

TESIS DOCTORAL

2020

**APORTE DE ALVIERO NICCACCI
AL ESTUDIO DEL SISTEMA VERBAL HEBREO
EN LA POESÍA VETEROTESTAMENTARIA**

Análisis y evaluación crítica

ADRIANA NOEMÍ SALVADOR

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOLOGÍA.
ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS:
TEORÍA Y APLICACIONES**

DIRECTOR: DR. ANTONIO DOMÍNGUEZ REY

לאמא

ÍNDICE

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	10
a) Objeto de estudio	13
b) Sistematización y método empleado	20
c) Motivación	25
d) Agradecimientos	29
e) Criterios gráficos	31
f) Citaciones bíblicas en español	33
DESARROLLO	34
PRIMERA PARTE. <i>Status quaestionis</i>	35
Capítulo I. La propuesta de Alviero Niccacci para el estudio del sistema verbal hebreo en su contexto	38
<i>Prefacio al Capítulo I: El itinerario bio-bibliográfico de Alviero Niccacci</i>	39
a) Entre lingüística textual y estructuralismo	41
b) Las publicaciones	43
c) <i>Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica</i>	44
d) <i>La casa della sapienza</i>	46
e) El sistema	48
f) La obra	52
g) El libro del Éxodo	53
h) Cuestiones abiertas	54

I.1	La obra de Alviero Niccacci: El egipcio y la literatura sapiencial bíblica	58
I.1.1	La herencia de Hans Jakob Polotsky	58
	a) La “Standard Theory” y la metodología “bottom-up”	61
	b) La continuidad de la narración en la prosa y las partículas preverbales	63
I.1.2	La literatura sapiencial en la obra de Alviero Niccacci	65
	a) La interpretación global e integrada de los libros sapienciales	73
	<i>Excursus</i> sobre los libros sapienciales	75
	b) La trayectoria de la sabiduría	78
I.2	La sintaxis: “An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry”	81
I.2.1	Comunicación lineal vs. comunicación segmentada	81
	a) Entre diacronía y sincronía	87
	b) La composición final intencional y significativa del texto bíblico	91
I.2.2	Del discurso directo al texto poético	96
	a) Adele Berlin y el paralelismo	98
	b) De las metáforas a los merismas temporales y aspectuales	102
I.3	La poesía hebrea veterotestamentaria	107
I.3.1	El paralelismo y los focos de atención	107
	a) La historia de la investigación	112
	b) La aplicación	117

I.3.2 La prosa separada del verso	140
a) La teoría de los “actos de habla”	141
b) La arbitrariedad y necesidad en el signo lingüístico	142
<i>Sumario del Capítulo I</i>	143
SEGUNDA PARTE. Análisis y evaluación crítica	151
Capítulo II: El ritmo	
<i>Prefacio al Capítulo II:</i> <i>La correlación ontológica del lenguaje en Ángel Amor Ruibal</i>	155
II.1 La palabra	159
II.1.1 Las lenguas afroasiáticas	159
a) La base del verbo-nombre	161
b) La partícula preverbal	162
II.1.2 La <i>waw</i> hebrea como parte de la forma verbal	164
a) La coordinación y subordinación	166
b) La continuidad de la narración en la prosa	167
II.2 La frase	171
II.2.1 La descripción de la frase	171
a) La frase nominal	173
b) La posición del verbo	179
II.2.2 Émile Benveniste y la separación de la frase del texto	182
a) La palabra y el signo	183
b) La frase y el texto	184

II.3 El texto	186
II.3.1 El tiempo y modo de acción en cada forma	186
a) La inherencia de la forma	187
b) La morfosintaxis	190
II.3.2 La lingüística textual de Harald Weinrich	193
a) Estilística y lingüística	197
b) La precedencia y aporte de Aníbal Vargas-Barón	200
<i>Sumario del Capítulo II</i>	203

Capítulo III: El mensaje

<i>Prefacio al Capítulo III: Narración histórica y oral</i>	219
III.1 El poema en Éxodo 15,1-18	224
III.1.1 La delimitación de la perícopa	224
a) El canto de Moisés y el canto de Miriam	224
b) El relato de las plagas contra Egipto.....	227
<i>Excursus</i> sobre el Tetragrama	233
III.1.2 La crítica de los géneros	237
a) Sitz im Leben	237
b) Sitz in der Literatur	240
III.2 Sincronía	244
III.2.1 La fe en el Dios único y creador	244
a) El reinado divino en la Torah	244
b) El inicio de la sabiduría	247

III.2.2 La alianza entre poesía y prosa	249
a) La danza, instrumentos y cantos femeninos	249
b) El estribillo de las mujeres como canto originario	251
III.3 Diacronía	256
III.3.1 El sentido del poema como un todo con su forma verbal	256
a) La perspectiva del canto	256
b) La profesión de fe	266
III.3.2 La forma única del texto	267
a) La secuencia cronológica	267
b) El valor histórico y científico	238
<i>Sumario del Capítulo III</i>	272
CONCLUSIONES	281
a) La diferenciación entre verso y prosa	284
b) La información teórica en la base de los estudios	287
c) La investigación genético-comparativa	292
BIBLIOGRAFÍA	302
1. Bibliografía general	303
2. Alviero Niccacci	313
3. Éxodo 15,1-18	327
a) Fuente	327
b) General	327

4. Recensiones	328
a) A la obra de Harald Weinrich	328
b) A la obra de Alviero Niccacci	328
5. Abreviaturas y siglas bibliográficas	329
ANEXOS	332
1. La estela poética de Tutmosis III	333
2. El Viaje de Unamón	337
3. Biografía de Alviero Niccacci	342
4. Acción de gracias de Matteo Munari en el funeral de Alviero Niccacci	345
5. Recensiones de libros publicadas por Alviero Niccacci	346
GLOSARIO	352

INTRODUCCIÓN

En la presente tesis desarrollo el fundamento gnoseológico empleado por Alviero Niccacci en la construcción de su sistema de análisis para el verbo hebreo veterotestamentario, a partir de la aplicación de la lingüística textual de Harald Weinrich sobre las lenguas romance en su obra *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964) y los principios de la lingüística estructural-funcional de Hans Jakob Polotsky para el egipcio de los jeroglíficos antiguos y el copto en *Études de syntaxe copte* (1944). Se trata de una combinación que, en principio, parece irreconciliable.

Por este motivo, en primer lugar, utilizo como bisagra la interfaz lenguaje-conocimiento establecida por Ángel María José Amor Ruibal en *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas* (1905). Amor Ruibal reconoce en la naturaleza del signo lingüístico, antes de la publicación del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (1916), una función simbólica y retórica desde la génesis biológica entre pensamiento y palabra. Y es desde la misma, en segundo lugar, que pongo en diálogo los principios lingüísticos utilizados por Niccacci con una tradición de lingüistas españoles que parten, precisamente, de una concepción dinámica del lenguaje. Para la lingüística textual, paralelo a Émile Benveniste, recupero a Aníbal Vargas-Barón; así como en la retórica, paralelo a Adele Berlin, a Luis Alonso Schökel.

La tesis la divido en dos partes. La primera parte pone en evidencia la obra completa de Alviero Niccacci, que incluye, también, el egipcio y la literatura sapiencial bíblica. Sigue su propuesta para la sintaxis del texto bíblico en la prosa en general y la poesía en particular, con la herencia, dentro de los estudios bíblicos, del paralelismo entendido como signo, y la concomitante separación que se producirá entre la ciencia bíblica y el lenguaje. Por el contrario, sin reducirse Niccacci al estudio de la sintaxis hebrea, más bien, ésta está asociada a una tradición humanista que impide disociar la lingüística de la literatura y antropología (Capítulo I).

Con esto, el signo, y con él el paralelismo en cuanto principio constitutivo de la poesía hebrea veterotestamentaria, queda fijado dentro de un horizonte simbólico, y con la introducción de la motivación en el signo poético, la segunda parte de la tesis se detiene en el estudio de la palabra como principio interno relacional; la frase, como

base del sistema; y el texto, donde coinciden ritmo y mensaje. Queda diseñada así una “sintaxis subordinada a la poesía” donde la lingüística textual funciona como propedéutica en la elaboración de una teoría para la lengua hebrea a partir del método estructural funcionalista, la identificación del “*gramma* poético” en la posición del verbo (Capítulo II).

La tesis concluye poniendo en acto el correlacionismo expuesto entre lingüística y antropología a partir del análisis literario del canto del mar en Éxodo 15,1-18 realizado por el propio Niccacci. Se abre con ello la posibilidad de estudiar la palabra como “logograma”, palabra como unidad razonable del *gramma* que circunda el conjunto de un pasaje del texto bíblico a partir del Tetragrama divino, *Yhwh*, en el que se inserta la *waw* hebrea; partícula pre verbal que unida a las dos formas verbales basilares, aformativa *qatal* y preformativa *yiqtol*, representa el problema principal de la sintaxis hebrea, paralela a la partícula *iw* egipcia, que podría admitir una conexión con el verbo “ser”, *hwh* o *hyh*, contenido también en la forma del Tetragrama (Capítulo III).

El resultado de este estudio, reconociendo el propio Alviero Niccacci el uso del mismo sistema verbal de la prosa bíblica para la poesía a partir del paralelismo, ya en un horizonte simbólico, no como signo, es lo que llamo una “lingüística textual diacrónica”, dado que mantiene la frase como base del sistema con un valor temporal y aspectual para cada forma.

Esto es posible gracias a la subordinación de la sintaxis a la poesía con el principio de la posición del verbo en la frase, que en virtud de su dinamismo interno como palabra, en cuanto posición tética, impide la disociación entre el texto y la frase, así como entre el verso (línea o colon) poético y la prosa narrativa. Sintaxis poética que avanza y retrocede sobre el nudo giratorio de la posición del verbo en la frase reconocido como *gramma*, en cuanto impresión compleja del sonido en el cerebro y la mente al constituirse la articulación sonora, ritmo, en significante, mensaje, ya dotado de algún modo de presentido o sentido, omnitemporal, del que se originan luego otros significados actualizados, confirmando al lenguaje, que, por sí mismo, es poesía.

Se trata de un enfoque altamente productivo en virtud de la economía del sistema que de él resulta gracias al principio de la posición del verbo en la frase. Principio que concluyo, por tanto, proponiéndolo como fundamento ontológico del lenguaje; y, en consecuencia, como posible teoría de base para el futuro desarrollo en el estudio de la poesía bíblica hebrea veterotestamentaria.

a) Objeto de estudio

Alviero Niccacci considera a Harald Weinrich “il padre della linguistica testuale” (1999b: 139 n.13) gracias a la teoría que desarrolla en *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964) a partir de las lenguas modernas (alemán y romance) que dará origen a la “Textlinguistik” (1968); lo piensa como “il metodo migliore, più completo e più affidabile, di analisi linguistica che io conosca” (inédito: §80).

El primero en aplicar la teoría de Weinrich al hebreo veterotestamentario, e introducir la “text-linguistics” en el ámbito bíblico (cf. Niccacci, 1995b: 111 n.2), será Wolfgang Schneider en su *Grammatik des biblischen Hebräisch* (1974)¹. La iluminación que ofrecerá Schneider a Niccacci, “the man who first showed me a way out of the tunnel of the Hebrew verb system” (Niccacci, 1995b: 111), será el punto de arranque identificando la forma narrativa *wayyiqtol* en oposición al *qatal*:

A major contribution of Schneider has been adopting the H. Weinrich’s text-linguistic method of syntactical analysis. Thanks to this method, he was able to establish a distinction between narrative and discourse in Hebrew. Specifically, he established a

¹ Weinrich estudia las lenguas románicas y germánicas; básicamente se focaliza en el francés, pero considera que los principios generales pueden aplicarse al español, italiano, alemán e inglés, así como también dedica un capítulo al griego y al latín (cf. Colombo Airolti: 1971, 262): “In questo e nei conteegei che seguono estenderò il problema contemporaneamente dalla lingua francese alla lingua italiana, spagnola e tedesca, dichiarando espressamente che l’ipotesi qui proposta, secondo la quale il sistema dei tempi verbali si suddivide in gruppo del mondo commentativo e gruppo del mondo narrativo, fundamentalmente è valida anche per tutt’e quattro le lingue” (Weinrich, 1978: 51-52). Más tarde su teoría será aplicada al latín por H. Rosén [1980: “Exposition und Mitteilung” – The Imperfect as a Thematic Tense-Form in the Letters of Pliny. En H.B. Rosén y H. Rosén (eds.): *On Moods and Tenses of the Latin Verb*. München: Wilhelm Fink Verlag, 27-48]; al italiano por B. Bagioli y V. Deon [1986: Il tempo verbale nel testo: tempo e tempus. En S. Cargnel, G.F. Colmelet y V. Deon (eds.): *Prospettive didattiche della linguistica del testo* (Quaderni del Giscel). Firenze: La Nuova Italia, 61-76]; y, por último, al hebreo bíblico, primero por Schneider y luego por Niccacci (cf. Niccacci, 1992a: 88 n.7).

basic opposition between narrative wayyiqtol and non-narrative qatal. This is a sound starting point upon which future research can be based (Niccacci, 1995b: 121).

Mientras que es mérito de Alviero Niccacci asumir la crítica hecha por Eep Talstra a Schneider (cf. Niccacci, 1986a: 5) sobre la necesidad de “valorizzare di più la semantica (e perciò le grammatiche tradizionali), benché in funzione ausiliaria rispetto alla sintassi” (Niccacci, 1986a: §5). Para esto, Niccacci decide “aventurarse” en las transiciones temporales; y, distinguiéndose tanto de Schneider como de Talstra, con quienes reconoce tener “una posizione simile”, opta por separar el estudio de la prosa del estudio de la poesía en razón de sus “regole proprie e purtroppo ancora misteriose”:

Ritengo che l’applicazione fatta da Schneider del modello di Weinrich sia rimasta a uno stadio incompiuto. Ho cercato perciò di andare oltre, avventurandomi sul terreno delle “transizioni temporali” in ebraico, allo scopo di tracciare un quadro più ampio, articolato e coerente. Va sottolineata ancora una differenza di impostazione tra la mia ricerca e quella di Schneider e di Talstra. Per raggiungere una certa chiarezza di risultati ho ritenuto necessario studiare la prosa separatamente dalla poesia. Per quanto riguarda l’uso dei tempi la poesia ha regole proprie e purtroppo ancora misteriose, che non possono essere derivate dalla prosa, e viceversa. Mi sono basato perciò sulla lettura estesa di buoni testi narrativi (Niccacci, 1986a: 6).

Así, con una hipótesis de trabajo –las transiciones temporales– y un corpus delimitado –la prosa bíblica–, Niccacci inicia a partir de la lectura de los mismos textos bíblicos (cf. Niccacci, 1997b: 169), el desarrollo de un sistema para el estudio de la sintaxis hebrea veterotestamentaria que desemboca en un “Integrated Verb System” (Niccacci, 2010; cf. 1991a: §6) para el análisis del verbo hebreo bíblico. En él, y a partir de la posición que el verbo ocupa en la frase, el valor de una forma verbal depende tanto del contexto discursivo como de su contenido temporal y aspectual inherente.

Con el principio de la posición del verbo en la frase actuando a nivel de la frase y del texto –“Il sistema verbale ebraico proposto si basa su due principi: posizione del verbo finito nella frase (piano grammaticale) e livello della comunicazione (piano testuale)” (Niccacci, 1995d: 9 n.1)–, cada forma verbal manifiesta un tiempo y aspecto propio: “Verbal sentences expressing the main line of

communication are tenses, while aspect is at work in the choice of verb forms of the secondary line of communication” (Niccacci, 1995b: 125).

Esta metodología la extenderá al moabita (1994i); el griego de la Septuaginta, que traduce la Biblia hebrea (1993c), y del Nuevo Testamento (1992a; 1997d); así como también, a los antiguos jeroglíficos egipcios (1997a; 2006e; 2009d) (cf. Niccacci, 2010: 101).

Ahora bien, la sintaxis hebrea no estaba en origen entre los intereses primarios del padre Alviero; y, al conocimiento de Schneider mediado por Talstra, se debe anteponer el conocimiento de Weinrich mediado por Hans Jakob Polotsky, quien fuera para Niccacci “the greatest Master I had the chance to know” (2006e: §1; cf. 2009d: §13 n.86; Polotsky, 1985: 157).

En efecto, el desarrollo total del sistema comprenderá dos etapas. La primera etapa se caracteriza por la inserción de la sustitución paradigmática estructural (Polotsky) dentro de la sincronía de una lingüística textual (Weinrich) en la prosa bíblica (cf. Bottini, 2011: 14), que concluye en la falta de oposición entre oración y texto; mientras la segunda etapa está marcada por la inserción de la lingüística textual (Weinrich) en la estructura del verso en la poesía (Berlin), que concluye en la integración entre prosa y verso reconociendo el uso del mismo sistema verbal para ambos registros comunicativos (cf. Witt, 2008: 82; Talstra, 2011: 340). El punto de partida para todo ello son las transiciones temporales de la prosa narrativa que culminarán en los merismas temporales y aspectuales cuando llegue al estudio de la poesía, a partir de la decodificación del ritmo presente en todo texto.

Pero, si bien el acontecimiento por el cual Niccacci comienza este estudio es meramente accidental –“Dovette occuparsene a partire dal 1984 a causa della prematura scomparsa di A. Lancellotti che ricopriva la cattedra di ebraico nello Studium Biblicum Franciscanum” (Bottini, 2011: 15)–, con un objetivo también reducido a lo escolar, “è nata per la scuola e si rivolge principalmente alla scuola” (Niccacci, 1986a: 8), sin embargo, el sistema de Niccacci posee una génesis e inspiración que lo antecede mucho más amplia, aunque sin un desarrollo lineal, que impedirá una recepción fácil más tarde.

Una primera reducción al mínimo de la valoración teórica –“L’esposizione si baserà sull’analisi dei testi, riducendo all’essenziale la valutazione teorica” (Niccacci, 1986a: §5)–, conlleva continuas reformulaciones no exentas de confusión y fragmentariedad. Consciente Niccacci de dicha dificultad, al punto de disculparse por ello –“Again and again, I feel sorry for difficulties of understanding with colleagues, due to a complicated exposition from my part (for me, too, certain things became clear in the course of time)” (Niccacci, 2010: 101 n.9)–, sin embargo esta posición teórica minimalista forma parte también de una opción académica: “My decision of prefacing as little theory as I could (three and a half pages: Syntax, pp. 19-22) was a reaction to a tendency towards long theoretical discussion and small (if any) analysis of texts” (Niccacci, 1995g: 546). Esta decisión la mantiene hasta el final, con la introducción teórica de su última obra, aún inédita, sin superar las tres páginas y media; cuando el inicio “accidental” y el objetivo “reducido” escolar se entienden ya superados, y haga incluso referencia a la maduración y claridad adquirida a lo largo de los años: “La sintesi che ho presentato all’inizio (§§3-5) è frutto di anni di ricerca giunta man mano a maturazione e a maggiore chiarezza” (Niccacci, inédito: §80).

Como consecuencia de este comienzo y posición normativa, la teoría de Niccacci para el sistema verbal del hebreo veterotestamentario ha sido tan alabada como no menos criticada. Si por un lado se expresa admiración: “First of all, one has to express one’s great admiraton for a man, who in a comparatively short time has gone far beyond the standard grammars, and in several works has presented a reappraisal of Biblical Hebrew prose syntax” (Eshkult, 1991: 95); y reconocimiento, “the language is perceived precisely *as a language*, a meand of human communication, and not as a scholarly battlefield of morphemes and phonemes” (Fulco, 1992: 125). Por oposición, aparece también la crítica aguda y desafiante: “When one is told that the syntactical principles really necessary for analysis of biblical Hebrew texts can be reduced to a few, one may react with either joy or alarm” (Muraoka, 1992: 190).

Luego, la sucesión temporal de las tres largas décadas que ha empleado, unida a factores no menos relevantes como la poca acogida en el ámbito académico de su lengua madre italiana, han condicionado la recepción de la obra de Niccacci, que personalmente entiendo parcial y fragmentaria².

En efecto, a partir de la sintaxis hebrea Niccacci ha desarrollado incluso una antropología, con su consecutiva ética; una teología; y una hermenéutica bíblica específica. Llamativamente, a lo largo de todo el proceso constructivo, se destaca la articulación de opuestos en la metodología: lingüística textual y estructuralismo primero, sintaxis y retórica luego. Mientras, por el contrario, coincide en el texto la equivalente forma del ritmo, con las transiciones (prosa) y los merismas temporales apoyados en el paralelismo (verso); y el contenido del mensaje, la plegaria (discurso directo) y el canto celebrativo (poema). Estas dos formas del contenido son capaces de sostener un sistema en la medida en que mientras las estructuras posibles son diversas, la forma del texto es única (cf. Simian-Yofre, 1994: 108). Con el estudio de Ex 15,1-18, en efecto, pondremos en evidencia la coincidencia entre la justificación argumentativa (método) y el contenido del mensaje (texto).

De modo que mi objeto de estudio es la propuesta de Alviero Niccacci para el sistema verbal hebreo veterotestamentario a la luz de una teoría del lenguaje que dé cuenta de un planteamiento tan ambicioso como complejo, y permita, posteriormente, determinar el valor de su aporte en el ámbito particular de la investigación para la poesía hebrea.

Y para ello recurro, entre otras exposiciones teóricas, al trasfondo de la lingüística de un autor poco conocido, que me resultó revelador, e incluso decisivo, a la hora de realizar el estudio que presento. Me refiero al filólogo, lingüista, filósofo y

² Así, por ejemplo, Waltke y O'Connor presentan la propuesta de Niccacci desde lo aspectual: "For a recent extension of an aspectual approach in the framework of W. Schneider's text linguistics (3.3.4d and this chapter, n. 12), see A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1986)" (1990: 457 n.91; cf. Niccacci, 1989c: 313, 315); cuando, como veremos, Niccacci concede prioridad a lo temporal. O bien, la incertidumbre en la comprensión que sencillamente expresa van der Merwe: "I am not certain whether I understand him" (1997: 11).

teólogo Ángel María José Amor Ruibal³, quien, en resumen de Domínguez Rey, “partiendo de lo que hoy conocemos como interfaz lenguaje-conocimiento, fue el primer pensador moderno que elaboró, de forma consciente, una teoría lingüística antes de iniciar un sistema filosófico y teológico” (2015: 355). Su orientación lingüística es además sánscrita, lo cual aproxima al suyo gran parte del aporte teórico de Niccacci⁴.

A partir del dinamismo que presenta Amor Ruibal en la formación de la palabra, dotada de vida interna presente también en la frase, y “tendente, como raíz, a concentrar la designación y vivencia de los objetos reales, y como etimología, orientada a culminar el proceso que la constituye emplazándola en un orbe de sentido” (Domínguez Rey, 2015: 339), Antonio Domínguez Rey amalgama en la noción de “gramma poético” la constitución compleja que envuelve, por una parte, el reino de la significación *a priori* (“conciencia humana” en Husserl; la “estructura profunda” de Chomsky) y las estructuras formales (estructura superficial) con fundamento lingüístico. Todo ello, sintetizado en una “gramática orientada al verbo del nombre” (Domínguez Rey, 2009: 221); es decir, a la energía que la noción nominal contiene, tanto en el lexema como en los morfemas y en su ensamble, dotado de una potencia germinal que contiene ya el esbozo de frase posible. Con sus propias palabras, el contenido formalizante del verbo inscrito en todo nombre es “el horizonte interno de nominación [...] la posición o *posamiento [...] morfo-logía dotada de relación o

³ Barro, provincia de Pontevedra, 11 de marzo de 1869 – 4 de noviembre de 1930.

