, a mi juicio, son fundamentales para comprender cabalmente el peculiar interés de Schütz por Leibniz. ¿De qué manera se compatibiliza un análisis *psicológico-fenomenológico* y *postmetafísico* de la subjetividad como el schütziano con el sistema metafísico leibniziano? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la articulación entre fenomenología husserliana y monadología leibniziana realizada por el sociólogo vienés? ¿Cómo se explica la atracción de un fenomenólogo social como Schütz por los escritos de un metafísico racionalista como Leibniz?

Según creo, la respuesta a estas preguntas debe buscarse en lo que, tomando prestado un término de Max Weber, pueden denominarse las “afinidades electivas [*Wahlverwandtschaften*]”⁷ existentes entre las concepciones husserliana y leibniziana de la subjetividad *qua* mónada. Las cercanías y compatibilidades entre el padre de la fenomenología y Leibniz, sin embargo, no son atisbadas ni por el tándem Sakai-Nagatsuna ni por Wagner, quien incluso llega a sentenciar apresurada y erróneamente que “Husserl ha ignorado a Leibniz”.⁸ Esta negligencia de los expertos schützianos puede explicarse en base a la desatención sobre el vínculo Husserl-Leibniz que, al menos hasta hace dos décadas, imperaba en la literatura especializada en Husserl. Recién desde los años noventa, enfrentándose a este estado de situación, expertos como Julia

⁷ Como es sabido, Max Weber toma el concepto de *Wahlverwandtschaften* (afinidades electivas) de la tercera novela de J.W. von Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, publicada en 1809. Inspirado en el procedimiento weberiano en *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*, me valgo aquí de esta noción para señalar la existencia de isomorfismos entre dos productos espirituales, en este caso la concepción leibniziana de la mónada y la caracterización husserliana de la subjetividad. Siguiendo a Weber, constatar puntos de encuentro entre estos dos objetos no permite inferir que el más antiguo sea la única causa del desarrollo del más nuevo. No postulo aquí entonces que el abordaje husserliano de la subjetividad sea un derivado de la teoría leibniziana de la mónada, sino meramente que existen marcadas similitudes entre ambas concepciones. Cfr. Max Weber, “Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus”, en *Schriften 1894-1922* (Stuttgart: Kröner, 2002), 150-227.

⁸ Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, 266.

Iribarne,⁹ Renato Cristin¹⁰ y Dan Zahavi¹¹ han remarcado la influencia de Leibniz en la fenomenología husserliana, haciendo especial hincapié en la apropiación por parte de Husserl del concepto de mónada para bosquejar la complejidad particular de la subjetividad trascendental. En efecto, en escritos como *Cartesianische Meditationen*, Husserl caracteriza al ego trascendental “tomado en plena concreción [*in voller Konkretion genommen*]” como “mónada [*Monade*]”¹² y a la intersubjetividad trascendental como “comunidad intermonadológica [*intermonadologische Gemeinschaft*]”.¹³

Al seguir el rastro de estos señalamientos husserlianos, y sustentado en los estudios de los mencionados *Husserl scholars*, en este trabajo intentaré dar cuenta de las “afinidades electivas” entre las concepciones husserliana y leibniziana de la subjetividad *qua* mónada, tomando una perspectiva de lectura *psicológico-fenomenológica* y *postmetafísica* de raigambre schütziana. Esta investigación puede ser fructuosa para el avance del conocimiento en el campo de la fenomenología social no sólo en un plano (a) *histórico-intelectual*, en tanto permite esclarecer las condiciones de posibilidad de la heterodoxa recepción schütziana de Leibniz; sino también en (b) uno *teórico*, en tanto estimula nuevas reflexiones psicológico-fenomenológicas acerca de las estructuras fundamentales de la subjetividad humana concreta inspiradas en Leibniz y Husserl.

El texto estará dividido en tres apartados. En el primero (1), se exponen los rasgos centrales de la perspectiva de lectura que orienta este trabajo, la fenomenología social de Schütz, poniendo el foco en el carácter peculiar de la interpretación schütziana de Husserl y Leibniz. En el segundo (2), después de unas breves palabras acerca del sistema metafísico de Leibniz, se procede a bosquejar tres características centrales de la subjetividad monádica leibniziana. Finalmente (3), se reconstruye sucintamente la recepción husserliana de Leibniz, y se rastrean las “afinidades electivas” que existen entre la concepciones leibniziana y husserliana de la subjetividad *qua* mónada.

⁹ Cfr. Julia Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (München: Alber, 1994); cfr. Julia Iribarne, *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002); cfr. Julia Iribarne, “La fenomenología de Husserl como monadología”, *Escritos de filosofía*, VIII, 15-16 (Buenos Aires, 1985).

¹⁰ Cfr. Renato Cristin y Kiyoshi Sakai, eds., *Phänomenologie und Leibniz*, (München: Alber, 2000); cfr. Renato Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 22, 2 (1990).

¹¹ Cfr. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 121, 158.

¹² Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Felix Meiner, 1995), 69.

¹³ *Ibid.*, 131.

La psicología fenomenológica postmetafísica schütziana como perspectiva de lectura: Husserl y Leibniz a los ojos de Schütz

Aspectos fundamentales de la fenomenología social schütziana: cercanías y lejanías respecto a Husserl

El filósofo y sociólogo vienés Alfred Schütz es reconocido como el introductor del paradigma fenomenológico en las ciencias sociales.¹⁴ A pesar de los innegables desplazamientos que sufre su pensamiento a lo largo de su accidentado itinerario intelectual, puede constatar una continuidad en lo que respecta a su objetivo teórico primordial: la fundamentación filosófica de la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] de Max Weber.¹⁵ Enfrentándose a las concepciones objetivistas de lo social, Schütz adopta la convicción weberiana de que la investigación sociológica debe posar su mirada en la comprensión [*Verstehen*] de la acción social [*soziale Handeln*] de individuos concretos.¹⁶ El “individualismo metodológico” schütziano no debe ser confundido con las *robinsonadas*¹⁷ del contractualismo clásico. En contraste con esta perspectiva teórico-social ingenua, Schütz sostiene un “individualismo metodológico esclarecido con una teoría de la intersubjetividad”,¹⁸ esto es, una posición sociológica que coloca el foco analítico en la acción individual, pero que entiende al individuo humano como un *zōon politikon*¹⁹ inserto desde el vamos en un contexto intersubjetivo e histórico-cultural que condiciona y prefigura sus percepciones y comportamientos —aunque no modo mecánico—.²⁰

Ahora bien, a pesar de concebir la perspectiva weberiana como “el punto de partida de toda auténtica teoría de las ciencias sociales”,²¹ Schütz critica a Weber por no contar con una concepción teórica precisa acerca

¹⁴ Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie* (München: W. Fink, 1992), 79.

¹⁵ Martin Endreß, “Alfred Schütz”, en *Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz*, ed. Dirk Kaesler, 338-358 (München: Beck, 2006), 340.

¹⁶ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 11-14.

¹⁷ Cfr. Karl Marx, “Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie”, en *Werke. Band 13*, Karl Marx y Friedrich Engels (Berlin: Dietz), 615.

