

## Leibniz y el origen del lenguaje<sup>1</sup>

JULIÁN VELARDE LOMBRANA<sup>2</sup>  
(Universidad de Oviedo)

### 1. Introducción

El origen del lenguaje humano es una cuestión esencial en la filosofía de la lingüística, que aparece ya en nuestros grandes mitos y desde el comienzo del pensamiento racional. Su ulterior planteamiento ha ido recibiendo múltiples modulaciones. Así, por ejemplo, si el *logos* (filosofía griega) pone en cuestión el *mitos* (la Biblia), las ciencias actuales –la biología evolucionista, la neurociencia, la etología, la paleoantropología, la primatología, la genética– obligan a plantear las cuestiones sobre la naturaleza y el origen del lenguaje humano de manera bien distinta a como las planteaba la filosofía cartesiana. Pero no sólo el desarrollo científico es el causante de tales modulaciones; también son influyentes los «cambios de paradigma». El «espíritu» de la Edad Moderna, con sus ideales de unificación del saber, de búsqueda de principios universalistas –Razón, Naturaleza Humana o Derechos Humanos–, hace que Herder plantee la cuestión en la Academia de Berlín, en 1769, del siguiente modo:

En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils d’eux mêmes à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfasse à toutes les difficultés<sup>3</sup>.

Pero un siglo más tarde, en 1866, la *Société de linguistique* de París excluye de su agenda las cuestiones sobre el origen del lenguaje y la lengua universal. Como resultado de varias e impor-

---

1 Siglas utilizadas:

A Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag, Berlín, 1923-

C. **Opusc.** Couturat, L. (ed.), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris, 1903.

Du Dutens, L. L. (ed.), *G. W. Leibnizii Opera Omnia*. 6 vols, Genevae, 1768.

E. D. Leibniz, G. W., *Epistolica de historia etymologica Dissertatio*. Edic. de S. Gensini en *Il naturale e il simbolico: saggio su Leibniz*. Bulzoni, Roma, 1991.

G. **Math.** Gerhardt, C. I. (ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*. 7 vols. Berlín, 1848-63.

G. **Ph.** Gerhardt, C. I. (ed.), *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. 7 vols. Berlín, 1875-90.

N. E. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

2 [velarde@uniovi.es](mailto:velarde@uniovi.es)

3 J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772]. Edic. de Wolfgang Pross. Hanser, Munich, 1978, pág. 138-139.

tantes investigaciones –descubrimiento del sánscrito, desarrollo de la gramática comparada (Bopp, Schlegel), de la gramática histórica (Grimm, Burnouf)–, la lingüística es considerada como una ciencia histórica, que no debe especular con los orígenes prehistóricos del lenguaje.

Los aspectos de la cuestión son, además, muy variados: van desde la consideración del origen del lenguaje en el espacio y en el tiempo (la lengua adámica, el *Ursprache*) hasta la consideración de su origen estructural: el lenguaje creado por necesidades de interacción práctica (Condillac) o el lenguaje como producto de la cognición (Herder); el lenguaje como producto de una facultad innata, y en cuanto tal resultado de un paso «exaptivo» en la evolución (Descartes, Chomsky), o el lenguaje como resultado del feedback entre el empleo de herramientas y gestos (principalmente manuales) en la evolución humana (Hewes); considerar que el núcleo del lenguaje es el léxico, y la creación de una palabra es el primer paso hacia el lenguaje (Deacon), o bien poner el énfasis en la sintaxis como centro del lenguaje (herencia chomskiana), y entonces el origen de éste está en el origen de la jerarquía sintáctica (Pinker, Bickerton).

Consideramos, además, que los planteamientos y aspectos de la cuestión no sólo forman parte de la historia de la filosofía y de la lingüística, sino que están incardinados actualmente en la filosofía y en la lingüística. Si, como de hecho sucede, la cuestión no está resuelta, y de lo que se trata es de progresar en la resolución de dificultades, entonces han de tenerse en cuenta las hipótesis alternativas, no como curiosidades históricas, sino como posibilidades de apertura de vías transitables por las actuales investigaciones. Aquí queremos colocar la aportación de Leibniz, y más en concreto: su noción de *cuerpo* y la función del cuerpo en el origen del lenguaje humano.

## 2. El «marco cartesiano»

En una de sus últimas obras sobre lingüística (Chomsky 2003) recuerda Chomsky la tesis dualista mente-cuerpo de Descartes, en la que el lenguaje aparece como propiedad de la mente y fuera del alcance de las leyes de la extensión. Dice «el dualismo mente – cuerpo ya no es sostenible, porque no hay noción de cuerpo» (pág. 50); y que «la tesis no desapareció por las deficiencias del concepto de mente cartesiano, sino porque el concepto de cuerpo se hundió con la demolición newtoniana de la filosofía mecánica» (pág. 64).

Chomsky siguen manteniendo un dualismo no ya ontológico, pero sí epistemológico: explicación naturalista (científica) – misterio; quedando la mente y sus facultades (entre ellas el lenguaje, y por tanto su origen) del lado del misterio:

Los procesos por medio de los cuales la mente humana ha adquirido su estado presente de complejidad y su forma particular de organización innata son un misterio total (Chmsky 1971 : 204).