⁴ La síntesis gramatical y lingüística realizada por Amor Ruibal es sorprendente, como advirtió también del Olmo Lete caracterizándola de “*summa* o enciclopedia de los saberes lingüístico-filológicos” en un Congreso del 2005 dedicado al pensador gallego (cf. 2009: 77). Me permito introducir una cita orientadora, aunque dilatada, a su vez sintética, de esta labor ingente con palabras de Domínguez Rey: “A comienzos del siglo XX, entre 1900 y 1905, el pensador gallego Amor Ruibal realiza una síntesis histórica del pensamiento filológico y gramatical de los orígenes orientales y occidentales. Sigue su desarrollo desde la Edad Media hasta el siglo XIX con el comparatismo. Deduce de ello una relación continua entre análisis gramatical (egipcio, sánscrito, hebreo), concreción simbólica de la voz (chino, lenguas indias de América) y síntesis lógica (griego, latín). Advierte en el indoeuropeo esta relación sintética y analítica así como su pervivencia en la derivación romance del latín. El análisis del hecho natural del lenguaje (lenguas) revela también una síntesis psicológica de concreción material sonora del pensamiento. El tipo fonético es forma constitutiva de la raíz y etimología de las palabras. Su organización revela un principio relacional y genético que constituye las primeras unidades morfo-sintácticas con carácter semántico propio: sílaba, palabra, frase (proposición). Amor Ruibal deduce de ello, y antes que Saussure, Sapir y otros lingüistas, la naturaleza del signo lingüístico, su función simbólica y retórica. Con estas reflexiones introduce los fundamentos de la Lingüística del siglo XX, desde el estructuralismo, funcionalismo y generativismo hasta la gramática textual” (2015: 335).

principio sintáctico cuyo orden –taxia– indica prelación de elementos y elación de correlaciones por niveles de instancias ahora constituidas y antes inexistentes” (2015: 339-340).

Siendo en Niccacci la conjunción entre lo semántico y formal una característica constante, insertando la retórica poética en la prosa narrativa y la sintaxis textual en el verso de la poesía, que desembocan en el ritmo del lenguaje como epifanía semántica del texto, la teoría desarrollada por Amor Ruibal, que contempla la naturaleza del lenguaje como ἐνέργεια y ἔργον en forma contemporánea, la considero la más indicada para encuadrar lo que llamo una “lingüística textual diacrónica”:

La doctrina que creemos debe sostenerse es que la lingüística tiene el doble aspecto de ciencia *natural* y ciencia *histórica* en su *objeto*, por el doble elemento *psicológico* (parte formal) y fonético (parte material) que constituye el lenguaje; es una ἐνέργεια en cuanto participa de la vida intelectual humana, y es un ἔργον, como obra hecha con subsistencia individual (CL: 91 n.2).



Si bien Niccacci parte de la lingüística textual, no se circunscribe a ella: “[N]on sono riuscito a spiegare l’uso delle forme verbali dell’ebraico biblico esclusivamente con criteri linguistico-testuali, tali che si riferiscano, appunto, al testo e non siano legati all’ambito della frase singola” (Niccacci, 1991a: VI). Tanto la frase, así como el tiempo y aspecto del verbo, forman parte del sistema: “Devo confessare però che non sono riuscito a descrivere il sistema verbale ebraico con la sola categoria del «tempo» (inteso come tempo verbale, o *tempus*, non come tempo «reale»), come esige Weinrich. Ho creduto necessario introdurre il modo dell’azione [*Aktionsart*], ma non l’aspetto [*Aspekt*]” (Niccacci, 1989c: 315). La sincronía adquiere la precedencia (cf. Niccacci, 1989a: 75; 1994c: 45; 1997c: 31) en una lingüística textual diacrónica, en tanto que subordinada a la poesía.

b) Sistematización y método empleado

Divido la tesis en dos partes. En la **primera** presento como *status quaestionis* la obra de Alviero Niccacci, su propuesta de análisis para la sintaxis hebrea y la poesía veterotestamentaria. En la **segunda parte**, a partir de los puntos de convergencia del sistema, realizo el análisis del ritmo y la evaluación crítica sobre el mensaje, los dos puntos de convergencia para ambos registros comunicativos, narración y poesía.

Dentro de la **PRIMERA PARTE**, en el **primer apartado del Capítulo I** presento la obra de Niccacci: la peculiar metodología “bottom-up” funcional recibida de Polotsky, dentro de la problemática que se presenta en el hebreo bíblico con la continuidad de la narración en prosa y las partículas preverbales del egipcio (I.1.1); y la fascinación que despierta en Niccacci la *m3't* egipcia por la sabiduría bíblica⁵, de la que traza una trayectoria paralela a la interpretación global e integrada de los libros sapienciales del Antiguo Testamento (I.1.2).

En el **segundo apartado del Capítulo I** presento la propuesta de Niccacci para el estudio de la sintaxis hebrea bíblica desde las características fundamentales que distinguen la prosa narrativa y el verso poético: el modo de presentar la información en el texto, lineal la prosa y segmentada el verso; y la convergencia que se produce entre ambos registros comunicativos, la precedencia de la sincronía sobre la diacronía, en sentido saussurreano, a nivel del método, y la composición final, intencional y significativa, del texto bíblico (I.2.1). El uso del mismo sistema verbal del discurso directo en la prosa narrativa se justifica a partir del paralelismo, donde las transiciones temporales se convierten en merismas (I.2.2).

⁵ Deidad femenina que lleva sobre su cabeza una pluma de avestruz,  , que pasa a ser mujer alada,  , a partir del reinado de Ajenatón. Según se desprende de los textos de las pirámides, la *m3't* ya está integrada en el panteón egipcio en la V Dinastía; aunque con toda seguridad, como lo demuestra la presencia de teóforos de grandes personalidades, jugó un importante papel religioso ya desde el comienzo del Antiguo Imperio, hacia el año 2.650 a.C. Punto de controversia dentro de los estudios bíblicos, su paralelo con la חכמה hebrea para Niccacci es un punto de inspiración vital omnipresente que, como veremos, trasciende lo que abarca el ámbito de la literatura sapiencial bíblica.

En el **tercer apartado del Capítulo I** me centro en la poesía hebrea del Antiguo Testamento: los focos de atención a lo largo de la historia, con la dificultad que representa la transferencia de las categorías occidentales a la poesía semítica con la consecuente división entre arte y ciencia, que se traslada sobre la interpretación del paralelismo. Considerado el paralelismo, mayoritariamente, como principio constitutivo para la poesía hebrea, en la historia de los estudios bíblicos se pasa de una concepción formal y semántica del mismo, a orgánica, y hasta física, a partir de la lingüística moderna; sin embargo, en estas reformulaciones se conserva el carácter sígnico para la relación entre los relatos (significado y significante) del mismo (I.3.1). Elementos necesarios para la justa valoración final del aporte concreto que Alviero Niccacci puede ofrecer a los estudios bíblicos poéticos, cuyo primer paso está dado, justamente, en la determinación del estudio de la prosa y el verso por separado; lo que lo distingue, tanto de quien lo ha precedido (Schneider), cuanto de quien lo ha inspirado (Talstra) (I.3.2).

Partiendo del itinerario biográfico de Niccacci en el estudio de la sintaxis hebrea y su producción bibliográfica general, para fijar el marco y delimitar los elementos con los que interactúo a lo largo de la tesis (Prefacio al Capítulo I), concluyo el Capítulo I introduciendo las distinciones entre signo y símbolo (Sumario del Capítulo I) como base para la presentación de la correlación ontológica del lenguaje en Ángel Amor Ruibal (Prefacio al Capítulo II), fondo teórico para el análisis del sistema de Niccacci en el capítulo sucesivo.

En la **SEGUNDA PARTE** expongo como puntos de análisis y evaluación aquellos rasgos que comparten la prosa y el verso: el ritmo con las transiciones (prosa) y merismas (verso) temporales, y la misma focalización en el mensaje en ambos registros comunicativos, narración y poesía.

En el **Capítulo II** presento el análisis de la palabra, la frase y el texto. Y en el Capítulo III introduzco la evaluación crítica del mensaje a partir de un texto concreto, el canto del mar que se encuentra en Éxodo 15,1-18.

La palabra hebrea, que expongo en el **primer apartado del Capítulo II**, mantiene, como sucede en las lenguas afroasiáticas, igual base para el verbo y el nombre; así como también, posee una partícula preverbal, la *waw* hebrea, paralela a la *iw* egipcia (II.1.1). La interpretación que se haga de la partícula *waw* condiciona toda la construcción del sistema verbal hebreo, con su peculiar continuidad narrativa y construcción del tejido textual por medio de proposiciones que se coordinan y subordinan sin depender de un nexo determinado (II.1.2).

En el **segundo apartado del Capítulo II** estudio la frase, punto crucial en el sistema de Niccacci, con su componente clave: la posición del verbo (II.2.1). La identificación de la palabra con el signo, y la consecuente división entre campo semiótico (palabra) y semántico (texto), lleva a la separación de la frase del texto (II.2.2) que la lingüística textual busca integrar incorporando el estudio literario al proceso interno del análisis lingüístico, que presento en el **tercer apartado del Capítulo II** sobre el texto.

La peculiar combinación en Niccacci de la dimensión literaria que la lingüística textual le ofrece, no sólo articula el arte literario con la ciencia lingüística impidiendo concebir la poesía como desvío de otro tipo de registro (II.3.2), sino que concede a cada forma verbal un tiempo y aspecto propio, precediendo la morfología, en la que se incluye la posición del verbo en la frase, a la sintaxis (II.3.1).

La articulación de estos principios y elementos configura todo el sistema de Niccacci, que resumo en el Sumario del Capítulo II abriendo paso a la evaluación crítica del **Capítulo III** con el mensaje, segundo rasgo compartido por la prosa y el verso, a partir del poema de Éxodo 15,1-18. Aplico aquí solamente los elementos que Niccacci ha estudiado de esta poesía, y mantengo como referencia el mismo comentario de Brevard Childs (1974/2003) que Niccacci ha utilizado (cf. Niccacci, 1987a: 85 n.1; 1988a: 119 n.1).

En el **primer apartado del Capítulo III** presento la delimitación de la perícopa en el libro del Éxodo en paralelo al canto de las mujeres con Miriam (Ex 15,19-21), como conclusión literaria del episodio de las plagas contra Egipto (Ex 7-12) (III.1.1). Abordo luego la crítica de los géneros, asumido el poema como el

desarrollo de un canto de victoria femenino en el marco del drama mítico y la ideología de la guerra santa del Medio Oriente Antiguo (III.1.2).

Siguiendo la propuesta de Niccacci para el análisis de los textos, en el que debe preceder la sincronía, en el **segundo apartado del Capítulo III** incluyo como análisis sincrónico dos notas que surgen a partir de elementos estilísticos y retóricos delimitando con ello los dos puntos claves del canto del Éxodo. Esto es, desde el contenido, la fe en el Dios único y creador, donde coinciden tradición monárquica y sapiencial (III.2.1); y desde la forma, la alianza entre poesía y prosa, con la danza, instrumentos y cantos femeninos, cuyo estribillo reconoce Niccacci como el canto originario del texto (III.2.2).

Concluyo el **tercer apartado del Capítulo III** con el estudio diacrónico de las formas verbales, confrontando la propuesta de Niccacci con aquellas dadas a lo largo de la historia que buscan descubrir una secuencia cronológica o una semántica retórica (III.3.1a y III.3.2a). El poema alcanza un sentido en la medida en que su forma verbal coincide con su contenido: la profesión de fe y el monoteísmo (III.3.1b); una forma que es única en la medida en que armoniza el valor histórico con el científico (III.3.2b).

A la distinción entre narración histórica y oral, fundamental para Niccacci, que presento en el Prefacio al Capítulo III, en correlación con la delimitación de la lingüística textual y su objeto de estudio, el texto, responde el Sumario de este Capítulo III con la transposición de esta misma distinción a la historia y teología en el proceso de lectura siempre actual del texto.

Por último, las **CONCLUSIONES** las divido en los tres puntos que recupero de entre los que han estado presentes en la historia de la investigación sobre la poética hebrea veterotestamentaria (I.3.1), a los que respondo desde lo que considero el aporte de Alviero Niccacci a partir del estudio realizado: (a) la diferenciación entre verso y prosa; (b) una información teórica como base; y (c) el estudio genético comparativo, con el horizonte abierto en el campo de la investigación que entreveo para el futuro.

Añado, por último, como **Anexos**, los textos completos utilizados por Niccacci como paralelos extrabíblicos egipcios para Ex 15,1-18, la estela poética de Tutmosis III, y Ex 3,14a, el Viaje de Unamón; una breve biografía en la que se incluyen las palabras de un hermano de comunidad pronunciadas en el funeral de Alviero Niccacci; y el elenco, espero completo, de las recensiones científicas que Niccacci ha publicado a lo largo de su vida, reservando para la Bibliografía aquellas que he utilizado en mi estudio. Cierra este volumen un pequeño **Glosario** con el índice analítico para términos presentes en la tesis que forman parte de un vocabulario al que Niccacci otorga un significado original y propio, o bien, que es resignificado a lo largo del estudio; este servirá, eventualmente, para guiar al lector que desconozca el sistema del padre Alviero.

Por mi parte, no estudio textos ni la sintaxis hebrea, sino la base gnoseológica que se manifiesta en el desarrollo de un sistema inserto en la globalidad de una obra, condicionando mi sistematización y método empleado a las etapas y líneas de pensamiento que los escritos de Niccacci plantean. La presentación detallada del sistema, con todos los pormenores, que sin duda posee, implicaría una edición crítica de los escritos de Alviero. El lector interesado en estos asuntos, o no familiarizado con el sistema de Niccacci, puede encontrar una ayuda en las reiteradas citas que por este motivo mantengo. En las mismas incluyo, desde las fluctuaciones de vocabulario, como la distinción entre comentario y discurso directo, en la n.182, hasta algunas de las originalidades de Niccacci, como lo son, por ejemplo: el análisis de Gn 1,1-2, en la n.90; la falta de verbo cópula para el hebreo, en la n.151; la función sintáctica del *yiqtol*, en la n.168; el uso de וְיִי como signo macrosintáctico, en la n.191; etc. Y dos *excursus* sobre los libros sapienciales de Job, Qohélet y el Cantar de los Cantares en las pp. 75-77; y la original lectura que realiza Niccacci sobre Ex 3,14a en las pp.233-235. “Fuera de dirección” porque no hago exégesis, sino que presento sucintamente las varias publicaciones que sobre ambos argumentos nuestro autor ha dedicado; y los conservo en el cuerpo del trabajo, no como Anexos, por ser la exégesis que Niccacci realiza sobre estos textos, al que se une Ex 15,1-18 que aquí sí analizamos, el fundamento de lo que nosotros presentamos: la literatura sapiencial, que pone en correlación la lengua hebrea con el mundo egipcio, y el Tetragrama divino, a partir del cual se revela una teología grabada en la sintaxis. Mantengo la citación cuando se trata

de asuntos que no están directamente involucrados, y conservo en un segundo y tercer nivel de discurso; podrían saltarse sin que afecte a la comprensión en el progreso argumentativo del trabajo.

Para el formato de la tesis utilizo las normas editoriales preparadas por José Domínguez Caparrós para la asignatura de Máster “Análisis estilístico” (UNED, 2018).

c) Motivación

Junto a la obra y teoría para la sintaxis del verbo hebreo de Alviero Niccacci contemplo su persona, porque es también a partir de las temáticas y el modo de argumentar sobre las mismas que se revela el sujeto. Y la misma posibilidad de un estudio futuro lo entreveo a partir del cruce entre lenguaje y conocimiento inspirada en ello.

Y en este momento me permito hacer el mismo recorrido sobre mí misma a partir del itinerario académico que he seguido.

Yo he completado la licencia en Teología Sistemática en la *Universidad Católica Argentina* de Buenos Aires con un trabajo en cristología sobre *La conciencia de Jesús* (2008); para la especialización en Sagrada Escritura, en la misma Facultad de Teología de la UCA, presenté una tesis entre exégesis, poética y lingüística: *El signo lingüístico en los estudios del paralelismo hebreo veterotestamentario* (2013). *Lingüística, poética y exégesis a partir de Proverbios 31,10-31*; y para la licencia en Ciencias Bíblicas y Arqueología en el *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén, en la misma línea, una tesis titulada *Un canto al Rey Eterno, Dios Creador y Providente. Estudio del Salmo 146 a partir de diversas propuestas de estructuración* (2017).

Atraída desde el inicio de mi formación por la gnoseología y la posibilidad de sistematizar e integrar esto con la Biblia, el Programa de *Estudios lingüísticos: perspectiva sincrónica y diacrónica*, con la línea de investigación *Lenguaje*,

comunicación, hermenéutica y poética (*Relaciones pensamiento y lenguaje*) que la UNED me ofrecía, era sin duda lo que hace tiempo yo buscaba.

Para el estudio de la Biblia, en un primer momento, confrontando las teorías para el paralelismo hebreo y el signo lingüístico, presenté tres lecturas del poema de Prov 31,10-31⁶. Dado que, propiamente, no existen signos sino funciones semióticas, esta función la trasladé a todos los niveles del análisis diacrónico que el texto reclama; de modo tal que justifiqué las distintas lecturas poniendo una teoría sógnica como base para cada una de ellas. **Concluí** en que si bien es válido justificar la fluctuación de interpretaciones en torno al poema a partir de la diacronía, si se considera al paralelismo como lo específico del verso, el mismo debe poder dar razón de la polisemia que se encuentra en el texto. La posibilidad de llegar a una nueva lectura del poema valiéndome de quienes recepcionan en su interpretación del paralelismo los aportes de la lingüística moderna, señala que se puede pensar al mismo, concebido a partir de la función semiótica como la referencia de un signo a otro similar en su totalidad o por lo menos en una de sus dos facetas, como lo específico de la poética hebrea.

Con la misma inquietud personal, en un segundo momento realicé con el Salmo 146 el camino opuesto. A partir de tres lecturas que identifiqué como antropocéntrica, teocéntrica y sapiencial, llegar a la teoría de base de las mismas desde el “análisis retórico” de Ronald Meynet (*L’analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible texte fondateurs et exposé systématique*. Paris: Cerf 1989); el “análisis estructural” de Marc Girard (*Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*. I–III. Montréal: Bellarmin 1994-1996)⁷; y la “investigación retórica” de

⁶ 1) Desde la crítica literaria (Kugel y Alter) con el signo saussureano (Saussure), el *símbolo* de la **mujer sabia**, cuya teleología se entiende, en tanto que motivada, no necesaria y, por tanto, una mujer inalcanzable. 2) Desde la analogía de las matemáticas (Watson y Alonso Schökel) con la tríada peirceana (Peirce), el *icono* de una **mujer virtuosa**, concreta aunque no determinada; en tanto que inmotivado, necesaria y posible para su esposo. 3) Desde la lingüística moderna (Jakobson, Harshav, Berlin) con la reformulación glosemática (Hjelmslev), el *arquetipo* femenino de **mujer absoluta**, cuyos rasgos son contenidos realmente existentes que la realidad irá configurando. Tratándose de la asociación solidaria entre una forma de expresión y una forma de contenido, la relación entre los relata, a pesar de ser motivada, se vuelve necesaria, y, por tanto, imprescindible.

⁷ La primera edición del primer volumen, publicada diez años antes de que el autor completara el análisis a todos los salmos y los publicara, poseía un título diverso: *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, I: 1–50 (Recherches nouvelle série 2). Bellarmin – Cerf: Montréal – Paris 1984.

Pieter van der Lugt (*Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*. I–III (Oudtestamentische Studiën 63). Boston: Brill 2006-2014), en paralelo con mi propio análisis a partir de la sintaxis textual de Alviero Niccacci y Gregor Geiger, con quien he cursado la sintaxis hebrea en el SBF⁸. **Concluí** en que si el sistema verbal lleva adelante el discurso, si se sostiene el paralelismo como principio constitutivo de la poesía, en una poética discursiva no sólo el sistema verbal debe apoyarse en el paralelismo, sino que ambos, sistema verbal y paralelismo, deben compartir la misma teoría lingüística de base.

De modo que lo que aquí presento tiene detrás una larga búsqueda. La inquietud por la posibilidad de llegar a una teoría que esté en la base de los estudios de los poemas bíblicos, en la intersección entre poesía-lenguaje-conocimiento en el texto bíblico. Curiosamente, en el paradigma hebreo para designar los verbos se usan las letras del verbo פָּעַל, “hacer” reservado a los textos poético⁹, mientras se mantiene el verbo עָשָׂה, también “hacer”, para el resto.

Si el centro de la teología es el misterio del Dios encarnado y centro de la cristología es la configuración de la conciencia de Cristo, donde he comenzado mi camino formativo coincide toda la reflexión teológica. Al ser Jesús, el Cristo, el centro y razón de la fe cristiana, es en la misma constitución de su persona donde se vislumbra el misterio de la vida íntima de Dios (teología), que, a su vez, es el fundamento de todas sus obras (economía); y la razón de nuestra fe se juega en la aceptación o rechazo de la encarnación divina, que afirma la dualidad sin separación y

⁸ Una estructura concéntrica que divido en 7 estrofas:

v.1a monocolon aleluiático introductivo // v.10c monocolon aleluiático conclusivo

vv.1b-2 A **anuncio** // v.10ab A' **contenido** del anuncio: el reinado de YHWH en Sión

vv.3-4 B **amenaza** // v.9c B' **realización** de la amenaza

v.5 C **bienaventuranza** // v.9b C' **cumplimiento** de la bienaventuranza

vv.6-9a D (una stanza con dos estrofas, vv.6-7b y vv.7c-9a) **creación** y **alianza**, cuyo centro se encuentra en el v.7c con *la liberación de los cautivos*.

⁹ De aquí los términos convencionales para designar las conjugaciones: *nif'al*, *hif'il*, etc. Antiguo paradigma que tiene su origen en la gramática árabe: פ representa el primer elemento, ו el segundo, y ל el tercero; de este modo un verbo פ"ו es aquel cuya primera letra es *nun*, etc. Los otros verbos débiles son designados de la misma manera: פ"א, פ"י, ע"ו, ע"י, ל"ה, mientras la designación ע"ע se da a los verbos *geminados*, aquellos cuya segunda radical se repite (cf. JM §40c).

la unidad sin identificación (cf. Concilio Calcedonia, 451). El signo poético, como la misma constitución de nuestra persona, tiene algo, o tal vez mucho, de ello.

¿Por qué hacer una tesis doctoral sobre el sistema desarrollado por Alviero Niccacci? Por varias razones.

