

ANDRENIO Y EL LENGUAJE: NOTAS PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS LINGÜÍSTICAS EN ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVII

por

FRANCISCO HERNANDEZ PARICIO

0. Con el pre-título de “Andrenio y el lenguaje” aludimos a la conocida situación presentada en la *Crisi I* de la Primera Parte de *El Criticón*, en la que Andrenio, que hasta ese momento ha vivido solo, como aislado isleño, llega a poder hablar gracias a los buenos oficios de Critilo.

Lo que vamos a presentar, pues, son unas breves notas acerca de la consideración que el lenguaje merece a Gracián, atendiendo también a opiniones anteriores o contemporáneas que nos ayuden a comprender la postura que en el autor aragonés aparece meramente esbozada. Tal postura aparece expuesta en el momento en que Critilo va a iniciar la labor educadora que constituirá su ocupación fundamental a lo largo de la obra, pero que, característicamente, debe empezar enseñando a hablar a Andrenio.

1. Al comienzo de *El Criticón*, tantas veces citado y repetido, nos presenta Gracián (cifrándonos a lo que interesa a nuestros propósitos) a dos hombres en desiguales condiciones: uno de ellos, Critilo, se ve en la necesidad de enseñar a hablar al que en adelante será su compañero de viaje, Andrenio, privado del habla a causa de su solitaria vida en la isla donde se desarrolla la escena.

Sabido es que la trama argumental de esta *Crisi I* es similar a la que aparece en *El Filósofo autodidacto* de Abentofáil y en el cuento árabe presentado por Emilio García Gómez como fuente común para Abentofáil y Gracián¹.

¹ Emilio GARCÍA GÓMEZ, «Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XXX (1926), pp. 1-67 y 241-269.

Para Coster², en la relación entre Gracián y Abentofáil, era fundamental el hecho de que ni Hayy ni Andrenio hubiesen llegado a hablar a pesar de la inteligencia de ambos, particularmente porque, según él, la teoría tradicional planteaba que el primer hombre habría nombrado las costas sin una sola duda.

El argumento es equívoco en su última parte, según veremos, y, en cualquier caso, debe ser extendido al cuento árabe aludido de manera que se establezca una equiparación, en ese aspecto concreto, entre la "historia" contada en las tres obras.

Y es claro que tal equiparación es posible en lo que se refiere a la "historia" contada. Pero, en el caso de Gracián, y no en los restantes, esa "historia" se convierte, como es característico en él, en motivo y pretexto para expresar una serie de ideas acerca de lo que él llama *hablar, conversación y lengua*, es decir, precisamente aquello de lo que nosotros nos vamos a ocupar.

2. En la *Crisi I* Andrenio no habla, a pesar de que presenta claras muestras de cierta viveza de espíritu que despejan cualquier duda acerca de su capacidad intelectual. Por ello, Critilo se pregunta si no estará desprovisto de "*aquellos dos critados del alma, el uno de traer y el otro de llevar recados, el oír y el hablar*", pero comprueba que no es sordo ni mudo, ya que demuestra atención al menor ruido y posee una envidiable capacidad para imitar los sonidos producidos por los animales. Tenía, pues, Andrenio, las capacidades necesarias para aprender a hablar, pues su naturaleza humana, aun accidentalmente hermanada con la de los brutos, mostraba "*como en vislumbres la vivacidad de su espíritu, trabajando el alma por mostrarse*". De manera que, aprendiendo a hablar, podría alcanzar, o, mejor, recuperar su plena naturaleza humana.

EL LENGUAJE, SIGNO DE LO HUMANO

3 Lo humano en Gracián no es distinto de lo humano barroco en general, siempre que tengamos en cuenta ese cierto naturalismo-humanista que en *El Criticón* parece traslucirse a cada paso y que a veces se sitúa en un difícil medio camino entre el humanismo y un racionalismo "naïf" absolutamente condicionado por influencias re-

² A. COSTER, «Baltasar Gracián (1601-1658)», *Revue Hispanique*, XXIX (1913).

ligiosas, aunque lo sea bajo el aspecto de una moral pretendidamente natural, como parece apuntar Maravall³.