¹⁸ Martin Endreß, “Verstehende Soziologie(n) und hermeneutische Tradition(en)”, en *Alfred Schütz und die Hermeneutik*, ed. Michael Staudigl, 13-47 (Konstanz: UVK, 2010), 30.

¹⁹ Cfr. Karl Marx, “Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie”, 615. Schütz coincide con Marx en que la socialidad tiene una primacía ontológica por sobre el individuo.

²⁰ Cfr. Alfred Schütz, “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”, en *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Alfred Schütz (Konstanz: UVK, 2009), 254.

²¹ *Ibid.*, 9.

del funcionamiento de la conciencia humana, concepción que resulta imprescindible para sustentar una perspectiva de investigación sociológica como la *verstehende Soziologie*, centrada en el análisis de procesos subjetivos de comprensión y dotación de sentido. A los fines de colmar esta laguna teórica, Schütz recurre como “instrumental metodológico”²² a las investigaciones fenomenológicas de los rasgos invariantes de la subjetividad realizadas por Edmund Husserl.²³ Desde la óptica schütziana, la fenomenología husserliana brinda una descripción de las “estructuras universales de la orientación subjetiva en el mundo”²⁴ que puede actuar como fundamento protosociológico de la sociología comprensiva.

Si bien Schütz se considera a sí mismo ante todo como un fenomenólogo,²⁵ esto no implica que adscriba *in toto* a la fenomenología trascendental de Husserl. En efecto, no debe entenderse a Schütz como un husserliano ortodoxo, sino más bien como un fenomenólogo “crítico”²⁶ o “poco convencional”²⁷ que lleva a cabo una “integración crítica y selectiva”²⁸ de elementos teóricos husserlianos a su perspectiva teórica. De acuerdo a sus propias palabras, Schütz no practica fenomenología trascendental sino “psicología fenomenológica [*phänomenologische Psychologie*]”.²⁹ Es decir, traslada los resultados de los análisis fenomenológicos husserlianos de la esfera trascendental a la esfera natural apelando al “paralelo constante [*durchgängige Parallele*]”³⁰ que el mismo Husserl reconoce entre ego empírico y ego trascendental, y consecuentemente, entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental.³¹

²² Martin Endreß, *Alfred Schütz* (Konstanz: UVK, 2006), 38.

²³ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 14-23.

²⁴ Thomas Luckmann, “Phänomenologie und Soziologie”, en *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, eds. W. M. Sprondel y R. Grathoff, 196-206 (Stuttgart: Enke, 1979), 196.

²⁵ Alfred Schütz y Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959* (München: Wilhelm Fink, 1985), 279.

²⁶ Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, 47.

²⁷ Alfred Schütz, “Husserl und sein Einfluß auf mich”, en *Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1. Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Alfred Schütz (Konstanz: UVK, 2009), 296.

²⁸ Gerd Sebald, “Einleitung des Herausgebers”, 20.

²⁹ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 56. Schütz también se refiere a su posición como una fenomenología constitutiva de la actitud natural [*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*].

³⁰ Edmund Husserl, “Nachwort”, en *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Edmund Husserl (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 146.

³¹ Alfred Schütz, “Phenomenology and the Social Sciences”, en *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, 149.

Podría afirmarse que Schütz rechaza la fenomenología trascendental debido a su carácter *metafísico*.³² La fenomenología trascendental de Husserl asume la tarea de “tematizar y elucidar las cuestiones metafísicas fundamentales concernientes al ser y la naturaleza de la realidad”.³³ En efecto, para Husserl, la fenomenología trascendental debe convertirse en una “filosofía primera [*erste Philosophie*]”, esto es, en una “ciencia estricta de fundamentación absoluta [*strenge Wissenschaft aus absoluter Begründung*]”³⁴ capaz de resolver los problemas metafísicos “más altos y últimos”.³⁵ Schütz, en contraste, se muestra reacio a las propuestas metafísicas que pretenden captar de un solo golpe el “significado y sentido del todo”³⁶ y plasmarlo en un sistema conceptual con validez universal. En efecto, inspirado en autores críticos de la metafísica occidental como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y el mismo Weber, el fundador de la fenomenología social renuncia a la posibilidad de un saber absolutamente trasparente acerca de la totalidad de lo que es, poniendo su empeño filosófico en la *descripción*³⁷ fenomenológica de la subjetividad humana en términos de una “antropología filosófica”.³⁸

Schütz como lector de Leibniz³⁹

Como se señaló, las investigaciones de Schütz sobre las estructuras invariantes de la subjetividad se sustentan fundamentalmente en la obra de Husserl. Sin embargo, una inspección detallada de sus escritos revela que el fundador de la fenomenología social también retoma elementos teóricos de

³² Respecto al carácter antimetafísico de la posición filosófica de Schütz, cfr. Ilja Srubar, “Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie: Zur philosophischen Position der späten Schütz”, en *Phänomenologie und soziologische Theorie*, Ilja Srubar (Wiesbaden: VS, 2007).

³³ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 44.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Edmund Husserl, “Encyclopaedia Britannica-Artikel”, en *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Edmund Husserl (Stuttgart: Reclam, 2006), 221-222.

³⁶ Max Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Band I*, Max Horkheimer (Frankfurt am Main: Fischer, 1968), 32.

³⁷ Cfr. Schütz y Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, 332.

³⁸ Schütz, “Phenomenology and the Social Sciences”, 149.

³⁹ Es fundamental señalar que si bien se hará referencia a algunos rasgos centrales de la lectura schütziana de Leibniz, no es mi intención aquí realizar un seguimiento pormenorizado de la misma. Para un análisis de este tipo, cfr. Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, 265-273; Sakai y Nagatsuna, *Phänomenologie und Leibniz*.

otros filósofos tales como Henri Bergson,⁴⁰ Max Scheler,⁴¹ William James⁴² y el mismo G. W. Leibniz —entre muchos otros— a la hora de reflexionar acerca de los rasgos esenciales de la conciencia. Tal como sucede con su lectura de Husserl, la interpretación schütziana de los mencionados pensadores no debe entenderse como una reconstrucción exegética de sus sistemas filosóficos, sino más bien como una *apropiación selectiva* de ciertos elementos conceptuales de los mismos que se muestran especialmente relevantes para bosquejar la complejidad de la subjetividad mundana. En efecto, sin estar necesariamente de acuerdo *in toto* con las filosofías de Bergson, James y Scheler, el sociólogo vienés incorpora algunas de sus nociones a la propia batería conceptual —la *durée* (Bergson), la *relativ natürliche Weltanschauung* (Scheler) y el *knowledge by acquaintance* (James), entre otras—, no sin antes hacerlas pasar por un tamiz *psicológico-fenomenológico* y *postmetafísico*. En este proceso de apropiación productiva, Schütz suele rastrear afinidades y compatibilidades entre los desarrollos teóricos de los autores en cuestión y el pensamiento de quien fuera su referencia filosófica primordial: Husserl.