La crítica sobre su obra y el aislamiento del mismo en el mundo académico no es menor que el respeto que se le ha tenido. No estoy presentando esta tesis en el mismo SBF, sólo por poner un ejemplo. Así como tampoco Alviero Niccacci es conocido hoy entre los estudiantes del *Pontificio Instituto Bíblico*, cuya biblioteca y clases de egipcio he frecuentado en este tiempo. Yo misma en el SBF no he tenido la posibilidad de estudiar propiamente su sistema de sintaxis, a pesar de que Gregor Geiger se presenta, en alguna manera, como seguidor de éste¹⁰. Conclusión a la que he llegado, recién, escribiendo en Jerusalén mi tesis con la herencia que yo tenía de Geiger, que difícilmente en sus clases había hecho alguna referencia, por ejemplo, a las transiciones temporales.

Sin embargo, tuve la gracia de conocer, y leer por cuenta propia, al mismo Niccacci; y entendí, espero no equivocarme, que aunque las críticas que sobre él se alzaban eran razonables y hasta justificables, el sistema me ofrecía todos los elementos necesarios para lo que yo misma estaba desde hace tiempo buscando.

Sin ser ya un fraile activo para el SBF, estando aún yo en Jerusalén, Alviero fue trasladado a su provincia original de Asís. Mayor y limitado, sin embargo, nadie esperaba un desenlace fatal inmediato. Si bien, quienes lo conocíamos, sabíamos que no podía durar mucho fuera de la Tierra Santa, donde confesaba abiertamente el deseo de dar su último suspiro. Cuando supe que había muerto yo estaba ya en Roma con un

¹⁰ Así sus palabras en su dispensa para los estudiantes de la sintaxis hebrea en el SBF: “The present introduction is based on the studies of prof. Alviero Niccacci. He published the first version of his *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* in 1986. Since then, he has extensively amplified this work and the reworked version will be published soon. As his former student, his colleague and, regarding the present subject, also his successor, but with a different linguistic formation, I have taken over the task to teach his text-linguistic approach. Substantially, I am faithful to his method, which I consider extremely valid, even brilliant. However, I have rearranged the material for the sake of greater clarity, and I have reanalyzed some details of his system. I hope that these notes will be easier and more user-friendly for students. Probably, the discussion with other scholarly work on Hebrew syntax might also be facilitated” (Geiger, 2015: 1).

argumento de tesis listo para presentar en la *Pontificia Universidad Gregoriana*, pero que de ningún modo me identificaba; su partida fue mi motor para animarme a retomar, y seguir adelante, con lo que, en alguna medida, ya me era propio.

Como la única hipóstasis es la del Logos, y en ésta es asumida la naturaleza humana, en *El signo poético* Domínguez Rey demuestra que “significado y significante son una misma cosa, dos consideraciones de un hecho real, el signo poético” (Domínguez Rey, 1987: 238).

d) Agradecimientos

De Antonio Domínguez Rey, lo primero que leí fue su publicación sobre Hjelmslev (1994), cuando escribía mi tesis de licencia en la UCA de Buenos Aires en el 2012; y en el 2013, ya en Jerusalén, llegó a mis manos por accidente, ya que no se encuentra catalogada en ninguna biblioteca allí, su obra *El signo poético* (1987). En ese entonces me encontraba un tanto asfixiada estudiando la morfología y sintaxis, griega y hebrea, en el SBF, memorizando formas verbales y sintagmas gramaticales, como lenguas “muertas” aunque siempre se hablaba de “texto”.

Ya emérito e impedido de dar clases por razones de salud, acababa de conocer en persona, habiendo leído en Argentina ya *Sintaxis*, al padre Alviero, un ser con el mismo grado de humildad que de genio. Preguntándole a él mismo por una obra que me recomendara leer sobre la poesía hebrea se limitó a remitirme a Watson (1984). Confieso que mi decepción entonces fue formidable.

La obra de Domínguez Rey me trajo no poco oxígeno en ese contexto; y cuando finalizaba ya la redacción de mi tesis de licencia en el SBF, en el 2017 me puse con él en contacto. Desde el inicio se mostró incondicional, ofreciéndose para dirigir un posible doctorado que hiciera, sea en la UNED o codirigiéndolo en algún otro sitio; incondicionalidad que ha mantenido en todo momento.

Por él conocí la UNED. Como teóloga y biblista me he formado en el ámbito “Pontificio”, sumado a que entonces Domínguez Rey en la UNED pasaba a ser profesor emérito, de modo que el avión que tomé desde Jerusalén no fue a Madrid, sino a Italia, pareciendo lo más natural para el itinerario que yo venía siguiendo. Sin embargo, eso respondía a mis títulos académicos alcanzados hasta el momento, no a mi propio recorrido.

Me siento obligada a compartir esto, porque tanto el director de la tesis, como la UNED, me han dado la oportunidad de completar mi propio camino; y, sin haber estado nunca en España, puedo decir que es un lugar con el que me identifico.

Mi agradecimiento es, en razón de justicia y reconocimiento, ante todo a la UNED por haberme recibido poniendo la objetividad académica y la búsqueda personal del alumno en el primer puesto. Un ejemplo de que los medios tecnológicos actuales no siempre anulan los valores humanos.

Y de modo paralelo, y con la misma motivación e inquietud, mi más sentido agradecimiento a los Salesianos de Don Bosco en la persona del Rector Mayor, el padre Ángel Fernández Artime sdb. Como mujer laica, dentro del ámbito eclesial es prácticamente impensable poder ir a completar estudios en el extranjero; y si a eso se suma la pobreza latinoamericana de mi país de origen, la Argentina, la situación se vuelve aún más ardua. Soy de las pocas, sino la única, personas que han tenido el privilegio de poder hacerlo, gracias a quienes fieles a Don Bosco buscan promocionar a los que, según los parámetros estándar, cuentan menos; mi más sentido GRACIAS es para ellos, cuando fieles a Juan Bosco permiten seguir construyendo sueños.

e) Criterios gráficos

↔	transición temporal homogénea (mismo plano lingüístico) / presente
→	transición temporal heterogénea (formas verbales de planos lingüísticos diversos)
>	metáfora temporal
√	raíz
a.C.	antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
bg	background
BH	Hebreo bíblico [Biblical Hebrew] o Biblia Hebrea
BHP	Poesía bíblica hebrea [Biblical Hebrew Poetry]
BHS	Biblia Hebrea Stuttgartiensi
ca.	año
cf.	confrontar
D	Discurso (directo)
d.C.	después de Cristo
E	fuelle Elohista
fg	foreground
J	fuelle Yavista
LA	linguistic attitude (N y D)
LP	linguistic perspective (grado cero, información recuperada y anticipada)
LXX	Septuaginta (versión griega del AT)
MHC	Métodos histórico-críticos
MOA	Medio Oriente Antiguo
n.	nota
N	Narración
NT	Nuevo Testamento
P	fuelle Sacerdotal [priesterliche Quelle]
p./pp.	página/s
PN/NC	proposición nominal / nominal clause
PNS/SNS	proposición nominal simple / simple nominal clause
PNC/CNC	proposición nominal compleja / complex noun clause

Pr	prominence (fg – bg)
PV/VC	proposición verbal / verbal clause
s./ss.	siguiente / siguientes
sg.	singular
tb.	también
TM	Texto Masorético
v./vv.	versículo / s
x-	elemento que ocupa la primera posición en la cláusula, prescindiendo de la <i>waw</i> y las partículas de negación: \aleph , para modo indicativo; y \beth , para modo volitivo

f) Citaciones bíblicas en español¹¹

Ab	Abdías	Jr	Jeremías
Ag	Ageo	Judas	Epístola de San Judas
Am	Amós	Lc	Evangelio según San Lucas
Ap	Apocalipsis	Lm	Lamentaciones
Bar	Baruc	Lv	Levítico
1/2Co	Epístola a los Corintios	1/2M	Macabeos
Col	Epístola a los Colosenses	Mc	Evangelio según San Marcos
1/2Cro	Crónicas	Mi	Miqueas
Ct	Cantar de los Cantares	Ml	Malaquías
Dn	Daniel	Mt	Evangelio según San Mateo
Dt	Deuteronomio	Na	Nahúm
Ef	Epístola a los Efesios	Ne	Nehemías
Esd	Esdras	Nm	Números
Est	Ester	Os	Oseas
Ex	Éxodo	1/2P	Epístola de San Pedro
Ez	Ezequiel	Pr	Proverbios
Flm	Epístola a Filemón	Qo	Qohélet (Eclesiastés)
Flp	Epístola a los Filipenses	1/2R	Reyes
Ga	Epístola a los Gálatas	Rm	Epístola a los Romanos
Gn	Génesis	Rt	Rut
Ha	Habacuc	1/2S	Samuel
Hb	Epístola a los Hebreos	Sb	Sabiduría
Hch	Hechos de los Apóstoles	Sal	Salmos
Is	Isaías	Si	Sirácida (Eclesiástico)
Jb	Job	So	Sofonías
Jc	Jueces	St	Epístola de Santiago
Jdt	Judit	Tb	Tobías
Jl	Joel	1/2Tm	Epístola a Timoteo
Jn	Evangelio según San Juan	1/2Ts	Epístola a los Tesalonicenses
1/2Jn	Epístola de San Juan	Tt	Epístola a Tito
Jon	Jonás	Za	Zacarías
Jos	Josué		

¹¹ Cf. BJ, 2009: XIV-XV. Para la traducción de los textos bíblicos, a no ser que señale lo contrario, se debe tener en cuenta que sigo la realizada por Alviero Niccacci; por esto, en la mayoría de los casos son en italiano. Si bien la lengua de la tesis es el español, no estoy haciendo por mí misma exégesis de los textos, sino que estudio un autor, y éste escribe en italiano.

DESARROLLO

PRIMERA PARTE

Status quaestionis

El desarrollo del **sistema** propuesto por Alviero Niccacci para la sintaxis del verbo hebreo bíblico comprende dos etapas. La primera etapa, en la que estudia la prosa separada de la poesía (1986-2006), se caracteriza por la introducción de la sustitución paradigmática estructural (Polotsky) en la sincronía de la lingüística textual (Weinrich) de la prosa bíblica (cf. Bottini, 2011: 14), que concluye en la falta de oposición entre oración y texto (I.1.1; I.3.2). La segunda etapa (2007-2018) está marcada por la combinación de la lingüística textual (Weinrich) con el paralelismo poético (Berlin), hasta la integración entre prosa y verso reconociendo el uso del mismo sistema verbal para ambos registros (cf. Witt, 2008: 82; Talstra, 2011: 340). Teniendo como punto de partida para la primera instancia las transiciones temporales, el punto de llegada en la segunda etapa son los merismas temporales. El elemento en común, en las transiciones y merismas, es el **ritmo** (I.2.2; I.3.1).

De este modo, la articulación de opuestos en la metodología genera una lingüística textual con dos antinomias internas: la frase termina siendo la base y juntura de todo el sistema, así como también cada forma verbal concluye con un valor temporal y aspectual propio, desembocando en la inversión del paradigma. La sintaxis termina subordinada a la retórica, con la idéntica focalización en el **mensaje** (Jakobson), tanto en la prosa como en la poesía, para lo cual se repite el mismo itinerario seguido en la construcción del método. Por una parte, el desarrollo de una ética orientada al ser humano *tout court* (focalización) sin un comportamiento unívoco (expansión), que se funda con una teología del Dios incomparable y único (focalización) como centro de unidad para las dos corrientes teológicas más relevantes veterotestamentarias, de la creación y de la alianza (expansión) (I.1.2); y, por otra parte, una hermenéutica propia, la sincronía por delante de la diacronía y la proclamación de la Palabra como parte de la labor exegética para el texto bíblico (inversión de paradigma), cuyo *corpus* reconoce como una composición final intencional y significativa (I.2.1).

Es el itinerario metodológico y hermenéutico de un sistema que se justifica inserto en la globalidad de una **obra**, con el egipcio y la sabiduría bíblica por delante, conformando una *forma mentis* donde conviven “l’originalissima teoria israelitica della conoscenza” (Niccacci, 1994a: 13), mentalidad semítica unificada que incluye la

categoría de misterio, con el marco estructural, inherentemente dualista, de la cultura egipcia, cuya impronta es fuertemente materialista (Prefacio al Capítulo I).

Paralela a la sintaxis de Alviero Niccacci, a partir de la cual se revela una antropología y teología, también Ángel Amor Ruibal elabora una **teoría lingüística** antes de iniciar un sistema filosófico y teológico, como “interfaz lenguaje-conocimiento” (Domínguez Rey, 2015: 355) con fundamento humanista: en cuanto filólogo, filósofo y teólogo opera como síntesis histórica del **comparativismo**, proyectándolo en relación con la psicología y antropología (cf. Domínguez Rey, 2005b: VII).

Teniendo Niccacci por finalidad el estudio de la lengua por sí misma, mi propio objeto de estudio es la **base gnoseológica** que se manifiesta en el desarrollo de su sistema, atendiendo al reclamo de una teoría de base para la poesía hebrea veterotestamentaria: “Tocamos así el origen y la frontera, no del lenguaje originario, pero sí de su constitución: el fundamento” (Domínguez Rey, 2014: 28), de modo que pueda afirmarse una **base ontológica para el estudio del texto poético**, el ritmo que genera la posición del verbo (Sumario al Capítulo I).

Capítulo I.

**La propuesta de Alviero Niccacci
para el estudio del sistema verbal hebreo en su contexto**

Prefacio al Capítulo I: El itinerario bio-bibliográfico de Alviero Niccacci

En el mundo de los estudios bíblicos, que ha sido indiscutiblemente su mundo, se recordará siempre a Alviero Niccacci por su sintaxis del verbo hebreo basada en una aplicación del sistema desarrollado por Harald Weinrich en *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964); éste empieza por dividir los tiempos verbales dentro de las categorías de narración y comentario, para dar origen más tarde a la “Textlinguistik” (1967)¹².

Pensada en analogía a la crítica filológica del texto (“Textkritik”), la lingüística textual de Weinrich es un intento de unir al trabajo científico de la lingüística la ciencia de la literatura. Utilizando los principios metodológicos de la lingüística para la ciencia literaria, la lingüística textual pone la obra literaria en relación con el lector; para Niccacci se trata del “metodo migliore, più completo e più affidabile, di analisi linguistica che io conosca” (inédito: §80).

Si bien se trata de un método ya aplicado al hebreo bíblico por Wolfgang Schneider, “the man who first showed me a way out of the tunnel of the Hebrew verb system” (Niccacci, 1995b: 111), a partir del reconocimiento del *wayyiqtol* narrativo y el *qatal* no narrativo en su *Grammatik des biblischen Hebräisch* (1974)¹³, sin embargo, se debe considerar que Niccacci conocerá a Schneider gracias a la larga recensión que le dedica Eep Talstra en dos partes (cf. Niccacci, 1986a: 5)¹⁴, y es con Talstra como Niccacci entra en diálogo hasta diseñar la primera edición de *Sintassi*:

¹² Cf. H. Weinrich (1967): Syntax als Dialektik. *Poetica* 1, 109-126.

¹³ Wolfgang Schneider (1933-2009), profesor de hebreo en *Kirchliche Hochschule Wuppertal* del 1970 hasta el 1995. Miembro de la *Societas Hebraica Amstelodamensis* en 1991, recibe en el 2001 el Doctorado honorífico en Teología por la *Kirchliche Hochschule Wuppertal*. Entre otros de sus trabajos se cuenta *Debarim: Ein Übungsbuch für den Hebräisch-Unterricht* (cf. https://www.peterlang.com/view/9781454196563/xhtml/about_the_author.xhtml).

¹⁴ E. Talstra (1978): Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory. *BiOr* 35, 169-174; (1982): Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics. *BiOr* 39, 26-38. Propiamente se debe a Talstra la sistematización y conocimiento de Schneider: “The primary aim of Schneider’s grammar was to serve as a handbook for an introductory course in Biblical Hebrew. Therefore he does not present this new model for describing Biblical Hebrew (narrative) syntax as such in his grammar. Talstra (1978: 168-175; 1982: 26-38 and 1992: 269-297) investigated Schneider’s theoretical assumptions” (van der Merwe, 1997: 10). Así el testimonio del propio Niccacci: “W. Schneider was the

I remember well the pleasant surprise I experienced when he sent me the first edition, in Italian, of his grammar on Hebrew verbal syntax in prose. We appeared already to have been in dialogue for some time on this topic, since Niccacci reacted in his work to two review articles I had published on the “Grammatik” of Wolfgang Schneider, who experimented in his work with the interaction of verbal grammar and discourse (Talstra, 2011: 337).

Pero, para hacer justicia a la historia y memoria de Niccacci, se debe recordar aún que el hebreo no estaba inicialmente entre sus intereses primarios. Alviero asume la cátedra de sintaxis hebrea en el SBF por obediencia, tras la repentina muerte de Angelo Lancellotti, el 19 de marzo de 1984¹⁵, cuya *Grammatica dell’Ebraico biblico*, de impostación histórico-diacrónica, Niccacci se ocupará de publicar doce años más tarde (1996); mientras que sólo dos años después de asumir, inesperadamente, la cátedra vacante, sale a la luz su propia *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (1986). Ahora bien, el verdadero interés de Niccacci ha sido desde el inicio la lengua y literatura egipcia, y será ésta, no la herencia histórico-diacrónica de la lengua hebrea, la que lo conducirá, tanto a la literatura sapiencial bíblica¹⁶, así como también a la lingüística textual de la prosa bíblica:

first to apply this methodology [la lingüística textual de Weinrich] to Hebrew. I knew of his *Grammatik des biblischen Hebräisch* (1974; 5th ed. 1982) through a detailed book review by E. Talstra in *BiOr* 1978 and 1982. On this basis I developed my theory during the teaching period 1984-85 at the Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem. It was not until fall 1985 that I got Schneider’s book from the publisher. In the meantime, in summer 1985 the first draft of my syntax of the verb was ready” (1995b: 111 n.2).

¹⁵ Angelo Francesco Lancellotti (1927-1984), fraile franciscano; italiano de la misma provincia franciscana de Niccacci, Asís; profesor de filología bíblico-oriental en la Facultad de Teología de la Porciúncula en Asís y en el SBF de Jerusalén. Autor, entre otros, de la *Grammatica della lingua accadica* (1962); *Sintassi ebraica nel greco dell’Apocalisse* (1964); y *Salmi* (3 volúmenes, 1977-1981). Su campo de estudio ha sido la gramática histórica: “La vocalizzazione masoretica, considerata nel quadro della semitistica fu uno dei suoi cavalli di battaglia” (Niccacci, 1996a: V). Doce años después de su muerte, Niccacci editará su *Grammatica dell’ebraico biblico* a partir del material ya preparado por el propio Lancellotti, así como también con la ayuda de las dispensas y apuntes recogidas por alumnos (cf. Niccacci, 1996a). Su impostación diacrónica justifica, entre otras cosas, las palabras de Niccacci: “[M]i sono trovato nell’incomoda prospettiva di dover esporre la materia in un modo che mi era parso poco credibile fin dal tempo dei primi studi alla fine degli anni ‘60” (1986a: 5).

¹⁶ Dos tradiciones fundamentales se encuentran como modelo de formación del AT, la historia de la salvación que se basa en el Dios que salva al pueblo con el que ha establecido una Alianza en el Sinaí (libros históricos, proféticos y Salmos); y el movimiento sapiencial que se basa en el Dios Creador, no sólo de Israel, sino de todos los pueblos (Proverbios, Job, Qohélet o Eclesiastés, Ben Sirá o Eclesiástico y Cantar de los Cantares): “Con Abramo Dio si lega a un popolo particolare, che egli sceglie come partner privilegiato nel suo dialogo di amore con gli uomini (Gen 12,1-3). Dio però non si lega in modo esclusivo a quel popolo: resta il Creatore e Signore dell’universo e di tutti i popoli (Es

L'interesse per la sapienza biblica è nato in me a seguito dell'interesse per la letteratura egiziana antica e si è nutrito di esso fino a superarlo. Il motivo iniziale della scelta è stato in parte contingente: nella Bibbia la letteratura della sapienza è la parte che manifesta il maggior numero di contatti con la letteratura egiziana. L'interesse si è poi evoluto e precisato nel senso di un incontro: un incontro fecondo di due culture e di due fedi che, lo spero, non ha ancora finito di portare i suoi frutti (Niccacci, 1994a: Prefacio).

a) Entre lingüística textual y estructuralismo

En razón de su especialización en egiptología en el Instituto de Medio Oriente Antiguo de la Universidad de *La Sapienza* de Roma (1977), Niccacci estudia primero el egipcio (1973-1975) y más tarde el copto (1979-1980) en la *Universidad Hebrea* de Jerusalén de la mano de Hans Jakob Polotsky¹⁷, a quien reconocerá como “the greatest Master I had the chance to know” (2006e: §1). Polotsky fue un orientalista, lingüista y profesor de lenguas semíticas y egiptología que junto a Haiim B. Rosén (1922-1999), quien fuera alumno de Émile Benveniste y considerado miembro de la cuarta generación de la lingüística de Saussure, primero en recibir en 1978 el Premio israelí de lingüística por su contribución a los estudios lingüísticos hebreos, fundan la escuela de lingüística estructural-funcional de Jerusalén (cf. Swiggers, 2006: 741; Kirtchuk, 2013: 549-550).

La obra de Polotsky más conocida, *Études de syntaxe copte* (1944), cambió de forma radical la visión científica de la sintaxis de las lenguas primitivas egipcias y copta. Sin hacer una descripción comprehensiva del sistema verbal ni trazar una evolución de determinadas construcciones a través de la historia de las lenguas (cf.

19,5). La storia sacra si delinea così nella prospettiva del dialogo di Dio con gli uomini, si sviluppa mediante vicende personali di individui e vicende comunitarie di popoli” (Niccacci, 2015: 52).

El primero en unir de modo explícito la fe en el Dios creador con la fe en el Dios salvador es Ben Sirá en el siglo II a.C. (cf. Si 42,15–43,33, creación; y Si 44,1–50,24, historia de la salvación; Niccacci, 2000e): “Anzitutto, mentre la sapienza antica (Giobbe, Proverbi) si fonda sulla fede in Dio creatore e si rivolge alla creatura umana in quanto tale, non all'israelita, la sapienza posteriore combina la fede in Dio creatore con la fede in Dio salvatore di Israele identificando la Sapienza con la Legge di Mosè (Sir 24,23; Bar 4,1; cf. Dt 4,6). In secondo luogo la sapienza è l'attributo per mezzo del quale Dio non solo ha creato l'uomo ma lo ha anche salvato lungo la storia sacra (Sap 9,2.18)” (Niccacci, 2005c: 9-10).

¹⁷ Zúrich, 1905 – Jerusalén, 1991; Premio israelí en humanidades, 1966.

Niccacci, 1997j: §1; 2006e: §3), Polotsky aplica las técnicas y métodos de la fonología y morfología estructuralista elaborando una original **sintaxis funcional diacrónico-sincrónica**:

Polotsky's approach [...] gives prominence to the functional study of means and strategies of formal expression and brings out patterns in the morphosyntactic organization of various languages. But he never dissociated synchrony and diachrony, and he used the results of comparative linguistics, dialectological research, and historical grammar in constant interaction with his synchronic and functional approach (Swiggers, 2006: 741).