La completud de lo humano aparece caracterizada en la *Crisi* IX de la Primera Parte ("*Moral anotomía del hombre*") que, por otra parte, es clara reminiscencia de una parte del delicioso *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Pérez de Oliva⁴, pues ambos presentan absoluta similitud en el plan general de esa "anotomía" y en el desarrollo de la misma: examen del mismo número de órganos y en el mismo orden, definiciones exactamente iguales y en los mismos contextos (por ejemplo, cuando hablan de la cabeza como "alcázar del alma", de la boca como "puerta del alma", etc., con metáforas sin duda generalizadas, pero recuperadas con una semejanza sorprendente)⁵.

Pero lo humano se define mejor por otras características. Aquellas que aparecen como causa o consecuencia de la relación de unos hombres con otros: la sociabilidad y el *hablar* como expresión del razonar, de la mente, del alma... Todo ello, claro está, como es corriente en la época y lo era ya anteriormente, por oposición a los irracionales.

Y, en este contexto, surgen las características que Gracián atribuye al lenguaje.

4. En realidad, lo que Gracián presenta no es una teoría del lenguaje ni, por supuesto, tiene intención de ello. Pero tampoco ofrece menos que cualquiera de los que en su época dedicaban sus estudios exclusivamente a este menester (gramáticos o lexicógrafos). No obstante, las ideas de Gracián se comparan mejor con las de otras mentes que, rozando la naturaleza del lenguaje a partir de

³ José Antonio MARAVALL, «Antropología y política en el pensamiento de Gracián», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español* (Madrid, Ed. Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1975), Serie Tercera: El Siglo del Barroco, pp. 333-373. Y, del mismo autor, «Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián», *R.U.M.*, VII (1958), pp. 403-455.

⁴ Fernán PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Madrid, Ed. Nacional, 1982 (edición de María Luisa Cerrón Puga).

⁵ Es muy probable que no sea indiferente el hecho de que la edición del *Diálogo* de 1546, preparada por Cervantes de Salazar y única que Gracián pudo conocer, incluía en un único volumen tres obras: la de PÉREZ DE OLIVA, una de Luis MEXÍA (*Apólogo de la ociosidad y el trabajo intitulado Labricio Portundo*) y la de Juan Luis VIVES, *Introducción y camino para la sabiduría*. Por lo demás, esa coincidencia apuntada se extiende a otras consideraciones, como la comparación entre el hombre indefenso y los animales bien dotados por la naturaleza, y a aspectos que más adelante comentaremos, como la naturaleza social del hombre.

intereses no centrados en él, llegaron a vislumbrar interpretaciones más avanzadas que las de los propios gramáticos.

Nos limitaremos, por tanto, a llamar la atención sobre unas pocas ideas importantes para la teoría del lenguaje de la época de Gracián, recordando también aportaciones de algunas figuras señeras.

5. Las intuiciones fundamentales de Gracián afectan a la definición del lenguaje, con alguna precisión terminológica, a los caracteres generales de éste, a sus fines y a su adquisición. Intentaremos introducir ahora un cierto orden en todo ello.

El término que Gracián utiliza como equivalente de lenguaje es el *hablar*, entendido simultáneamente como capacidad y como manifestación de esa capacidad:

“Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa”. (*Crisi* I).

Definición similar a la que expresaba Aldrete cuando hablaba de los dos beneficios que “*recibió el hombre de la divina mano*”, a saber: “*la razón i la lengua su intérprete*”⁶. Puede en otros casos hablarse de *mente*, *discurrir*, o bien cualquier otro término que exprese una idea de lo racional, ceñido siempre al argumento de la oposición entre hombre y animal. Como señala Chomsky a propósito de las ideas de Huarte, “es típica del pensamiento posterior la referencia al uso del lenguaje con el valor de un índice de la inteligencia humana, de lo que distingue al hombre de los animales”⁷.

