

# NUEVA REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

AÑO I

NÚM. 2

## SOY QUIEN SOY

En uno de sus tratados de vulgarización militante, el pangermanista H. St. Chamberlain consideraba como rasgo particularmente "germánico" el hecho de que, en Shakespeare, Polonio ordena a su hijo ser fiel a sí mismo (*to thine own self be true*).<sup>1</sup> Ahora bien, la fidelidad a sí mismo es rasgo general del pensamiento renacentista; el pasaje de Shakespeare podría parafrasearse diciendo: fidelidad a la *idea* de sí mismo. El hecho es que en las obras del Siglo de Oro español nos hallamos a menudo con la frase *soy quien soy* (*por ser quien soy, siendo quien soy, etc.*) con que tal o cual personaje afirma su intención de no cometer una acción que contradiga a su verdadero ser: la misma fidelidad a la idea de sí mismo que en Shakespeare.

En un artículo sobre *La Estrella de Sevilla* (ZRPh, LIV, pág. 563) di una colección de ejemplos de la frase española e indiqué de paso que debía reflejar el *sum qui sum*, que la Vulgata pone en boca de Dios.<sup>2</sup> Quiero ahora volver a examinar el problema, que no me parece tan evidente como hace quince años.

<sup>1</sup> Hamlet, I, 3: Después de aconsejar a Laertes que evite los extremos y se mantenga en la esfera del justo medio, y después de ponerle un buen número de ejemplos concretos, Polonio hace culminar sus preceptos en el siguiente: "This above all —to thine own self be true; / And it must follow, as the night the day, / Thou canst not then be false to any man". Verdad es que estas palabras las pronuncia el más grande mentiroso de la obra.

<sup>2</sup> Dos ejemplos, tomados de la Estrella, v. 2340: "Yo soy quien soy, / y siendo quien soy me venço / a mí mismo con callar, / y a alguno que calla afrento; / quien es quien es haga obrando / como quien es, y con esto / de aquesta suerte los dos / como quien somos haremos"; v. 2920: "El cabildo de Sevilla / es quien es". Muy frecuentemente, el nombre propio hace las veces del pronombre: v. 1529: "Siendo Roela y soldado, / ¿me quieres hacer traydor?" La edición escolar de Rex-Dixon-Hill (Heath's Modern Language Series, 1931) traduce correctamente el verso 2340: "I am true to myself"; vv. 2344-5: "let whoever it is proceed by action worthy of him"; v. 2347: "as befits us"; sólo que con estas tres diferentes traducciones se destruye la unidad del topos. En suma, es el mismo procedimiento que Martin Buber y Franz Rosenzweig reprochan a los traductores del Antiguo Testamento: no respetar los leit-motive sugeridos en el original por la identidad de los términos. En la obra de KENISTON, *The Syntax of Castilian Prose, Sixteenth Century* (15, 721), encuentro un ejemplo de "siendo quien sois" sacado del Libro de la vida y costumbres de Enriquez de Guzmán (33, 14). No tengo a mano este texto, pero a juzgar por la traducción de Clements R. Markham (London, 1862, The Hakluyt Society) la locución está muy en su lugar en una



## I

Empezaré, pues, por estudiar la historia de la frase *sum qui sum*, e inclusive su prehistoria judía, que sólo he llegado a comprender gracias al libro de Buber y Rosenzweig.<sup>3</sup> La escena en que se encuentra la frase es la de la aparición a Moisés en la zarza ardiente.<sup>4</sup> Moisés, espantado por la orden de conducir al pueblo de Israel hasta Palestina, no se contenta con la promesa de Dios:<sup>5</sup> *ehēye immaj* (Septuaginta: ἔσομαι μετὰ σοῦ, Vulgata: *ego ero tecum*), sino que pregunta: "Si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros y ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?" Y Dios dice: *Ehēye ašer ehēye*. (Septuaginta: Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, Vulgata: *Ego sum qui sum*). Y agrega: "Dirás a los hijos de Israel: *Ehēye* (Sept.: ὁ ὢν, Vulg.: *Qui est*) me ha enviado o vosotros. . . . Así dirás a los hijos de Israel: *Jehová* (Sept.: Κύριος, Vulg.: *Dominus*) el Dios de nuestros padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre eterno y ésta mi memoria por los siglos de los siglos." Y en vi, 2, Dios repite su nombre agregando una indicación de orden histórico: "Yo soy *Jehová* (Sept.: Κύριος, Vulg.: *Dominus*) y me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente (hebreo: El *Shaddai*), pero mi nombre *Jehová* (Sept.: Κύριος, Vulg.: *Adonai*, una sola vez, en este pasaje) no les ha sido revelado".<sup>6</sup>

Es evidente que estamos aquí ante una explicación etimológica del nombre divino en hebreo. El *tetragrammaton* hebreo contiene cuatro de las consonantes esenciales para una palabra hebrea: JHVH. Este nombre sagrado que los judíos no se atreven nunca a pronunciar (y reemplazan en sus oraciones por *Adonai*, palabra empleada una sola vez en la Vulgata), la pronuncia aquí Dios mismo como una palabra de su lengua divina, inaccesible a los hombres, pero que Él, en su infinita bondad, explica a Moisés y al pueblo judío en el idioma de ellos: las formas verbales del verbo *haja*, 'ser, llegar a ser', (esto es, el pasado, el presente y el futuro) están, por así decir, embutidos en el nombre de *Jehová*

obra que contiene discursos como: "Most loyal Spaniards, I deeply regret that you should have commenced to act in a way which your ancestors would never have thought of, and I entreat you to return to your companions and to tell them that, as well for the sake of their loyalty as for my love, they must embark" (pág. 31). *For the sake of their loyalty* podría muy bien reemplazarse con: *por ser quien(es) son*.

<sup>3</sup> *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, 1936, págs. 184-210 y 332-341.

<sup>4</sup> Éxodo, m.

<sup>5</sup> Éx., iii, 12.

<sup>6</sup> Es sabido que los especialistas de la crítica textual del Antiguo Testamento atribuyen Éx. m, 13, a una versión distinta de la de Éx. ii, 2: el primer pasaje pertenecería a una versión "elohista" (que evita el término *Jehová* antes de Éx. vi, 2). Cf. J. SKINNER, *The divine names in Genesis*, 1914, pág. 28. Mi colega William Albright cree que la forma originaria del nombre *Jehová* es *Jahvé* —forma documentada en fuentes griegas—, que contiene un causativo: 'el que hace vivir'; nuestra frase *ehēye ašer ehēye* tiene en egipcio la forma 'yo haré vivir lo que vivirá', que sería el patrón original. Nosotros, naturalmente, sólo nos atenemos aquí al texto hebreo tradicional.

o Jahvé, que es 'el que siempre es, siempre ha sido, siempre será'. Pronunciando una de esas formas, *ehěye*, 'yo seré', en el momento de revelar su verdadero nombre por vez primera a Moisés, Dios da una *explicatio nominis et rei*: no sólo se llama sino que es el que es, fué y será.