Y

En cuanto a la cuestión de nuestras capacidades cognitivas, hay que tener en cuenta que si los seres humanos formamos parte del mundo natural, no somos seres sobrenaturales, entonces la inteligencia humana debe de tener su alcance y sus límites, determinados por el diseño inicial. De este modo podemos anticipar que ciertas preguntas exceden nuestras capacidades cognitivas, al igual que las ratas son incapaces de tener éxito en laberintos con propiedades numéricas, dado que carecen de los conceptos adecuados. Podemos

llamar a tales preguntas «misterios para los humanos», así como algunas otras plantean misterios para las ratas (Chomsky 1998: 162).

Los problemas generales de la intencionalidad, del origen y del uso del lenguaje están más allá de los límites de nuestras capacidades cognoscitivas, y por lo mismo, creo que no pueden incluirse razonablemente en el ámbito de la investigación naturalista [...]. Lo argumentos, en este marco cartesiano, pueden reconstruirse, pero una vez reformulados, todavía parecen plantear todo un misterio [...]. Posiblemente [la manera de enfocar el problema], si existe esa manera sea la que sea, excede nuestras capacidades cognoscitivas, excede el alcance de nuestra facultad de hacer ciencia. Si así fuera, ello no debería sorprendernos, por lo menos si queremos mantener la idea de que los seres humanos formamos parte del mundo natural, con ricas posibilidades, pero con los límites correspondientes, enfrentados a problemas que podríamos esperar resolver, y misterios que exceden nuestras capacidades (Chomsky 1998: 191).

En este «marco cartesiano», en el que se sitúa Chomsky, la cuestión sobre el origen del lenguaje pende directamente de la cuestión sobre su naturaleza: el lenguaje es para Chomsky puramente formal, una capacidad autónoma de la mente, independiente de cualquier conexión con las cosas en el mundo externo. En el plano ontogenético el lenguaje no surge de nada corporal; puede ser estudiado adecuadamente a través de métodos introspectivos, y el estudio del cerebro y del cuerpo no puede darnos luz adicional sobre el lenguaje. En el plano filogenético el lenguaje es cualitativamente diferente de otros sistemas de comunicación animal, y como no equivalente a (identificable con) un sistema de comunicación. La aparición del lenguaje a lo largo de la evolución se debe a un «salto» genético. En contra de la opinión evolucionista, según la cual el lenguaje humano puede explicarse por evolución a partir de sistemas de comunicación animal, sostiene Chomsky que el lenguaje puede y debe ser estudiado exclusivamente en su estructura sintáctica unitaria, en tanto que dotación genética innata. Y dado que esa estructura innata en el hombre es radicalmente diferente de (hay corte con) las que poseen los animales, «resulta más bien irrelevante [...] especular acerca de la evolución del lenguaje humano a partir de sistemas más simples» (Chomsky 1971: 118). En consecuencia:

El estudio de los mecanismos del cerebro de otros animales nos dice muy poco, por no decir nada, acerca de esta facultad de la mente / cerebro [...]. La teoría de la evolución nos instruye acerca de muchas cosas, pero tiene poco que decir, por ahora, ante preguntas de esta naturaleza [preguntas por el origen del lenguaje]. Las respuestas bien podrían encontrarse, no en la teoría de la selección natural, sino en la biología molecular [...]. En el caso de los sistemas tales como el lenguaje, o el de las alas, no es fácil ni siquiera imaginar un curso de evolución que pudiera haberlos hecho surgir (pág. 135). [Acudir para el origen del lenguaje a investigaciones con monos y demás] es a mi juicio una pérdida de tiempo completa, porque el lenguaje está basado en un principio totalmente distinto del de cualquier sistema de comunicación animal. Es muy posible que los gestos humanos [...] hayan evolucionado a partir de sistemas de comunicación animales, pero no el lenguaje humano, que tiene un principio completamente distinto (pág. 149) (Chomsky 1989).

En esta concepción del lenguaje de Chomsky, todo lo que está fuera del ámbito del *core grammar* (= la sintaxis) no es parte *esencial* del lenguaje; de manera que cualesquiera aspectos de los lenguajes naturales marcados por la semántica o la pragmática o por constricciones de procesamiento o de memoria –cualquier cosa que haga referencia al cuerpo, a la comunicación entre la gente o al mundo físico no mental– son colocados al margen de la esencia del lenguaje. En términos de *génesis / estructura*: el lenguaje puede y debe ser estudiado exclusivamente en su estructura sintáctica unitaria.

Pero pretender dar cuenta del lenguaje a partir exclusivamente de su estructura, sin tener en cuenta su función, «resulta perverso y sinsentido» (Searle 1973: 36), dado que se influyen mutuamente. Es olvidar que «el lenguaje es un aspecto de la actividad humana, cuya estructura no puede considerarse como divorciada de la estructura de la actividad humana no verbal» (Pike 1971: 26).