De la veracidad de tal afirmación es buena prueba el propio *Discurso del método*, cuando Descartes señala que la diferencia que se da entre el hombre y el autómatas es la misma que se observa

“entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto (...) Y esto no sólo

⁶ Bernardo José DE ALDREDE, *Del origen y principio de la lengua castellana ó romance que oi se usa en España*, edición facsimilar y estudio de Lidio NIETO JIMÉNEZ, Madrid, C.S.I.C., 1972. Sobre el propio Aldrete, véase el trabajo de J. A. de MOLINA REDONDO, «Ideas lingüísticas de Bernardo de Aldrete», en *R.F.E.*, LI (1968), pp. 183-207.

⁷ NOAM CHOMSKY, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 24. Similar comentario en *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*, Madrid, Gredos, 1969.

Gracián y su época

prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues ya se ve que basta muy poca para saber hablar”⁸.

Tanta es la relación entre lenguaje y racionalidad que, para Juan Pablo Bonet, los mudos, al tener impedida la manifestación del alma racional,

“pierden la vez de hombres para con los demás, quedando tan inhábiles a la comunicación, que no parece sirvan de más que de piadosos monstruosos de la naturaleza, que imitan nuestra forma”⁹.

Pero, seguramente, es la de Juan Luis Vives la definición más exacta y la que, aun siendo de época anterior, mejor cuadra con la concepción de Gracián:

“El primer saber del hombre es el hablar, el cual fluye inmediatamente a la razón y de la inteligencia como de una fuente; por eso todas las bestias carecen de mente y de lenguaje”¹⁰.

Veremos que no es ésta la única semejanza entre los universales valenciano y aragonés, aunque lo verdaderamente sobresaliente es el interés que la gran figura de Juan Luis Vives tiene para el estudio de la historia de las ideas de un siglo que no fue el suyo.

Que el hablar diferencia a los hombres de los brutos puede verse también en *El Criticón* cuando Andrenio narra sus pasados sufrimientos encerrado en la caverna¹¹, al oír aquellas voces en el exterior que, de alguna manera, reconocía y percibía como distintas de las producidas por las bestias, quedándose tras ello pensativo, en clara consonancia con la interpretación gracianesca según la cual

⁸ René DESCARTES, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas* (traduc., prólogo y notas de Manuel García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1975¹³, p. 65.

⁹ Juan Pablo BONET, *Reducción de las letras y arte para enseñar a hablar los mudos* (nueva edición anotada, comentada y precedida de un estudio biográfico sobre Juan Pablo Bonet y su obra por Jacobo Orellana y Lorenzo Gascón Portero), Madrid, Francisco Beltrán, 1930, p. 26.

¹⁰ Juan Luis VIVES, *Tratado de la enseñanza* (traducción de José Ontañón y prólogo de Foster Watson), Madrid, Ediciones de la Lectura, 1923. La cita pertenece al capítulo I del Libro III.

A propósito de Vives, es fundamental el trabajo de Eugenio COSERIU, «Acerca de la teoría del lenguaje de Juan Luis Vives», en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1977, pp. 62-85.

¹¹ Un intento «prudente» de aproximación entre la caverna gracianesca y la platónica es el presentado por J. A. MARAVALL, en «Un mito platónico en Gracián» (en los ya citados *Estudios...*, pp. 375-383).

hay algo en Andrenio que pugna por salir: ese “*trabajando el alma por mostrarse*” ya aludido.

En un determinado momento, encontramos una nueva distinción entre *hablar exterior* y *soliloquios interiores*:

“Qué de soliloquios hacia tan interiores, que aun este alivio del hablar exterior me faltaba”. (*Crisi* I).

Pero, seguramente, es mejor equiparar ese “hablar interior” con el “discurrir”, equivalente, como sabemos, del razonar, requisito previo del hablar.

Por lo que se refiere a las posibles utilidades de esa capacidad de lenguaje, el *hablar*, indica Gracián que éste “*participa de lo necesario y lo gustoso, que siempre atendió la sabia naturaleza a hermanar ambas cosas en todas las funciones de la vida*”. Y, en el mismo sentido, “que las personas no pueden estar sin algún idioma común para la necesidad o para el gusto”.