Mientras que los pueblos paganos creen, de acuerdo con las enseñanzas de la magia primitiva, poseer a sus dioses en cuanto conocen su nombre (arbitrario), el Dios judío enseña a su pueblo su propio poder en términos no mágicos: el nombre del Dios monoteísta expresa su naturaleza, y es esa naturaleza divina la que difiere de las de los dioses paganos. No basta conocer su nombre para poseerlo. Ahondando en la cosa, en la esencia de su divinidad, el pueblo judío se dará cuenta de la vaciedad de la concepción mágica e idolátrica de las divinidades paganas. La misma combinación de nombre y cosa se encuentra en el himno triunfal de Moisés:<sup>7</sup> *Jehová es un combatiente, Jehová [=el que siempre es] es su nombre* (la Septuaginta da aquí dos veces *Κύριος*, la Vulgata, más vacilante, como en vi, 2, dice la primera vez *dominus*, la segunda *omnipotens*). Todas las traducciones destruyen así esa relación entre el nombre y la definición del Dios judío, pero es probablemente ese ejemplo del Antiguo Testamento, memorable entre todos, el que ha dado origen a la "poesía etimológica" de la Edad Media (conforme al principio de *nomina consequentia rebus*), a que nos hemos referido en más de una ocasión A. Schiaffini, María Rosa Lida y yo mismo. Puesto que Dios había revelado su esencia por una etimología, puesto que se había hecho etimólogo para darse a entender al pueblo elegido, ¿cuál no debía ser la aureola de la etimología en la Edad Media! Revelaba precisamente el *ἔτυμον*, la verdad (un pasaje como aquel en que *Petrus* recibe su nombre de *petra*, piedra angular del edificio de la fe, muestra en el Nuevo Testamento el proceso etimológico en plena vigencia).<sup>8</sup>

La traducción de los Setenta, *ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν*, y la de la Vulgata, *sum qui sum*, implican una definición de Jehová en cuanto a su duración en el tiempo, o mejor, en cuanto a su estar por encima del tiempo: un Dios cuya cualidad principal es el *ser*. Ahora bien, el libro arriba citado de los dos sabios judíos nos enseña que no es ésa la idea que inspira el texto hebreo. El verbo *haja* no equivale en absoluto al radical \**es* del indoeuropeo, sino que significa un llegar a ser, un *devenir*. Compárese *jěhí ḏr*, que los Setenta deben traducir con *γενεθήτω φῶς* y la Vulgata con *fiat lux* (> Lutero: *Es werde Licht*);<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Éx., xv, 3.

<sup>8</sup> Así deben explicarse ciertas fórmulas del antiguo francés que confunden la identificación de un personaje por su nombre propio y la descripción de su ser: "J'ai a nom Escopart, fort et combatant" (MLN, LVII, pág. 258). Todo nombre propio de la Edad Media es *sinnträchtig* ('portador de sentido', 'fecundo de sentido'), como dicen Buber y Rosenzweig del nombre hebreo de Dios. Los autores medievales no habrían aprobado la concepción de Saussure que hace de las palabras de nuestras lenguas signos arbitrarios e inmotivados. Aquí, además, habría que mencionar también el hecho de que en las *Etymologiae* de San Isidoro, así como en los lapidarios y bestiarios medievales, palabras y cosas se presentan siempre en el mismo plano: el nombre de una cosa revela la esencia de la cosa.

<sup>9</sup> La *Werdelust* alemana no es germánica. Ladislao Mittner, en *La lingua tedesca e lo spirito dell' antica poesia germanica* (Firenze, 1942), demuestra que el concepto de

pero la Biblia judía de Ferrara dice: *Sea luz*, como Calvino: *Que la lumière soit!* y la Biblia inglesa: *Let there be light!*). La cópula 'es', en hebreo, o bien no se expresa en absoluto o se reemplaza con pronombres anafóricos (*hu, hi, 'él, 'ella*). El Dios judío no puede, pues, definirse por un verbo de existencia; su esencia no es la estabilidad, sino el movimiento. Por otra parte, la extraña palabra *ruaj*, que figura en el texto hebreo del Génesis, en el pasaje que los traductores modernos vierten como 'el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas', indica también, según nuestros autores, más bien un viento, un huracán, una tormenta (traducen *Geistgebraus*), y en lugar de 'flotar' hay en hebreo un verbo que significa 'empollar' (y en efecto Raschi, la Biblia inglesa y Goethe en su juventud emplean ese término), verbo que evoca la agitación de un ave, llena de fuerza concentrada y creadora.

El *ehēye ašer ehēye* (del Éx., III, 14) no puede separarse, por lo demás, de *ehēye imoj* 'yo seré contigo', que dice Dios en Éx., III, 7. Los dos pasajes contienen promesas que Dios hace, de ayuda, de compañía, de *activa presencia*<sup>10</sup> en el futuro. Con el *ehēye ašer ehēye* el Dios judío promete a su pueblo socorrerlo de cualquier modo; por la frase de relativo (algo como 'seré contigo, *quienquiera sea*'), el Ser Supremo se reserva el derecho de aparecerse a su pueblo bajo la forma que, llegada la ocasión, le parezca mejor. Es como si dijera: 'no te preocupes, pueblo de Israel, de la forma en que he de venir; basta con que sepas que he de venir'. Buber y Rosenzweig traducen así: "Ich werde *da sein* als der ich dasein werde . . . ICH BIN DA schickt mich zu euch!" *Ehēye*, en esta segunda frase, se ha convertido, pues, en nombre propio: 'Yo soy (seré) allí'. Por otra parte, esta forma de futuro ha sido extraída,

*werden* en esa poesía implicaba un anuncio siniestro del destino (muerte, venganza) con el cual el héroe se identificaba: '*se volvió (ward) asesino*' en vez de 'asesinó' (así nació el pasivo 'fatal' con *werden*). Sólo cuando el espíritu cristiano del 'evangelio', de 'la buena nueva', sustituyó al antiguo espíritu germánico, es cuando el futuro con *werden* pudo desarrollarse. Y es el espíritu humanístico-cristiano, añadiremos nosotros, el que engendró el *Bildungsroman* alemán, reflejo de la *Werdelust*. Lo cierto es que los lingüistas y los críticos literarios destacan unánimemente el sentido profundo que para el alemán tiene el *devenir*, y lo contraponen al sentido estático que caracteriza a las lenguas románicas (E. Bertram proponía no hace mucho la fórmula: *deutsche Werdelust — romanischer Seinsrealismus*; Hofmannstahl, *Das Buch der Freunde*, pág. 95, contrasta las dos palabras *realidad* [= *Dinglichkeit*] y *Wirklichkeit* [literalmente = 'efectividad']; cf. *Geschichte* frente a *historia*. Y, en efecto, la desaparición del latín *feri* y su sustitución por *esse* (o el empleo de *feri* por *esse* en rumano) es gran problema, que está todavía muy lejos de haberse explorado. Yo me pregunto si, fuera de las tendencias gramaticales (cf. sobre *feri* > *facere*, Svennung, *Untersuch. z. Palladius*, pág. 566), ciertas influencias teológicas como ésta que ahora discutimos (la transformación de un Dios todo movimiento en un Dios estático) no habrán determinado en gran parte este abandono de *feri* en el léxico románico. Es también significativo que las teorías evolucionistas modernas, que retornan al *devenir*, no hayan nacido antes del siglo XVIII, con la descristianización del pensamiento.