Sólo teniendo en mente estos rasgos generales del peculiar modo de lectura filosófica de Schütz, puede comprenderse su abordaje de los escritos leibnizianos. De acuerdo a Wagner, al leer la obra de Leibniz, Schütz “estaba interesado en los detalles fenoménico-psicológicos y en su transferencia a la esfera de la investigación de la conducta social”;⁴³ “a pesar de la metafísica de Leibniz, Schutz nunca perdió su alta estima por sus logros y contribuciones”.⁴⁴ En palabras de Sakai y Nagatsuna, la interpretación schütziana de los escritos leibnizianos “está guiada por su propia perspectiva (...) Schütz no pretende presentar una interpretación neutral y objetiva de Leibniz”;⁴⁵ antes bien, “intenta desarrollar las abundantes posibilidades de la metafísica de Leibniz para la sociología fenomenológica”.⁴⁶

⁴⁰ Cfr. Schütz, “Choosing Among Projects of Action”, 85-88. Éste es sólo uno de los tantos sitios en donde Schütz se refiere a Bergson.

⁴¹ Cfr. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 137. Éste es sólo uno de los tantos sitios en donde Schütz se refiere a Scheler.

⁴² Cfr. Alfred Schütz, “William James’s Concept of Stream of Thought, Phenomenologically Interpreted”, en *Collected Papers III*, 1-14. Éste es sólo uno de los tantos sitios en donde Schütz se refiere a James.

⁴³ Helmut Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, 272.

⁴⁴ *Ibid.*, 269.

⁴⁵ Sakai y Nagatsuna, *Phänomenologie und Leibniz*, 226.

⁴⁶ *Ibid.*, 227.

Schütz comienza a leer a Leibniz a mediados de los años treinta, unos años después de la publicación de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Sus primeras referencias al filósofo de la temprana modernidad pueden rastrearse en el inédito “Das Problem der Personalität in der Sozialwelt”, escrito entre 1936 y 1937. El problema central de este texto es cómo se mantiene la unidad de la subjetividad ante su escisión en múltiples personalidades o roles sociales⁴⁷ —“*ego qua pater familias, qua civis Romanus, etc.*”—.⁴⁸ Schütz logra responder este interrogante concibiendo al sujeto humano como una *mónada* en sentido leibniziano, esto es, como una unidad que encierra dentro de sí una multiplicidad. “De todos modos, es cierta la afirmación de que [la] persona social no tiene historicidad y que la misma le corresponde exclusivamente a la persona en su concretitud (a la mónada) [*die Person in ihrer Fülle (der Monade)*]”.⁴⁹ En efecto, uno de los subcapítulos planeados para el texto lleva el título: “De la unidad de la mónada y la entelequia del *ego agens*” [*Von der Einheit der Monade und der Entelechie des ego agens*].⁵⁰

El escrito schütziano tardío en el que la lectura psicológico-fenomenológica y postmetafísica de Leibniz adquiere más protagonismo es “Choosing Among Projects of Action”, de 1951. El propósito de este artículo es analizar el “proceso mediante el cual un actor en la vida cotidiana determina su conducta futura luego de haber considerado múltiples caminos posibles de acción”.⁵¹ Para este análisis, Schütz recupera la teoría de la volición que Leibniz desarrolla en *Essais de Théodicée* —fundamentalmente en el §22—, aunque desligándola de sus connotaciones morales y teológicas.⁵² Aquí, el sociólogo vienés encuentra vinculaciones entre Leibniz y las posiciones de Husserl y Bergson. Para Schütz, efectivamente, “las tres teorías (Husserl, Bergson y Leibniz) convergen porque todas se ubican en el medio del flujo de conciencia en curso”.⁵³

⁴⁷ Alfred Schütz, “Das Problem der Personalität in der Sozialwelt”, en *Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1. Theorie der Lebenswelt 1. Die Pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, 40.

⁴⁸ *Ibíd.*, 29.

⁴⁹ *Ibíd.*, 51.

⁵⁰ Debe señalarse que el vínculo afectivo e intelectual que Schütz sostiene desde 1938 hasta su muerte con otro asiduo lector de Leibniz, el fenomenólogo Aron Gurwitsch, refuerza aún más su ya existente entusiasmo por la filosofía leibniziana. Cfr. Schütz y Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*.

⁵¹ Schütz, “Choosing Among Projects of Action”, 67.

⁵² *Ibíd.*, 88.

⁵³ Sakai y Nagatsuna, *Phänomenologie und Leibniz*, 224.

De lo antedicho se desprende que desde fines de los treinta hasta el término de su vida, Schütz pensará el sujeto humano en términos monádicos. Intérpretes actuales de Schütz, en efecto, consideran a su fenomenología social como una forma de monadología.⁵⁴ De manera simplificada, pueden destacarse tres rasgos de la mónada leibniziana que Schütz retoma para reflexionar acerca de las estructuras invariantes de la subjetividad, a saber: (a) el carácter primordialmente *perceptivo* –Schütz se interesa particularmente en la diferenciación leibniziana entre *petite perceptions* y apercepción–,⁵⁵ (b) la *perspectividad* espacial –vinculada estrechamente con la problemática de la corporalidad–⁵⁶ y (c) la *cerrazón* –traducida en una delimitación [*Abgrenzung*] tajante entre ego y alter-ego–.⁵⁷ Como se verá, estos tres rasgos son justamente aquellos que la concepción leibniziana de la subjetividad *qua* mónada comparte con la husserliana.⁵⁸

Una lectura psicológico-fenomenológica de la mónada leibniziana⁵⁹

Aspectos generales del sistema leibniziano

En el §67 de *LM*, Leibniz afirma: “cada porción de materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de

⁵⁴ Thomas Eberle, *Sinnkonstitution im Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften* (Stuttgart: Haupt, 1984), 120; Thomas Eberle, “Schütz’ Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozioogie?”, en *Gelebtenrepublik-Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, eds. Angelica Bäumer y Michael Benedikt, 293-321 (Wien: Passagen, 1993), 301.

⁵⁵ Entre otros sitios, cfr. Alfred Schütz, “On Multiple Realities”, en *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, 213.

⁵⁶ Entre otros sitios, cfr. Alfred Schütz, “Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”, en *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, 178.

⁵⁷ Cfr. Schütz, “Das Problem der Personalität in der Sozialwelt”, 42.

⁵⁸ Estas tres características de la subjetividad no son de ninguna manera las únicas que Schütz retoma de Leibniz. Se trata de una selección realizada por mí.