Pero cada vez son más las relevantes investigaciones en el ámbito de la neuroanatomía, de la etología y de la filosofía de la mente que contradicen las tesis de Chomsky, y las de su predecesor Descartes. Y tales investigaciones, en particular las referidas a la función del cuerpo en la génesis (origen) y estructura (naturaleza) del lenguaje, se sitúan en un «marco», no «cartesiano», sino «leibniziano», en el que la mente y sus facultades no existen al margen de la configuración estructural corpórea del organismo animal. He aquí varias muestras:

Por sorprendente que pueda sonar, la mente existe en y para un organismo integral; nuestras mentes no serían tal como son, si no fuese por la interacción de cuerpo y cerebro durante la evolución, durante el desarrollo individual y durante el momento presente (A. Damasio 1994: XVI).

Un resultado «estable» de la ciencia cognitiva es, según Lakoff y Johnson, la corporización de la mente. El «realismo corporizado» reposa sobre el hecho de que estamos acoplados al mundo a través de nuestras interacciones corporales; se funda en nuestra capacidad para funcionar exitosamente en nuestros entornos físicos; es, por tanto, un realismo basado en la evolución. Entre las conclusiones a que llegan están las siguientes: Las estructuras conceptuales surgen de nuestra experiencia sensorial-motora y de las estructuras neuronales que dan lugar a ella. La auténtica noción de «estructura» en nuestro sistema conceptual es caracterizada por cosas tales como esquemas de imágenes y esquemas motores. Las estructuras mentales son intrínsecamente significativas en virtud de su conexión con nuestros cuerpos y nuestra experiencia corporal (Lakoff y Johnson 1999: 77).

Y W. Stokoe, que junto con otros lingüistas y antropólogos argumenta en pro del origen gestual del lenguaje humano, concluye que «todo lenguaje debe venir del cuerpo. No hay cosa tal como una mente descorporizada [...]. El lenguaje requiere el funcionamiento del cuerpo, del que el sistema nervioso es una parte integral» (W. Stokoe 2001: 62 y 113).

### 3. El cuerpo en el «marco leibniziano»

Consideramos incorrecto el juicio de Chomsky sobre el «error de Descartes»; según él, no hay tal error, porque «no existe concepto definido de cuerpo», ya que el que había en el «marco cartesiano» quedó definitivamente liquidado por Newton, y «desde entonces no ha habido un problema mente –cuerpo que debatir» (Chomsky 2003: 50 y 64). Pero el problema mente– cuerpo sigue existiendo; y del hecho de que Newton haya echado por tierra la noción cartesiana de cuerpo no se sigue que no haya seguido existiendo el problema mente –cuerpo, ni que sea la noción cartesiana

de cuerpo la única existente y planteable en el problema, ni que por no servir la cartesiana en la resolución del problema haya que echar un «cierre cognitivo»<sup>4</sup> al tema sobre la naturaleza de la mente y del lenguaje.

Consideramos, además, que el problema mente - cuerpo es susceptible de solución, y que, con las aportaciones de varias disciplinas, ha de platearse en un «marco leibniziano», lo que conlleva precisamente rechazar el «marco cartesiano», en el que Chomsky se sitúa.

Cabe sostener que la filosofía entera de Leibniz se configura en torno a la noción de cuerpo orgánico, como la única y auténtica sustancia. Dando por inservible la noción mecanicista cartesiana de sustancia corpórea, Leibniz introduce en su *Dinámica* la noción de *fuerza* como característica esencial de la sustancia; noción de la que se sirve para vincular esencialmente su metafísica a su física (o como él la llama, a su «dinámica»). En la dinámica de Leibniz –desarrollada principalmente en la década de los 90– las unidades reales ontológicas del mundo son las sustancias corpóreas, entendiendo por tales, no almas, sino animales. En carta a Juan Bernoulli (septiembre de 1698) Leibniz aclara:

Si me pides dividir una porción de masa en las sustancias de que está compuesta, te respondo: en ella hay tantas sustancias individuales cuantos animales o cosas vivientes o cosas análogas a éstas. Y, así, yo la divido de la misma manera que se divide un rebaño o un estanque de peces [...]. Si me preguntas cómo proceder para llegar a tener algo que es una sustancia y no una colección de sustancias, te respondo: hasta que una cosa sin subdivisión quede tal que sea un animal (G. Math. III, 542).