<sup>10</sup> El romanista puede representarse este sentido activo de un verbo que significa el *devenir* mediante el pretérito español (*se*) *fué a Madrid*, que se remonta al latín vulgar (Petronio: *fui hodie in funus*, cf. también Svennung, l.c.) y refleja el sentido de la raíz *fu-*, 'crecer, brotar, llegar a ser' (gr. *φύομαι, φύοις*); y el latinista mediante el futuro en *\*bho* (*ibo*), literalmente: 'llegaré a ser (*devendré*) el que va'.

digámoslo así, del término *Jehová*, con su indicación latente de los tres tiempos conjugados. La construcción de este nombre propio —que, revelado por la voz de Dios, contiene su primera persona— con una forma verbal de la tercera ('Estaré—allí me envía') ofrece una incongruencia gramatical, grandiosa como ese mismo Dios, tan personal, tan humano en su omnipotencia: salta por encima de la gramática, "que rige hasta a los reyes", pero que no puede regir al Rey de Reyes. Este anacoluto es, por decir así, el rastro lingüístico que este Creador apasionado deja a Israel. Forja su nombre a ojos de su pueblo, para su pueblo, le habla directamente —por su nombre, que su pueblo podrá entender y que será verdaderamente una *etimología popular* (la más antigua y venerable de nuestra civilización, tanto que, como es natural, los lingüistas modernos ni la mencionan).<sup>11</sup> Los Setenta, y después los traductores modernos, han tenido el cuidado de descartar la majestuosa incongruencia (con excepción, antes de Buber y Rosenzweig, del conde de Stolberg, que traduce: "*Sein Nam ist Ich bin*"; y de Calvino, que dice: "*celui qui s'appelle Je suis m'a envoyé...*"), sustituyendo así con una definición un nombre propio, que es al mismo tiempo manifestación del Dios vivo: *qui est misit me*... 'el que es [con el verbo existencial reforzado: 'Aquel cuya principal cualidad es la de ser'] me ha enviado'. Habría por lo menos que escribir: *qui-est* (con guión) *misit me*.<sup>12</sup> Lutero había

<sup>11</sup> En el libro de E. H. Sturtevant recientemente publicado, *Introduction to Linguistic Science* (págs. 124 y sigs.), se nos habla de las interdicciones lingüísticas de orden religioso en el mismo plano que las concernientes a las cosas sexuales, la excreción, etc. Los polinesios, nos dice Sturtevant, se inclinan particularmente a estas "extrañas inhibiciones". Ni la menor mención del eufemismo judío y cristiano. Sturtevant no puede dejar de mencionar las "four-letter words of English"; pero no parece saber que esta misma expresión viene del *tetragrammaton*, del "nombre de cuatro letras", como dice Fray Luis, y que la interdicción religiosa es la más fuerte y la más universal. Estas simples verdades son ignoradas por nuestros especialistas más distinguidos.

<sup>12</sup> Fray Luis de León, en esa maravillosa obra teológico-lingüística, *Los nombres de Cristo*, que trata de captar "el pío general de todas las cosas", es decir, la armonía del universo en los nombres del Salvador, no deja escapar nuestro pasaje del Antiguo Testamento, que él armoniza, según su costumbre, con el Nuevo Testamento (en el capítulo *Fazes de Dios*, que trata de las revelaciones que Dios ha concedido de su persona): lo interesante para nosotros es que el principal interlocutor de este diálogo, Marcelo, se remonta al texto hebreo y traduce: "Diles: El que seré, seré, seré, me embía a vosotros" (pág. 88 de la edición de Onís), y, cuando Juliano le hace notar que el texto contiene *soy*, no *seré* (puesto que en hebreo el futuro sirve a menudo de presente), Marcelo replica que la enseñanza de "que es su [de Dios] perfección infinita, y ser él el mismo que es ser infinito" sería tan accesible a los ángeles como a los demonios, y naturalmente a los sabios y eruditos, "porque es cosa que con la luz natural se conoce". Pero el sentido de la palabra original (hebraica), es decir el futuro, indica una verdad inaccesible a la razón natural, una verdad mística que sólo Moisés podía comprender: la verdad secreta que Dios sólo había revelado a Abraham y a algunos de sus sucesores (de aquí que en nuestro pasaje se llame "el Dios de Abraham, Isaac y Jacob"), esto es, que un día se haría hombre naciendo de su linaje y salvaría a la humanidad (alusión al Evangelio de San Juan, VIII, 59: "Abraham desseo ver mi día, vióle y gozóse"). Así, por los tres futuros del texto hebreo, *seré, seré, seré*, Dios indicó a Moisés sus tres apariciones en favor de la humanidad: "Yo soy el que prometí a vuestros padres venir agora para libraros de Egipto, y nacer después entre vosotros para redemiros del pecado y tornar últimamente en la misma forma de hombre para

intentado —con un rasgo genial, dice Rosenzweig— traducir el *ehÿe*, nombre propio, por *Ich werds sein*, donde 's (=es), pronombre indefinido (=‘lo’) sugiere un tanto el *devenir* divino.

Las usuales sustituciones para el nombre tabú *Jehová* descuidan no sólo la relación etimológica con el verbo *haja*, sino el carácter dinámico de este Dios. El hebreo *Adonai* (> *Κύριος*, *Dominus*, *el Señor*, *der Herr*, etc.) se contenta con sugerir una relación de Dios con el hombre, su creación —relación entre señor (poderoso) y siervo (impotente)—, pero descuida la representación del Dios vivo. *Omnipotens* es otra sustitución: Está indicada en el *Apocalipsis*, 1, 8: *qui est et erat et venturus est omnipotens*, palabras que a su vez reflejan la ecuación etimológica *Jehová* = *ehÿe* y que, con ese verbo *venire*, se acerca bastante al matiz activo del hebreo.