Es evidente que tal duplicidad (lo necesario y lo gustoso) es clásica donde las haya, pero de nuevo es en Juan Luis Vives donde mejor encontramos plasmada la correcta interpretación que debe darse a esas dos funciones referidas al lenguaje:

“Dos cualidades hay en el lenguaje: la que sirve a la necesidad, esto es, que sea correcto, lo cual no se refiere tanto al cultivo de él y de su brillantez, como a la inteligencia; y otra, la que contribuye a la complacencia y gusto, donde se reúne toda la elegancia posible, el esmero y magnificencia de la palabra”¹².

6. En la misma línea de diferenciación y estrechamente relacionado con el *hablar* se encuentra para Gracián el *conversar*:

“Comunicase el alma noblemente produziendo conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye, que es proplamente el *conversar*”. (*Crisi* I).

Aparece aquí ese oscuro concepto de alma que tantos aspectos puede recubrir, pero que en Gracián, creemos, se refiere a la mente y a las distintas virtudes con ella asociadas, como cuando Juan Pablo Bonet, por ejemplo, habla de la “*virtud comprensiva*”, del “*sentido común*” o “*interior*”, de la “*virtud animal*”, etc.¹³.

La definición del *conversar* es semejante a la que daba Dante del *parlare*, que para él no es otra cosa que revelar a los otros el *con-*

¹² Juan Luis VIVES, *Tratado...*, Libro I, Capítulo IV.

¹³ Juan Pablo BONET, *Reducción...*, p. 112.

cepto de nuestra mente. Y señala Karl Otto Apel que en esto sigue Dante a Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, I):

“Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestari”¹⁴.

Definición que puede, a su vez, remontarse a las definiciones estoicas y aun a la propia definición platónica del *logos*.

Es preciso, no obstante, subrayar esa pequeña diferencia que Gracián aporta cuando habla, no del concepto del hablante, como el resto de las definiciones, sino de las imágenes conceptuosas que de sí misma produce el alma *en la mente del oyente*. Podríamos decir (simplificando en extremo, claro está) que Gracián atiende al punto de llegada, mientras que Dante hablaba únicamente del punto de partida. Desde este punto de vista se ve más justificada la adopción del término *conversar*, frente al *parlare* de Dante.

La importancia dada a la mente del oyente, del *tú*, podría hacernos pensar en una mejor comprensión del acto de comunicación, pero, algo más con los pies en la tierra, será tal vez mejor relacionarla con la actividad creadora del escritor, cuya intención si es claramente crear esas “conceptuosas imágenes” en el otro, dentro de ese curioso diálogo a una sola voz que es la obra literaria.

También es cierto que en otro momento, no hablando del *conversar* sino de la boca (en la ya citada *Crisi IX*), aparece una definición mucho más próxima, si no idéntica al *parlare*:

“Páreceme que es la boca la puerta principal desta casa del alma; por las demás entran los objetos, mas por ésta sale ella misma y se manifiesta en sus razones.”

A la *conversación* alude Gracián, por último, cuando señala que el hablar es “atajo único para el saber: hablando, los sabios engendran otros, y por la conversación se conduce al ánimo la sabiduría dulcemente”, mostrando así la primacía del lenguaje en cualquier labor educativa y particularmente en la de Critilo, donde *educar* recupera plenamente su sentido etimológico.

7. Queda, finalmente, el propio término *lingua* que aparece utilizado en el sentido moderno de lengua particular o idioma. Así, cuando Gracián nos cuenta, en la *Crisi IV*, que

¹⁴ Hemos tomado la cita de la obra de Karl OTTO APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 135. La traducción italiana era la única a nuestro alcance.

Gracián y su época

“En lo que puso Andrenio especial estudio fue en aprender lenguas (...) ya para lograr los muchos tesoros que en ellas están escritos, ya para la necesidad de hablarlas y entenderlas en su jornada del mundo.”

O cuando nos dice que, para comunicarse con Andrenio, Critilo “*fuele variando idiomas, de algunos que sabía, más en vano*” (Crist I).