El contacto con Polotsky abrirá nuevos horizontes e inspirará definitivamente al joven Niccacci:

Prof. Polotsky was so kind as to give me private lessons during the summer of 1973 on the *Coffin Texts*, which opened new horizons to me. [...] In my study of the Biblical-Hebrew verb-system, I was very much inspired by Prof. Polotsky's structural approach. I also tried to integrate into my research the text-linguistic approach proposed by H. Weinrich (2009d: I, III).

La distinción entre el narrativo *wayyiqtol* y el *qatal* no narrativo, que siguiendo a Weinrich se encuentra en la aplicación al hebreo bíblico hecha por Schneider, ya se encontraba en la distinción entre narración y discurso directo para el egipcio, y el mismo hebreo, de Polotsky:

I wish to acknowledge that, rightly or wrongly, I have always felt inspired by his [Polotsky] method in my analysis of Biblical Hebrew verb system. In one important point I developed one of his insights, whereby he noted a remarkable parallelism between narrative *iw.f hr sdm* versus direct-speech *sdm.f* in Ramesside Egyptian, on the one side, and wayyiqtol versus qatal in Biblical Hebrew, on the other (Niccacci, 1997j: §2).

De modo que el sistema desarrollado por Niccacci para el estudio de la sintaxis hebrea, es fruto de la integración entre el enfoque estructural de Polotsky y la lingüística-textual de Weinrich, a quien Niccacci, se debe sumar, conoce ya con antelación gracias a Polotsky; acorde al testimonio del propio Niccacci: "I personally adopt the text-linguistic approach outlined by H. Weinrich, an author highly esteemed by Polotsky" (2009d: §13 n.86; cf. Polotsky, 1985: 157).

Por tanto, la “herencia” diacrónica de Lancellotti, en conjunción con la inspiración en Polotsky y la guía de Talstra, son fundamentales para comprender la propia recepción de la obra de Weinrich, así como la aplicación que del mismo hace Schneider, llevada a cabo por Alviero Niccacci.

b) Las publicaciones

En lo cuantitativo, de un total de 18 libros y 137 artículos publicados, Niccacci dedica 11 publicaciones a la literatura egipcia¹⁸, a las que se suman 14 más en las que pone a esta literatura en relación con la Biblia¹⁹. Mientras a la literatura sapiencial dedica 41 publicaciones²⁰, más 19 pertenecientes a la teología joánica (Evangelio según san Juan y Apocalipsis)²¹. Niccacci dedica sólo 30 colaboraciones, y en modo delimitado al estudio propio de problemáticas relativas a la sintaxis hebrea²², que aplica al griego de la Septuaginta, o en números romanos, la conocida como la LXX (1993c), y a las perícopas de Lc 12–13; Jn 11 (1992a) y Mc 1 (1997d) del NT; al moabita con el estudio de la estela de Meshah (1994i); así como también a los antiguos jeroglíficos egipcios en la estela de Israel (1997a), un pasaje de la historia de Sinuhe (2006e), y a la teoría de Polotsky (2009d) (cf. Niccacci, 2010: 101)²³.

¹⁸ Cf. 1976a; 1977; 1978b; 1980a; 1980b; 1981b; 1982b; 1985a; 1987c; 1994h; 2003a.

¹⁹ Cf. 1973b; 1982b; 1983a; 1986b; 1987a; 1988a; 1991e; 1992b; 1994g; 1994i; 1995c; 1997c; 1998b; 2005d.

²⁰ Cf. 1979; 1981a; 1981d; 1982a; 1983a; 1984b; 1988a; 1991e; 1993d; 1994a; 1994b; 1995c; 1996d; 1996e; 1996n; 1997f; 1997g; 1997h; 1998c; 1998d; 1999c; 2000a; 2000c; 2000d; 2000e; 2001f; 2002b; 2003b; 2004b; 2007a; 2008a; 2009c; 2009f; 2009g; 2012a; 2013a; 2013e; 2013g; 2014; 2015; 2016.

²¹ Cf. 1973a; 1976b; 1978a; 1978c; 1981c; 1981f; 1996b; 1996g-m; 2000b; 2004c; 2005c; 2005e; 2006d.

²² Cf. 1986a; 1987b; 1988c; 1989b; 1990b; 1991a; 1993b; 1994d; 1994e; 1995b; 1995d; 1995e; 1996p; 1997b; 1997c; 1997i; 1998a; 1999d; 2004b; 2006a; 2006b; 2010; 2013b; 2013c; 2013d; 2013f; 2015; y las publicaciones sobre Proverbios: 1979; 1997h; 1998c.

²³ P. Messina (2011) ha hecho una aplicación al arameo bíblico: *Il sistema verbale dell’Aramaico Biblico: Un approccio linguistico-testuale*. En G. Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 221-256.

Cronológicamente, por su contenido general, los escritos de Niccacci se pueden dividir en cuatro estadios de diez años aproximativos cada uno. De 1973 a 1985 sobre la literatura egipcia y la literatura sapiencial veterotestamentaria; de 1986 a 1996 sobre la sintaxis del sistema verbal en la prosa bíblica hebrea; de 1997 a 2006 sobre la sintaxis del sistema verbal en la poesía; y del 2007 al 2016, donde la temática central vuelve a ser la literatura sapiencial veterotestamentaria (cf. Bibliografía 2. Alviero Niccacci). Luego, la temática que prevalece, entre las 139 recensiones que realiza, será la literatura y gramática egipcia (cf. Anexos 4).

Tanto para la literatura sapiencial como para la sintaxis hebrea dos obras se presentan como paradigmáticas en el desarrollo de su pensamiento. Para la sintaxis, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (1986[a]); y *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* (1994[a]), para la literatura sapiencial.

c) *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*

Asumida la cátedra de sintaxis en el SBF en marzo de 1984, el 14 de marzo de 1986 Niccacci firma la “Premessa” de *Sintassi* señalando no preveer modificaciones sustanciales: “Uno spoglio più ampio di testi potrà apportare precisazioni, ma non prevedo modifiché sostanziali” (Niccacci, 1986a: 6; cf. tb. §139). Tan sólo un año y ocho meses después, el 30 de noviembre de 1987, firmará la “Note to the English Edition” (cf. Niccacci, 1991a: 12) para la edición preparada por Wilfred G.E. Watson, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (1990[a]). Nueva redacción, “riveduta e ampliata” (Niccacci, 1995d: 9 n.1), que llamará también “an extensive revision” (Niccacci, 1991a: 12), en la que, centrado siempre en las transiciones temporales, avanza identificando la función de cada forma verbal y construcción gramatical con el criterio de la posición del verbo en la frase, que extiende a unidades textuales más amplias con una repercusión directa en la parataxis e hipotaxis; las formas volitivas; y los signos macrosintácticos:

The greatest changes are due to the need for specifying in more detail the three levels of text linguistics (linguistic attitude, prominence, linguistic perspective) in relation to Hebrew (Chapter 7, Tense Shift). I have also attempted to combine text linguistic

analysis which functions at the level of the paragraph or longer units with grammatical analysis, which functions at the level of the individual sentence. As a result it has been possible to specify the functions of the compound nominal clause in relation to the verb clause (§§6.167) and to specify the syntactic significance of “first position in the sentence” whether in the individual clause, the paragraph or the longer unit of text (§§126-127). Using these criteria it has been possible to classify all the verb forms and grammatical constructions in Hebrew and to identify each of their functions (§135). Furthermore, using textlinguistics, it has been possible to establish criteria for determining parataxis and hypotaxis in the relationships among the different types of clause (§95). Some improvement has also been made in the area of discourse analysis, which before was vastly inferior to the analysis of narrative. See especially §55 for the x-indicative YIQTOL construction and §135, No. 8 for weQATAL. The forms of discourse still require study, though, in particular the indirect volitional forms. Another important task is the analysis of adverbs and particles as macrosyntactic markers (Niccacci, 1990a: 12-13).

La síntesis, “aggiornata” (Niccacci, 1995d: 9 n.1), y aplicación práctica aparecerá tres años más tarde en *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (1991[a], reimpresión en el 2009).

Numerosas modificaciones serán nuevamente aplicadas al tiempo de la traducción española preparada por Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa, *Sintaxis del Hebreo Bíblico* (2002), con los aportes dados también por *Lettura*:

En lugar de la compleja denominación “esquema sintáctico con dos miembros (prótesis-apódosis)” ahora prefiero hablar de “oración bimembre (prótesis-apódosis)” (cap. VIII). Además, el estudio que más adelante desarrollamos ha mostrado que las construcciones de la oración bimembre coinciden con las construcciones que aparecen precedidas de ויהי y de יהיה con función “macrosintáctica” (§§28-36; 127) y con las que indican la datación histórica (§37, cf. §§111-112). El hecho de haberlas examinado en lugares diferentes no ayuda, lamentablemente, a una mejor comprensión. [...]

Los resultados de mis investigaciones posteriores no se han incluido más que de forma reducida en el presente libro. El lector puede encontrar las indicaciones necesarias en la bibliografía al final del volumen. Esta bibliografía está actualizada parcialmente con respecto a la edición inglesa (Niccacci, 2002a: 13).

Publicada en el 2002 con la “Nota a la edición española” firmada el 18 de febrero del 2000, la versión en italiano que Niccacci ha hecho circular entre los estudiantes del SBF es, no obstante, del 18 de febrero de 1995. Así, entre la traducción y la publicación transcurre un lapso de siete años.

Los últimos años de su vida, conforme a su propio testimonio, Niccacci los pasó reelaborando estas dos primeras obras, *Sintassi/Syntax/Sintaxis* y *Lettura*: “[I]n 2005 I began a revision of my book on BH syntax [...]. Such a revision is still in progress and I hope to be able to complete it, God willing” (Niccacci, 2013f: 78 n.1). A la espera de su edición póstuma, utilizo, y cito “inédito”, la versión italiana que Niccacci ha titulado *Nuova Sintassi*, a la que accede todo estudiante del SBF²⁴.

d) *La casa della sapienza*

Ahora bien, de modo paralelo a su producción sobre la sintaxis hebrea, en 1994 Niccacci publica lo que él llama “saggio complessivo” (2002b: 37 n.21) sobre la sabiduría bíblica: *La casa della sapienza*. Esta publicación, “lettura popolare” (Niccacci, 2002b: 95 n.119), es una visagra donde aparecen todos los textos, “testi campione” (Niccacci, 1994a: 15)²⁵, con los argumentos sobre los cuales Niccacci ya había comenzado a publicar y que retomará con los años, como lo había anunciado: “[N]on ha ancora finito di portare i suoi frutti” (Niccacci, 1994a: Prefacio)²⁶. Sin

²⁴ Geiger señala en el *Ordo* para el próximo año académico 2019-2020 del SBF la publicación prevista a fines del corriente año civil 2019 (cf. SBF: *Ordo 2019-2020*. Jerusalem, 28. Recuperado 13 de junio, 2019, de <http://sbf.custodia.org/it/ordo-depliant>).

²⁵ Del AT Pr 8; Jb 28; Si 1 y 24; Bar 3; Sb 9; Dn 7; y del NT Jn 1,1-18; la “fuente Q” y los “códigos domésticos” (“Haustafeln”) de Ef 5,15–6,20; Col 3,12–6,20 y 1P 2,13–22, para los que el mismo Niccacci sugiere las obras de J. Trublet (ed.) (1995): *La sagesse biblique de l’Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV congrès de l’ACFEB, Paris 1993*. Paris: Cerf; y M. Conti (2001): *La sapienza personificata negli elogi veterotestamentari (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7)*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum (cf. Niccacci, 2003b: 64 n.13).

²⁶ Cada apartado de *La casa della sapienza* se completa con lecturas sucesivas. Del libro de **Proverbios**, tras presentar la invitación de la sabiduría (“Invito alla sapienza”, pp. 7-15) y el modo de reflexión propio de los sabios a partir de la experiencia (“La via dell’esperienza”, pp. 16-23) (Pr 9–10), analiza las instrucciones de la tercera colección del libro (cc. 22,17–24,22) en paralelo a las enseñanzas egipcias de Amenemope (cf. ANET 421-424) (“La voce del maestro”, pp. 24-52); lo que se completa con las publicaciones de 1979; 1981d; 1996e; 1997h; 2000c y 2014. El capítulo sobre el libro de **Job**, “Giobbe o il limite e l’infinito” (pp. 53-84), se completa con las publicaciones de 1981a; 1996d; 1997f y 2012a. El capítulo sobre el libro de **Qohélet**, “Qoelet o la sapienza degli opposti” (pp. 85-106), se completa con las publicaciones de 2002b; 2004b y 2016. El capítulo sobre el poema del **Cantar de los Cantares** (pp. 107-136), se completa con la publicación de 1991e. En el **capítulo final**, “La ricerca della sapienza” (pp. 137-176), Niccacci analiza Jb 28; Pr 8; Si 1 y 24; Bar 3 y el libro de la Sabiduría del AT; el mito de la sabiduría en los apócrifos; la “fuente Q” neotestamentaria; y el lenguaje cristológico de la sabiduría del *logos* en Juan y *sofia* en Pablo. Las temáticas y textos son recurrentes en las publicaciones de 1981f; 1993d; 1994b; 1996e; 1997e; 1997g; 1999c; 2001f; 2005c; 2008a;

embargo, su *forma mentis* estaba ya delineada desde el inicio; lo que llama “la passione per la sapienza” (Niccacci, 1994a: Prefacio), que va de la mano de la literatura egipcia, con una finalidad que tiene también desde el comienzo bien delimitada: “[A]iutare l’uomo e la donna di oggi a recuperare i valori, la qualità della vita, che è il bene supremo perseguito della sapienza” (Niccacci, 1994a: 15). Veremos, e insistiremos en ello por las implicaciones que acarrea, que toda la obra de Niccacci implica el desarrollo de una antropología con su ética concomitante.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que, aún cuando Niccacci manifieste que su comprensión sobre la literatura sapiencial “non ha ancora finito di portare i suoi frutti” (1994a: Prefacio), *La casa della sapienza* funciona de “saggio complessivo” (Niccacci, 2002b: 37 n.21) para la interpretación “globale e integrata” (Niccacci, 1994a: 179) sobre la literatura sapiencial bíblica. Esto es, la cosmovisión y síntesis que presenta en *La casa della sapienza* es la que sostendrá con el correr del tiempo. Al contrario, por más que en *Sintassi* el autor señala que no prevee “modifiche sostanziali” (1986a: 6; cf. tb. §139), se debe considerar que haber leído *Sintassi* y *Lettura* no es conocer todavía su sistema para la sintaxis hebrea veterotestamentaria; y, en este sentido, sí se puede entender como un “stimulating study of the Biblical Hebrew «tense» system”, el cual, por otra parte, “is not intended to be definitive” (Muraoka, 1989: 187)²⁷.

2009f; 2009g; 2013a y 2013e. La **conclusión**, “Unità e diversità” (pp. 177-182), presenta la justificación de su lectura “globale e integrata” (Niccacci, 1994a: 179) de la sabiduría bíblica: la propia teoría israelita del conocimiento “originalissima” que da respuesta no sólo al problema de la sabiduría, sino al problema máximo de la existencia, “fare unità” (cf. Niccacci, 1994a: 14), que se completa con las publicaciones de 1984b; 1995c y 2009c.

²⁷ En efecto, no son extraños en los escritos de Niccacci paréntesis como “in forma dubitativa” (1991a: §4.9 n.28); “nelle edizioni precedenti ho condiviso... ora invece penso che...” (inédito: §55 n.114); “ho cambiato opinione riguardo a...” (1991a: §4.9 n.28); “a differenza di quanto affermato nelle edizioni precedenti” (inédito: §36 n.91); “diversamente da quanto ho scritto...” (inédito: §36 n.95); “nonostante la mia precedente analisi ora ritengo che...” (inédito: §44 n.99); “solo progressivamente mi sono reso conto che...” (1991a: §4.1 n.14); “nelle edizioni precedenti..., ma man mano mi si è chiarito il fatto che...” (inédito: §61 n.131).

e) El sistema

Siguiendo el momento histórico de producción, no de publicación, de estas obras basillares –*Sintassi* (1986), *Lettura* (1991), *Syntax* (1988/1990), *Sintaxis* (1995/2002) y *Nuova Sintassi* (2005/inédito)–, son cuatro los períodos que abarca la formulación de la propuesta de Alviero Niccacci para la sintaxis hebrea.

El **primer período** comprende las publicaciones de *Sintassi* (1986a), *Syntax* (1990a) y *Lettura* (1991a). En *Sintassi* Niccacci parte de la dificultad presente en “la serie di casi speciali e usi eccezionali” de los tiempos verbales que lleva a traducir “a caso, secondo la propria interpretazione e sensibilità”, cuya solución refiere al encuentro de la aplicación del sistema sincrónico de Weinrich al hebreo bíblico hecha por Schneider gracias a las recensiones de Talstra: “La soluzione da lui proposta non è di tipo diacronico ma sincronico, cioè non riguarda l’origine delle forme verbali per se stesse ma il loro uso e la loro funzione concreta nel testo” (1986a: 5).

Sin embargo, considerando incompleta la aplicación de Schneider, Niccacci señala su intencionalidad de avanzar a partir de las transiciones temporales. Para esto delimita el objeto de estudio y establece un principio. Diferenciándose de Schneider y Talstra, Niccacci decide separar el estudio de la prosa del estudio de la poesía; y, en orden a alcanzar el progreso deseado, establece el principio del orden de las palabras en la frase: “In questo contesto [el *qatal* del discurso directo] sarà importante il criterio dell’ordine delle parole nella proposizione e quindi il valore sintattico della «prima posizione nella frase»” (Niccacci, 1986a: 6). Sobre el progreso deseado, a partir de las transiciones temporales, partirá en *Lettura*, con el conflicto que, sin embargo, se le ha generado, permaneciendo siempre circunscrito a la frase: “[N]on sono riuscito a spiegare l’uso delle forme verbali dell’ebraico biblico esclusivamente con criteri linguistico-testuali, tali che si riferiscano, appunto, al testo e non siano legati all’ambito della frase singola” (Niccacci, 1991a: VI).

Esta primera antinomia, de una lingüística textual cuya unidad de análisis es el texto pero limitada a la frase, será el punto de partida para la complementariedad de los dos principios del sistema de Niccacci: “[L]a posizione del verbo finito nella frase

(prima o seconda posizione) e il livello linguistico del testo (principale o secondario)” (Niccacci, 1991a: V).

El lugar donde se puede apreciar mejor el avance en la complementariedad de estos dos principios del sistema, posición del verbo en la frase y nivel comunicativo, son los artículos que Niccacci publica entre *Sintassi* y *Lettura* citados por él mismo en el Prefacio de *Lettura*: 1987b; 1988c; 1989b; 1990b (cf. Niccacci, 1991a: V). Pero se debe tener en cuenta que estas publicaciones están precedidas por una anterior a la misma *Sintassi*, donde se encuentra en germen, tanto la globalidad del sistema, cuanto de la obra de Niccacci:

I must confess that I was not fully aware of the distinction made here between indicative and jussive Yiqtol when I wrote my paper, “Esodo 3,14a: «Io sarò quello che ero», e un parallelo egiziano”, *LA* 35 (1985[c]) 7-26. I am convinced now that the first *'ehyeh* must be taken as jussive (cohortative), expressing a strong divine promise (Niccacci, 1987b: 19 n.14).

El **segundo período** abarca desde la publicación de *Lettura* (1991) hasta su inmersión en la poesía (cf. Niccacci, 1993b; 1994c; 1994e; 1995b; 1996p; 1997b; 1997c; 1998a y 1999d).

Y el **tercer período** va, desde que comienza a formular en modo explícito los principios para los textos poéticos (1997), por el momento sólo insinuados, hasta lo que él señala como inicio de su última revisión de *Sintassi* y *Lettura* (2005), prácticamente contemporánea a la formulación del reconocimiento del mismo sistema verbal tanto para textos en prosa como poéticos (2007). Aquí culmina un itinerario, que en realidad es bastante temprano, y que el propio Niccacci marca en sus estudios sobre el Salmo 9–10 (1999b)²⁸; la narrativa de Jonás (1996c)²⁹; la tercera colección

²⁸ Publicado posteriormente, el Salmo 9–10 es el primer texto poético que Niccacci analiza (cf. Niccacci, 1996c: 29 n.44): “Benché la cosa sia quasi del tutto trascurata, le forme verbali costituiscono l’ossatura e la tessitura di ogni composizione.

Ritengo che la mia proposta riguardante il sistema verbale ebraico sia valida per la prosa mentre non è utilizzabile per la poesia. **Per la poesia è necessario fare una ricerca analoga a quella per la prosa**, condotta cioè secondo un metodo di linguistica testuale, **ma con criteri differenti**. È ciò che **mi riprometto di fare**, se Dio vorrà, e il **presente** omaggio al prof. Vattioni costituisce **un saggio preliminare**.

[...] **Ho tradotto le forme verbali secondo le regole della prosa**: il *qatal* con il passato; lo *yiqtol* con il futuro; la proposizione nominale senza verbo finito con il presente. **Lo scopo è controllare fino a che punto le regole della prosa valgono nella poesia**. Infatti, se partiamo dalla convinzione che le

del libro de Proverbios (1979; 1997h; 1998c)³⁰; y el profeta Malaquías (2001e)³¹ (cf. Niccacci, 2006b: 247 n.2; 2013f: 78 n.1).

Esto significa que, la diferencia introducida por Niccacci al comienzo entre prosa narrativa y verso poético, no es más que un recorte epistemológico frente a la

forme verbali non hanno alcuna funzione precisa, non si andrà mai oltre il soggettivismo dell'interprete.

[...] Se si segue la LXX nel considerare i due salmi come un'unica composizione, la cosa si comprende [...] Il Sal 9 (TM) mostra che come Dio è intervenuto nel passato a favore del povero, così farà nel futuro; questa fede costituisce la base della preghiera. In partenza, il Sal 10 (TM) è molto meno ottimista, in quanto lamenta l'assenza di Dio mentre descrive a lungo lo spadroneggiare del malvagio. Benchè la situazione sembri disperata per il povero, la fede espressa nel Sal 9 sostiene la speranza e nutre la preghiera nel Sal 10" (Niccacci, 1999b: 139. El subrayado es mío).

²⁹ "Poetry still poses a challenge to our understanding of the Biblical Hebrew verb system. As a methodological choice, I decided from the very beginning to leave poetry aside and concentrate on good prose. The reason was that one could easily suppose that poetry employed the verb forms in a somehow different way from prose. This supposition was strengthened by the fact that if one considered poetry together with prose, one would get nowhere as the traditional approach abundantly showed.