Pero el epíteto *omnipotens* hace explícito lo que estaba implícito en *ehÿe ašer ehÿe*: la omnipotencia se expresaba aquí precisamente por el pronombre indefinido que se acerca al sentido de ‘quienquiera’ y por la repetición del mismo verbo, que indica, más allá de todo cambio, cierta necesidad orgánica en el interior del *ser* divino. Es el tipo de lo “sublime” (grandeza en la simplicidad) que tenía en cuenta Longino cuando lo ejemplificaba con rasgos bíblicos como: *Dixitque Deus: fiat lux! et facta est lux* (la misma necesidad orgánica, producida esta vez por el Todopoderoso, está expresada con la repetición del nombre en *quia pulvis es et in pulverem reverteris*).<sup>13</sup> Por último, *ὁ αἰώνιος*, ‘el Eterno’, que se encuentra por primera vez en un libro apócrifo del Nuevo

destruyr la muerte y perficionaros del todo. Soy el que seré vuestra guía en el desierto, y el que seré vuestra salud hecho hombre, y el que seré vuestra entera gloria hecho juez” (pág. 86). Comprendemos que Fray Luis debió escribir los tres *seré*, “de renglón seguido”, para obtener tres manifestaciones verbales (idénticas) de las tres apariciones de Dios (idénticas). Vemos en Fray Luis obrar a la vez la lingüística medieval (que se remonta al etymon y capta el sentido místico de una expresión literal; cf. sobre este punto la introducción de Fray Luis, pág. 38) y la lingüística humanista, que halla este sentido remontándose a las fuentes (*ex fontibus praedicare*), en este caso el texto hebreo (cf. al respecto el programa de Fray Luis citado en Onís, pág. 102, nota 13). Fray Luis descubrirá, pues, en el futuro hebreo el matiz de socorro activo que presta Dios a la humanidad (no ya al pueblo de Israel): el comentarista cristiano hará corresponder, según su técnica armonizadora, a los tres *seré* las tres apariciones de Dios al hombre, incluyendo en ellas las dos venidas de Cristo. No destruye el carácter de nombre propio (*Seré me envía*), pero no se da cuenta del carácter dinámico de *ehÿe* (no traduce *estare*), ni del matiz indefinido de *ašer* (que vierte con el definitorio el *que*). Es curioso ver el sentido místico (cristiano) uniéndose a la fórmula hebraica (judía). Su traducción es textualmente idéntica —salvo un pequeño detalle: el orden de las palabras— a la de la Biblia de Ferrara (judía): “Seré el que seré . . . Seré me embió a vos” (también esta traducción destruye la ecuación etimológica, puesto que sustituye a *Jehová* con la abreviatura de *Adonai*: *A*; por lo demás, dice también: *seré contigo, no estaré contigo*, en III, 12).

<sup>13</sup> Podría señalarse sin duda en este último caso un matiz “fatalista”, expresado por la repetición de la misma palabra: evidentemente, la “necesidad orgánica” no es la misma cuando se trata del Creador y cuando de las criaturas. Ese matiz fatalista reaparece en célebres versos franceses, como en este de Corneille: *Pour grand que soient les rois, ils sont ce que nous sommes* o en este otro de Malherbe: *Et rose elle a vécu ce que vivent les roses*; cf. mis *Stilstudien*, 1928, II, pág. 21.

Testamento, la carta de Baruc, fué adoptado luego por Calvino: *l'Éternel*, al lado de *Seigneur*) y finalmente, quizá por influjo hugonote, en la traducción alemana de Mendelssohn (*das ewige Wesen* o *der Ewige*: traducciones hechas para distinguir al Dios judío del *Herr* cristiano; la segunda de estas fórmulas ha pasado a ser general entre los ambientes judíos alemanes emancipados). Destaca el carácter supratemporal de Dios, tal como se deja entrever en el *tetragrammaton*, aunque descuida al aspecto de socorro que Dios prestará a su pueblo, el aspecto de Bondad y de Providencia.

La traducción de los Setenta, en la cual se apoya el *sum qui sum* y el *qui-est* de la Vulgata, nos pinta un Dios impassible e inmutable, fuera del tiempo, que no se ocupa de sus criaturas, que realiza, como en la filosofía de Platón, la Idea de su Ser. Los Setenta han transformado el Dios judío en Dios platónico, y así ha de sobrevivir la fórmula en Occidente.<sup>14</sup> Si no fuera por esa actitud platonizante, habrían podido muy bien imitar el matiz de 'ayuda activa' que reconocimos en el hebr. *ehēye ašer ehēye* con el griego *παράγιγνεσθαι*, 'estar presente, asistir, ayudar' (por ejemplo, en el tribunal: *PLATÓN, Rep.*, 2, 4); el simple *γίγνεσθαι* tiene también el sentido de 'ir, venir', mientras que, en latín, sólo el pretérito formado sobre la raíz *fu-* (= *φύομαι*) tiene ese sentido: *ad fuit, fuit ad . . .*, etc.

En adelante, la idea de las posibilidades infinitas, contenida en el relativo hebreo ('yo estaré allí [con vosotros] bajo una forma cualquiera', cuya mejor traducción española sería: 'estaré con vosotros como quien fuere') cederá a la idea de una personalidad definida. Definida precisamente por el hecho de *ser*: 'yo soy el que es', aquel cuya cualidad es el ser (no, evidentemente, el Dios 'que está con su pueblo', el 'Dios de nuestros padres'). Se notará el desplazamiento del acento que acompaña la traducción de *ehēye ašer ehēye* por *sum qui sum*. En la fórmula hebrea lo importante era el primer verbo, que indica la decisión providencial de socorro divino: importante para un pueblo que espera su redención en el siglo (las encarnaciones posibles, imprevisibles, aparecen en el segundo verbo, relegado a un segundo plano, y pueden omitirse en la frase-nombre). En *sum qui sum*, es el segundo verbo el que tiene sentido más fuerte, un sentido enfático que presenta el ser en su sentido pleno, existencial: en realidad habría que escribir *sum qui SUM* (poco más o menos como lo que expresa un giro coloquial francés del tipo *il est bon, mais là, vraiment, ce qu'on appelle BON*); y el nombre propio *QUI-EST* contiene el verbo en su segundo matiz ('que posee verdaderamente el ser'). Según esta versión, Dios pudo decir igualmente *sum qui est*; la primera frase, *sum qui*

<sup>14</sup> La Biblia española en la versión de Scío de San Miguel, Madrid, 1807, traduce: "Yo soy el que soy; el que es me ha enviado a vosotros" y comenta: "Esto es: Yo soy el Ser eterno; el Ser por excelencia; el Principio y origen de todo ser; el solo infinito, inmutable y necesario; el solo existente por sí mismo; el ser que solo puede decir: Yo soy toda virtud, toda perfección, toda excelencia". El nombre expresaría la "grandeza y majestad" de Dios, mientras que "el Señor Dios de nuestros padres" indicaría su bondad y misericordia". Para los judíos, el primero de estos nombres indica también "bondad y misericordia". Sobre antiguas traducciones francesas de esta fórmula, cf. TRÉNEL, *L'Ancien Testament et la langue française*, pág. 478.

*sum*, parece más bien extraída de *qui est*, que no al revés. El *sum qui est*, con su presente intemporal, hace pensar en el Dios que vive en sí mismo, realizando eternamente su aseidad (*aseitas < a se*). Su Ser preexiste a su Providencia, Bondad, Omnipotencia, etc.

Es por cierto en el sentido del ser inmutable como San Agustín explica el *Sum qui sum* y el *Qui est misit me ad vos* (por ejemplo, en *De trinitate*, v, cap. II): “*Deus sola incommutabilis essentia*”; las otras “esencias” o “sustancias” cambian o pueden cambiar; sólo a Dios, que no cambia ni puede cambiar, pertenece *maxime et verissime* el *esse* que se llama *essentia*, lo que los griegos llaman οὐσία. En *De essentia divinitatis*,<sup>15</sup> las palabras del profeta Malaquías<sup>16</sup> “*Ego Dominus et non mutor*” se alegan en favor de la misma tesis: “*neque aliud est ipse, et aliud quod habet; sed ipsum est quod habet et quod est*”. No se puede dividir a Dios en dos partes, su ser y sus atributos.