⁵⁹ Mi exposición de Leibniz está basada fundamentalmente en *La Monadologie* (de ahora en más *LM*), aunque también recurre a algunos fragmentos de *Principes de la nature et la grâce fondés en raison* (de ahora en más *P*). Sustento esta decisión en el convencimiento del experto Hubert Busche de que *LM* constituye la mejor introducción al sistema metafísico leibniziano maduro, ya que ofrece de forma clara y compacta una visión de conjunto de todas sus temáticas fundamentales. Leibniz escribe tanto *LM* como *P* en Viena durante el verano de 1714, dos años antes de su muerte. Por esta razón ambas obras comparten un mismo espíritu. En *P* pueden encontrarse pasajes repetidos casi textualmente de *LM*, así como una profundización de señalamientos no desarrollados en este último texto (Hubert Busche, “Einführung”, en *Monadologie, Klassiker Auslegen. Monadologie*, comp. Hubertus Busche [Berlin: Akademie, 2009], 2 y ss).

peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un tal jardín y un tal estanque”.⁶⁰ En esta sentencia puede vislumbrarse uno de los rasgos centrales, si no el fundamental, de su sistema metafísico: la “fe en lo individual y en la auténtica pluralidad del ser”.⁶¹ En efecto, el pensamiento leibniziano se caracteriza por su respeto de la multiplicidad de lo existente, respeto que se ve reflejado en una permanente inquietud por hacerle justicia a lo único e irrepetible que anida en cada minúscula porción del universo.

En contraste con el “universal allanamiento unitario” spinoziano,⁶² entonces, Leibniz intenta montar un sistema metafísico respetuoso de la particularidad y la diferencia de lo existente. Este objetivo puede verse cristalizado en su tratamiento del problema de la sustancia. A diferencia de Spinoza, para quien sólo existe *una* sustancia –la divina–, Leibniz sostiene que el mundo está compuesto por una multiplicidad de sustancias simples [*substances simples*] denominadas mónadas, cada una de las cuales porta “las propiedades de unidad y totalidad independiente de la sustancia spinoziana”.⁶³ Las mónadas son entelequias en sentido aristotélico, esto es, entidades dotadas de perfección y suficiencia.⁶⁴ Cada una de ellas, afirma el filósofo en el §9 de *LM*, es única e irrepetible, “diferente a toda otra [*differente de chaque autre*]”.⁶⁵

Este respeto por lo particular no va en detrimento de la afirmación del orden y el sentido unitario de lo existente. Para Leibniz, postular la existencia de una multiplicidad de mónadas únicas e irrepetibles no implica de ninguna manera caer en una suerte de anarquismo metafísico en el cual el mundo es concebido como un caos de sustancias individuales descoordinadas entre sí. Por el contrario, en la metafísica monadológica “el ser está ordenado. Se dan fines, objetivos, totalidades”.⁶⁶ Como es sabido, Leibniz encuentra la garantía del ordenamiento universal en la figura de Dios.⁶⁷ Antes de la creación, Dios se representa en su mente infinita todos los mundos posibles, es decir, todas las combinaciones *compatibles* de mónadas. Debido a su omnisciencia

⁶⁰ G. W. Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)* (Stuttgart: Reclam, 1998), 48.

⁶¹ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía II* (Barcelona: Herder, 1997), 83.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 80.

⁶⁴ Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)*, 16.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Hirschberger, *Historia de la filosofía II*, 86.

⁶⁷ Dirk Evers, “Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten”, en *Klassiker Auslegen. Monadologie*, comp. Hubertus Busche (Berlin: Akademie, 2009), 130.

y bondad absoluta, entre estas posibilidades sólo puede elegir y crear la más perfecta. Desde la perspectiva de Leibniz, el mundo más perfecto es aquél en el que se dan cita la mayor variedad de mónadas posible con el mayor orden posible, o para decirlo de otra forma, aquél que alberga la mayor multiplicidad de criaturas en el marco del ordenamiento más simple.⁶⁸ A la luz de estos señalamientos puede vislumbrarse que en el sistema de Leibniz, el respeto por la multiplicidad de lo existente no entra en contradicción sino que va de la mano con la postulación de un ordenamiento perfecto del universo: la denominada “armonía preestablecida”.

Tres rasgos de la subjetividad qua monada

Leibniz es un representante clásico del racionalismo de la temprana modernidad, y como tal, se jacta de haber obtenido sus conclusiones filosóficas mediante el ejercicio de la razón deductiva. Ahora bien, aunque suene un tanto herético, podría afirmarse que sus consideraciones en torno a las estructuras fundamentales de la mónada no proceden de la especulación, sino más bien de una suerte de fenomenología implícita, esto es, de la descripción y análisis sistemáticos de los rasgos esenciales e invariantes de nuestra experiencia en primera persona. Esto puede ser ilustrado con algunos fragmentos de *LM* y *P*:

Pues *experimentamos en nosotros mismos* un estado en el cual de nada nos acordamos ni tenemos percepción distinta alguna; como cuando caemos en desfallecimiento o estamos sumidos en un profundo sueño sin ningún ensueño.⁶⁹

Experimentamos nosotros mismos una multiplicidad en la unidad, cuando encontramos que el menor pensamiento del que nos apercibimos envuelve una variedad en el objeto.⁷⁰

También por el conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones *nos elevamos* a los actos reflexivos, que *nos hacen pensar* en lo que se llama el yo, y considerar que esto o aquello está en nosotros.⁷¹

Como cuando al pasear *me* por la orilla y escuchar el rumor grande que produce, oigo, pero sin discernirlos, los ruidos particulares de cada ola, de los cuales se compone el rumor total; de igual manera, *nuestras* percepciones

⁶⁸ Evers, “Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten”, 130.

⁶⁹ Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)*, 20. Itálica añadida.

⁷⁰ *Ibid.*, 16. Itálica añadida.

⁷¹ *Ibid.*, 26. Itálica añadida.

confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo produce en nosotros.⁷²

Según creo, esta “protofenomenología” implícita en la monadología de Leibniz actúa como condición de posibilidad de la interpretación psicológico-fenomenológica que Schütz realiza de la misma. A continuación, sustentado en el modo de lectura schütziano bosquejado más arriba, emprenderé una reflexión acerca de aquello que la concepción leibniziana de la mónada, una vez “depurada” de sus connotaciones dogmáticas y considerada a los ojos sobrios de una *psicología fenomenológica postmetafísica*, puede decirnos acerca del funcionamiento de la subjetividad humana concreta. En lo que sigue presentaré de forma sucinta y sistemática tres rasgos fundamentales de la subjetividad humana *qua* mónada que pueden extraerse de los análisis de “protofenomenológicos” de Leibniz.

(a) *Carácter primordialmente perceptivo*. Siguiendo una tendencia de época, Leibniz concibe a lo psíquico de un modo primordialmente cognitivo: la actividad fundamental de las mónadas consiste en la percepción [*perception*] entendida como representación “en lo simple [esto es, en la mónada] de lo compuesto o de lo que es externo”.⁷³ Ahora bien, Leibniz opera con un concepto de percepción mucho más amplio que el esgrimido por los cartesianos. Como se señala en el §14 de *LM*, éstos últimos identifican la percepción con la apercepción [*apperception*], esto es, con aquellos estados internos en los que el individuo es autoconsciente de su acto perceptivo e identifica claramente el objeto percibido.⁷⁴ En abierto enfrentamiento con esta posición, Leibniz elabora una noción más amplia de la actividad perceptiva que abarca desde las apercepciones hasta las representaciones oscuras e inconscientes o *petites perceptions*, las cuales hasta entonces habían sido olvidadas sistemáticamente por los filósofos. Desde la perspectiva leibniziana, la ausencia de conciencia no implica de ninguna manera carencia de actividad psíquica. Antes bien, las mónadas siempre están percibiendo, aun cuando no se den cuenta de ello. Al incluir este tipo de representaciones no advertidas o inconscientes como parte fundamental de la vida anímica, Leibniz se constituye como precursor de la teoría del inconsciente desarrollada sistemáticamente por Sigmund Freud en la primera mitad del siglo XX.⁷⁵ Resulta interesante señalar que la

⁷² G.W. Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón”, en *Tratados fundamentales*, G.W. Leibniz (Buenos Aires: Losada, 2004), 98. Itálica añadida.