8. Estos tres términos, utilizados de manera más o menos estable por Gracián, *hablar*, *conversar* y *lengua*, definen en su conjunto lo que va desde la capacidad general de lenguaje, propia del hombre, que puede no alcanzar fructificación si no encuentra el adecuado cultivo, hasta la utilización comunicativa de la actualización de esa capacidad a través del uso de alguna de esas lenguas particulares o idiomas.

Es importante subrayar esa diferenciación del lenguaje como capacidad, como virtualidad que necesita un ulterior desarrollo. Y, aunque Gracián no alude a ello, cabe suponer que sigue la idea de la época según la cual el lenguaje tiene en el hombre origen divino. Para comprobar lo extendido de tal teoría basta con acercarse a cualquier texto de la época. Así, en Cobarruvias leemos:

“de modo que la comunicación entre los dos [Adán y Eva] de allí adelante, fue mediante el lenguaje, no adquirido ni inventado por ellos, sino infundido del Señor...”¹⁵.

Y lo mismo podemos comprobar en Aldrete, a quien bastaría el *Génesis* para explicar el origen de la facultad humana del lenguaje.

Estos, y otros similares, son claros ejemplos de que, como señala Lázaro Carreter, “durante el siglo xvii continúa triunfando en España la explicación platónica aliada con la Biblia”¹⁶. Pero sí se podía aliar a Platón con el *Génesis* (explicando así la perfecta adecuación original de los nombres y las cosas nombradas), también es cierto que el episodio de Babel podía ser utilizado, y así lo fue, para acercarse a las posiciones supuestamente contrarias de origen aristotélico: bastaba con distinguir entre una única lengua original, la

¹⁵ Sebastián de COBARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Ed. Turner, 1979 (edición facsimilar). La cita aducida aparece en la nota «Al lector».

¹⁶ Fernando LÁZARO CARRETER, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Madrid, C.S.I.C., 1949, p. 29. Véase también la obra de Werner BAHNER, *La lingüística española del Siglo de Oro. Aportaciones a la conciencia lingüística en España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

de Adán, y la multiplicidad de lenguas originadas en la gran confusión de Babel.

Pero, naturalmente, tales ideas no empiezan ni acaban en el siglo xvii. En efecto, se trata de una concepción no lejana de aquella antropología patristico-escolástica que había llevado ya a Dante a una explicación teológica de por qué era el hombre, situado entre los ángeles y los animales inferiores, quien había sido dotado con la palabra. Idéntica explicación teológica aparece, por ejemplo, en Juan Luis Vives, aunque con matizaciones que, como veremos, lo sitúan en posiciones diferentes.

Que la explicación "divina" perdurará puede comprobarse en dos obras que habrán de tener influencia más allá del xvii: la de Leibniz y la de Locke. Para ambos, y casi con las mismas palabras, Dios ha dado al hombre la facultad de hablar¹⁷. Y en esta línea de explicación "divina" pero no rígidamente bíblica podemos colocar a Gracián.

Porque, volviendo a los inicios del xvii español, la idea más generalizada, heredada ya, insistía en que Dios no sólo había dotado al hombre de la capacidad de hablar, sino que le había proporcionado ya una lengua concreta: la hebrea. Así, para Cobarruvias.

"Lo cierto y sin contradicción es que la primera lengua que se habló en el mundo fue la lengua hebrea, infundida por Dios a nuestro primero padre (...) Duró esta lengua (sin que huviese otra) hasta después del diluvio"¹⁸.

Y lo mismo piensa Aldrete, siguiendo la "*común sentencia y opinión de los más santos*"¹⁹.