As in my first attempt to analyse a poetic text (Psa. 9/10), I will try to analyse Jonah 2:3-10 [la sección poética del libro] according to the rules of the prose. **In principle, one is justified in abandoning these rules only when demonstrably they do not apply. With the help of the verb forms used, I will try to understand the exact perspective of the text.**

In Jonah 2:3-10 (Engl. 2:2-9) the axis of the past is much used. It is indicated by the following verb forms: initial qatal (2:3a.d; 2:6a), (waw) x-qatal (2:3c; 2:4d-e; 2:5a; 2:7a) and continuation wayyiqtol (2:3b; 2:4a; 2:7c). These three verb forms are interchangeable because they all indicate the main line of communication, except for the fact that wayyiqtol is a continuation form. The reason is that **in poetry we do not find a linear development of a story as we find in prose.** Actually, Jonah 2:3 mentions the prophet's prayer to God, 2:4 describes his misfortune, 2:5 the prayer, 2:6-7 the misfortune, and 2:8-10 the prayer again. As a consequence, the alternation of first-place and second-place verb forms, e.g. «qatal-x» («x» being any non-verbal element) and «x-qatal», seems **motivated by style or prosody, not by syntax as in prose**" (Niccacci, 1996c: 29-30. El subrayado es mío).

³⁰ Analizando Pr 23 dirá: "La congiunzione ׀ «quando», oppure «come» in 31f e 31g modifica anche 31h. Traduco con il futuro le forme verbali yiqtol dei vv.31-33 e w^cqatal di 34o perché esse si riferiscono a un'ipotetica situazione che potrebbe capitare al discepolo. Questo è, del resto, il loro valore usuale, nonostante l'opinione diffusa che le forme verbali non abbiano valore temporale preciso nella poesia". A lo que añade en nota, tras remitir al capítulo X de su propia *Sintassi* (1986a) sobre el problema del valor de las formas verbales en la poesía: "**A distanza di anni, ho maggior fiducia nella possibilità di applicare le regole della prosa alla poesia**" (Niccacci, 1998c: 56 n.25).

³¹ "Of the three main characteristics of poetry versus prose that I identified in my paper "Analysing Biblical Hebrew Poetry", [1997i] I would say today that two are valid, i.e., "(1) segmented versus linear communication; (2) parallelism of similar bits of information versus sequence of different bits of information", while the third is not, i.e., "(3) non-detectable versus detectable verbal system" (pp. 77-78; also see the concluding statement on this subject on p. 91). In the meantime, **I have become more and more convinced that the BH verb system is basically the same in prose and in poetry** as the present paper is trying to show. Methodologically, at least, the same system is to be applied unless it proves impossible. Eventually, this methodology will help discover peculiarities of poetry versus prose" (Niccacci, 2001e: 60 n.9. El subrayado es mío).

dificultad que se le presenta para formular la identificación que reconoce, ya desde el principio, entre el discurso narrativo y poético; y que, paralelamente, ha ocupado sus intereses con mucha precedencia.

La primera obra poética que el mismo Niccacci reconoce analizar es el Salmo 9–10 (cf. Niccacci, 1996c: 29 n.44; 1999b), pero su primer estudio poético es sobre la primera parte (22,17–23,11) de la tercera colección del libro de Proverbios (22,17–24,22) que es mucho anterior (1979) incluso a su propia *Sintassi* (1986a). El libro de Proverbios está caracterizado por el uso del paralelismo, y ni la obra de Berlin (1985) ni la de Watson (1984) que citará en abundancia a partir del análisis de la segunda parte (cf. Niccacci, 1997h) han sido aún publicadas. El mismo orden de la exposición sufrirá una evolución a lo largo de las tres publicaciones que dedica a tercera colección de Proverbios: en la primera publicación de 1979 realiza el análisis estilístico en primer lugar, seguido de la composición, donde introduce el estudio del vocabulario, sintaxis y semántica, para concluir con el análisis del contenido (cf. Niccacci, 1979); lo que corrige en las sucesivas, donde inicia con el estudio filológico seguido del análisis de la composición para finalizar con la exégesis (cf. Niccacci, 1997h y 1998c). Sin embargo, ya en la primera publicación, en referencia a la obra de T. Collins (1978): *Line-Forms in Hebrew Poetry*, aparece su preferencia por poner delante la sintaxis: “Benché a mio giudizio l’Autore fraintenda e misconosca largamente il principio del parallelismo, la sua insistenza sulla sintassi è senz’altro apprezzabile” (Niccacci, 1979: 55 n.22). A esta publicación, y precediendo aún a *Sintassi* (1986a), le siguen el estudio de Job 28 (1981a) y Job 37 (1982a), textos también fuertemente marcados por la presencia del paralelismo. Nótese que Niccacci, por último, concluirá *Nuova Sintassi* con el estudio del capítulo 10 de Proverbios (cf. inédito: §182), texto que había despertado su inquietud y tenía bajo sus ojos ya al tiempo de la redacción de *Sintassi*: “[S]i può arrivare agli stichi paralleli di Prov 10ss?” (Niccacci, 1986c: 408).

A partir de entonces se abre una **última etapa** de síntesis, que abarca el período que va desde esta última formulación sobre la poesía (2007) hasta el final de su vida (2018) (cf. Niccacci, 2010).

f) La obra

Y, justamente, sobre el final de su vida, Niccacci dedica a Polotsky dos largos artículos (2006e y 2009d) que podrán leerse como un homenaje a quien guió sus primeros pasos, al concluir el propio itinerario. Lo que también muestra, por otro lado, que para Niccacci el egipcio no pasó nunca a segundo plano³².

Presentación y estudio aparte merecerían las reseñas científicas de Niccacci a obras relacionadas con la sintaxis hebrea. Niccacci nunca se limita a exponer el contenido de las obras que reseña, sino que dialoga con ellas; y se vale de las mismas también para autodefensa y apología³³.

Por último, una nota que se añade a la consideración bibliográfica de Niccacci es la poca acogida en el ámbito académico de su lengua madre italiana (cf. Fulco, 1992). Lamentablemente ha sido leído mayoritariamente desde la traducción inglesa de *Sintassi*, cuando la traducción española le sucede, tanto en el tiempo como en el desarrollo, y *Syntax* no sólo representa el primer paso en la exposición del sistema de Niccacci, sino que para la misma Geiger presenta un Apéndice con un elenco de 154 erratas (cf. 2015: 215-219; cf. tb. Verheij, 1992: 215) de las que el mismo Niccacci se

³² La publicación de estas dos contribuciones está cronológicamente invertida. Niccacci presenta en primer lugar una contribución en el seminario sobre egipcio antiguo, neo-semítico y métodos lingüísticos en honor del Prof. Polotsky que se celebra en el 2001 en Jerusalén; esta intervención de Niccacci poniendo en comparación el sistema verbal hebreo y egipcio a la luz de la lingüística textual de Weinrich es publicada ocho años más tarde: Polotsky's Contribution to the Egyptian Verb-System, with a Comparison to Biblical Hebrew. En G. Goldenberg y A. Shisha-Halevy (eds.): *Egyptian, Semitic and general grammar. Studies in memory of H.J. Polotsky*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 2009[d], 401-465. En el entretanto sale a la luz una contribución posterior más sintética, que retoma esta intervención primera, fruto del seminario sobre egiptología "After Polotsky" en el centenario del nacimiento de Polotsky (2005): On the Heritage of H.J. Polotsky: Assessment of New Insights and an Attempt to Combine His Theory with a Text-Linguistic Approach to Classical Egyptian Narrative. *Lingua Aegyptia* 14 (2006[e]), 409-432.

³³ Los ejemplos más paradigmáticos son las publicaciones que Niccacci "dedica" a Dawson y Groß. A las 12 páginas que Dawson, representante de los partidarios del análisis discursivo, dedica al sistema de Niccacci en la introducción a la publicación de su tesis doctoral, *Text-Linguistics and Biblical Hebrew* (1994: 28-39), donde sólo remite a *Syntax* (cf. 1994: 240), Niccacci responde con una reseña de 37 páginas (cf. 1995g: 543-580) y el análisis sintáctico del libro de Rut, que también Dawson ha analizado en su obra (cf. Dawson, 1994: 175-207; Niccacci, 1995e: 69-106; cf. tb. con Pazzini, 2001a). En "diálogo" con Groß es la publicación Ebraico bíblico e linguística. *Hen*. 20 (1998[a]), 189-207. Más serenas son las respuestas a las objeciones de Muraoka (1989 y 1992); Eskhult (1991); Verheij (1992); y Pardee (1993) (cf. Niccacci, 1994d: 133 n.10 y 136 n.29; 1996p).

lamenta y justifica más tarde: “Unfortunately I was not given the possibility of checking the text before the printing” (1995g: 546 n.9; cf. tb. 1996f: 436). Y, aún cuando escribe en inglés la mayoría de las publicaciones académicas sobre sintaxis hebrea, las publicaciones en italiano no pierden relevancia, y siguen siendo fundamentales para comprender el desarrollo del fundamento gnoseológico presente en las mismas.

g) El libro del Éxodo

El texto de Ex 15,1-18, en el que me detengo en el último capítulo de esta tesis, Niccacci lo estudió en un período de tiempo que abarca también 30 años, y en etapas muy significativas.

La primera, corresponde a la redacción inicial de su sintaxis hebrea (*Sintassi-Lettura*) a partir de paralelos egipcios (1985c; 1986b; 1987a). A lo que se debe añadir en la aplicación práctica de *Lettura* el uso del *wayehî* en la unidad literaria que precede al poema, Ex 1–14 (1991a: §24), con su función macrosintáctica en *Syntax* (1990a; 2002a; inédito: §36); y el estudio de la unidad literaria que lo sigue, Ex 19–24 (1997c), poniendo siempre lo literario en relación con el mundo egipcio: “La ricerca si concentra sugli aspetti letterari del racconto per scoprire se in esso siano presenti degli agganci autentici con l’ambiente egiziano in senso largo, sociale, geografico, letterario e teologico” (Niccacci, 1986b: 8). Y, una vez concluida la formulación de su sistema (cf. Niccacci, 2006b), Niccacci retomará el estudio de Ex 15 centrado ya en el análisis propiamente sintáctico y literario del poema (2009e; 2011a).

En medio se suman los seis años, intercalados, que cubren un período total de veintidós, en los que Niccacci acompaña las excursiones arqueológicas académicas que el SBF organiza para sus estudiantes a Egipto (1983, 1986, 1989, 1992, 2002 y 2005; cf. Bottini, 2011: 14), para las cuales realiza la correspondiente dispensa (1992b); y el análisis del ciclo narrativo completo de Génesis–2Reyes (1995d; 2005a), entre el cual se incluye el libro del Éxodo. Con lo cual, el poema de Ex 15 ha sido, sin duda alguna, motivo de reflexión a lo largo de toda su vida.

h) Cuestiones abiertas

Varios horizontes de apertura crítica son propuestos por diversos autores, y hasta el mismo Alviero Niccacci, a partir del sistema que ha desarrollado, aunque con perspectivas que son muy diversas a las que nosotros presentamos.

Andrew Witt subraya la necesidad de probar lo que considera aún hipótesis de Niccacci para la sintaxis de la poesía, en unidades textuales más amplias: la distribución de las formas verbales en la poesía, y la división en estrofas y estanzas a partir del análisis sintáctico. Con sus propias palabras:

The future of scholarship in this field is able to use Niccacci's contributions in two specific directions. First, now that a hypothesis of poetic syntax has been set forth by Niccacci that seems to work well with several smaller poetic texts, scholars are now able to test his hypothesis on other larger texts. Just as Niccacci himself has done with Jonah [1996c], Malachi [2001e], and several chapters in Proverbs [1979; 1997h; 1998c], so now other scholars can join his work. Second, there is also room for improvement in describing the function of verbal forms. Niccacci's textlinguistic, though already well-informed from his research on prose texts, needs tested and more observations need to be made on the actual distribution of forms in poetic texts. Third, greater work can be done to develop a way to divide stanzas and strophes that is based off of initial syntactic analysis. Perhaps the use of asyndeton and *waw* may provide a key to analysis, as it seemed to help in analyzing Psalm 1 (Witt, 2008: 82-83).

Por su parte, **Eep Talstra**, centrado en la relación entre retórica y sintaxis, considera prometedor, a partir de la propuesta de Niccacci, el estudio de los tipos y combinación de las cláusulas en la creación de líneas poéticas:

In my view, Niccacci's work in 2006[d] represents an important step in continuing the research into how syntax and rhetorical skulls cooperate in classical Hebrew poetry. [...] The fact that poetry is very selective in the clause types it uses and is also very effective in the clause types it combines to create poetic lines (cola) makes it a promising field for further text syntactic research. Can one further integrate text grammar, analysis of clause types, the marking of participants and the hierarchy of communicative domains with the study of poetic features used for effective public performance, such as assonance, lexical repetition, limited clause length? (Talstra, 2011: 340, 252).

Tras los pasos de Talstra, y con el mismo objetivo de poder establecer un sistema computacional para la identificación de las formas verbales hebreas³⁴, aunque en su caso focalizado en la poesía bíblica de los Salmos³⁵, **Gino Kalkman** propone para el análisis del verbo hebreo un “system of clause relations” recuperando el criterio de la posición del verbo en la frase de Alviero Niccacci; “an interaction between the position of a verbal form within its clause, the mechanisms of inheritance and blocking, and a clause’s functioning within a specific domain of discourse” (2015: 318). Sin embargo, no hace referencia a la complementariedad de este criterio (cf. II.2.1), y hasta superioridad (cf. Sumario al Capítulo II), establecida por Niccacci con el nivel comunicativo; sino que, más bien, la considera ambigua³⁶. En efecto, clasifica a Niccacci como “formalista”, descuidando el funcionalismo de la metodología “bottom-up”, que por cierto sí menciona, y que, como hemos visto, Niccacci recupera de Polotsky (cf. I.1.1a), a quien, por lo visto, Kalkman desconoce. Debido a sus propios intereses, Kalkman reclama “clear parameters”, pero deja de lado el movimiento propio de la vida del lenguaje, que es el interés primordial para Niccacci (cf. 2015: 98; I.3.2).

³⁴ Cf. <http://etcbc.nl/>

³⁵ Si bien asume el mismo sistema gramatical operando en todos los géneros como característica universal del lenguaje (cf. Kalkman, 2015: 1; https://nbviewer.jupyter.org/github/ETCBC/Biblical_Hebrew_Analysis/blob/master/PhD/Introduction.ipynb)

³⁶ “For the identification of verbal functions in terms of the three text-linguistic dimensions, it may be more questionable to determine whether indeed the criterion of the position of the verbal form does play a decisive role. Thus, we regard Niccacci’s use of this criterion for the distinction between mainline and secondary line clauses as untenable, not only because Niccacci fails to provide his audience with convincing examples, but also because this standpoint forces Niccacci to allow for a certain inconsistency in his analyses. He has to assume, for instance, that the *x-yiqtol* clause can be used to denote both mainline and secondary line in discursive texts, while the non-initial position of the *yiqtol* form suggests the *x-yiqtol* clause to be a compound nominal clause and therefore, by definition, a background construction. Similarly, Niccacci also reanalyzes some *x-qatal* constructions as mainline verbal clauses (instead of background compound nominal clauses), just *because* the information they provide has to be seen as belonging to discourse’s mainline of communication. This ambiguous manner of reasoning causes the identification of the position of the verbal form as a marker of the textlinguistic function of indicating the level of communication to be a questionable business” (Kalkman, 2015: 96-97).

Dentro de la narratología, **Matteo Crimella** coliga el sistema de Niccacci con el aporte inclusivo de Rabatel, desarrollado a partir de la distinción introducida por Bal entre el sujeto (focalizador) y objeto de la focalización (the focalized object) a la teoría de la focalización o “punto de vista” de Genette³⁷. Según este autor, el punto de vista del narrador está presente en el relato, incluso en el de un personaje, generando lo que llama “föndu enchainé”. Las palabras, pensamientos y percepciones pueden ser transmitidas y/o representadas por esquemas sintácticos y enunciativos idénticos: el punto de vista narrado, que corresponde al primer plano; el punto de vista representado, al segundo plano; y el punto de vista afirmado, que corresponde al discurso directo. Con lo que se valoriza el aporte de la teoría de Niccacci a la narrativa:

La teorizzazione di Niccacci oltre che essere un interessante strumento euristico per l'analisi sintattica della prosa biblica, si presta pure ad essere un'ottima base di partenza per lo studio del punto di vista, all'interno di un'indagine tipicamente narrativa (Crimella, 2011: 86).

Y el propio **Alviero Niccacci** señala dos notas pendientes de una respuesta para el griego, desde la lingüística textual y la composición de la Biblia hebrea.

Ante la falta de exploración del griego clásico desde la lingüística textual (cf. Niccacci, 1993c: 19-21), justificado en parte por la vastedad del corpus que se encuentra (cf. Niccacci, 1993c: 23), el estudio comparativo con la sintaxis hebrea abre dos horizontes para la investigación diacrónica del griego. Superando el nivel de la oración aislada, el de las transiciones temporales:

Penso sia importante analizzare tutta la sintassi del verbo greco secondo la prospettiva della linguistica testuale, che propone di superare il livello della frase singola per poter comprendere correttamente la funzione delle forme verbali. Bisognerà prima classificare tutte le forme verbali del greco: quali sono tipiche della narrazione, quali del discorso diretto. Bisognerà poi ricercare la funzione di ognuna di esse nel testo e le relazioni che le legano tra di loro nel quadro del sistema verbale complessivo (Niccacci, 1992a: 108).

³⁷ Sus obras de referencia son: M. Bal (1985): *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press; G. Genette (1972): *Figures III* (Poétique). Paris: Éditions du Seuil; y A. Rabatel (1998): *La construction textuelle du point de vue. Sciences des discours*. Lausanne – Paris: Delachaux et Niestlé.

Así como también la inversión en el orden proposicional, SVO por VSO, que podría ser fruto de un desarrollo interno entre el período clásico y helénico³⁸:

Our conclusion needs to be checked against the syntax of classical Greek investigated within a textlinguistic approach. A thorough investigation of this kind is still missing and the indications of different grammars are insufficient, although some attempts in the right direction have been made. The essential problem is, of course, to what extent is what we have observed a translation phenomenon or, on the contrary, represents a capability of the Greek language, taken into consideration its different phases of development (Niccacci, 1993c: 64-65).

Por último, a partir de su propuesta de división de la Biblia hebrea, el estudio del ambiente y teología de los editores responsables de la misma (cf. Niccacci, 1995d).

³⁸ Así la tesis de M. Reiser a partir del evangelio según Marcos: *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1984 (cf. Niccacci, 1993c: 65-66).

I.1 La obra de Alviero Niccacci:

El egipcio y la literatura sapiencial bíblica




I.1.1 La herencia de Hans Jakob Polotsky

En la historia del estudio de la gramática egipcia se debe a Hans Jakob Polotsky el descubrimiento de la función enfática de los tiempos secundarios y las formas verbales circunstanciales: “The real function of the «emphatic» *sdm.f* was recognized in the 1940s by Polotsky himself. Later, he identified the «emphatic» value of *sdm.n.f* and also its circumstantial and continuative functions” (Niccacci, 2009d: §9). Reconocimiento innegable. Pero, con una interpretación que no es unánime, la recepción de la teoría se verá afectada³⁹: “The question is: «imperfective» (Gardiner) or «emphatic»? [... O]nly the speech situation can help decide which is the appropriate analysis in each case” (Niccacci, 2009d: §§10, 11).

A partir de las tres categorías básicas para las formas verbales de la gramática egipcia, adjetivas, sustantivas, y adverbiales⁴⁰, Polotsky divide el paradigma de las cinco formas verbales adjetivas y adverbiales en tres ejes temporales: presente

³⁹ En el estudio moderno de la gramática egipcia se reconocen cuatro etapas a las que corresponden focalizaciones diversas, reflejo de la historia de su descubrimiento y exploración: 1) La escuela de Berlín con el descubrimiento de la morfología egipcia que conduce a la división de la historia del egipcio en dos fases: Altägyptisch-Neuägyptisch. Modelo histórico filológico, similar al adoptado para las lenguas semíticas con un “background” neogramático, en el que se reconoce el principio consonántico de las raíces egipcias y el pseudo-participio (“Old Perfective”). Concluye con un elenco completo de los lexemas, así como también con la crítica de forzar la lengua egipcia dentro del esquema de la gramática semítica (cf. Polotsky, 1971: 320-338). 2) La fijación de un canon, dado por Gardiner, para el estudio del egipcio, que conlleva un acercamiento pragmático paralelo al desarrollado para las lenguas europeas. El propósito principal de estas dos primeras etapas es alcanzar una correcta traducción de los textos. 3) El estudio de la sintaxis y la Standard Theory (ST). 4) El modelo funcional, en el campo de la lingüística general, donde la frase verbal no se interpreta como “conversión” en otras partes del discurso, así la ST, sino que mantiene su carácter verbal completo por sí misma (cf. Loprieno, 1995: 8-9).

⁴⁰ “(a) Adjective verb forms: (1) non-personal active = active participle, (2) personal = relative form; (3) non-personal passive = passive participle (or non-personal relative form); (b) Substantive verb forms: (4) personal = “emphatic” *sdm.f* and *sdm.n.f* (Polotsky *Egyptian Tenses* §§34–40); (5) non-personal = infinitive; (c) Adverbial verb forms (Polotsky *Egyptian Tenses* 2–3): (6) Circumstantial *sdm.f* (with morphologically distinctive forms — *di.f*, *iw.f*, *in.f*, *m'.f*, cf. Polotsky *Egyptian Tenses* §11); (7) Circumstantial *sdm.n.f* (negated with *sdmw.f*, not *sdm.n.tw.f*, cf. Polotsky *Egyptian Tenses* §12); (8) Circumstantial passive *sdmw.f*; (9) Stative (or Old Perfective); (10) *hr* + Infinitive; (11) *m* + Infinitive; (12) *r* + Infinitive” (Niccacci, 2009d: §1).

(“Inaccompli”), pasado (“Accompli”) y futuro (“Prospectif”)⁴¹; a los que suma los elementos auxiliares  , *iw*;  , *‘h’*; y  , *mk*. Elementos gramaticalmente sustantivados en el sujeto, o adverbiales en el predicado, cuya posición inicial señala el comienzo de una secuencia sintáctica a la que sigue una cadena de formas verbales compuestas, marcando la coordinación o subordinación de las mismas.

Estas formas verbales compuestas⁴² –“First Tenses”, “Indicative Plain Sentences” o “Plain Sentences”– poseen un elemento auxiliar con una forma verbal como predicado (cf. Niccacci, 2009d: §2-3); mientras que las formas verbales enfáticas –“Second Tenses”, “Emphatic Marked Sentences” o “Cleft Sentences”–, con la misma estructura de las primeras⁴³, se distinguen por el hecho de que el elemento adverbial nominaliza al verbo⁴⁴: “For Polotsky, both «First Tenses» and «Second

⁴¹ Polotsky: *Les traspositions*, §7. En Niccacci, 2009d: §2:

Present (“Inaccompli”)	Past (“Accompli”)	Future (“Prospectif”)
(1) <i>irr st</i>	<i>ir st</i>	<i>ir.ty.fy st</i>
(2) <i>irrt.f</i>	<i>irt.n.f</i>	<i>irt.f</i>
(3) <i>irrt</i>	<i>iryt</i>	<i>ir(w).ti</i>
(4) <i>irr.f st</i>	<i>ir.n.f st</i>	<i>ir(w).f st</i>
(5) <i>irt st</i>	for all the temporal axes	

⁴² Polotsky: *Les traspositions*, §7. En Niccacci, 2009d: §3:

<i>iw sdm.f</i>	<i>iw.f sdm.f</i>	<i>wn.f sdm.f</i>	<i>wn.in.f sdm.f</i>
<i>iw sdn.n.f</i>	—		<i>wn.in.f</i> + stative
<i>iw sdmw.f</i>	—		<i>wn.in.f</i> + <i>hr</i> + infinitive
—	<i>iw.f</i> + stative (motion verbs)		
—	<i>iw.f</i> + <i>hr</i> / <i>m</i> / <i>r</i> + infinitive		
<i>‘h’.n sdm.f</i>			<i>mk sw sdm.f</i>
<i>‘h’.n sdm.n.f</i>			
<i>‘h’.n sdmw.f</i>			<i>mk sdmw.f</i>
	<i>‘h’.n.f</i> + stative (motion verbs)		<i>mk sw</i> + stative
	<i>‘h’.n.f</i> + infinitive		<i>mk sw</i> + <i>hr</i> / <i>m</i> / <i>r</i> + infinitive

⁴³ “(a) *mrr.f* (substantial *sdm.f*) = Subject + Adverbial element = Predicate (Present) (b) (substantial) *sdm.n.f* = Subject + Adverbial element = Predicate (Past)” (Niccacci, 2009d: §4).