Santo Tomás de Aquino<sup>17</sup> se ocupa detalladamente en indagar si el nombre de Dios *Qui est* es verdaderamente el más apropiado para la divinidad. Con su método dialéctico empieza por admitir tres objeciones, que luego refuta: 1) *Qui est* es un nombre “comunicable” al hombre, mientras que *Deus* no lo es; 2) el nombre de *Bonum* es el más conveniente, porque explica mejor el principio universal de las cosas; 3) *Qui est* no contiene ninguna alusión a la relación de Dios con sus criaturas.

Santo Tomás sostiene, por el contrario, que el nombre *Qui est* es superior a otros por tres razones: 1) porque no sugiere “forma” sino el puro “ser”; este rasgo es precisamente característica exclusiva de Dios; 2) *Qui est* es el nombre más universal, el más absoluto, el menos determinado de una manera particular; con cita de Damasceno: “*Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*”; 3) *Qui est* indica la presencia de Dios (*esse in praesenti*): San Agustín dice que Dios no conoce ni el pasado ni el porvenir. Volviendo a las tres objeciones, Santo Tomás parece presentar una especie de síntesis conciliatoria entre las dos opiniones contrarias. A la primera: el nombre *Qui est* es superior en cuanto impuesto a la naturaleza de la cosa significada, el nombre *Deus* es superior en cuanto atribuido a la cosa que debe designar, y el *tetragrammaton* resulta aún más adecuado para Dios, por su expresión de la substancia “incomunicable” y única de Dios. A la segunda: *Bonum* designa sin duda a Dios como causa del universo, pero *Qui est* expresa lo que preexiste a toda causa, es decir el ser. A la tercera: no es necesario que todo nombre de Dios indique su relación con las causas creadas: *Qui est* indica una perfección de Dios, y es, por lo demás, la mayor de todas.

De este modo Santo Tomás no piensa ya con las categorías judías (del *devenir*, del dinamismo, de la actividad protectora para con su pueblo), sino en las categorías griegas (del ser, de la idea pura, del Dios impassible), pues ha tomado como punto de partida el texto platonizante de los Setenta. Y en el

<sup>15</sup> MIGNE, XLII, 1200.

<sup>16</sup> II, 6.

<sup>17</sup> *Summa Theologica*, Quaestio XIII, articulus XI.

tetragrammaton prefiere ver, no la relación etimológica con las formas del verbo, sino lo que tiene de hierática y sagrada: el *arcanum*.<sup>18</sup>

## II

Pero ¿cómo podríamos explicar el extraño hecho de que en los textos del Siglo de Oro encontremos la fórmula de la autodefinition divina aplicada a seres humanos? Aun cuando comprendemos perfectamente los atributos divinos con que el rey aparecía en la Edad Media (como imagen de Dios sobre la tierra, como sol, etc.), habría siempre un hiato entre las potencias terrestres instituidas por Dios y los seres humanos: por más que el rey haga las veces de Dios, no es divino, no podría definirse a sí mismo con una fórmula que Jehová había revelado a Moisés en la zarza ardiente. Si recorremos el sabio estudio que María Rosa Lida consagra a *La hipérbole sagrada en la poesía castellana del siglo XV*,<sup>19</sup> advertiremos fácilmente que en las aplicaciones de epítetos divinos a seres humanos en este siglo siempre se trata de *cumplidos*, esto es, de comparaciones lisonjeras de un personaje augusto con personajes divinos, dirigidos a una *segunda* persona (y un cumplido se destruye siempre a sí mismo); pero un *soy quien soy*, en primera persona, implicaría una glori-

<sup>18</sup> Sin embargo, durante la Edad Media se hicieron intentos de encontrar una definición para la ecuación etimológica de Jehová. En el *Psalterium decem chordarum* de Joaquín de Fioris, encontramos, con motivo de la discusión del sentido místico de A y Ω, la representación de la divinidad por dos círculos: el centro de uno se marca con las palabras *Ego sum qui sum*, el centro del otro con el nombre *Jeve*; el comentarista explica que los dos círculos no son símbolos diferentes, sino que deben ayudar a entender la naturaleza divina. Si tenemos en cuenta que en los místicos judíos la yod ( י ), o su equivalente, un simple punto (puesto que la yod hebrea no es más que un punto), es el centro del círculo que simboliza a Dios, y que por otra parte la yod ( י ) es la abreviatura usual del tetragrammaton ( יהוה ), comprenderemos la identidad originaria de ambos círculos, que en definitiva se remontan a la ecuación etimológica del nombre hebreo de la divinidad. F. Beck (ZRPh, XLVII, pág. 7) supone que Joaquín de Fioris tomó sus dos círculos de la mística judía. Para la idea del círculo y centro de la divinidad, cf. también DIETRICH MAHNKE, *Unendliche Sphäre*, Halle, 1937.

Veo además una alusión a Jehová, centro de un círculo, y a la etimología latente de Jehová, en el pasaje del *Paradiso* (xvii, 16-18) donde Dante dice del alma de Cacciaguیدا que puede ver las cosas contingentes en su esencia (*in se*) antes que se realicen (en el tiempo) porque está mirando a Dios: *mirando il Punto / a cui tutti li tempi son presenti*. De la contemplación del Eterno, pues, es de donde el alma de Cacciaguیدا saca su poder de ver las cosas en sí, o las ideas, fuera del tiempo. Ahora bien, el 'punto' evidentemente es la י (yod), inicial del nombre Jehová y centro del círculo, y la frase *a cui tutti li tempi son presenti* refleja los tres tiempos implicados en el nombre y el ser de Jehová. Más tarde, cuando Dante ve a Dios en medio de las jerarquías angélicas (xxviii, 94), lo ve como un punto alrededor del cual giran las esferas, y oye los hosannas que cantan los coros de ángeles: "Io sentiva osannar di coro in coro / Al Punto fisso che li tiene all'ubi / E terrá sempre, nel qual sempre foro". Una vez más la yod-punto unida a los tres tiempos contenidos en Dios.

<sup>19</sup> RFH, VIII, 1946, págs. 121 y sigs.

ficación de sí mismo concebida en términos divinos y, por lo tanto, el peor reflejo de un cesarismo pagano.

Además, hemos observado que las traducciones españolas de la Biblia vierten el *sum qui sum* con “yo soy [seré] el que soy [seré]”. El “soy quien soy” es, pues, muy distinto: el noble que dice esta última frase no afirma que su naturaleza es el ser, sin más (cosa que sólo Dios podría afirmar de sí mismo), sino que su naturaleza es *ser alguien*, alguien bien determinado por su nacimiento, tradición, etc. La diferencia entre los dos relativos: *el que* definitorio (‘yo soy quien se caracteriza por el ser’) y *quien*, mucho más vago (‘yo soy quien soy’ = el hombre *tal como* el pasado lo ha configurado) salta a la vista. Así, pues, hay que separar decididamente *soy quien soy* de *sum qui sum*.