⁷³ *Ibíd.*, 90.

⁷⁴ *Ibíd.*, 16.

⁷⁵ Cfr. Hirschberger, *Historia de la filosofía II*.

diferenciación entre *petites perceptions* y apercepción es retomada en varios sitios por Schütz. Mientras las *petites perceptions* son identificadas con el estado de adormecimiento, las vivencias esencialmente actuales [*wesentlich aktuelle Erlebnisse*] y no recordables, y los denominados motivos porque [*weil-Motive*] –inconscientes, pasivos y ligados al pasado–, la apercepción se vincula con el estado de vigilia, la acción y los motivos para [*um-zu-Motive*] –conscientes, activos y orientados hacia el futuro–.⁷⁶

(b) *Perspectividad*. La mónada humana sólo puede percibir el mundo de un modo limitado y sesgado. Esto se debe a que lo hace desde un punto de vista intramundano que define y restringe el alcance y la cualidad de sus representaciones. Para Leibniz, la situacionalidad del hombre se sigue de su carácter encarnado, es decir, del hecho de que es portador de un cuerpo que lo ancla en una ubicación determinada del espacio físico.⁷⁷ En una palabra, la perspectividad perceptual es producto de la situacionalidad espacial, la cual se sigue a su vez de la corporalidad.⁷⁸

El hecho de que cada mónada tenga un punto de vista definido no significa, sin embargo, que sólo pueda percibir una parte restringida del universo. Por el contrario, cada mónada se representa siempre el mundo en su totalidad, aunque sólo tiene un conocimiento claro y distinto del sector más próximo a ella, siendo sus representaciones del resto de lo existente oscuras y confusas.⁷⁹ De acuerdo a Leibniz, entonces, “no es en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto donde las mónadas son limitadas”.⁸⁰ En otros términos: sólo una porción del universo, la más cercana, es *apercebida* por la mónada humana, mientras que los sectores más lejanos son representados a través de *petites perceptions*. “Cada alma conoce el infinito, conoce todo confusamente”.⁸¹ En este sentido debe comprenderse el seña-

⁷⁶ Cfr. Schütz, “Choosing Among Projects of Action”, 77; “On Multiple Realities”, 213; “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”, 59-60.

⁷⁷ Hubertus Busche, “Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden”, en *Klassiker Auslegen. Monadologie*, comp. Hubertus Busche, 49-81 (Berlín: Akademie, 2009).

⁷⁸ Para Leibniz, el espíritu humano, como así también el alma animal, es una mónada dominante portadora de un cuerpo compuesto por un conjunto de mónadas subordinadas. “Cada mónada, con un cuerpo que le es propio, es una sustancia viva” (Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón”, 91). “El cuerpo perteneciente a una mónada, que es su entelequia o alma, constituye con la entelequia lo que se llama un ser vivo, y con el alma, lo que se llama un animal” (Leibniz, *Monadologie* [*Französisch/Deutsch*], 46).

⁷⁹ Leibniz, *Monadologie* (*Französisch/Deutsch*), 44.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón”, 98.

lamiento leibniziano de que “cada mónada es el espejo viviente *del universo*, a su modo”⁸² o “según su punto de vista”.⁸³

Para Leibniz, el cuerpo propio de la mónada es el objeto más próximo a ella y, por tanto, aquél que puede ser representado de forma más clara y distinta. “[C]ada mónada (...) representa más distintamente el cuerpo que le es particularmente asignado y del que constituye la entelequia”.⁸⁴ De esta forma, podría afirmarse que el cuerpo propio del sujeto humano se constituye como el punto de referencia esencial de sus percepciones, esto es, como una suerte de “aquí absoluto” que determina el modo de aparición de los objetos. Los mismos se muestran más o menos claros y distintos en razón de su posición y distancia respecto a él.

En el §57 de *LM*, Leibniz realiza su señalamiento más famoso en torno a la perspectividad de la percepción monádica.

Y así como una misma ciudad, vista por diferentes partes, parece completamente otra y como multiplicada en perspectiva, del mismo modo sucede que, por la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, los cuales, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno sólo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada.⁸⁵

El mundo se manifiesta de formas harto diferentes y hasta discordantes dependiendo del punto de vista desde el cual es percibido. En este sentido, puede señalarse que existen tantos universos como perspectivas, o lo que es lo mismo, tantos universos como mónadas. Cada subjetividad tendría un mundo *propio* diferente al de las demás: *el mundo tal como es captado desde su perspectiva*.

Ahora bien, la aseveración leibniziana de que existen tantos universos como mónadas no debe confundirse con la postulación de un subjetivismo irracionalista como el defendido por Friedrich Nietzsche, quien se reapropia de forma peculiar del tratamiento leibniziano de la perspectividad subjetiva.⁸⁶ De acuerdo a Nietzsche, cada sujeto genera o construye autónomamente su universo y su verdad —conscientemente o inconscientemente— de acuerdo a su voluntad de poder [*Wille zur Macht*], siendo por tanto las perspectivas de

⁸² Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)*, 46. Itálica añadida.

⁸³ Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón”, 97.

⁸⁴ Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)*, 46.

⁸⁵ *Ibid.*, 40-42.

⁸⁶ Günter Figal, “Nachwort”, en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, ed. Friedrich Nietzsche (Stuttgart: Reclam, 2009), 139.

los diferentes sujetos inconmensurables e incompatibles entre sí. Hay tantos mundos como sujetos, y estos mundos no poseen necesariamente un punto de encuentro.⁸⁷ En contraste, para Leibniz existe sólo *un* universo objetivo, el cual se manifiesta de forma diferente dependiendo de la perspectiva desde la cual es observado. Es decir, los mundos propios de las diferentes mónadas no son más que diferentes puntos de vista, compatibles y pasibles de ser engarzados, del *mismo* mundo. Retomando un concepto de Schütz, podría decirse que Leibniz parte del supuesto de la “idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista”.⁸⁸ Los sujetos x e y tienen una constitución cognitiva similar y forman parte del mismo espacio ocupando diferentes posiciones en él; por tanto, si x intercambiara su lugar con y , estaría en condiciones de ver las cosas de modo análogo a como él lo hace, y viceversa. Desde la posición nietzschiana, en contraste, este intercambio de perspectivas sería inviable.⁸⁹

(c) *Cerrazón*. En el §7 de *LM*, Leibniz formula su popular *dictum*: “Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales algo pueda entrar o salir [*Les Monades n’ont point de fenêtres, par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir*]”.⁹⁰ Con esta sentencia el filósofo alude al carácter cerrado e impermeable de la mónada, esto es, al hecho de que la complejión interna de la subjetividad no puede ser alterada por factores externos. “Tampoco hay manera de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por otra criatura”.⁹¹ Podría afirmarse que este énfasis en la cerrazón monádica hace posible trazar estrictamente los límites de la vida interna propia escindiéndola así claramente de la ajena. De esta forma, Leibniz se ve habilitado a asegurar la individualidad y autosuficiencia de la subjetividad humana frente a posiciones filosóficas como la spinoziana que la disuelven

⁸⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, “Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre“, en *Werke in drei Bände. Band 3*, ed. F. Nietzsche (München: Hanser, 1954); Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner/Götzen-Dämmerung/Nietzsche contra Wagner* (München: Wilhelm Goldmann, 1964).