⁴⁴ Niccacci, 2009d: §4:

Tenses» consist of a nominal element functioning as the subject, plus an adverbial element functioning as the predicate” (cf. Niccacci, 2006e: §1). Así Polotsky:

Dans un “Temps Premier” de l’égyptien classique le verbe principal (auxilié) est le prédicat circonstanciel d’une forme substantive personnelle qui lui sert d’auxiliaire. Dans un “Temps Second” c’est le verbe principal lui-même qui revêt la forme substantive personnelle pour devenir le sujet d’un prédicat circonstanciel nouveau; autrement dit, le verbe principal substantivé se met à la place de l’auxiliaire “substantiveux”, et le nouveau prédicat circonstanciel à celle de la forme verbale circonstancielle:

	SUJET	PRÉDICAT
“TEMPS PREMIER”	<i>jw.f</i>	<i>st.f</i>
“TEMPS SECOND”	<i>st.f</i>	<i>m ntrwt</i>

(*Les transpositions* §3.9.1. En Niccacci, 2009d: §4).

Poniendo el foco en la gran versatilidad funcional de la sintaxis egipcia, la mayoría de las frases verbales son analizadas como “transposiciones” sintácticas de una predicación verbal en una frase nominal o adverbial, conversión que afecta a la función predicativa de las mismas:

In case of a *nominal* trasposition, they lose their predicative force altogether; for example, on the basis of the paradigmatic substitution between an initial verbal form (*jj.n=j m n2.t=j* “I came from my city”) and a noun in initial position (*zh3w m n2.t=j* “The Scribe is in my city”), the structure of the former Egyptian sentence should be analyzed as “*The-fact-that-I-came (is) from-my-city”. In case of an *adverbial* trasposition, they acquire the value of a circumstantial predicate: in the sentence *z3-nh.t dd=f* “Sinuhe speaks”, because of the possibility of paradigmatic substitution between the VP [frase verbal] “speaks” and any AP [frase nominal] (*z3-nh.t m n2.t=j* “Sinuhe is in my city”), the underlying structure is taken to be “*Sinuhe (is) while-he-speaks” (Loprieno, 1995: 9).

La aplicación sistemática de las reglas de sustitución propuestas es lo que deriva en la adhesión a la llamada “Standard Theory” (ST), que Leo Depuydt atribuye a Polotsky (cf. Niccacci, 1997j: §1; 2009d: §13); lo cual termina con reproche de falta

Indicative verb forms	versus	“Emphatic” verb forms
<i>iw sdm.n.f</i>	vs.	<i>sdm.n.f</i>
<i>iw sdm.f</i>	vs.	<i>mrr.f</i>
<i>mk</i> + noun-phrase + Old Perfective	vs.	<i>sdm.n.f</i> (verbs of motion; <i>rh</i> “to know”)
<i>h'.n.f</i> + Old Perfective	vs.	<i>sdm.n.f</i> (verbs of motion)

de atención al texto y de solo verificación en el nivel de la morfología (cf. Niccacci, 2009d: §13):

Polotsky's theory began to be seen as perhaps too comprehensive, too systematic, too syntactic, not enough linguistically up-to-date; and, especially, not enough based in general-linguistic theory. Its structural approach seemed too narrow in comparison with the new discourse linguistic approaches (Niccacci, 2009d: §10).

Estas dos recriminaciones a Polotsky son paralelas a las que recibirá más tarde el propio Niccacci: de confusión en los niveles del lenguaje, “for the most part, he is dealing with clause-level syntax rather than sentence-level syntax—or higher” (Dawson, 1994: 29); o bien, entre función y forma, “verbal clause and nominal clause are not form-designation but rather function-interpreting terms!” (Groß, 1999: 37). Por tanto, la argumentación de Niccacci, separando a Polotsky de la ST, adquiere el valor de una verdadera auto-apología.

a) La “Standard Theory” y la metodología “bottom-up”

La aparente falta de atención al texto, primera reconvención contra Polotsky, no es más que una consecuencia de la falta de receptores pertinentes, que obliga a optar metodológicamente por una vía ascendente, iniciando el análisis con las unidades más pequeñas, debido a la falta de conocimiento de la lengua. Pero esto no significa aislar la frase del texto, lo que se prueba con la terminología (inicial, no inicial, continuación, circunstancial, prospectiva); la misma terminología que encontraremos para el hebreo en Niccacci:

As for Polotsky, I would say that his research is certainly concerned with the sentence, and rightly so, also because Egyptian is so rich and obscure that one needs to start from small units. However, I know from direct experience that his analysis of the sentence was based on a strong consciousness of the text as an organized structure of communication. This is made visible in the terminology that he uses. For instance, he speaks of “initial” vs. “non-initial” verb forms, on the one hand, and of continuation, circumstantial and prospective verb forms, on the other. On the basis of these criteria a reading of complete texts can be done, and a suitable high-level linguistic analysis can be developed (Niccacci, 2009d: §13).

La metodología, por tanto, para Polotsky, implicará una interrelación textual compleja desde la frase aislada: “go up *from* the single sentence *to* inter-sentential relationships in the text” (Niccacci, 2006e: §3); un camino ascendente, “from bottom to top”, desde el nivel gramatical de la frase hasta el nivel de la comunicación del texto, con la semántica operando como elemento de control en acepción contemporánea:

[T]he *grammatical level*, to analyze the single sentences on the basis of morphology; the *syntactical level*, to understand the functions of the sentences, both verbal and non-verbal, in relationship to one another; and finally the *textual level*, to understand how the different constructions interplay in a text and thus help us detect the writer’s strategy of communication. I would insist that these three levels need to be based one upon the other and support one another in order to have a correct text-linguistic analysis. [...] Semantics can not have any priority in a text-linguistic analysis although it goes together with it as a controlling factor (Niccacci, 2006e: §3).

Y la aparente falta de verificación en el nivel de la morfología, segunda prevención respecto de Polotsky, no es más que resultado de la sustitución paradigmática introducida; “in certain cases *sdm.f* and *sdm.n.f* exchange with clearly adverbial verb forms and non-verbal constructions” (Niccacci, 2006e: §3). Gracias a la sustitución paradigmática, una misma relación sintáctica puede realizarse empleando formas o posiciones gramaticales diversas (cf. Niccacci, 1982e: 536).

Para la ST, la forma básica de la oración consiste en dos frases nominales. Todos los tipos del paradigma *sdm.f* y *sdm.n.f* son verbales; y, se deduce, el estatuto morfológico de *iw* como partícula. Pero, dada la falta de marcas morfológicas distintivas, sobre la base del principio de sustitución paradigmática, Polotsky prueba la naturaleza y función de las formas verbales circunstanciales. Por ello, en lugar de “formas verbales enfáticas”, Niccacci propone calificarlas como “nominales”, una categorización que es capaz de incluir todas las funciones de las formas verbales sin suprimir la diferencia establecida por los tiempos primarios y secundarios.

Con una gramática similar, “First Tenses” y “Second Tenses” difieren sintácticamente en formas verbales y cláusulas no verbales, conforme a la función narrativa en la línea principal de la comunicación (cf. Niccacci, 2006e: §5):

Grammatically, first tenses and second tenses are similar as they consist of a nominal element as the subject and of an adverbial element as the predicate. *Syntactically* however, they differ since in the first tenses the main verb is the predicate, or the new information, while in the second tenses the main verb is nominalized and thus is demoted to the role of the subject, or the support of the new information (Niccacci, 2006e: §1; cf. 2009d: §3).

b) La continuidad de la narración en la prosa y las partículas preverbiales

La clave para la correcta interpretación de la teoría de Polotsky está dada por la continuidad de la narración en prosa y las partículas preverbiales:

In this area there is a widespread misunderstanding among scholars. The auxiliary *iw* syntactically does function as a nominal subject, however not alone but together with the suffix or substantive that follows it; and in the case of *iw sdm.f*, *iw* shares the suffix of the following verb form (Niccacci, 2006e: §3).

Mientras dentro del patrón frase nominal (sujeto) + frase adverbial (predicado), donde, para un enfoque generativista, *iw* es el sujeto detrás del cual aparecen los elementos nominales (sufijo o sustantivo) o adverbiales (*sdm.f*, *sdm.n.f*, o adverbios), de modo tal que sustantivo y adverbio coinciden con un patrón de frase nominal con función sujeto + frase nominal con función predicado, para Polotsky, en cambio, *iw* es un sustantivo con sufijo pronominal propio, el siguiente sustantivo o el sufijo de la siguiente forma verbal si no lo posee por sí mismo, caso de *iw sdm.f*. Esto significa que *iw* necesita su propio sujeto: “In others words, *iw* is not a particle [...], but a verb, whatever its etymology, and it needs a subject” (Niccacci, 2009d: §12). En el nivel sintáctico se reconoce un sujeto sustantival, gramaticalmente constituido por un predicado (*iw*) y un sujeto (*.f*), al que se une un predicado adverbial (*sdm.f*, *sdm.n.f*, *sdmw.f*). De esto resulta, pues, que *iw* y su sujeto forman una oración subordinada incompleta y ambos constituyen una unidad nominal con función sujeto⁴⁵.

⁴⁵ “The syntactic status of ‘*h*’*n*- is parallel to that of *iw* phrase, as Polotsky repeatedly showed. A difference is that whereas *iw* reflects the position of the speaker (Polotsky calls it «egocentric»), ‘*h*’*n*- indicates, in terms of text-linguistics, a sequence of events in the past. I would say that *iw* is characteristic of direct speech (in the different temporal axes, viz. present, past and future) while ‘*h*’*n*- is characteristic of historical narrative (in the axis of the past).

Así clarifica Polotsky la función de las estructuras básicas del sistema verbal egipcio. Y, si se aplica el enfoque lingüístico textual de Weinrich, *iw*, como forma verbal con su propio sujeto, se encuentra presente no sólo en el discurso directo (Polotsky), sino también en la narración histórica (Niccacci):

Although such *iw* constructions are specific of direct speech, in which they convey the main line of communication in the axis of the present, they are also used in historical narrative. In the latter case, they are set in the axis of the past and express description, repetition, or habit, and belong to a secondary level of communication (Niccacci, 2006e: §4.1 n.36).

Con lo cual, el análisis de la teoría de Polotsky, a partir del enfoque de Weinrich, permite a Niccacci evaluar la función de las diferentes cláusulas, verbales y no verbales:

Taking up again Weinrich's distinction of the two basic literary genres, i.e., historical narrative (*erzählen*) and direct speech or comment (*besprechen*), and in line with Polotsky's heritage, one can say that the verb formations with *iw* are typical of direct speech while those with *'h'.n* are typical of historical narrative, although mixed genres and verb forms are well attested. I would add that, besides the formations with *'h'.n*, the two-member constructions with different nominal elements as the first member and a *sḏm.n.f* as the second are also typical of the narrative verb system (Niccacci, 2006e: §5).

Sobre la base del principio de sustitución paradigmática de Polotsky, Niccacci introduce la clasificación "nominal" para las formas verbales circunstanciales; así como la lingüística textual de Weinrich le permite evaluar la función de dichas formas.

The status of *mk* is also similar to the extent that many constructions attested after *iw*- and after *'h'.n*- are also attested after it. However, two basic differences should be taken into consideration. First, both *iw*- and *'h'.n*- govern a suffix personal pronoun while *mk* governs a dependent personal pronoun; second, neither *iw*- nor *'h'.n*- forms a complete sentence with the following pronoun or noun while *mk* does in certain cases" (Niccacci, 2009d: §12; cf. 2006e: §3).

I.1.2 La literatura sapiencial en la obra de Alviero Niccacci

Ahora bien, la literatura egipcia, primer foco de interés, y a partir del cual se une a Polotsky, despertará en Niccacci una verdadera pasión por la חכמה hebrea, dentro de la cual distinguirá dos concepciones de fondo en la Biblia, a saber, con sus propias palabras: “[U]na delle quali arriva direttamente a Cristo Sapienza incarnata e lega insieme creazione e redenzione, l’altra arriva ai cristiani popolo regale per creazione e per fede” (Niccacci, 2009c: 79). Se trata de dos direcciones, real y soteriológica, de la única sabiduría, “uno dei fili più preziosi della rivelazione biblica” (Niccacci, 2003b: 64).

A la concepción **real antropológica**, Niccacci llega desde una interpretación “globale e integrata” (1994a: 179) de las diversas obras y teologías que se trazan en la literatura sapiencial bíblica; éstas son “tutti voce e volto di Colui che all’inizio ha creato la sapienza e con essa ha creato l’universo” (Niccacci, 1994a: 177). Y el principio metodológico que utiliza es la identificación retórica, conocida desde antiguo, de la función del particular dentro de lo general, “individuare le parti e la dinamica interna che le lega” (Niccacci, 1994a: 56); esto es, “cercare cioè di individuare le parti, quindi la funzione e il senso di ognuna nel complesso” (Niccacci, 1994a: 110). Lo que termina, como resultado, por poner en el centro la **relación con Dios** (cf. Jb 9,2; Qo 8,17; Niccacci, 1994a: 54), “il rapporto uomo Dio, creatura Creatore, finito Infinito” (Niccacci, 1994a: 60).

La concepción **cristológico salvífica** la aborda Niccacci a partir del estudio, ya citado, de “testi campione” (Niccacci, 1994a: 15)⁴⁶, siguiendo el itinerario de la sabiduría personificada y presente entre los hombres con voz y rostro visible, pero “voce e volto del Dio invisibile”, es decir, Jesús de Nazaret, Maestro de sabiduría y Sabiduría encarnada que revela al ser humano una **ética** alterada:

⁴⁶ Del AT: Pr 8; Jb 28; Si 1 y 24; Bar 3; Sb 9; Dn 7; y del NT Jn 1,1-18; la “fuente Q” y los “códigos domésticos”, *Haustafeln*, de Ef 5,15–6,20; Col 3,12–6,20 y 1P 2,13-22.

L'etica della Sapienza tradizionale si basava sull'ordine del mondo insegnato nella famiglia e nella scuola e imparato per osservazione ed esperienza propria. L'etica di Gesù Maestro, senza smentire questo fondamento tradizionale, si basa sulle esigenze del regno di Dio, le quali talvolta rovesciano persino le regole della famiglia e della società (Niccacci, 2009f: 48).

La preeminencia de la antropología en la literatura sapiencial es indudablemente notable. De 585 ocurrencias que posee el término אָדָם, “ser humano”, en la Biblia hebrea, la mayor concentración se encuentra en Génesis (7.52%) y Proverbios (7.52%), seguidos por Qohélet (7.35%) (cf. Simian-Yofre, 2001: 333 n.49)⁴⁷. El contacto con el mundo exterior, iniciado con Egipto⁴⁸, permite a la literatura sapiencial derribar la barrera que con la teología deuteronomista se irá construyendo al volver del exilio en Babilonia (año 538 a.C.), intentando defender la pureza de la fe: “Per Gen 1 l'essere umano è creato secondo l'immagine di Dio; per i libri sapienziali tutti gli esseri, non solo l'uomo, sono creati secondo la Sapienza di Dio [cf. Pr 3,19-20; Si 1,7-8/8-10]” (Niccacci, ?: 15). Y, de este modo, la inculturación, en general, disminuye y se expande en un horizonte más abierto:

Fu probabilmente l'orientamento verso il Dio creatore e garante dell'ordine che permise al movimento biblico di inserirsi così profondamente nel movimento internazionale, soprattutto egiziano, il quale si basava parimenti sul principio dell'ordine divino del mondo personificato nella dea della verità Ma'at. L'altro orientamento principale dell'Antico Testamento, quello della storia di Israele, dell'elezione e del patto, tendeva al contrario verso una chiusura rispetto al mondo esterno, allo scopo di salvaguardare la fede nel Dio nazionale e l'identità del popolo (Niccacci, 1994a: 42-43).

⁴⁷ “L'alta frequenza del termine *adam* in Proverbi (54 volte) dipende dal fatto che la religione della sapienza si basa sulla fede in Javeh creatore e quindi sulla concezione dell'uomo come creatura (appunto *adam*), chiamata a occupare il suo posto e svolgere il suo compito nel mondo” (Niccacci, 1994a: 47).

⁴⁸ De un total de nueve argumentos en el libro de Proverbios, Niccacci identifica solamente dos presentes también en el AT: la opresión del pobre y el cambio de las fronteras. Seis de los mismos, la cuarta y décima instrucción de Proverbios comparten el mismo tema, poseen un paralelo egipcio en las enseñanzas de Amenemope. De modo que, únicamente tres terminan siendo exclusivos de Proverbios: los mediadores, el avaro, y el necio (cf. Niccacci, 1994a: 39-40).

Itinerario aún no tan conocido para los mismos estudios bíblicos⁴⁹, la inculturación abre a la teología de la creación, que supone un ser creado, אדם-אש, es decir, *hombre-Adam*, y su par, חוה-אשה, es decir, *mujer-Eva*. Y el resultado de este paso se ve plasmado en la figura femenina.

En la Biblia hay un abismo entre la concepción de la mujer que aparece en el Pentateuco, donde se la considera una mera propiedad (cf. Ex 20,17), y la literatura Sapiencial⁵⁰, donde el dominio pasional que el libro del Génesis había depositado sobre la mujer חוה se transfiere al hombre אדם (cf. Gn 3,16 y Ct 7,11)⁵¹:

Il testo della Genesi afferma, come maledizione della donna, che essa sarà attratta verso suo marito e che egli la terrà soggetta: è la rottura dell'amore; il Cantico, invece, proclama gioiosamente la mutua appartenenza: lei appartiene a lui e il Desiderio di lui tende irresistibilmente verso di lei (Niccacci, 1994a: 122-123; 1991e: 69; Trebolle Barrera, 2005a: 243; 2019: 217-218).

Si en el Génesis Dios crea al ser humano אדם a su imagen, la cual se manifiesta en la distinción de sexos –“Dios creó la humanidad (את האדם) a su imagen: a imagen de Dios *la* creó (ברא אתו); hombre (זכר) y mujer (נקבה) *los* creó (ברא אתם)” (Gn 1,27; cf. Niccacci, 2000d: 13)–, se debe considerar que, antes del pecado original (Gn 3), el nombre que se da a ambos, mujer y hombre, representa la relación que se establece entre ellos dos: אשה-אש (cf. Gn 2,23). Mientras que, tras el pecado, el patronímico femenino cambia (cf. Gn 3,19-20), y la mujer (אשה), ahora “viviente” (חוה), es la que lleva adelante la generación de la vida (חי), que incluye la del mismo hombre (אש). A

⁴⁹ “Nel secolo scorso e all’inizio del presente, la teologia biblica aveva posto l’accento sulle grandi idee dell’Antico Testamento, soprattutto l’elezione, l’alleanza e la legge, e aveva deprezzato la letteratura sapienziale in cui quelle idee non compaiono, al punto di considerarla più o meno un corpo estraneo. Non che questo giudizio sia del tutto passato di moda, ma certo è cresciuta la considerazione per la sapienza, per la base della sua visione del mondo, che è la creazione e non l’alleanza, e per la sua rilevanza teologica. Quest’ultima è fortemente attuale oggi che il problema della casa dell’uomo, dell’ambiente, è diventato di importanza vitale” (Niccacci, 1994a: 23).

⁵⁰ A partir de Pr 23,24-25 Niccacci dirá: “Si può aggiungere che la parità uomo-donna, anzi l’esaltazione della donna, sono presenti in modo unico in Proverbi e nella letteratura della sapienza in generale, includendo naturalmente il Cantico dei Cantici” (Niccacci, 1997h: 41 n.37).

⁵¹ “Nei canti egiziani, spesso uno dei partner echeggia le parole dell’altro; ad esempio: (*Lui*) unica è (mia) sorella, senza uguale, / più bella di tutte le donne (Fox No. 31,_A) (*Lei*) L’amore di lui cattura il cuore / di chiunque cammini per via: / un giovane meraviglioso, senza pari, / un fratello eccellente di carattere. (Fox No. 36,_B)” (Niccacci, 1991e: 70).

partir de entonces, la permanencia del espíritu, רוח femenino, de Dios en el hombre שא, pasa a estar condicionada a la capacidad de sostener una relación apropiada con la mujer חוה (cf. Gn 6,2-3):

L'uomo- 'ādām tornerà alla terra- 'ādāmā, padre di un'umanità destinata alla morte. La donna riceve un nome nuovo, spiegato con un gioco di parole *hawwā-hāy* “Eva-vivente”: è lei che porta avanti la vita. Inoltre lei- 'iššā resta il perno dell'esistenza di lui- 'iš come prima del peccato. Egli nasce all'interno di una famiglia (padre-madre), ma deve lasciarla per aderire alla sua 'iššā: “e così diventeranno una sola carne” (Gn 2,24) (Niccacci, 2000d: 15).

Y cuando se pasa al libro de la Sabiduría, éste no menciona como compañera y ayuda del hombre a Eva, sino a la “Sabiduría”, חכמה (cf. Sb 10,1-2), que el “sabio” rey Salomón, חכם, desea desde joven como esposa (cf. Sb 8,2-4). Con lo cual, חכמה y חוה quedan identificadas:

Collegando insieme gli elementi risulta che la profonda omogeneità che unisce la sapienza alla donna è capace di ispirare scelte apparentemente antitetiche: da un lato, la scelta della donna della propria vita senza escludere l'acquisto della sapienza, anzi come primo passo ad esso; dall'altro, la scelta della sapienza come unica sposa della propria vita in piena imitazione di Dio nel celibato. Le due scelte sono ispirate dall'unica dinamica dell'amore, che non è diverso se ha come oggetto la sapienza, la donna o Dio stesso (Niccacci, 2003b: 62).

De modo que la apertura al exterior que entiende al ser humano como creación, שא-שה, termina en la personificación de la חכמה delineada a lo largo de más de un milenio con la figura femenina חוה, a pesar del carácter decididamente masculino de la sociedad hebrea:

Quella scelta di terminologia e di immagine [femminile] rivela un aspetto importante del mondo ideale della sapienza biblica: un'altissima, seppure ambivalente, considerazione della donna. La donna ha importanza decisiva nella vita dell'uomo (poiché dal punto di vista dell'uomo è formulato, nonostante tutto, il mondo ideale dei saggi), ma è ambivalente; è il più prezioso tesoro e la più grande sciagura; personifica la sapienza e la stoltezza, la vita e la morte (Niccacci, 1994a: 9).