Ahora bien, yo recordaba vagamente un dicho griego, *γένοι' ολος ἔσοι* citado por Nietzsche, cuando mi sabio colega y amigo el profesor Ludwig Edelstein logró localizarme este pasaje: se encuentra en Píndaro<sup>20</sup> y su forma completa es *γένει' ολος ἔσοι μισθών*; la forma abreviada aparece por primera vez en el antiguo comentador Eustacio. El comentarista moderno L. R. Farnell<sup>21</sup> explica que, contrariamente a lo que propusieron Wilamowitz y Otto Schröder, hay que construir: *μισθών [ολος ἔσοι] γένοι' ολος ἔσοι*, ‘sabiendo quién eres, llega a ser el que eres’; sobre el contraste de *γένεο* y *ἔσοι* Farnell nos explica:

Tomando pues la frase como un todo complejo, podemos opinar que toda su fuerza depende de la distinción entre *γενέσθαι* y *εἶναι* . . . la distinción es . . . entre la manifestación externa en acto y la naturaleza interna del yo. Este uso enérgico de *γενέσθαι*, ‘mostrar su propio ser en la acción’, aparece en un verso de Sófocles, *Trach.*, 1064: *ὁ πατήρ, γενοῦ μοι πατήρ ἐτήριμος γεγώς* (cf. el verso de Shakespeare: “now attest that those whom you call fathers did beget you”) . . . Los griegos cultos de la época entendían el contraste, que contiene un germen de pensamiento filosófico. Lo que Píndaro, pues, quiso decir a Hierón es: “Sabiendo —por larga experiencia— cuál es tu verdadera naturaleza, manifiéstala en tus actos” (‘eres demasiado grande para que te engañen adulones y calumniadores’). Expresa esto en una frase simple pero profunda, que tiene la brevedad y el vigor de la lengua griega en su más alto grado. El pasaje siguió siendo memorable para la antigüedad tardía: lo tiene presente Galeno (*De usu partium*, pág. 22), y Eustacio lo cita con admiración (*Od.*, pág. 1581, 22).

El “germen de pensamiento filosófico” que introduce esta *γνώμη* en la máxima, más antigua, *γνώθι σαυτόν* es evidentemente la oposición aristotélica entre la potencia latente y su realización externa: *εἶναι* es la virtualidad que se exterioriza en *γενέσθαι*. Ahora bien, la sabiduría suprema del viejo aedo es seguir “das Gesetz nach dem du angetreten”, la propia *forma mentis*, “geprägte Form, die lebend sich entwickelt”, como dice el clásico alemán: <sup>22</sup> esta *forma mentis* está

<sup>20</sup> *Pythia*, II, 131.

<sup>21</sup> *The Works of Pindar*, London, 1931, pág. 129.

<sup>22</sup> Schröder cita también los versos de Schiller: “Seid, / Wozu die herrliche Natur Euch machte.” *Natur* está aquí en relación con *nasci*; es la naturaleza innata, heredada.

dada por los antepasados; será la ética de una aristocracia consciente de su patrimonio hereditario, que exigirá al joven retoño de una vieja y noble familia adaptarse a su tradición familiar.<sup>23</sup> El individuo aprenderá a conocer los tesoros de valor moral que para él acumuló su familia; sus deberes para consigo mismo coinciden con los que tiene para con el pasado. Schröder cita un pasaje de una arenga de Tucídides (v, 9, 9): ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνου, ὥπερ σε εἰκός, ὄντα Σπαρτιάτην, “Ilega a ser hombre perfecto como te corresponde, puesto que eres espartano”. Ya Eustacio, en su comentario a la *Odisea*, tan leído por los hombres del Renacimiento, demostró que Píndaro, en su γένει’ οἶος ἔσοί (como dijimos más arriba, Eustacio abrevia así el pasaje), había glosado una frase homérica: el rey de los Feacios, Alcínoo, reconociendo en Ulises, antes aún que relate sus aventuras, un noble digno de casarse con su hija, le dirige las siguientes palabras: Ἄτι γάρ, Ζεῦ τε πάτερ τοῖος ἐὼν οἶος ἔσοί, τὰ τε φρονέειν ἄτ’ ἐγὼ περ, παῖδα τ’ ἐμήν ἐχέμεν. . . (η 312) ‘en nombre de Zeus, siendo quien eres y pensando como yo, ¡llévate a mi hija!’ Eustacio comenta: “La frase τοῖος ἐὼν οἶος ἔσοί sirve de apoyo (ὠφέλησθε) a Píndaro para decir a un noble (ἀγαθὸς ἀνὴρ) este bello pensamiento: γένοιο οἶος ἔσοί; es como si quisiera decir que no había hombre más perfecto (κρείττονα) al cual pudiera llegar a parecerse”. Ya en Homero, pues, la frase que contiene los dos correlatos indica un concepto de ética aristocrática. Sabido es hasta qué punto la filosofía estoica, resucitada en el siglo xvi por hombres como Justo Lipsio y Du Vair, insiste en la identidad del Supremo Bien y de la conformidad con la naturaleza (ὁμοίως τῇ φύσει ζῆν), con esa naturaleza humana que, guiada por la razón, resulta comparable con Dios. Señalaré en el libro de Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*,<sup>24</sup> ciertas reflexiones de Séneca que cita Lipsio: “La tranquilidad no pertenece sino a los que se han formado un juicio *inmutable* y *cierto*. Los otros, ya caen, ya se levantan; y en este conflicto de resoluciones hechas y abandonadas, permanecen siempre fluctuantes. ¿Queréis desear siempre la misma cosa? Pues desead sólo la verdad” (ep. xcv); “Uno de los males peculiares de la locura es el estar siempre empezando a vivir. . . Veréis cuán vergonzosa es esta ligereza que cada día cambia las bases de la vida y al borde de la tumba construye nuevos proyectos” (ep. xiii); “Aprovechad y, ante todo, tened cuidado de *seguir estando de acuerdo con vosotros mismos*. Cada vez que hayáis hecho algún progreso, ved si vuestros deseos de ese día son los mismos que los de la víspera” (ep. xxv). Preceptos todos que mandan al hombre ser *constante* (*De constantia* es el título de las obras estoicas de Lipsio y Du Vair), como es constante la Providencia divina que, después de crear el mundo, consiente en seguir rigiéndolo. Pues bien: la Providencia quiere que el hombre se conforme a la razón universal; con palabras de Du

<sup>23</sup> Cf. sobre este punto O. SCHRÖDER, *Pindars Pythien*, pág. 123. El mismo autor menciona de paso fórmulas condicionales de la aserción usuales entre los atenienses como: ἔστ’ ἂν ἤς οἶος περ εἶ, ὄν γε θς εἰμί; hallamos aquí, pues, que se repite el verbo como en hebreo y, además, que se elude, como en el relativo hebreo *áser*, una definición demasiado estrecha (οἶος περ = ‘alguno’). Pero las frases áticas no son definiciones (por indefinición) como la frase bíblica.

<sup>24</sup> Paris, 1914, pág. 199.