⁸⁸ Alfred Schütz, “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”, en *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, 11.

⁸⁹ Figal ilustra mi argumento acerca de la existencia de una discrepancia entre las concepciones leibniziana y nietzschiana del problema de la perspectividad cuando se refiere al “olvido del mundo [*Weltvergessenheit*]” que tiene lugar en la obra de Nietzsche. “Nietzsche se olvida, en una palabra, de que los seres vivos están en el mundo [*Welt*]. El mundo, sin embargo, no se absorbe en la vida perspectivo-horizontal. Es la vastedad abierta [*offene Weite*] en la cual transcurre la vida perspectivo-horizontal; es el contexto [*Zusammenhang*], que sólo puede ser descubierto perspectivo-horizontalmente, pero que en ese descubrimiento está más o menos claramente presente como contexto. La vida perspectivo-horizontal es un mundo interior que pertenece a la exterioridad del mundo” (Figal, “Nachwort”, 144).

⁹⁰ Leibniz, *Monadologie (Französisch/Deutsch)*, 12.

⁹¹ *Ibid.*

en la indiferenciación de una sustancia única. Es digno de mención que este énfasis en la cerrazón monádica como un modo de combatir posiciones holistas y panteistas como la spinoziana, puede verse reproducido en la crítica de Schütz a la noción scheleriana de “conciencia omniabarcante [*allumfassendes Bewußtsein*]”.⁹²

Ahora bien, según creo, es preciso no leer la clásica sentencia leibniziana sobre la cerrazón monádica al pie de la letra. En efecto, si se afirma que la actividad fundamental de la mónada consiste en la percepción, se sobreentiende que la misma se encuentra en cierto sentido “abierta” al mundo. Esto no quiere decir, sin embargo, que el afuera pueda penetrar en la mónada y alterar su organización interna. “Así, pues, ni sustancia ni accidente alguno puede entrar de fuera en una mónada”.⁹³ Antes bien, afirmar que la mónada percibe o se representa el mundo implica meramente decir que la misma decodifica o interpreta el universo externo según su ley interna y su punto de vista.

“Afinidades electivas” entre las concepciones leibniziana y husserliana de la subjetividad humana qua mónada

La lectura husserliana de Leibniz

Leibniz ejerce una inmensa influencia en la filosofía de Husserl. Efectivamente, el padre de la fenomenología “retoma positivamente algunos aspectos de la terminología de Leibniz y desarrolla a partir de ellos partes centrales de su propia concepción”.⁹⁴ No obstante, como bien lo señala el especialista Renato Cristin, “la literatura fenomenológica le ha prestado poca atención al hecho de que Leibniz está presente en el pensamiento de Husserl y a la pregunta acerca de qué rol juega en él”.⁹⁵ Antes de pasar a un análisis psicológico-fenomenológico de las “afinidades electivas” entre las concepciones de la subjetividad de ambos pensadores, es preciso por tanto reconstruir, aunque sea brevemente, la recepción husserliana de la filosofía de Leibniz.

⁹² Cfr. Alexis Gros, “El debate de Alfred Schütz con Max Scheler en torno a la empatía”, *Tópicos*, 24 (2012).

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, 164.

⁹⁵ *Ibíd.*

En su artículo “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, Cristin realiza una reconstrucción pormenorizada de la lectura husserliana de Leibniz.⁹⁶ De acuerdo al experto italiano, en el último período de su obra, Husserl comienza a interesarse por la monadología como modelo teórico para pensar las problemáticas de la subjetividad y la intersubjetividad.⁹⁷ A este respecto, pueden destacarse dos textos husserlianos en los que el filósofo de la temprana modernidad juega un rol fundamental: *Erste Philosophie* y *Cartesianische Meditationen*. En *Erste Philosophie*, el fundador de la fenomenología reivindica los aportes filosóficos de Leibniz e intenta despegarlo de su extendida imagen de metafísico dogmático. “Leibniz no era de ninguna manera aquel metafísico dogmático por el que lo había tomado Kant”.⁹⁸ Husserl afirma que la monadología leibniziana puede pensarse, en cierto modo, como una anticipación de la fenomenología trascendental. “Así conduce la fenomenología a la monadología anticipada por Leibniz en genial *aperçu*”.⁹⁹ En efecto, para Husserl, Leibniz prefigura la concepción de la *Ideenschau* y, con su teoría de la *vis repraesentativa*, anticipa la noción de intencionalidad.¹⁰⁰ Por su parte, en *Cartesianische Meditationen*, Husserl concibe al “ego tomado en plena concreción”¹⁰¹ como mónada y a la intersubjetividad como “comunidad intermonadológica”.¹⁰² La presencia de la monadología leibniziana en las reflexiones husserlianas sobre la subjetividad y la intersubjetividad puede verse confirmada en los manuscritos inéditos publicados bajo el título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.¹⁰³

En lo que concierne a la subjetividad, en Husserl “la mónada como ‘centro de fuerza’ [*Kraftzentrum*], como núcleo de un *conatus* que la impulsa siempre a nuevas situaciones perceptivas, toma los rasgos de un sujeto intencional”.¹⁰⁴ Respecto a la intersubjetividad, en los escritos husserlianos tardíos se asiste

⁹⁶ El trabajo de Cristin no es el único análisis del vínculo Husserl-Leibniz. El mismo Cristin alude a tres estudios sobre el mismo tema realizados en la primera mitad del siglo XX, a saber: “Leibniz’ Einfluß auf das Denken Husserls” de L. H. Van Breda; “Leibniz und wir”, de André Robinet; y “Eine neue Monadologie”, de Dietrich Mahnke (ibíd.).

⁹⁷ Ibíd., 163-164.

⁹⁸ Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Husserliana VII- VIII* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956-1959), 241.

⁹⁹ Ibíd., 190.

¹⁰⁰ Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, 165.

¹⁰¹ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 69.

¹⁰² Ibíd., 131.

¹⁰³ Cfr. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XVIII-XV* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).