La “clave ermeneutica della realtà” (Niccacci, 1997g: 333) en la literatura sapiencial bíblica, propia de Israel⁵², aunque extendida en todo el Antiguo Testamento⁵³, es el “temor de Dios”, יראת יהוה:

La frase “il timore di Jahveh è inizio della sapienza” [cf. Pr 1,7; 9,10; 15,33; Sal 111,10; Job 28,28] viene considerada, e a ragione, il motto del movimento sapienziale. [...] Alcuni passi di Proverbi danno quasi una definizione del timore di Jahveh: è conoscenza di Dio (Prov 2,5) o del Santissimo (9,10), è odiare il male (8,13; cfr. 16,16), correzione e saggezza (15,33; cfr. 1,7; Gb 28,28), ricchezza, onore e vita (Prov 22,4). Altri passi enumerano i vantaggi del timore di Jahveh: aumenta i giorni (18,27), è fonte di vita per sfuggire dai lacci della morte (14,27; cfr. 19,23), è fiducia forte per chi lo possiede e rifugio per i figli di lui (14,26). Non designa quindi paura ma piuttosto quel timore che è frutto di una piena conoscenza di Dio e della sua maestà trascendente. È l’atteggiamento religioso di fronte al divino (Niccacci, 1994a: 52).

En el Nuevo Testamento, los “códigos domésticos”, *Haustafeln* (Ef 5,15–6,20; Col 3,12–6,20 y 1P 2,13–3,22)⁵⁴, suelen interpretarse en relación a la actitud de la Iglesia primitiva, de apertura o clausura, frente a la mentalidad de la época⁵⁵. Pero los mismos, basados en el concepto de orden creacional, siguiendo la lógica expuesta, pueden fundarse –aunque no sólo– en la reflexión sapiencial del “temor” veterotestamentario (ὑποτάσσομαι, ὑπακούω, τιμάω, φοβέομαι en relación a ἀγαπάω,

⁵² „Die außerisraelitische Weisheit weiß von einer solchen nahezu programmatischen Verankerung der Weisheit in der Gottesfurcht nichts“ (von Rad, 1970: 93 n.11).

⁵³ „Bekanntlich tritt der Begriff ‚Gottesfurcht‘ besonders in den elohistischen Erzählungen in den Vordergrund (Gen 20,11; 22,12; 42,51; Ex 1,17.21). Auch hier ist das Prädikat ‚gottesfürchtig‘ in einem weiten humanen Sinn zu verstehen, etwa gleichbedeutend mit ‚Gott gehorsam‘“ (von Rad, 1970: 92 n.8).

⁵⁴ La *Haustafel* es una forma particular de “parénesis” que se distingue por 1) un esquema cuatripartito de llamada (directa en las más antiguas, indirecta en las más recientes); imperativo; amplificación; motivación; 2) series con enlaces característicos (καί, ὁμοίως, καί, ὁμοίως); 3) el contenido en torno al modelo οἶκος –si bien cuando del ambiente familiar se pase al eclesial y/o social, cuatro elementos combinan dimensiones a primera vista contrastantes: la *sumisión* (visión patriarcal verticalista) y *reciprocidad* (visión relacional, horizontal)–; la referencia a Cristo, *Señor escatológico* (cf. Col 3,23s; Ef 6,5-9; 1P 5,4; Tt 2,12-13); y el *ethos comune* (ὡς ἀνήκεν, εὐάρεστον/δίκαιον ἐστίν) (cf. Niccacci, 1994b: 323-325).

⁵⁵ Discutiendo sobre la finalidad (adaptación, inserción, reacción, apología) y origen de los mismos (helenístico, específicamente cristiano, judeo-helenístico, mixto), en general se asumen dos posiciones opuestas con su ética consecutiva: de apertura de la iglesia primitiva al mundo que la rodea, del que asume con pequeñas modificaciones la ética helenística; o de diferenciación y clausura, con la fuerza de la tradición cristiana y la novedad de Cristo (cf. Niccacci, 1994b: 324-325).

que revierte el miedo en respeto)⁵⁶ –no a Dios, יהוה יראת; sino a Cristo, τῷ Χριστῷ (cf. Ef 5,21; 6,1.5; Col 3,18.20.22)– y fundarse también en la “sabiduría” del momento oportuno, καιρός (ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν en Ef 5,16 y Col 4,5, de Dn 2,8; cf. Qo 3,1-8; Si 4,20; 51,30) (cf. Niccacci, 1994b: 331-350)⁵⁷.

De este modo, la “sumisión” inculcada a los “débiles” en confrontación con los “fuertes” (mujer-marido; hijos-padres; siervos-señores; jóvenes-ancianos) que el verbo ὑποτάσσομαι (sub-ordenarse) indica⁵⁸, refleja la actitud del sabio veterotestamentario, que descubre el orden querido por Dios en el mundo:

[I]l verbo ὑποτάσσομαι è un vocablo di stampo ellenistico, ma l’uso che ne fa il NT nei codici domestici riflette l’etica dell’AT. Fondamentalmente, esprime l’atteggiamento del saggio di fronte all’ordine divino che egli scopre nella creazione; per questo motivo ogni subordinazione è in ultima analisi sottomissione a Dio creatore e un atto di fede in lui tramite le creature e le strutture sociali che variano lungo i secoli (Niccacci, 1994b: 355).

Se trata de una sumisión al Dios creador, recíproca, por tanto, entre las creaturas:

[O]gni sottomissione è in realtà sottomissione a Dio creatore e un atto di fede in lui tramite le creature e le strutture sociali. Del resto la sottomissione cristiana si indirizza “al Signore”, si compie “nel Signore”, o “nel timore di Cristo”. Inoltre insieme alla sottomissione dei deboli ai forti, i codici invitano alla sottomissione reciproca

⁵⁶ “La raíz *yr’* pierde muy pronto su sentido de miedo ante lo numinoso y se especializa en la línea de entrega y culto a Dios. [...] *yr’-’hb* (temer-amar) en el Deuteronomio resultan intercambiables para expresar la actitud radical de adhesión exclusiva al Señor Dios de Israel. Cuando un autor quiere expresar el miedo ante lo numinoso, echa mano de otras raíces o verbos no lexicalizados. [...] *yr’ ’lhym/ylwh* de ordinario no responde al concepto de miedo o temor, sino más bien a conceptos del grupo «venerar, respetar». [...] El temor numinoso no es la reacción ante un mal inminente, sino la experiencia del sobrecogimiento” (Alonso Schökel, 1976: 22-23.28).

⁵⁷ Niccacci se opone al reconocimiento de la ética social cristiana representada unívocamente por los escritos paulinos que predicán la igualdad y la abolición de clases (cf. Rm 10,12; 1Co 12,13; Ga 3,28), dado que esto supone individuar “un canon en el canon” de lo que es más o menos cristiano; mientras que la sumisión de la Iglesia a Cristo (Ef 5,22-33), o de Cristo que sufrió sin culpa (1P 2,18-15), son motivaciones profundamente teológicas, y, por tanto, considera que deben reconocerse como válidas (cf. 1994b: 327-328).

⁵⁸ Prácticamente ausente en los libros sapienciales: “È piuttosto raro anche nel resto dell’AT: una trentina di volte, di cui una decina in libri scritti in greco. In effetti l’ebraico non ha propriamente un vocabolo per indicare la sub-ordinazione. Il verbo ὑποτάσσομαι si trova in Sap 8,14 (per la sottomissione dei popoli al re saggio) e 18,22 (nel senso di arrestare lo sterminatore), mentre il sostantivo ὑποταγή in Sap 18,16 (nel senso di ordine tassativo)” (Niccacci, 1994b: 355 n.66).

(ἀλλήλους; così all'inizio e alla fine del codice di Ef, Col e 1 Pe). Si comprende allora che la sottomissione è raccomandata non come segno di paura né di opportunismo, né è solo esteriore, ma è manifestazione di timore (in senso biblico sapienziale), rispetto, amore. Al punto che il modello della sottomissione cristiana è “come la Chiesa è sottomessa al Cristo” (Ef 5,24). [...] Per il cristiano quindi essere sottomesso significa inserirsi in questo ordine universale che armonizza in un disegno unificato il mondo umano e quello divino, l'uomo e Dio (Niccacci, 2013e: 103; cf. tb. 2009f: 58-60).

Ya en el Antiguo Testamento, fruto de la apertura creacional, además del “temor” de Dios, que puede describirse como “a religious attitude towards the divine” (Niccacci, 1999c: 9), “principio guida che è poi nient'altro che la fede in Dio creatore e signore dell'universo” (Niccacci, 2009c: 116), o bien como “il riconoscimento che egli [Dios] è il Creatore sovrano e che la creatura è in tutto dipendente da lui” (Niccacci, 2002b: 96; 2015: 69), la sabiduría admite otro “inicio” interpretativo, ראשית (Pr 1,7)⁵⁹: “comprarla” (cf. Pr 4,7; Si 3,29a). Si, como vimos, tras el pecado, la permanencia del espíritu de Dios en el hombre se condiciona a la relación que con la mujer éste entabla, la necesidad de comprar la sabiduría está unida al valor de su enseñanza, “dovere di ascoltare l'insegnamento e dare tutto ciò che si possiede per acquistarla. È il secondo inizio in quanto implica il riconoscimento che la sapienza è il tesoro più alto della vita e per esso vale la pena impegnare energie e ricchezze” (Niccacci, 1994a: 52). Se trata, por tanto, del reconocimiento de la superioridad de la חכמה, que adquiere un valor absoluto asimilada a la imagen femenina con la que primero vimos que la חכמה queda identificada⁶⁰:

⁵⁹ “La traduzione migliore della parola ebraica *reshit* è «inizio», non «parte migliore», oppure «compendio» come preferiscono alcuni esegeti. [...] Se il timore di Jahveh è il principio della sapienza, da alcuni testi appare che lo stesso timore ha un «prima»: Pro 15,33; 18,12; 22,4. Perciò il timore di Jahveh (e gli altri beni collegati) sono frutto dell'umiltà. Possiamo così delineare l'intero proceso che conduce alla sapienza. L'umiltà conduce al timore di Jahveh; il timore di Jahveh conduce alla sapienza. È uno degli «inizi» di essa in quanto pone l'uomo nella giusta posizione verso Dio e lo conduce alla sapienza, che è fondamentalmente sapienza di Dio” (Niccacci, 1994a: 52; cf. tb. von Rad, 1970: 93).

⁶⁰ “From the grammatical point of view line [a] of the three texts [Pr 4,7 [a] חכמה קנה ראשית [b] ראשית חכמה קנה חכמה; Si 36,29/24: [a] קנה אשה ראשית קנין [b] קנה אשה ראשית קנין; Pr 8,22: [a] יהיה קניי ראשית דרכו [b] עזר ומבצר ועמוד משען [c] קנה אשה ראשית קנין] shows some similarities. In all the three cases we find, first, a voice of verb קנה; second, an object, i.e. חכמה «wisdom» in Prov 4:7 and 8,22, and אשה «a woman» in Sir 36,29/24; third, an extra element consisting of ראשית «beginning» plus another substantive. In Prov 4,7 the third element precedes the verb and the object while both in Sir 36,29/24 and Prov 8,22 it follows them” (Niccacci, 1999c: 6).

Comparing Prov 4,7 and Sir 36,29/24 we get the following matches: “buy wisdom//buy a woman”; “as the beginning of wisdom//as the beginning of (your) possession”. Apparently there is a close relationship between wisdom and woman in that both are involved in a vital process for men: buying a woman leads to possession and buying wisdom leads to wisdom itself. But there is also a progress between the two because all one’s possessions must be invested to buy wisdom. In other words, buying a wife is a prerequisite to buying wisdom, and the latter is, in its turn, the beginning of wisdom itself (Niccacci, 1999c: 8-9).

En efecto, dentro de la literatura sapiencial, el texto de Pr 8,22 aplica a Dios el lenguaje empleado para el hombre, poniendo en paralelo los dos verbos que señalan la generación humana (חיל y סכך/נסך)⁶¹ con קנה, “comprar” o “crear” (cf. Pr 8,23-25)⁶²:

This means, on the one side, that God acquired Wisdom by personal effort and, on the other side, that he himself is the originator of Wisdom. In other words, Wisdom did not pre-exist God’s generation, as the use of a verb of acquisition might lead to conclude. Thus, God is presented as the model for men while remaining God (Niccacci, 1999c: 11).

De modo que Dios, modelo del sabio (חכם), proyecta su obra con la sabiduría (חכמה) que ha “comprado” (קנה de Pr 8,22)⁶³. Esto es, la toma como esposa (אשה), para iniciar así su actividad (רוח) de vida creadora (חי) sobre una base sólida (חיה) (cf. Niccacci, 1994a: 48-52):

È temerario concludere che anche Jahveh all’inizio della sua attività ha “comprato la sapienza”, ovvero ha “comprato una donna”, e dunque ha in qualche modo formato la sua famiglia? [...] Non per niente nella prima pagina della Bibbia leggiamo:

⁶¹ La raíz נסך¹ en Qal, “derramar” (cf. Ex 30,9; Os 9,4; Is 40,19; 44,10; 30,1; Sal 2,6); en Piel “ser formado”, “tejido” (figurado; cf. Sal 139,13) como alomorfo de un סכך² “tejer” (cf. Is 25,7) o Nifal de נסך¹. Y el verbo חיל¹ en Polal “concebir” (cf. Sal 51,7; Job 15,7); en Polel “parir, dar a luz, engendrar” (cf. Dt 32,18); en Hofal “nacer” (cf. Is 66,8) (cf. Alonso Schökel, 1994: 247-249; 530-531).

⁶² “[V]erbo dalle molteplici valenze semantiche, usato per indicare la creazione del cielo e della terra secondo l’antica terminología cananea (Gen 14,19.22; Is 45,18; cfr. Sal 104,24 come sustantivo), ma anche la creazione/formazione del popolo di Israele (Es 15,16; Dt 32,6; Sal 74,2; 78,54), la creazione/formazione della Sapienza personificata (Prov 8,22), la generazione del re davidico (Sal 2,7; cfr. 110,3 LXX) e la creazione/generazione dell’essere umano (Sal 139,13)” (Niccacci, 2009c: 82).

⁶³ “Per non fraintendere il senso di questi passi dobbiamo renderci conto che il termine «comprare» nella Bibbia non ha il valore negativo che esso ha nella nostra cultura; significa al contrario apprezzare, procurarsi con sforzo e/o con spesa. Si comprano i tesoro della vita, quelli che si pagano di persona fino a «impegnare la propria anima» per essi, secondo un’espressione cara a Ben Sira (cfr. Sir 6,26.32), e come dice anche Gesù del Regno dei cieli, che bisogna vendere tutto per comprarlo (cfr. Mt 13,44-46)” (Niccacci, 2009c: 82).

“Facciamo un uomo secondo la *nostra* immagine, secondo la *nostra* somiglianza”, con forme al plurale (Gn 1,26). [...] Questa grandiosa concezione raggiunge pienezza di significato nella rivelazione del mistero della vita intima di Dio, della sua realtà di Famiglia trinitaria. [...] L’uomo primordiale rispecchia la misteriosa, profonda connessione di Dio e della sapienza; per questo l’uomo nacque uno e insieme duplice, maschio e femmina [cf. Gn 1,27] (Niccacci, 1994a: 50-51).

Con lo que se concluye que la clave hermenéutica creacional es la que permite justificar la ética cristiana de la sumisión, contra la igualdad y abolición de clases, poniendo como inicio de esta misma obra creadora la adquisición de la sabiduría. Lo que significa que, antes de Cristo, Dios ha dado todo de sí para crear el mundo; y así debe hacerlo también el sabio: “La subordinazione è un atto di fede in lui, non di legittimazione del sistema; atto di fede in lui che salva, sia che permetta un certo sistema o che lo faccia saltare” (Niccacci, 1994b: 358).

a) La interpretación global e integrada de los libros sapienciales

Il problema della sapienza (e anche il problema massimo dell’esistenza) è fare unità dei tanti fenomeni, dei tanti insegnamenti; vedere il piano di fondo, cogliere la sapienza e infine *la* Sapienza personificata, manifestazione di Dio attraverso le creature; la sapienza che tutto unifica e nella quale tutto acquista senso e funzione. [...] È un problema anche fare unità dei vari libri chiamati sapienziali: Proverbi, Giobbe, Qoelet, Cantico dei cantici, Siracide, Sapienza. Tutti appartengono al movimento della sapienza biblica secondo il canone cattolico; ma la sapienza è quanto di più asistemático si possa immaginare, il che non significa però disordinato, caotico. Si richiedono attenzione speciale e familiarità prolungata per cogliere le linee fondamentali che percorrono i diversi libri, l’orientamento comune verso Dio e verso il mondo, quello che può essere indicato come tipico del movimento della sapienza (Niccacci, 1994a: 14-15).

Con la clave hermenéutica de este doble inicio para la sabiduría hebrea, el temor de Dios y la necesidad de comprarla, Niccacci presenta una síntesis original para el conjunto de la literatura sapiencial bíblica.

Frente a la interpretación seguida por la mayoría de los intérpretes que ven en Proverbios un optimismo que concluye con el dogmatismo de Sirácide, Baruc y el libro de la Sabiduría, olvidándose de la realidad en sí misma, a los que se oponen un Job problemático y blasfemo, un Qohélet devastante, y un erótico Cantar de los

Cantares (cf. Niccacci, 1994a: 179), Niccacci describe la unidad de la diversidad desde el interior de la literatura sapiencial bíblica, “all’interno della casa della sapienza”, con el temor de Dios concebido como “principio base di tutti i libri sapienziali eccetto il Cantico”, y la revelación a partir de lo creado⁶⁴, “idea presente in tutti” y que “fa del Cantico (che neppure nomina Dio) un libro sapienziale” (Niccacci, 1994a: 180): “Nel Cantico, l’amore è risultato essere forza primordiale, energia divina che regge l’universo; i due innamorati lo sperimentano attraverso il rapporto a due vissuto nello sfondo della vitalità del creato, in un giardino-frutteto” (Niccacci, 1991e: 85). Síntesis original, en continuo movimiento, en cuanto debe aprender a oscilar entre los vestigios de verdad esparcidos entre las diversas voces que aparentemente se oponen:

Dire che il lettore deve fare la sintesi delle opinioni contrapposte significa che deve ritenere la verità sia dell’una che dell’altra. Di conseguenza, la sintesi non potrà mai essere indolore né definitiva. Dominerà l’aspetto positivo o quello negativo, secondo le circostanze, e le circostanze non saranno frutto di un destino cieco ma segno di Dio e manifestazione del suo libero intervento nelle vicende degli uomini.

Lo scopo finale di questa incomoda situazione è insegnare il timore di Dio. L’uomo non sia mai sicuro del risultato, convinto che esso, in ultima analisi, non dipende da sé ma da Dio; non ritenga nessun comportamento definitivo e valido per ogni situazione. Portato alla tensione estrema, si può dire che non esiste un comportamento buono in assoluto; tutto è da ri-decidere caso per caso (Niccacci, 1994a: 54).

Y la unidad, o consonancia, está dada por la relación hombre-Dios, que se instaura en la diversidad, o disonancia, propia de las diferentes situaciones en las que dicha relación se lleva adelante:

Man mano che si approfondisce, si scopre una consonanza profonda sotto la dissonanza di superficie. Il che non significa che le differenze siano annullate o che non siano serie. Le varie posizioni che si esprimono nei libri sapienziali sono legate a situazioni diverse: esperienze quotidiane (in Proverbi e Siracide), o invece esperienze forti che non rappresentano la normalità ma l’emergenza della vita (soprattutto in Giobbe e Qoelet). La dissonanza è data da questa differenza esteriore; il senso profondo e la rivelazione che ne vengono per l’uomo costituiscono la consonanza (Niccacci, 1994a: 180-181).

⁶⁴ “[S]embra che la teologia della creazione (o della «Presenza di Dio» che si «auto-rivela» attraverso la voce del creato) offra un «orizzonte» più comprensivo che non la teologia della storia. Dalla storia non si arriva alla creazione, come risulta dall’esame delle teologie bibliche tradizionali; dalla creazione invece si arriva naturalmente alla storia” (Niccacci, 2009c: 24).

De modo que el problema de fondo no será el sufrimiento del justo (Job), o la transitoriedad de cada cosa (Qohélet), o la doctrina de la retribución (Proverbios)⁶⁵, sino la relación con Dios (cf. Niccacci, 1994a: 54): “[A] livello profondo, non stante i punti di partenza e le problematiche differenti, le varie posizioni si incontrano nell’essenziale: nel delineare l’unico rapporto saggio dell’uomo verso il suo Dio” (Niccacci, 1994a: 73-74).

Excursus sobre los libros sapienciales

La dinámica interna que une el libro de **Job**, para Niccacci, son los dos elementos contrastantes, no opuestos, entre el “Job paciente” de la parte en prosa y el “Job impaciente” de la poesía, que hacen progresar el drama (género complejo que integra el lamento, diálogo, disputa sapiencial, himno, discurso, confesión, etc. presentes en el libro) hasta la feliz resolución (que lo distingue de la tragedia griega) de la teofanía del Dios creador en la tempestad (cc. 38–42) anunciada por el joven Elihu (cc. 32–37), que “comincia a «convertire» Giobbe dal suo egocentrismo e gli fa sollevare lo sguardo alla grandezza di Dio” (Niccacci, 2012a: 44; cf. 2015: 61-75); lo que significa, que “la sofferenza può essere un atto di grazia” (Niccacci, 1997g: 335; cf. tb. 1994a: 53-84; 1981a; 2003b: 58). De este modo, Job 28,28, con el temor de

⁶⁵ El llamado “dogma de la retribución” es uno de los principios fundamentales de la sabiduría de Israel, el cual sostiene que Dios da el mal al malvado y el bien al justo (cf. Pr 10,15.16; 11,18.19.30; Is 3,10.11; Mt 7,17.18; 12,33.34; 15,19; Rm 6,23; 2Tm 3,13); sin embargo, “si tratta di un «dogma» della sapienza falsa, forse quella popolare, ripetuta più volte dai tre amici di Giobbe. I libri sapienziali fomulano quel principio, ma non ne fanno mai un «dogma»; al contrario lasciano sempre aperta la possibilità che la libertà sovrana di Yahveh agisca diversamente” (Niccacci, 2015: 63 n.12). De modo que no debe diferenciarse entre dos estratos temporales y/o conceptuales, sino que se trata de especificar el único gobierno de Dios sobre la realidad de este mundo, que es concreta: “Al riguardo si verifica spesso un fraintendimento deleterio per la valutazione della sapienza biblica. Si ritiene infatti che la sapienza più antica, rappresentata dal libro dei Proverbi, propugni quel dogma e che i libri posteriori, Giobbe e Qohelet, siano stati scritti allo scopo di evidenziare le contraddizioni che la vita reale presenta e mostrare in fondo l’insufficienza del principio della retribuzione. Detto in breve, questa interpretazione ridicolizza la sapienza biblica dipingendola come una concezione di fede astratta dalla realtà e in fondo la dichiara falsa. Ma questa conclusione è tutt’altro che fondata. Il «dogma della retribuzione», se si può parlare in questi termini, è rappresentato da quello che i tre amici dicono a Giobbe, non da quello che si legge in Proverbi, e neppure in Siracide, suo tardo ma diretto discendente. Ciò che rende falso quel «dogma» è il fatto che non riconosce alcuno spazio alla libertà di Dio nel governo del mondo. Secondo la sapienza Dio ha sì stabilito delle leggi, come appunto la retribuzione, ma esse non funzionano in modo automatico. Dio non ha lasciato la creazione a se stessa, è presente e la guida, certo non a capriccio ma secondo le leggi da lui stesso stabilite, poiché egli è fedele, ma in tutto questo resta libero. E perciò può mandare sofferenza al giusto e prosperità al malvagio per uno scopo che egli conosce, riservandosi comunque l’ultima parola e il giudizio finale secondo la sua giustizia” (Niccacci, 2003b: 55).