Mediante la noción de *fuerza* Leibniz elabora su dinámica, en oposición a la mecánica y a la metafísica de Descartes y Spinoza. Frente al mecanicismo cartesiano –que pretende explicar todos los fenómenos del mundo natural en términos de figura, tamaño y movimiento; y el movimiento como un modo de la extensión (cuerpo), cuya causa (extrínseca) es Dios–, Leibniz sostiene, en primer lugar, que los cuerpos contienen en sí la fuente de sus acciones; de lo contrario, serían un mero modo de Dios –«doctrina [la de Spinoza] de pésima reputación» (G. Ph. IV, 509)–. La causa del movimiento de los cuerpos y de sus leyes reside en los cuerpos mismos. En segundo lugar, ese principio que reside en los cuerpos y que da cuenta de su conducta no puede ser meramente la extensión o el movimiento; ese principio es lo que Leibniz llama *fuerza*. Y si la fuerza reside en los cuerpos mismos, entonces éstos no son cosas inertes; no son meramente extensión, como sostienen los cartesianos, sino que están fundados en genuinas unidades, que son el asiento de las fuerzas en el mundo. En tercer lugar, la fuerza –sobre la que versa su dinámica– «arroja mucha luz para entender el verdadero concepto de sustancia» (G. Ph. IV, 469). Pero las sustancias a las que Leibniz atribuye fuerza son, no mónadas, sino las sustancias corpóreas. Las fuerzas pertenecen al *unum per se*, a los organismos, que constituyen las sustancias corpóreas. Y «de la fuerza de los organismos, que usualmente se denomina naturaleza, se sigue la serie de fenómenos» (G. Ph. IV, 507 y 562). Y Leibniz busca una explicación de las leyes naturales que trascienda la mera apelación al arbitrio divino. Las leyes naturales son leyes *insitae*, i. e., leyes fundadas en las naturalezas de las cosas,

4 D. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*. Círculo de lectores, 1999, pág. 629: «La tesis, defendida primeramente por el lingüista Noam Chomsky [1975] y más recientemente por los filósofos Jerry Fodor [1983] y Colin McGinn [1991], que sostiene que nuestras mentes, como las de otras especies, deben sufrir un «cierre cognitivo» con respecto a la investigación de algunos temas».

de modo que incluso las leyes mecánicas requieren un fundamento en un «principio formal», no material (G. Ph. IV, 391; 478-79); y este «principio formal» que funda las leyes de la dinámica es la potencia activa primitiva de las sustancias. Por lo tanto, las leyes de la dinámica son, en último extremo, expresiones de la naturaleza esencial de la sustancia; y «la esencia de la sustancia consiste en la fuerza primitiva de actuar o ley de la serie de sus cambios» (G. Ph. II, 171; 262). La ley de la serie de cualquier sustancia individual es entendida como una *función*, generadora de una serie de estados ordenados, que muestra el lazo causal entre la fuerza activa primitiva y las fuerzas derivativas de los cuerpos (las modificaciones o estados sucesivos de la sustancia). La explicación de las operaciones de las cosas que constituyen el mundo en términos de las naturalezas de esas cosas es, por tanto, una explicación no-milagrosa, como ocurre en el sistema de las causas ocasionales, que coloca en Dios la fuente de toda actividad causal. Leibniz no está de acuerdo con esta apelación al *deus ex machina*:

Hay que reconocer, pues, un principio interno de acción; de lo contrario no habría principio de acción natural; ni habría mutación alguna natural. Porque, si el principio de acción fuese externo a todas las cosas e interno a ninguna, no se encontraría en ninguna parte, viéndonos obligados a recurrir, como los ocasionalistas, a Dios como único agente. Por tanto, este principio es interno a todas las sustancias simples, al no haber razón para que deba estar en una más bien que en otra, y consiste en la progresión de las percepciones de cada mónada, y nada más contiene la naturaleza entera de las cosas (G. Ph. II, 271).

La explicación de la relación entre cuerpo y alma a través de las causas ocasionales (Malebranche), como un perpetuo milagro, es rechazada por Leibniz; porque todas las cualidades de las cosas creadas «deben derivarse de su naturaleza, como modificaciones explicables», y si rechazamos «la distinción entre lo que es natural y explicable y lo que es inexplicable y milagroso [...], estamos renunciando a la filosofía y a la razón, al abrir refugio a la ignorancia y a la pereza [...]. Y también resulta absurdo que Dios haga milagros de ordinario, de manera que esta hipótesis perezosa destruiría por igual nuestra filosofía, que busca razones, y la sabiduría divina que las posee» (N. E., Prefacio).

En oposición a esta «hipótesis perezosa», la explicación «natural» de Leibniz exige considerar las modificaciones de los seres creados como inherentes en, y provenientes de, su propia naturaleza. Ello exige, en primer lugar, el rechazo del dualismo sustancial alma (mente) / cuerpo: en el ámbito natural (ámbito asimismo de la explicación racional), todo lo que hay son sustancias orgánicas corpóreas; cada una de ellas constituye, través de la unión de la máquina orgánica con la mónada dominante o alma, un *unum per se*. Así, por ejemplo, un ser humano, una persona, «es un *unum per se*, como resultado de la unión del alma con el cuerpo» (G. Ph. VI, 81). Y la unión o vínculo sustancial hace del ser humano una sustancia (compuesta) individual.