¹⁰⁴ Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, 167.

a una transición desde la egología hacia una monadología trascendental.¹⁰⁵ Inspirado en Leibniz, el Husserl tardío cree que no existe solamente un ego trascendental, sino una *pluralidad* de centros constitutivos o mónadas.¹⁰⁶ El vínculo entre las mismas es pensado con ayuda de un conjunto de elementos conceptuales leibnizianos, a saber: armonía, espejamiento [*Spiegelung*], compossibilidad, concordancia. Desde la perspectiva de Husserl, sin embargo, la armonía entre las mónadas no está teológicamente preestablecida, sino que es un logro intencional –para decirlo con más precisión, *empático*– de los mismos sujetos monádicos.¹⁰⁷ Puede verse con claridad que este modo de lectura de la monadología, en el cual “la metafísica de la mónada es transformada en una fenomenología de las vivencias de la conciencia”¹⁰⁸, prefigura de cierta manera la peculiar recepción schütziana de Leibniz.

Tres rasgos de la subjetividad qua mónada en Husserl

Pasaré ahora a rastrear las “afinidades electivas” existentes entre la recién expuesta concepción leibniziana de la subjetividad *qua* mónada y la descripción fenomenológica husserliana de las estructuras fundamentales de la conciencia. Tal como lo hice con la obra de Leibniz, intentaré “limpiar” los análisis de Husserl de sus connotaciones metafísicas para concentrarme en lo que los mismos pueden enseñar acerca del funcionamiento de la subjetividad humana concreta. Apoyándome en Schütz, seguiré para ello el señalamiento husserliano acerca del paralelismo existente entre fenomenología trascendental y psicología fenomenológica.

(a) *Carácter primordialmente perceptivo*. De acuerdo a Husserl, el rasgo fundamental de la conciencia humana es la intencionalidad [*Intentionalität*], esto es, su cualidad de estar siempre dirigida hacia la trascendencia. Desde esta posición, la vida psíquica es entendida como un plexo de vivencias entre las que se destacan las vivencias intencionales [*intentionale Erlebnisse*], estados psíquicos que poseen la peculiaridad de ser “conciencia-de [*Bewußtsein von*]” o “aparición-de [*Erscheinung-von*]” objetos de diferentes tipos.¹⁰⁹ “Por ello se encuentra encerrada esta relatividad en el sentido de las expresiones para

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 168.

¹⁰⁶ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 121.

¹⁰⁷ Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, 168.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 171.

¹⁰⁹ Husserl, “Encyclopaedia Britannica-Artikel”, 198.

vivencias psíquicas de las lenguas populares, percibir algo, recordar algo, pensar en algo, esperar, temer o desear algo, decidirse por algo, etc.”.¹¹⁰

A pesar de la ampliación del campo de la experiencia que Husserl realiza en abierto enfrentamiento con el empirismo sensualista,¹¹¹ puede afirmarse que en su pensamiento la percepción externa posee una preeminencia por sobre las otras formas de experiencia. La misma constituye, en efecto, la forma madre de la intencionalidad, esto es, la manera en que los objetos se brindan del modo más originario, en carne y hueso [*leibhaftig*], estando todos los otros tipos de actos intencionales fundados de diferentes maneras en ella.¹¹² Así, por ejemplo, las objetividades ideales surgen para Husserl gracias a un proceso de formalización y abstracción sobre el material brindado por la percepción externa.¹¹³ Esta primordialidad de la percepción como modo eminente de la intencionalidad, retomada por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*,¹¹⁴ constituye sin dudas un punto de encuentro con Leibniz. La afinidad se ve acentuada cuando se advierte que en Husserl la intencionalidad no es siempre una experiencia atenta en la que el objeto se dona clara y distintamente. Antes bien, como lo señala Merleau-Ponty, Husserl habla también de una intencionalidad operante [*fungierende Intentionalität*] que vincula al hombre con el mundo de manera similar a las *petites perceptions* leibnizianas, esto es, de modo no-objetivante, pasivo y oscuro.¹¹⁵ Como se señaló anteriormente, en Schütz también puede rastrearse esta dualidad entre actividad y pasividad cognitiva.

(b) *Perspectividad*. De modo similar a Leibniz, Husserl remarca el carácter esencialmente perspectivo de la percepción externa. En el §44 de *Ideen I*, el fundador de la fenomenología señala que la percepción se caracteriza por su esencial inadecuación [*Inadäquatheit*], esto es, por el hecho de que jamás puede brindarnos los objetos en su totalidad sino sólo de forma unilateral [*einseitig*], a través de escorzos [*Abschattungen*].¹¹⁶ En efecto, aunque en actitud natural se cree “ver” los objetos en su completitud, un análisis estrictamente fenomenológico de la percepción visual arroja el resultado de que en cada

¹¹⁰ Husserl, “Encyclopaedia Britannica-Artikel”, 198.

¹¹¹ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 45.

¹¹² Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 27 y sigs.

¹¹³ Dan Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2007); Zahavi, *Husserl's Phenomenology*.

¹¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta, 1985).

¹¹⁵ *Ibid.*, 17.

¹¹⁶ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 91.

momento de la misma sólo se puede intuir realmente una de las caras de la cosa que “vemos”. ¿Cómo es posible entonces que “veamos” objetos completos si sólo se perciben realmente escorzos de los mismos? Husserl responde a este interrogante señalando que cada fase de la percepción está cargada de un excedente que va más allá de lo efectivamente intuido. Sólo veo una cara del objeto pero lo “completo” a través de una apercepción [*Apperzeption*],¹¹⁷ una operación pasiva y automática de la conciencia en la cual me apresento el resto de sus escorzos.¹¹⁸

También como Leibniz, Husserl cree que la perspectividad de la percepción se debe al carácter encarnado del sujeto humano, es decir, al hecho de que el mismo es portador de un cuerpo que lo ancla en una posición definida del espacio. De acuerdo al fundador de la fenomenología, el cuerpo propio es el punto cero absoluto [*absoluter Nullpunkt*] “en torno al cual el espacio *ego-céntrico* se despliega”.¹¹⁹ Esto implica que el modo de aparición de los objetos físicos está determinado esencialmente por su posición respecto a la corporalidad subjetiva, la cual actúa como una suerte de “aquí ‘indexical’”,¹²⁰ esto es, como un “aquí” que sirve de índice para determinar el resto de las coordenadas espaciales. Ahora bien, es claro que el cuerpo propio sólo podría cumplir esta función de punto de referencia de la experiencia de encontrarse presente en *todo* acto perceptivo. Para Husserl, en efecto, toda percepción temática de un objeto va acompañada de una vivencia kinestésica, esto es, una vivencia pre-reflexiva y no-temática de la posición y el movimiento del cuerpo propio.¹²¹ Resulta interesante señalar que estos desarrollos teóricos husserlianos acerca de la corporalidad subjetiva son seguidos casi al pie de la letra por Schütz.¹²²

Es posible decir entonces que, al igual que Leibniz, el padre del movimiento fenomenológico considera que cada mónada posee un mundo propio: *el mundo concebido desde su propia perspectiva*. Ahora bien, una vez más, esto no significa que las perspectivas subjetivas sean absolutamente

¹¹⁷ Como puede verse, el concepto de apercepción tiene para Husserl un significado diferente al que posee para Leibniz.