Vair (Zanta, pág. 284): Dios nos ha hecho “naistre pour estre membres de ce bas monde”; es menester que, mientras estemos en él, “nous tenions nostre partie; et que nous gardions, en discordant en nostre particulier, de corrompre le concert et l’harmonie universelle, par laquelle subsiste la beauté de son ouvrage. Il nous a appelez chacun à certain ministère et office: il en a fait les uns Rois, les autres princes, les autres magistrats, les autres particuliers”.

Así la filosofía estoica de Epicteto insiste en el precepto de “representar bien el papel” en la vida<sup>25</sup> (que evoca el célebre dicho: *Comoedia finita! Plaudite, amici!*): el *vir bonus* se exige a sí mismo el satisfacer las esperanzas que los demás han puesto en él, en vista de su nacimiento, de los méritos de su familia, etc. Hemos entresacado, en el léxico de Cicerón, de Merguett, frases como *qualis es, talem te existiment; ut qualis haberi vellet, talis esset; ut facillime, quales simus, tales esse videamur*. De este modo la opinión pública, puestos siempre los ojos en el individuo romano, le muestra como en un espejo el nivel ideal a que debe aspirar.

Volviendo a nuestro *soy quien soy* español, es claro, desde luego, que en la frase de Pindaro γένωι’ οἷος ἑσοί el verbo γενέσθαι ‘llegar a ser’ no podría traducirse literalmente en castellano, porque las lenguas románicas y en particular el español no poseen su equivalente exacto: los alemanes que quieren traducir su *werden* en lengua románica se quedan siempre perplejos ante esta laguna: el *stirb und werde!* de Goethe tiene que cambiarse en *muérete y vivirás*; las formas *hacerse, tornarse, volverse, llegar a ser* no bastan para expresar el ‘devenir exterior e interior’ que la frase de Pindaro implica: *sé quien eres* (con omisión de *devenir*) sería la única traducción posible. ¿Resultará, pues, muy atrevido admitir que, en tal caso, el γένωι’ οἷος ἑσοί haya dado el *soy quien soy*, que en su forma verbal puede evocar la autodefinición divina, pero en su espíritu se sujeta más bien a la concepción pindárica del ser, que realiza su propia naturaleza noble (reforzada por la idea estoica de que el hombre, llamado por la Providencia a representar su papel, debe hacerlo bien, conforme a su naturaleza racional)?

Pues esa es, precisamente, la situación que encontramos en los pasajes españoles que contienen nuestra frase: un hombre, noble de nacimiento o de carácter (la nobleza de carácter está generalmente en el mismo plano que la de nacimiento), en el momento de escoger el curso de su acción se representa el ideal a que su personalidad *debe aspirar*, dada su naturaleza congénita. Las frases “Yo soy quien soy, y siendo quien soy, me venço a mí mismo con callar” y “Siendo Roela [‘siendo un hombre que lleva el nombre de Roela’] y soldado, ¿me quieres hacer traydor?” corresponden exactamente, con su transposición a la primera persona y el cambio de ‘llegar a ser’ por ‘ser’, a las frases

<sup>25</sup> Este concepto de ‘papel teatral’ implica arbitrariedad: tal o cual actor es llamado a desempeñarlo por voluntad del director de escena, que distribuye los papeles (era fácil reemplazarlo con Dios, y es lo que Calderón hace en su célebre auto). Veo también esta misma “arbitrariedad aunque necesaria” en nuestras frases γένωι’ οἷος ἑσοί, *soy quien soy*: se debe ser verdaderamente aquello que, por azar del destino (o por voluntad de Dios), se está llamado a ser. Esta máxima parece ordenar: Sed lo que seáis; pero sedlo de verdad.

griegas (en segunda persona) *γένοι' ολος ἑασι' y ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνου... ὄνρα Σπαιοιότην*. En rigor —aunque no me atrevo a ser muy categórico en este punto—, podría haberse producido un cruce del *sum qui sum* bíblico con el *sé quien eres* (<*γένοι' ολος ἑσσι'*) de origen griego, puesto que realmente podía sentirse cierto paralelismo entre la inmutable naturaleza divina (sugerida por las traducciones del pasaje bíblico) y el carácter noble, que permanece fiel a sí mismo (es decir, a su tradición nobiliaria<sup>26</sup>). Así el *soy quien soy*, por ser transposición del imperativo categórico (*γένοι'*) que la persona noble siente dentro de sí, no es un altivo y gallardo arrogarse atributos de la divinidad por un ser humano, sino que significa cierta estabilidad moral interior dada al hombre, si éste es verdaderamente un *ἀγαθὸς ἀνὴρ*, un varón noble, un estoico cristiano. Siempre habrá la enorme diferencia de que el ser humano que “es el que es” se orienta de acuerdo con su pasado (o con el de su familia), mientras que Dios se sitúa fuera del tiempo, y de que, por otra parte, el ser humano debe ver una obligación en el mantenimiento de su continuidad,<sup>27</sup> en tanto que Dios es lo que es por su naturaleza perfecta.

Desde luego, este *quien* es mucho más vago que el *el que* de la auto-definición divina, que he llamado “*el que* definitorio”. El noble que *es quien es* no se define con ningún rasgo absolutamente preciso; es “*lo que debe ser*”, dada su particular tradición. Es modesto dentro de su altivez; como si dijera: “no puedo quizá justificar el hecho de que soy lo que soy gracias a mi ascendencia; pero soy *todo lo que* mi pasado me ha hecho”. Parece aceptar la variedad de la vida, pero al mismo tiempo afirma la existencia de un molde, que ha configurado a su propio linaje.

La observación ya célebre de Ortega según la cual el pueblo español, mediterráneo, prefiere la presencia a la esencia queda hasta cierto punto desmentida por la actitud de los poetas del Siglo de Oro, que, aunque pasen por maestros en el arte de dar presencia (artística) a sus ideales morales, insisten enfáticamente en el ser<sup>28</sup> de sus caracteres. Versos como los de Lope: “Quien

<sup>26</sup> Compárese con la frase de Enriquez de Guzmán, citada en nota anterior, en que el deber de nobleza obliga que los antepasados imponen debe determinar el modo de obrar del español. Será, por el contrario, un pensamiento democrático el que vea en la tradición familiar un residuo de prejuicios que impide el progreso, de lugares comunes que obstaculizan nuestra vida moderna; el juez de la Corte Suprema norteamericana Oliver Wendell Holmes dirá: “Todo hombre es un ómnibus en el que viajan sus antepasados”. Es en cambio característico del pueblo español, en los dramaturgos del Siglo de Oro, el sentir “aristocráticamente”: el tipo *soy quien soy* puede ponerse en boca del hombre común, puesto que él, virtualmente, es rey (el cabildo de Sevilla es quien es, en Sevilla ser reyes sabemos).

<sup>27</sup> Cervantes: “intento y hago una cosa tan fuera de aquello que el ser quien soy y tu amistad me obliga”; “no habría yo de ir contra lo que debo a ser quien soy y contra las santas leyes de la amistad”. Estos ejemplos reflejan el imperativo categórico que he señalado más arriba: *sé quien eres*.