Con esta noción de *sustancia compuesta* (acuñada en sus últimos escritos de 1715 y 1716), Leibniz trata de completar «la explicación de todos los fenómenos a través de las percepciones de las mónadas simples funcionando en armonía unas con otras» (G. Ph. II, 450). En carta a Remond, fechada el 4 de noviembre de 1715, acude expresamente a la noción de sustancia para determinar la constitución de un ser viviente individual:

Una verdadera sustancia (tal como un animal) está compuesta de un alma inmaterial y un cuerpo orgánico, y es el compuesto de ambos lo que se llama un *unum per se* [...]. Y

las almas concuerdan con los cuerpos y entre sí en virtud de la armonía preestablecida y de ninguna manera por mutua influencia física, salvo la unión metafísica del alma con su cuerpo que los hace componer un *unum per se*, un animal, un ser viviente (G. Ph. III, 657 - 658).

Las dependencias armónicas entre el alma y su cuerpo orgánico son de naturaleza interna, y no meramente externa: lo que sucede en el alma (sus percepciones internas) es así y no de otra manera «en virtud de su naturaleza representativa (su capacidad para expresar los seres fuera de ella que están en conexión con sus órganos)»; por el contrario, las partes del cuerpo «tienen exactamente en cada momento los movimientos precisos para corresponder a las pasiones y percepciones del alma» (G. Ph. IV, 484). Por tanto, la relación armónica entre el alma y el cuerpo orgánico es interna y necesaria: el alma está necesariamente *incorporada*, y es la forma del cuerpo (*Monadología*, § 62). Todos los aspectos de la vida interna del alma requieren incorporación y expresión en el cuerpo. Y «el cuerpo está hecho de tal manera que el alma no toma jamás resoluciones a las que no correspondan los movimientos del cuerpo» (G. Ph. IV, 559).

Esta es una filosofía de la mente «corporizada» (en terminología de Lakoff y Jonhson 1999), que plantea el estudio del origen y naturaleza del lenguaje en un nuevo marco no cartesiano. El fracaso del cartesianismo reside, según Leibniz, en reducir el cuerpo a *extensión*. La esencia del cuerpo consiste, no tanto en la extensión geométrica, cuanto en la potencia de recibir y comunicar movimientos.

#### 4. El lenguaje y el cuerpo

En este «marco leibniziano» cabe una investigación «naturalista» del alma (o mente) y de sus facultades (entre otras el lenguaje) a través del cuerpo (o cerebro), porque la singularidad del alma (mente) y su estructura interna derivan de su ligazón con el cuerpo:

[...] es por el cuerpo y por las cosas corporales como el alma es lo que es, como piensa lo que ella piensa, y como hace todo lo que ella hace (G. Ph. VI, 511).

El alma realiza sus funciones por medio de órganos: ni el cuerpo ni el alma (o mente) son *per se* sustancias; la auténtica sustancia es el ser viviente orgánico o animal: «el alma en este cuerpo, esto es, el animal mismo» (*Monadología* § 74). Los vivientes orgánicos son las unidades ontológicas reales; toda la naturaleza es orgánica:

Natura enim cum a sapientissimo artifice fabricata sit, ubique in interioribus organica est. Et nihil aliud organismus viventium est quam divinius mechanismus in infinitum subtilitate procedens (C. Opusc., 16).

Según esta tesis «organicista», no existe en la naturaleza mónada alguna que esté totalmente desprovista de un cuerpo orgánico (G. Ph. VI, 56; 179):

Toda mónada creada está dotada de algún cuerpo orgánico, según el cual percibe y ape-tece (G. Ph. VII, 502).

Y

A cada entelequia primitiva o cada principio vital hay perpetuamente unido un cierto mecanismo natural que nos llega bajo el nombre de cuerpo orgánico (G. Ph. VII, 530).

Y el organismo de los vivientes no es sino una «máquina natural, infinitamente sutil»:

Así, cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina o de autómeta natural, que supera infinitamente a todos los autómetas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre no es máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo, el diente de una rueda de metal tiene partes o fragmentos que no son ya, para nosotros, nada artificial ni tienen nada que sea específico de la máquina respecto del uso al que la rueda está destinada. En cambio, las máquinas de la naturaleza, esto es, los cuerpos vivientes, son máquinas en sus más pequeñas partes, hasta el infinito. En esto consiste la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro (*Mona-dología* § 64).

En la escala de la vida (de la claridad perceptiva), el grado más alto lo ocupa el alma racional (o espíritu), la cual constituye una entidad no extramundana, sino integradora de las funciones orgánicas ligadas al sentimiento y a la percepción animal. La escala de la vida, en virtud de la «ley de continuidad», no tiene límites precisos, y las facultades más elevadas de los vivientes, tales como la apercepción, la consciencia y el lenguaje, surgen por incremento gradual e imperceptible de las inferiores, de manera que

No es fácil decir dónde comienza lo sensible y lo racional, y cuál es grado más bajo de todas las cosas vivas; es al modo en que aumenta o disminuye la cantidad en un cono regular. Entre algunos hombres y algunos animales brutos existe una diferencia excesiva; pero si queremos comparar el entendimiento y la capacidad de ciertos hombres y de ciertas bestias, encontramos una diferencia tan pequeña que resultará muy difícil asegurar que el entendimiento de dichos hombres sea más claro o más amplio que el de dichas bestias (N. E. IV, 16, § 12).