Esa lengua hebrea original ejemplifica a las mil maravillas la "explicación platónica aliada con la Biblia" a la que nos hemos re-

¹⁷ Para LEIBNIZ (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ed. Nacional, 1977; edición de J. Echeverría Ezponda), «Dios, al haber creado al hombre para ser una criatura sociable, no sólo le ha inspirado el deseo y le ha hecho sentir la necesidad de vivir con los de su especie, sino que además le ha dado la facultad de hablar, para que fuese el instrumento principal y el lazo común de la sociedad» (p. 321). Si ahora nos acercamos a la obra de su predecesor LOCKE (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ed. Nacional, 1980, 2 vols.; edición de S. Rabade y M.^a Esmeralda García), veremos la absoluta «semejanza»: «Dios, habiendo decidido que el hombre fuera una criatura sociable, lo hizo no sólo |con la inclinación y la necesidad de relacionarse con los de su propia especie, sino que además lo dotó de un lenguaje, que sería su gran instrumento y vínculo común con la sociedad» (p. 605).

¹⁸ COBARRUVIAS, *op. cit.*, loc. cit.

¹⁹ ALDRETE, *op. cit.*

ferido: manteniendo la tradición bíblica, Dios infunde en Adán una lengua "con tanta propiedad" que puede dar cuenta de la interpretación supuestamente platónica de adecuación entre nombre y cosas, de suerte que

"Los nombres que Adán puso a los animales terrestres y a las aves, fueron los propios que les competían; porque conociendo sus calidades y propiedades, les dió a cada uno el que esencialmente le convenía"²⁰.

El episodio de Babel pondría las cosas en su sitio, si por tal entendemos una situación en que los nombres ya no corresponden "naturalmente" a las cosas, si bien todavía en el xvii podemos encontrar ejercicios de búsqueda de escondidas adecuaciones al estilo del *Cratilo*.

A propósito de la lengua original suele citarse en la época la anécdota de los dos niños que el rey Psammético de Egipto mandó criar aislados con objeto de comprobar cuál era la lengua más antigua, pues se aceptaría como tal aquella que las dos criaturas empezasen a hablar espontáneamente entre sí. La anécdota aparece en Herodoto (II, 2), y concluye con el hallazgo de la lengua frigia.

Idéntica anécdota aparece citada por Cobarruvias y por Pablo Bonet (aparte de la adaptación de Gracián²¹), concluyendo ambos que semejante resultado es "cosa vana y ridícula", aunque por razones diferentes para cada uno de ellos. Así, para Cobarruvias, lo vano y ridículo es que aquellos niños hubieran encontrado precisamente la lengua frigia, bien porque él mismo piensa en la lengua hebrea (con toda probabilidad), o bien por la historia misma, si bien es él mismo quien plantea que "*si diéramos caso que los que se criasen o fuesen mudos o no le hablasen ninguna palabra, formaría él su lenguaje propio*"²².

²⁰ COBARRUVIAS, *op. cit.*, *loc. cit.*

²¹ Evidentemente, damos a entender que Gracián adapta *la misma* anécdota. Por su parte, Romera Navarro, en su edición de *El Criticón*, apoyándose en el hecho de que Gracián sitúa a los dos niños aislados en una isla, piensa que alude a similar acción llevada a cabo por Jacobo IV de Escocia, más que a la anécdota de Herodoto. Al margen de que parece tratarse de una de esas ficciones atribuidas a varios reyes o figuras importantes en diferentes momentos de la historia y generalmente con escondidos intereses, creemos que es más fácil que Gracián haya acudido a los datos más cercanos, como el propio Cobarruvias, por ejemplo, aportando de su cosecha personal (nada infecunda, como sabemos) el detalle de la isla, que no es importante para su argumento y que, por otra parte, coincide con el desarrollo también «insular» de su propia historia.

²² COBARRUVIAS, *op. cit.*, *loc. cit.*

Las razones de que la anécdota sea vana y ridícula para Juan Pablo Bonet son muy otras y tienen mucho más que ver con lo que parece apuntar el propio Gracián: fundamentalmente que

“no es cosa verosímil, para que entendamos que en aquella lengua, ni en otra alguna, no enseñado pueda hablar nadie”²³.

El problema es ahora, pues, la evidencia de que la capacidad de lenguaje no es suficiente si no se ve acompañada por un determinado aprendizaje. Entramos con esto en un aspecto importante, también abordado por Gracián, y con ilustres antecesores en Vives y Huarte: la oposición NATURA - ARS.