¹¹⁸ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 48-49.

¹¹⁹ Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, 60; cfr. Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952).

¹²⁰ Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, 60.

¹²¹ *Ibid.*, 58-61.

¹²² Cfr. Schütz, “Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”, 178.

inconmensurables e incompatibles entre sí como sucede en Nietzsche. Por el contrario, de modo también análogo a Leibniz, Husserl cree que dichas perspectivas no son más que diferentes puntos de vista de un único mundo circundante [*Umwelt*] compartido intersubjetivamente.¹²³ Ego y alter-ego perciben el mismo mundo, pero lo hacen de modos disímiles debido a que están posicionados en sitios diferentes del espacio. “Cada uno tiene su lugar desde el cual ve las cosas existentes, y en consecuencia tiene diferentes apariciones de las cosas [*Dingerscheinungen*]”.¹²⁴ Sin embargo, dado que se presupone que ambos poseen una estructura de conciencia similar, sus perspectivas son pasibles de ser intercambiadas. Si ego estuviera en el lugar de alter, vería el mundo de modo análogo a él, y viceversa, siendo esta intercambiabilidad la condición de posibilidad de la comprensión del otro y la comunicación intersubjetiva.¹²⁵ En este sentido, puede afirmarse que Husserl parte como Leibniz de lo que Schütz denomina la “idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista”.¹²⁶

(c) *Cerrazón*. En su popular texto *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911, Husserl afirma: “[l]o psíquico se reparte (en analogía, y no en sentido metafísico) en mónadas que no tienen ventanas”.¹²⁷ Con este señalamiento, el padre de la fenomenología se sitúa en la vereda opuesta a enfoques teóricos subsidiarios del romanticismo y el idealismo objetivo que postulan la existencia de una conciencia supraindividual dentro de la cual se subsumen y confunden las subjetividades individuales.¹²⁸ Para Husserl lo psíquico no se encuentra entonces concentrado en una vida anímica omnicomprensiva como la *Volksseele* herderiana, sino más bien repartido en una multiplicidad de conciencias monádicas cerradas y claramente escindidas unas de otras. En este sentido, la metáfora de la *Fensterlosigkeit* cumple un rol similar en la obra de Husserl al que posee en la monadología leibniziana, a saber, permite trazar de forma precisa los límites de lo “propio” respecto de lo “ajeno”, salvando de este modo la individualidad de su absorción en totalidades metafísicas hipostasiadas.

¹²³ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 60.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Schütz, “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”, 11.

¹²⁷ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 33.

¹²⁸ Debe señalarse, sin embargo, siguiendo a Schütz, que en textos como *Ideen II* Husserl habla de personalidades de tipo superior [*Personalitäten höherer Ordnung*], hipostasiando de esta manera las formaciones sociales (Schütz, “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”, 246).

La metáfora de la carencia de ventanas alude también en Husserl a la asimetría esencial que existe entre el conocimiento que poseo de mis propias vivencias y el que puedo lograr de las ajenas. De mi propia conciencia tengo una experiencia directa y privilegiada mediante la denominada percepción interna [*innere Wahrnehmung*] o reflexión [*Reflexion*], la cual me dona mis vivencias de forma originaria.¹²⁹ En contraste, jamás podré percibir directamente los estados psíquicos del prójimo como él lo hace, a menos de que postule la existencia de la telepatía. Para Husserl, el único modo de conocer los estados psíquicos del alter-ego es la empatía [*Einfühlung*], un acto cognitivo cuasi-perceptivo que dona las vivencias ajenas pero *no de forma originaria*, sino a través del *medium* de la corporalidad.¹³⁰

Curiosamente, en los años veinte Husserl invierte su afirmación de 1911. En un manuscrito perteneciente a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, señala: “[l]as mónadas tienen ventanas [*Die Monaden haben Fenster*] (...). Las ventanas son las empatías [*Die Fenster sind die Einfühlungen*]”.¹³¹ Este viraje no implica de ninguna manera una renuncia a la convicción de que las mónadas son entidades discernibles unas de otras. Antes bien, debe entenderse como parte del esfuerzo del Husserl tardío por dar cuenta del problema de la intersubjetividad. En Leibniz, las mónadas son unidades aisladas, herméticamente clausuradas, que sólo se encuentran vinculadas entre sí por la armonía establecida *a priori* por Dios. Para el Husserl tardío, en cambio, “las mónadas se ajustan entre sí [*Die Monaden richten sich nacheinander*]”¹³², se comunican y condicionan unas a otras a través de las ventanas de la empatía. “En una mónada se reflejan [otras] mónadas particulares ‘directamente’ a través de [la] empatía”.¹³³ Concebir la existencia de un vínculo intermonádico de carácter empático no significa, sin embargo, abandonar el respeto por la particularidad subjetiva. Desde una posición fenomenológica de raigambre husserliana, la intersubjetividad es siempre *inter*-subjetividad; es decir, se trata de un lazo intencional *entre* sujetos individuales monádicos perfectamente distinguibles unos de otros.¹³⁴ Las reflexiones *schützianas* sobre la intersubjetividad y la comprensión del otro [*Fremdverstehen*] deben

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 11.

¹³¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Zur. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28. Husserliana XIV* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 260.

¹³² Edmund Husserl citado en Cristin, “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, 172.

¹³³ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Zur*, 300.

¹³⁴ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 120-124.

ser entendidas como herederas de esta concepción “monadológica”¹³⁵ del vínculo interindividual.¹³⁶

Conclusiones

Este trabajo se planteó como objetivo rastrear las “afinidades electivas” entre las concepciones leibniziana y husserliana del sujeto humano *qua* mónada desde una perspectiva psicológico-fenomenológica schütziana, esto es, una perspectiva que intenta dejar a un lado las cuestiones metafísicas para concentrarse en lo que ambos autores tienen para decir acerca del funcionamiento concreto de la subjetividad mundana. Como señalé, esta investigación es fructuosa para el avance del conocimiento en el campo de la fenomenología social en dos planos: en uno *histórico-intelectual* y en uno *teórico*.

La indagación realizada arrojó el siguiente resultado: se lograron observar tres características comunes en las concepciones husserliana y leibniziana del sujeto humano *qua* mónada —(a) *carácter primordialmente perceptivo*, (b) *perspectividad*, (c) *cerrazón*—, pudiéndose constatar que estos mismos rasgos juegan un rol fundamental en las reflexiones schützianas acerca de las estructuras invariantes de la conciencia humana. Debe señalarse, sin embargo, que estos tres caracteres distan de ser los únicos que comparten las tres perspectivas teóricas sobre la subjetividad. Una indagación ulterior, en efecto, podría mostrar la existencia de más afinidades en lo que respecta a los problemas de la temporalidad interna, la reflexividad y las habitualidades.

Alexis Emanuel Gros
CONICET/ UBA/ IIGG
(Instituto de Investigaciones Gino Germani)
E-mail: alexis.gros@aol.de

Recibido: 18/03/2013
Aceptado: 12/03/2014

¹³⁵Eberle, *Sinnkonstitution im Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*, 301.

¹³⁶Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 137 y ss.