<sup>28</sup> También es verdad, sin embargo, que el ser moral interior y la reputación exterior se confunden en este ser: el honor es, como ha demostrado Américo Castro, según los principios tomistas (y también, por otra parte, los de la Stoa; véase más arriba) seguidos por los dramaturgos, un carácter ontológico del hombre: ya no nos sorprenderá encontrar juntos el *ser quien soy* y el rango asignado a un personaje por

hay que *ser quien soy* crea, / Después que he perdido el *ser*"<sup>29</sup> indican claramente que la más dolorosa pérdida es para este poeta la del "ser", la de la naturaleza noble congénita; es un caso, para este español, de *propter vitam vivendi perdere causas*. Keniston<sup>30</sup> cita otros pasajes del siglo xvi, con un *ser* cargado de sentido: "por amor de Dios y por ser quien soy" (Enriquez de Guzmán), "he cumplido con quien soy" (Lope de Rueda; hay que corregir la referencia poniendo 89, 27), "mas obligado serías según quien eres" (*Questión de amor de dos enamorados*), que nos muestran esta preocupación por el yo moral, por el nobleza obliga, por el ser íntimo: noble amor de sí mismo, que sigue inmediatamente al amor de Dios.<sup>31</sup> Cuando leemos una escena como la de Lope, *La mayor virtud de un rey*, III, 8 —mi discípulo el Dr. Jack Powers me ha llamado la atención al respecto— reconocemos hasta qué punto ese insistir en el *ser* del hombre lo acerca al *ser* divino: Sancho, desconfiando del favoritismo del rey don Manuel, le recuerda su obligación de ser juez justiciero: "Juzgaréis como quien sois" (= 'como rey'). Cuando el rey promete a su súbdito ser imparcial ("No reinará la malicia / Donde yo reinare"), Sancho, tranquilizado, expresa su sumisión al juicio regio: "Vos soys rey" (= 'vos sois, sois verdaderamente un rey'<sup>32</sup>) y continúa explicando que el rey, a semejanza de Dios, debe representar en la tierra la justicia absoluta, así como Dios es la justicia absoluta en el universo ("si vos sois Dios en la tierra, / ¿Quién no ha de fiar en Dios?"). Ya antes había dicho un gracioso: "el Rey / fegura a

su nacimiento; así en Alarcón: "¿Quién habrá que se me oponga, / Pues el *ser quien soy* y el *ser / Primo de Alfonso* me abona?"

<sup>29</sup> Cf. ZRPh, loc. cit.

<sup>30</sup> Ob. cit., §15, 722.

<sup>31</sup> *Ser quien soy* presupone naturalmente un *ser* alguien, que no dice nada sobre la particularidad de tal o cual *ser*, sino que afirma su posición jerárquica en el grupo humano. Encuentro esta expresión, *ser alguien*, en Guzmán de Alfarache, puesta en boca del picaro que reflexiona "de cuál debe ser el hombre con la dignidad que tiene": "¡Válgame Dios! —me puse a pensar— que aun a mí me toca [un sermón que ha oído en la iglesia] y yo soy alguien; ¡cuenta se hace de mí!" Pero su conciencia le dice que, pese a su baja condición, es miembro del cuerpo místico de Cristo. Yo soy alguien expresa, pues, la convicción de la radical igualdad y de la dignidad del hombre ante Dios. El *Diccionario histórico* de la Academia trae un ejemplo de Cervantes ("los gallegos . . . no son alguien"), que muestra la locución ya restringida al 'alguien [de importancia] en la escala social'. Littré documenta *quelqu'un* en este sentido en Thomas Corneille; el NEW, un *somebody* equivalente en 1566. El pasaje de Cicerón que dan Tommaseo y Bellini, sin indicar referencia, s.v. *qualcheduno*: "meque, ut facis, *velis esse aliquem*; quoniam qui fui, et qui esse potui, jam esse non possum" parece en verdad aludir a una personalidad moralmente estable. De esta concepción, probablemente, habrá que partir: de un "ser lo que se sea, pero serlo de manera permanente y consciente". *Aliquem esse* indica personalidad y jerarquía; *aliquid esse* (Cicerón: "ego quoque *aliquid sum*"; cf. Stolz-Schmaltz), solamente jerarquía. El griego hacía la misma distinción (τίς — τί).

<sup>32</sup> Todo estado (condición) es también un *ser*, que implica un deber moral; vos sois *rey* viene a equivaler así a un \*vos sois (en el sentido pleno del verbo). En *Fuenteovejuna*, I, 2, el Comendador dice al Maestre de la Orden de Calatrava: ". . . el amor y la crianza / me daban más confianza, / por ser, cual somos, los dos, / vos maestre en Calatrava, / yo vuestro comendador". Hubiera podido decir: "por ser quienes somos".

mueso Señor”, es decir, el rey es, como Cristo, *figura Dei*. Podemos pues concluir que el Dios-Esencia ha inspirado, si no la frase *soy quien soy* por entero, al menos el sentido pleno de *ser*: el ser humano (cualquiera que sea su rango social, el papel que le haya asignado el director del teatro) debe aspirar, en la medida de sus fuerzas, a imitar la constancia del *Ser* divino.<sup>33</sup> A la luz de estas ideas, el celo por la limpieza del propio apellido, signo de linaje y testimonio de nobleza exterior e interior, tal como se manifiesta por ejemplo en *La Estrella de Sevilla* (“Si me conocéis *Tavera*, / ¿cómo habláis de esa manera?”; “Si un *Tavera* murió, quedó un *Tavera*”), se nos aparecerá como un derivado del celo con que el Dios bíblico cuida de su nombre, que lo distingue de las otras divinidades. El nombre de una personalidad es todavía, en esta obra del siglo xvii, indicadora de su *ser*; “muger, *Estrella* sois, y sois *estrella*” no es una vana ocurrencia, ni un juego superficial de palabras, como pretenden enseñarnos tantos comentaristas, sino una profesión de fe en lo consustanciales que son en nuestra personalidad el nombre y la cosa.

Werner Krauss —el hispanista alemán que, ante la tragedia de su pueblo, ha dado pruebas de tan inquebrantable carácter— ha tratado, mucho tiempo antes de la segunda guerra mundial, de definir *grosso modo* las principales aspiraciones de las tres grandes literaturas románicas: la francesa, según él, sirve a la Razón; la italiana, a la Belleza; la española a la Voluntad, al carácter. Nuestra frase *soy quien soy* me parece una típica manifestación de este rasgo nacional español, derivado del estoicismo cristiano: la preocupación constante por el Ser en el Yo humano. Frase singular y específicamente española (en los dos pasajes de Shakespeare antes citados encontramos esa misma idea, pero no su misma forma), en que, si no llegan a fundirse, confluyen al menos dos tradiciones: una bíblica, judeo-cristiana, y otra estoico-cristiana.

LEO SPITZER.

The Johns Hopkins University.

<sup>33</sup> ¿No diríamos que el célebre retrato del Greco del Caballero de la mano al pecho, con esa mirada impasible y ese rostro simétrico, es la afirmación de un *ser* imperturbablemente, cristianamente estoico?