Esta filosofía de Leibniz, aplicada a las cuestiones sobre la naturaleza y el origen del lenguaje, configura una lingüística muy diferente de la «lingüística cartesiana» (Chomsky). Ciñéndonos a la cuestión sobre el origen del lenguaje, cabe extraer de ella las siguientes tesis lingüísticas:

En primer lugar, *el lenguaje no es un mero producto del pensamiento*, sino concomitante a él; lenguaje y pensamiento están engarzados; el lenguaje no se reduce a mero revestimiento o a mera traducción de los pensamientos, sino que en su constitución los «inscribe», a fin de «instruir» a los demás. De ahí la importancia que cobra para el pensamiento y el conocimiento la investigación de la estructura (composición, derivación, etc.) de los diversos elementos lingüísticos, tanto en su dimensión vertical como en la horizontal.

El estudio de la estructura o articulación de sonidos, letras y caracteres en palabras o fórmulas –en su dimensión vertical, el estudio de las etimologías– nos abre la puerta al conocimiento de la historia del género humano:



Je tiens que de tout ce qui est non-écrit les langues mêmes son les meilleurs et les plus grands restes significatifs de l'ancien monde, dont on pourroit tirer des lumieres pour les origines des peuples et souvent pour celles des choses (C. Opusc., 225).

La filología utiliza metódicamente (siguiendo la ley fundamental del sistema general del saber: la ley de continuidad) los materiales lingüísticos para configurar el conocimiento histórico. El método etimológico observa, en efecto, la ley de continuidad: «Yo no me fío de las etimologías más que cuando van de lengua en lengua siguiendo la vecindad de la situación y no *per saltum*» (Carta a Sparvenfeld: A I, 14). Y este método histórico-filológico permite establecer conexiones o «cognations» entre los pueblos: «soy de la opinión de que las lenguas sirven muy bien para conocer la conexión de las naciones» (*Ibidem*).

En su dimensión horizontal, la estructura lingüística es necesaria para el pensamiento y el razonamiento: «No hay jamás pensamiento abstracto que no venga acompañado de algunas imágenes o marcas (*traces*)». Y «Omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur» (G. Ph. VII, 204). El lenguaje está esencialmente ligado al pensar humano, un pensar –«ratiocinatio»– simbólico, cuya realización necesita de signos o caracteres: «Imo si characteres abessent numquam quicquam distincte cogitaremur, neque ratiocinaremur» (G. Ph. VII, 191), habida cuenta de que lo importante es, no la naturaleza de los elementos, sino su conexión (articulación, combinación). Los elementos pueden ser sonidos vocales, tonos musicales, caracteres escritos o gestos corporales. Así, al principio del primer capítulo del libro III de los *Nuevos Ensayos* plantea la estructuración de un lenguaje mediante tonos musicales:

También hay que tener en cuenta que sería posible hablar, es decir, hacerse entender, mediante los sonidos de la boca, sin formar sonidos articulados, si se utilizasen los tonos de la música para ello.

Y el lenguaje de tonos musicales no es, en principio rechazable; simplemente lo que sucede es que queda en desventaja para ciertas funciones cognitivas frente al lenguaje de palabras, que posee una «simplicidad natural»; pero por la misma razón que el lenguaje escrito aventaja al lenguaje vocal para el conocimiento científico; de ahí el proyecto de una *característica* –una posible escritura por medio de «figuras»: puntos, líneas, ángulos, etc.– «que podría ser leída sin ningún léxico y proporcionar al mismo tiempo el conocimiento de todas las cosas» (G. Ph. IV, 73). Ahora bien, los caracteres –sean figuras, cifras, letras o sonidos vocales– no poseen significación por sí mismos<sup>5</sup>; sólo la adquieren por su combinación, regida por la ley de la compatibilidad. Los sonidos vocales, las letras del alfabeto, los números, los puntos o los tonos musicales son todos, por igual, caracteres, posibles elementos para la configuración de un lenguaje, y signos indispensables para el pensamiento en su actividad de «repraesentatio» y de «ratiocinatio»:

Signorum igitur numero comprehendo vocabula, literas, figuras chemicas, astronomicas, chinenses, hieroglyphicas, notas musicas, stenographicas, arithmeticas, algebraicas alias- que omnibus quibus inter cogitandum pro rebus utimur. Porro tanto utiliora sunt signa,

5 «Sed sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus, neque enim circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus st, sed sufficit eum a nobis pro circulo haberi» (G. Ph. VII, 191).

quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint (G. Ph. VII, 204).

Todos esos «caracteres» son «notas indiferentes», que pueden ser intercambiadas o sustituidas entre sí si afectar al discurso, pero que lo posibilitan en tanto que «siguen una regla», i. e., en tanto que configuran una estructura reglada. Por tanto, la «arbitrariedad» del lenguaje reside en este primer plano, en el de la elección de caracteres: «los nombres son arbitrarios, pero sólo en cierta manera» (N. E., I, 1, § 23); porque los caracteres sólo adquieren la condición de signos (el lenguaje sólo adquiere el poder de significar) en su dimensión de articulación y de «mostración», consiguiendo una recreación o composición de alguna cosa, según una regla o relación, y diseñando su fisonomía:

Los caracteres son ciertas cosas por medio de las cuales se expresan las relaciones mutuas de otras cosas [...]. Y se dice representar aquello que responde de tal manera que a partir de una cosa se pueda conocer la otra, aun cuando no sean semejantes entre sí, pero con tal de que según una regla o relación todo lo que sucede en la una se refiere a cosas correspondientes en la otra (G. Math. V, 141).