LA OPOSICIÓN NATURA - ARS

9. En su obra *La Cultura del Barroco*²⁴ habla Maravall de una cierta nueva concepción del hombre barroco, interpretado como tabla rasa, pero en el cual hay que empezar por contar con la propia naturaleza de esa tabla: esto es, evidentemente, lo que ya había aparecido en Huarte de San Juan o en los precursores de la pedagogía como Juan Luis Vives.

El Barroco concede un papel fundamental a la naturaleza elemental del hombre, es cierto, pero va haciendo cada vez mayor hincapié en subrayar y reforzar la virtud conductiva de la educación. Recuerda Maravall que

“si un renacentista como du Bellay juzgaba incuestionable ‘le naturel faire plus sans doctrine que la doctrine sans le naturel’, el escritor barroco prefiere recalcar inversamente la eficacia configuradora del poder de la cultura o cultivo del hombre. Barrionuevo escribió que ‘la enseñanza y costumbre lo pueden todo’.”²⁵

Aplicada al lenguaje, esta renovación exige reconocer fuentes distintas para, por una parte, la capacidad de lenguaje y, por otra, el habla o lengua particular. La primera podrá seguir siendo de origen divino siempre que la interpretemos, como de hecho se hace, desde el punto de vista de su consustancialidad con la naturaleza del hombre. La segunda, en cambio, no puede tener la misma explicación y ha de ser examinada como consecuencia de procesos educativos, es decir, de la intervención del ARS.

²³ Pablo BONET, *op. cit.*, p. 113.

²⁴ José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.

²⁵ *Ibidem*, pp. 155-156.

El mejor ejemplo es Andrenio, quien, poseyendo la capacidad propia de su naturaleza humana, ha sido incapaz de ponerla en práctica porque, como señala Gracián (y aquí aparece claramente su concepción), "DONDE NO MEDIA EL ARTIFICIO, TODA SE PERVIERTE LA NATURALEZA"²⁶. Y, como Barrionuevo apuntada, también Gracián dice que Andrenio "*parecía entenderse mejor con los brutos que con las personas: TANTO PUEDEN LA COSTUMBRE Y LA CRIANZA*" (*Crisi I*).

Es necesario, pues, que el artificio, la educación en definitiva, extraigan esas capacidades interiores que la naturaleza proporciona y que pueden llegar a malograrse si no se da la intervención de aquél. Así lo vemos en Gracián y así lo veíamos también en Pablo Bonet. Si de nuevo queremos antecedentes claros en cuanto a ideas lingüísticas también encontraremos claramente expresada la oposición *natura - ars* en nuestro Juan Luis Vives:

"Así como poseemos el pensamiento mediante don divino, también es natural en nosotros el hablar, aunque el aprender esta o aquella lengua *sea cosa de arte.*"²⁷

La educación (el artificio) es precisa para que la naturaleza produzca todo el fruto que promete. Lo necesario por parte del que aprende es el ingenio, en el sentido ciceroniano ("*docilitas et memoria quae fere uno ingenii appellantur*") o en el sentido de "disposición natural" que Huarte de San Juan le atribuía. Algo de lo que, en cualquier caso, no carecía Andrenio, pues repetidas veces se nos habla de su docilidad y deseo de saber, abierto como estaba a que el artificio de su buen maestro Critilo le enseñase primero a hablar y luego a comprender y a ser hombre. De ahí el comentario de Gracián cuando Critilo "*emprendió luego el enseñar a hablar al inculto joven, y púdolo conseguir fácilmente favoreciéndole la docilidad y el deseo.*"

EL LENGUAJE, HECHO SOCIAL

10. Volviendo ahora a la anécdota de los dos niños criados en aislamiento, veamos en qué contexto la inserta Gracián:

²⁶ Es preciso subrayar que el sentido de *artificio*, en este preciso contexto, no puede admitir ninguna interpretación meramente literaria. Gracián está hablando aquí claramente de una ejercitación consciente y dirigida (enseñada) de la capacidad de lenguaje natural en el hombre, ya que, por sí sola, esta última no es suficiente.

²⁷ J. L. VIVES, *Tratado...*, Libro III, Capítulo I.

“De aquí es que las personas no pueden estar sin algún idioma común para la necesidad y para el gusto, que aun dos niños arrojados de industria en una isla se inventaron lenguaje para comunicarse y entenderse.” (*Crisi* I).

Vemos que Gracián, como suele, se desentiende de todo detalle que no sirva a su propósito del momento. Aquí, se deshace de ese final de la historia que tanto disgustaba a Cobarruvias y, además, utiliza tan sólo una esquematización de la anécdota con fines absolutamente diferentes de los que ésta tuvo en origen²⁸.

A primera vista, la interpretación gracianesca choca con el rechazo conocido de Pablo Bonet y aun con su propia teoría de la oposición *natura - ars*, ejemplificada nada menos que en su protagonista Andrenio. Evidentemente, no es así. Y basta observar que lo que Gracián ha seleccionado de la anécdota es el hecho de que sean *dos* los niños abandonados, lo que en su intención es suficiente para ejemplificar la necesidad comunicativa y social del hombre que le lleva a la utilización de un lenguaje. No hay, pues, oposición a la teoría de la necesidad del artificio. No hay enfrentamiento con lo objetado por Juan Pablo Bonet. Hay, sí, una extremadamente esquemática representación de los elementos mínimos necesarios para que surja el *conversar*, como plasmación del *hablar* y, a la vez, de la naturaleza social del hombre.

Cuando se alude a ideas de este tipo surge la tentación, en la que con frecuencia se cae, de calificar a alguien rápidamente de “rousseauuniano” o “prerrousseauuniano”. La comparación, aunque al luchar contra la lógica del tiempo puede ser arriesgada, tiene justificaciones evidentes. Y si no véase cómo podría sustituirse la anécdota de Gracián por este texto del propio Rousseau (en *El origen de las lenguas*):

“Tan pronto como un hombre es reconocido por otro como un ser que siente, que piensa, semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevan a buscar los medios para lograrlo.”²⁹

La comparación tiene mucho más sentido si nos dirigimos a las noticias contemporáneas o anteriores a Gracián sobre el carácter social del hombre y, por tanto, del lenguaje. Y no haremos ahora ya sino citar los nombres de, por ejemplo, Cobarruvias, Aldrete, Pablo Bonet,

²⁸ Véase nuestra nota (21).

²⁹ Cito por la edición conjunta de J. DERRIDA y J. J. ROUSSEAU, *La lingüística de Rousseau / El origen de las lenguas*, Buenos Aires, Calden, 1970, p. 39.

filósofos como Bacon, Leibnitz, Locke, etc., ya que en todos ellos aparece expresamente relacionada la capacidad de lenguaje con la naturaleza social del hombre³⁰. Únicamente, recordaremos la formulación nada menos que de Santo Tomás, en su *In libros peri herme-neias expositio* (II, 2):

“Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem...”³¹

Y, ya, para terminar, no podemos menos que recordar a Vives cuando, en su *Introducción a la sabiduría* (XIII, § 446), dice:

“Dios dio la lengua a los hombres para que fuese instrumento de comunicación y convivencia a la cual la Naturaleza atrae al hombre y le mantiene en sociedad.”³²

A veces, las nuevas ideas vienen de lejos.

³⁰ Véase, por ejemplo, nuestra nota (17). O esta afirmación de Cobarruvias, para quien «Entre otras muchas cosas con que el hombre, animal racional, se diferencia de los demás, que carecen de razón, es ser sociable, calidad propia suya.» (*op. cit.*, *loc. cit.*). Como puede verse comparando los diversos textos, coincide la interpretación «social» del hombre con la «divina» del origen del lenguaje.

³¹ La cita procede del trabajo de Coseriu recogido en nuestra nota (10), página 64, nota 4.

³² Juan Luis Vives, *Introducción a la sabiduría* (traducción de Lorenzo Riber y prólogo de Manuel Fuentes Benot), Madrid, Aguilar, 1963.