Los caracteres primitivos pueden ser elegidos *ad placitum*<sup>6</sup>. Pero, en primer lugar, tales caracteres deben tener una base fisicalista («corpórea»); han de ser «sensibles», «visibles», «audibles», «palpables», «manipulables», i. e., accesibles a nuestros órganos corpóreos. En segundo lugar, de su propia naturaleza brota la capacidad operatoria. Como expone Platón en el *Sofista*, fijándose precisamente en el modelo alfabético, las letras pueden asociarse entre sí según las reglas de la compatibilidad (gramática). El lenguaje en esta segunda dimensión (articulación o composición de caracteres) ya no es «convencional», sino «natural», en el sentido de que las configuraciones (composiciones, derivaciones, etc.) lingüísticas se realizan por razones «naturales». Por eso

Hay algo natural en el origen de las palabras que marca una conexión entre las cosas, los sonidos y los movimientos de los órganos de la voz (N. E. III, 2, § 1).

El lenguaje, en su estructura, configura el pensamiento; la arbitrariedad se encuentra en la elección de caracteres, pero no en su combinación y uso, en donde mantienen entre sí las mismas relaciones que las cosas que ellos expresan<sup>7</sup>. Por eso pone Leibniz la base de la verdad en la combinación de caracteres: «Semper tamen basis veritatis est in ipsa conexione atque collocatione characterum» (*Dialogus A VI*, 4, 23). Los elementos lingüísticos (los caracteres) de partida pueden ser elegidos arbitrariamente; pero su combinación ha de adecuarse a la composición de las ideas, que son iguales para todos<sup>8</sup>: «yo creo que el arbitrio se encuentra solamente en las palabras y de

6 Expresión utilizada en la tradición medieval para traducir la fórmula aristotélica *katà synthéken*, y que fija la teoría convencionalista del lenguaje de Aristóteles.

7 «Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et conexio habet quiddam quod non est arbitrium, scilicet proportionem quamdam inter characteres et res, et diversorum characterum easdem res exprimentium inter se» (A VI, 4, 24).

8 «Notae ergo symbolaque arbitraria sunt, sive sint verba, sive characteres, ideae ipsae omnibus gentibus eadem obversantur» (Carta de Jean Gallois: A II, i, 228).

ningún modo en las ideas» (N. E. III, 4, § 17). Porque las ideas están en *symploké*, y no podemos combinarlas arbitrariamente:

No depende de nosotros juntar las ideas como bien nos parezca, a menos que esa combinación quede justificada, bien por la razón que la muestra posible, bien por la experiencia que la muestra actual, y por consiguiente también posible. Para mejor distinguir la esencia y la definición es preciso considerar que no hay más que una esencia de la cosa, pero hay muchas definiciones que expresan una misma esencia, como la misma estructura o la misma ciudad puede ser representada por diferentes escenografías, según los diferentes puntos de vista desde los que se la mire (N. E. III, 3, § 15).

La estructura del pensamiento (la *symploké* de las ideas) se corresponde con (o mejor, está «imbuida» en) la estructura lingüística. La composición de caracteres «representa» la estructura de otras cosas, en tanto que los caracteres guardan las mismas relaciones, consiguiendo así un conocimiento de ellas. Tales relaciones son «físicas», «naturales». Así, en el caso de la estructura lingüística fonética, la correspondencia viene establecida «ex sonorum consensu cum affectibus, quos rerum spectacula in mente excitabant» (C. Opusc. 151). Y esta correspondencia es propia, no sólo de la lengua primigenia, sino de todas las demás (provengan de la primigenia o surjan *ex novo*<sup>9</sup>. Por eso «las lenguas son el mejor espejo del espíritu humano, y un análisis exacto de la significación de las palabras conseguiría, mejor que cualquier otra cosa, conocer las operaciones del entendimiento» (N. E. III, 8, § 6).

El «naturalismo» de Leibniz es radicalmente distinto del propugnado por J. Boehme: en repetidas ocasiones pone Leibniz en cuestión el mito del *Génesis*<sup>10</sup>, y rechaza la lengua adámica, considerada por Boehme como el *Natur-Sprache*, en el que el sonido es anterior a la cosa significada, y «la cosa que la palabra nombra está en su forma y en su cualidad exactamente como la palabra fue formada»<sup>11</sup>. La lengua adámica es concebida así como un reflejo de la naturaleza esencial, y no contiene ningún elemento arbitrario.

Leibniz, por el contrario, pone la dimensión natural del lenguaje en las conexiones «físicas», «corpóreas»<sup>12</sup>, explicables según el principio de razón suficiente (N. E. III, 2, § 1), en virtud de las cuales (utilizando terminología actual), en el plano ontogenético el origen del lenguaje hay que situarlo en la configuración (articulación) de sonidos o movimientos<sup>13</sup>. Todo lenguaje proviene, pues, no de una sustancia («alma», «mente») descorporizada, sino del cuerpo (de sus órganos), como sostienen investigadores actuales. «Todo lenguaje, dice Stokoe (2001: 62) debe provenir del cuerpo. No hay cosa tal como una mente descorporizada. René Descartes sostuvo que la mente es

9 Habent tamen Linguae originem quandam naturalem, ex sonorum consensu cum affectibus, quos rerum spectacula in mente excitabant. Et hanc originem non tantum in lingua primigenia locum habuisse putem, sed et in linguis posterioribus partim ex primigenia partim ex novo hominum per orbem dispersorum usu enatis (C. Opusc. 151). Y «At linguis paulatim natis orta sunt vocabula per occasiones ex analogia vocis cum affectu, qui rei sensum comitabatur: nec aliter Adamum nomina imposuisse crediderim» (Dutens IV, 2, 187).

10 Dutens IV, 2, 187; A VI iv, 59; E. D. 216.

11 J. Boehme, *Mysterium Magnum*, 35, 56, p. 333, en *Sämliche Schriften*. Edic. de W. E. Penckert. Stuttgart, 1955-1960.

12 «Physica [continet] eos [modos] quibus natura res efficere potest, id est, quos corpora producant se ipsis» (G. Ph. IV, 235).

13 Los sistemas de la visión y la audición son suficientes para el lenguaje. Y el lenguaje de signos –basado en el sistema auditivo– tiene una gramática equivalente al lenguaje fonético; *cf.* S. Goldin-Meadow 2003: 194-207.

independiente del cuerpo, pero eso es superstición. La ciencia moderna no conoce otro universo sino este único, hecho de materia y energía».

A través del estudio de los sistemas corporales cabe, por tanto, una «aproximación naturalista» al lenguaje (su naturaleza y su origen). Y como estos sistemas, en tanto que posibles soportes corporales del lenguaje humano, son plurales (en terminología de Leibniz: en tanto que cada mónada expresa el mundo desde su punto de vista), cabe un despliegue plural de *respectus* (puntos de vista, lenguajes), de manera que cada lenguaje expresa la realidad desde su punto de vista. Bajo este supuesto, la diversidad de lenguas se explica, no por el mito de Babel, sino por razones físicas, corpóreas; porque «el uso de los órganos del lenguaje no resulta igual de fácil para todos los pueblos» (Dutens IV, 2, 187). El lenguaje tiene un origen estrictamente humano (natural); no cabe, por tanto, una lengua adámica, en el sentido de Boehme: una lengua perfecta, de la que descienden las demás con más o menos imperfecciones; porque, ante la adquisición del lenguaje, Adán se hallaría en la misma situación que cualquier otro hombre o grupo humano<sup>14</sup>. Pero esta consideración del lenguaje no excluye la monogénesis del lenguaje: bajo el principio de razón suficiente (que nos lleva a conclusiones no necesarias pero sí muy probables), se puede rastrear, hasta cierto punto, la historia de las lenguas y establecer, por comparación, su origen común. Tampoco rechaza esta lingüística leibniziana la evolución (cambio, perfección) del lenguaje, ya que, entendido como proceso natural, el lenguaje tiene su origen en las relaciones de los hombres con su entorno, y el lenguaje primitivo «ha sido formado y perfeccionado poco a poco por las personas que se encuentran en su simplicidad natural» (N. E. III, 1, § 1). Queda, así, abierta la vía hacia una explicación evolucionista del origen del lenguaje.

### Referencias bibliográficas

- Chomsky, N. (1971): *El lenguaje y el entendimiento*. Seix Barral, Barcelona.  
 — (1989): *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Visor, Madrid.  
 — (1998): *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.  
 — (2003): *Sobre la naturaleza y el lenguaje*. Cambridge University Press, Madrid.  
 Damasio, A. (1994): *Descartes' Error: Emotions, Reason and the Human Brain*. G. P. Putnam's Sons, Nueva York.  
 Goldin-Meadow, S. (2003): *How our Hands Help us Think*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass..  
 Lakoff, G. & M. Johnson (2001): *Philosophy in the Flesh*. Basic Books, Nueva York.  
 Pike, K. L. (1971): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Mouton, La Haya, 2ª edic. 1971.  
 Searle, J. (1971): *La revolución de Chomsky en Lingüística*. Anagrama, Barcelona.  
 Stokoe, W. (2001): *Language in Hand*. Gallaudet University Press, Washington.

14 Cfr. I. Hacking, «Locke, Leibniz, Language and Hans Aarsleff», en *Synthese*, 75 (2), pág. 145: «Adán no tenía, contrariamente a lo que piensa Boehme, ningún acceso privilegiado a la verdadera naturaleza de las cosas a través de las ideas verdaderas y los nombres auténticos».