Dios, constituye para Niccacci la respuesta a todas las preguntas de un libro cuyo argumento reconoce como el ser justos ante Dios (cf. Niccacci, 1997f; 2003b)⁶⁶.

La trama de **Qohélet**, para Niccacci, está constituida por la tensión que genera mantener unidos estos mismos opuestos, “al limite della capacità umana” (Niccacci, 1994a: 91), presentes en una obra que es doble: “[L]e creature sono state create a coppie, una buona e l’altra cattiva, e anche l’intervento divino nel mondo ha un duplice aspetto, buono e cattivo per l’uomo” (Niccacci, 1994a: 102). De modo que también la respuesta del hombre deberá ser doble, a partir del temor de Dios⁶⁷: “[G]odere il bene quando Dio lo concede, riflettere in silenzio quando viene il male” (Niccacci, 1994a: 106). En paralelo a la sabiduría tradicional, Qohélet llama a temer a Dios; lo que excluye la interpretación *carpe diem* pagana del libro. A lo que se suma la invitación al gozo (cf. Qo 2,24-26; 3,12-13; 5,17-19; 7,13-14; 8,15; 9,7-10; 11,7-10–12,7)⁶⁸, propia de Qohélet⁶⁹, y que excluye la lectura pesimista de su enseñanza (cf. Niccacci, 1994a: 85, 95): “[I]l suo è uno sforzo sovrumano di estrarre un succo di positività dall’esistenza umana” (Niccacci, 1994a: 100). En paralelo a Job y Ben Sirá, para Qohélet el hombre puede conocer la sabiduría, porque como ser viviente viene a su encuentro y se revela (cf. Pr 8); pero no puede conocer la profundidad de la misma, la totalidad del plan divino de la creación reservado sólo a Dios, el único Sabio (cf. Jb 28,23-24; Si 1,6; cf. Niccacci, 1994a: 95).

Para el **Cantar**, un libro que presentando el amor de pareja no hace referencia al matrimonio ni a la procreación, ni nombra a Dios mismo, entre la lectura literal y la alegórica, Niccacci niega la absolutización interpretativa que opaca la riqueza propia de la Escritura: “[N]on c’è differenza essenziale tra sapienza umana e sapienza divina

⁶⁶ Ni Job 28,28 ni el capítulo 33 se pueden considerar para Niccacci agregados posteriores sin relación con el resto del libro, obra de un redactor piadoso que desea introducir el libro dentro de la doctrina tradicional.

⁶⁷ Dado que en Qohélet Dios aparece 40x con el término אלהים, jamás con el Tetragrama, en lugar de la fórmula clásica sustantivada “temor de Dios”, יראת יהוה, aparece el uso del verbo “temer a Dios”, את האלהים ירא (cf. Qo 3,14; 5,6; 7,18; 8,12s; 12,13). Sin embargo, “il timore di Dio in Qohelet non è diverso da quello di Proverbi e di Giobbe, anche se il nome divino usato è אלהים, non יהוה, che non compare mai in Qohelet. Ma non c’è motivo per dubitare che sia lo stesso Dio, cioè il Dio dei saggi, creatore e Signore provvidente” (Niccacci, 2002b: 96).

⁶⁸ “In realtà non sono tutti inviti in senso proprio: sono tali i passi con appello diretto e forme verbali volitive (imperativo, yiqtol iussivo), e cioè 7,13-14; 9,7-10; 11,7–12,7; gli altri sono riflessioni o proclamazioni di gioia dato che utilizzano forme verbali indicative” (Niccacci, 2002b: 56-57).

⁶⁹ La raíz שמח posee un total de 17 ocurrencias en el libro de Qohélet: como sustantivo en 2,1.2.10.26; 5,19; 7,4; 8,15 y 9,7; como verbo en 3,12.22; 4,16; 5,18; 8,15; 10,19; 11,8.9; y como adjetivo en 2,10. A diferencia a otros usos en la BH, la raíz שמח aparece en Qohélet para subrayar una *alegría, gozo o felicidad* humano y concreto, jamás en relación a Dios, su palabra o su ley (cf. Mazzinghi, 2009: 400). Sin embargo, “le cose che Qohelet nomina (cibo, vino, giardini, concubine ecc.) procurano non soltanto piacere ma vera gioia. Il fatto che dica che sono «vanità» significa che hanno termine, ma ciò non toglie che diano gioia, vera gioia che è insieme frutto del lavoro dell’uomo e sua «parte» che Dio gli concede” (cf. Niccacci, 2002b: 37-38 n.22).

(quando è vera la sapienza umana è scoperta di quella divina), così non c'è differenza essenziale tra amore umano e amore divino” (Niccacci, 1994a: 108-109). Las seis partes del libro presentan, para Niccacci, la secuencia, con “final abierto” o “anticlímax”, de buscarse–encontrarse–gozarse–perderse–volver a buscar, sin progresión alguna, del drama de un sueño (cf. Niccacci, 1994a: 117-118); y, sin la pretensión de un orden racional, sino del “circolo perenne che costituisce la tensione e il fascino stesso dell’amore [...] la logica della ricerca che non ha fine, che ha sempre cose da scoprire” (Niccacci, 1994a: 110, 118). En el complejo sapiencial, la función del libro es mostrar el amor joven, “il più forte, puro e anche il più ricettivo e aperto alla scoperta e alla meraviglia” (Niccacci, 1994a: 136), como lugar de la revelación de la sabiduría (cf. Ct 8,7; cf. Niccacci, 1994a: 132): “Come la sapienza, l’amore è realtà fundamentalmente divina, non umana” (Niccacci, 2009c: 117).

En tal complejo sapiencial cada parte tiene una función ordenada al conocimiento de la sabiduría: “In vari modi si dice perciò la stessa cosa: nessuna creatura ha conoscenza diretta della sapienza. [...] Solo Dio conosce pienamente la sapienza [cf. Jb 28; Si 1]” (Niccacci, 1994a: 140). Dios ha creado (cf. Pr 8; Si 1) y derramado la sabiduría sobre sus creaturas (cf. Si 1), de modo que “Non è cosa umana ma divina, o meglio: è cosa divina in forma umana. E solo una fede profonda, quella che i saggi chiamano il timore del Signore, ne apre la conoscenza agli uomini. Una conoscenza che è rivelazione” (Niccacci, 1994a: 149). A la conexión entre sabiduría y creación de Si 1 (cf. Is 40,12), el himno de Si 24 añade la identificación con la ley (cf. Niccacci, 1994a: 151); y encontrándose las dos mayores corrientes veterotestamentarias, creación y alianza⁷⁰, la sabiduría está presente entre los hombres, guiando la historia sagrada (Sb 9):

⁷⁰ Si bien teológicamente se ha concedido prioridad a la Alianza sobre la Creación, la Creación es una categoría teológica propia, independiente; aplicable a todos los seres humanos y al mundo entero, no se puede considerar como una categoría derivada de la Alianza. El lugar teológico específico de la fe en la creación dentro del mundo veterotestamentario no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista, sino en dependencia de la esfera soteriológica de la fe; el fiel no da gracias por los frutos que le ha concedido el Dios creador, sino que se confiesa miembro de un pueblo al que Dios ha traído a aquel país mediante un hecho histórico salvífico. De modo que la fe en la creación desempeña un papel de *servicio* para cimentar la palabra profética: lo que sucedió en los tiempos primitivos y lo que ahora sucede en Israel, resulta una única e idéntica voluntad salvífica de Yhwh, incorporando la fe en la creación en la espera del pensamiento soteriológico (cf. Dt 26,5ss; Lv 25,23; Sal 136; 148; 33; Is 40,27-28); mientras que, en la manifestación más antigua de la fe yahvista, la fe en la creación queda *absorbida* por la fe en la salvación como modo soteriológico de entender la obra de la creación (cf. Gn 1; Sal 89; 74). Esto difiere de la sabiduría veterotestamentaria, donde la fe en la remuneración se basa en la fe en el creador, no en el Dios de la alianza; con un empleo de la fe en la creación *independiente*,

Rispetto ai testi più antichi, il libro della Sapienza esplicita il rapporto Dio-Sapienza. Essa non è solo primogenita (Prov 8), uscita della bocca di Dio (Sir 24), ma è sua immagine; non è solo conosciuta dal Creatore, e da lui soltanto (Gb 28), ma conosce il creato. Il libro della Sapienza esplicita anche il rapporto Sapienza-mondo. Non dice solo che Dio ha creato la sapienza, come Proverbi e altri testi più antichi, ma che la sapienza stessa è artefice (Niccacci, 1994a: 155).

b) La trayectoria de la sabiduría

La traiettoria della Sapienza dall'AT al NT costituisce un percorso lungo, a partire da Prov 8, a Gb 28, a Sir 1,24 e 51, a Bar 3,9–4,4 e a Sap 9, prosegue fino ai testi apocrifi con Dio in forma di uomo e col mito della Sapienza, e giunge alla conclusione con Gesù Maestro di sapienza e Sapienza in persona. [...] Questa evoluzione della sapienza lungo circa mille anni ci fa comprendere che Gesù viene presentato con **vesti diverse ma non contrapposte**: come maestro di sapienza, come Sapienza in persona fatta uomo, che si rivela agli uomini, e come Figlio dell'uomo che giudica (Niccacci, 2013e: 87, 98. El subrayado es mío).

Al itinerario de la sabiduría personificada y presente entre los hombres, Niccacci añade una nota particular a partir del discurso penitencial de Baruc 3,9–4,4, donde el secretario de Jeremías atribuye como causa del exilio el abandono de la sabiduría por parte del pueblo, al cual exhorta a encontrarla nuevamente en la práctica. En Bar 3,38 (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, “Dopo questo sulla terra è apparsa / e tra gli uomini è vissuta”), el sujeto de συνανεστράφη puede ser la sabiduría que culmina encarnada; o, a la luz de una serie de apócrifos⁷¹, Dios mismo, sujeto precedente en Bar 3,36-37 (οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακωβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ’ αὐτοῦ), que descende y se encuentra entre los hombres en forma humana: “Forse si può intendere che nella figura della Sapienza Dio stesso è apparso in forma umana sulla terra” (Niccacci, 2009f: 56).

interesada por la economía de Dios en el mundo a través de una voluntad de entender las cosas racionalmente (cf. Sal 8; 19; 104; Pr 17,5; von Rad, 1976: 129-139).

⁷¹ Testamento de los Doce Patriarcas: de Simeón VI,5,7; VII,1-2; de Leví II,10-11; de Isacar VII,7; de Zabulón IX,8; de Daniel V,13; de Neftalí VIII,3; de Asher VII,3; de Benjamín X,7-9 (cf. Niccacci, 2013e: 89-91).

Por lo general, se admite Bar 3,38 como interpolación cristiana (Hollander de Jonge)⁷². Mientras otros, aceptando que los pasajes se insertan en el contexto sin forzarlo, aunque contiene aspectos extraños al lenguaje y la visión cristiana del Mesías, lo aceptan como fruto de especulaciones místicas esenias centradas en el Maestro de Justicia (*Philonenko*)⁷³, lo que implica el desarrollo de ideas judías dentro de la misma sabiduría veterotestamentaria (cf. Niccacci, 1994a: 152-154): “Così la traiettoria della rivelazione punta decisamente, e in modo misterioso, verso la Sapienza non solo personificata e presente tra gli uomini, ma verso Dio stesso incarnato o almeno manifestato in forma umana sulla terra” (Niccacci, 2013e: 92).

El último paso se produce con el cese de la profecía. La sabiduría bíblica se asocia entonces a la apocalíptica, cuyos escritos apócrifos pierden valor en el judaísmo, mientras se revalorizan en la Iglesia primitiva. Estos apócrifos son los que permiten completar la trayectoria de la sabiduría personificada, así como también, humanizar su figura.

El libro apócrifo de Enoc presenta el mito de la sabiduría. La sabiduría desciende a la tierra para volver al cielo –“era in cielo; venne sulla terra; non accolta tra gli uomini, ritorna in cielo (1 En 42; cfr. 4 Esd 5,0-12)” (Niccacci, 2009f: 57)⁷⁴–, lo que en la tradición bíblica veterotestamentaria está representado por los textos sobre el Hijo del hombre como encarnación de la sabiduría, desarrollado en Dn 7: “Egli è incarnazione della Sapienza, di cui è pieno; nella sua persona la Sapienza tornerà alla fine dei tempi come giudice escatologico (1En 5,8; 91,10; cc.38ss.)” (Niccacci, 2009f: 57-58). Sabiduría humana personificada, en la que coinciden tradición apócrifa, judía y cristiana:

⁷² Cf. H.W. Hollander y M. de Jonge (1985): *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*. Leiden: Brill, 126.

⁷³ Cf. A. Caquot y M. Philonenko (1987): *La Bible. Écrits intertestamentaires*. Paris: Gallimard, 832.

⁷⁴ La Sabiduría no encontró un lugar dónde habitar. Su morada estaba en el cielo; la Sabiduría la dejó para habitar entre los hijos de los hombres, pero no encontró un lugar. Volvió a su propia morada y se puso entre los ángeles. La Violencia salió de sus lugares, encontró aquellos que no buscaba y se acomodó entre ellos como el agua del desierto, como el rocío sobre la tierra sedienta (1En 42).

Sapienza preesistente, intimamente associata a Dio nella creazione; viene ad abitare tra gli uomini e pone la sua tenda in Israele; invita ad andare a lei, ascoltarla e mangiare il suo cibo; il suo messaggio viene però rifiutato; perciò ritorna al cielo da dove è venuta; gli uomini non la vedono più: la cercano senza trovarla; solo Dio conosce la via ad essa; alla fine tornerà come giudice nel Figlio dell'uomo (Niccacci, 2009f: 58).

Habitando en el cielo, la sabiduría desciende a la tierra, donde en vano busca una morada y vuelve a subir al cielo. Sin embargo, en los textos bíblicos, nunca se dice que la sabiduría abandone la tierra (cf. Niccacci, 2013e: 95):

È nel libro della Sapienza che la tradizione dei saggi di Israele raggiunge gli sviluppi più alti. La Sapienza è detta τεχνίτις “artefice”, o “maestra artigiana”, capace di insegnare agli uomini il corretto comportamento e anche ogni scienza e tecnica ([Sab] 7,21), “immagine” di Dio (εἰκών, 7,26), “presente” (παρουσία, 9,9) al tempo della creazione e anche “assistente” di Dio (πάρεδρος, 6,14) che vive in sua “compagnia di vita” (συμβίωσις, 8,3) nel governo del mondo. La concezione del libro della Sapienza è dunque, da un lato profondamente ebraica tradizionale, dall'altro utilizza il linguaggio e le speculazioni ellenistiche. È un mirabile esempio di inculturazione e insieme un passo importante verso la rivelazione piena nel NT, in particolare nel quarto Vangelo.

Come la Sapienza, il Logos incarnato in Gesù Cristo è preesistente, primogenito, artefice della creazione, discende dal cielo e “pone la sua tenda” fra gli uomini, è portatore della gloria e della grazia. Nel corso della sua esistenza sulla terra, ancora come la Sapienza in persona, va in cerca degli uomini (Gv 5,14; 9,35) e grida in pubblico (ἐκράξεν: Gv 7,28.37; 12,44; cf. Pro 1,20; 8,1-3, però con verbi differenti nella LXX), chiama i suoi discepoli “figlioli” (Gv 13,33) e “amici” (15,15), dà un cibo e una bevanda che arrecano la vita (c. 6; cf. Pro 9,2-5; Sir 24,18-20), i suoi nemici lo cercheranno ma non lo troveranno (Gv 7,34; 8,21; cf. Pro 1,28) (Niccacci, 2005c: 10).

Cristo, “volto del Dio invisibile”, Maestro de sabiduría y Sabiduría encarnada, es la meta que el itinerario alcanza.

I.2 La sintaxis:

“An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry”

I.2.1 *Comunicación lineal vs. comunicación segmentada*

Cuando se pasa a la sintaxis, el desarrollo completo del sistema de Niccacci para el estudio del sistema verbal hebreo veterotestamentario también comprende dos etapas: el estudio de la prosa narrativa separada del verso poético, y el estudio de los textos delimitadamente poéticos⁷⁵, para los que, finalmente, reconoce el uso del mismo sistema verbal, en una sucesión que comprende también dos etapas.

En el trabajo de Schneider, primero en aplicar la lingüística textual a la sintaxis bíblica, apenas se menciona la teoría de Weinrich. En su primer artículo (1978), Talstra describe los principales usos de la sintaxis de Schneider en conexión con el substrato teórico, y compara esta visión estructuralista con las teorías tradicionales (Joüon, Gesenius, gramáticas árabes); prosigue, en su segundo artículo (1982), con la descripción de algunas formas verbales que Schneider dejó a la interpretación literaria. Talstra destaca dos observaciones: la necesidad de una descripción formal, previa a la adjudicación de funciones, y la insuficiente valoración de la semántica por parte de Schneider (cf. Seijas de los Ríos-Zarzosa, 1992: 36-38).

La asunción de esta crítica que realiza Talstra a Schneider lleva a Niccacci, a partir de la posición del verbo en la frase, a insertar la sustitución paradigmática de Polotsky a la lingüística textual de Weinrich con la mirada puesta en las transiciones temporales: “Ritengo che l’applicazione fatta da Schneider del modello di Weinrich sia rimasta a uno stadio incompiuto. Ho cercato perciò di andare oltre, avventurandomi sul terreno delle «transizioni temporali» in ebraico, allo scopo di tracciare un quadro più ampio, articolato e coerente” (Niccacci, 1986a: 6).

⁷⁵ La posibilidad de distinguir entre textos en prosa narrativa y verso poético en los textos bíblicos es uno de los focos de atención en el que se debate entre la existencia, o no, de un sistema formal de versificación para poder distinguirlos, con un sistema rítmico consistente (cf. I.3.1a). Todo el capítulo II de la tesis está construido sobre este hecho.

De modo que el sistema queda establecido sobre los dos principios de la posición del verbo en la frase y el nivel comunicativo: la primera posición (frase verbal) señala el nivel principal de la comunicación (primer plano de la proposición principal) con un eje temporal, no “tiempos” en sentido estricto, determinado (pasado-presente-futuro); mientras la segunda posición (frase nominal) señala, en forma concomitante, el nivel secundario (proposición dependiente, antecedente o fondo) y aspecto, “Aktionsart”, no “Aspekt”, o, más bien, “Ablaufart”⁷⁶ (simultaneidad o anterioridad, unicidad o repetición, énfasis)⁷⁷. Cuando el criterio de la posición del verbo en la frase no basta, el nivel comunicativo será el que determina el significado del texto⁷⁸. Y el cambio de un nivel a otro marca una transición temporal, que es la responsable de llevar adelante el sentido textual⁷⁹.

⁷⁶ Este término lo introduce Rüdiger Bartelmus (1982): *HYH. Bedeutung und Funktion eines althebräischen “Allerweltswortes”: Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems* (Albeiten zu Text und Sprache im alten Testament). St. Ottilien: Taschenbuch, 35-37; con cuya posición “teórica” Niccacci dice coincidir (cf. 1986a: §133).

⁷⁷ Por ejemplo, en Jr 36,18, la forma verbal *yiqtol*, con un eje temporal futuro en el discurso directo, en oposición al *wayyiqtol* que es el tiempo de la narración, en el constructo gramatical *x-yiqtol* (segunda posición del verbo) se refiere al pasado (tiempo) expresando una acción repetida o continuada (aspecto) como en la narración:

[<i>x-yiqtol</i> indicativo (modo)]	מִפִּי יְקָרָא	(Respondió Baruc) De su boca (Jeremías) me
	אָלִי אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה	dictaba [pretérito imperfecto] todas estas palabras,
	וְאָנִי כָתַבְתִּי עַל־הַסֵּפֶר בְּדִיּוֹ:	mientras yo escribía [pretérito perfecto]
		en el libro con tinta.

En la oración simple, el criterio de la primera posición del verbo tiene la función de enfatizar el primer elemento (no verbal), que se convierte así en predicado de una oración nominal compuesta. En el período, en cambio, desaparece el énfasis sobre el término aislado, y el criterio de la primera posición del verbo señala la relación que se establece entre las cláusulas (cf. Niccacci, 2002a: §§135, 153).

⁷⁸ En una unidad narrativa, como la transmisión que hace Moisés al pueblo del Decálogo que Dios acaba de donarles en Ex 20,1-17, el constructo gramatical *x-yiqtol* indicativo puede adoptar un sentido modal precedido y continuado por otras formas modales. En este caso, la secuencia de *אל+yiqtol* “prohibitivo”, reservado para la función indicativa en oposición a la negación *לא+yiqtol* “vetitiva” para la forma modal o yusiva, en el único caso en el cual el verbo no aparece negado, Ex 20,9, la forma verbal *yiqtol* aparece en segunda posición (*x-yiqtol*); lo que se repite en Dt 5,13, segunda tradición en la transmisión del Decálogo (cf. Dt 5,1-22):

[<i>x-yiqtol</i>]	שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד	Durante seis días trabajarás
	וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתְּךָ:	y harás todo tu trabajo.

La finalidad es describir la lengua hebrea por sí misma: “Le informazioni necessarie per decidere devono essere desunte dall’analisi del sistema verbale ebraico. Non ci si può basare sulle forme verbali usate nella traduzione delle lingue moderne. La cosa è ovvia, ma non viene sempre rispettata” (Niccacci, 1991a: §4.9). Y esto lo repite Niccacci reiteradamente a modo de estribillo desde diversas ópticas: terminológica, “[p]er mia parte, ritengo che sia necessario adattare la terminologia in modo che corrisponda alla situazione sintattica dell’ebraico, che è diferente da quella delle lingue moderne” (1989c: 313-314); o funcional, “[l]e funzioni fondamentali del

Al pasar al nivel comunicativo, Niccacci distingue entonces entre órdenes que se imponen (cf. Ex 20,20, donde sí aparece la forma *yiqtol* negada con אַל) como obligación (“no teman”) y deberes que se proponen, instrucciones, en futuro indicativo (*x-yiqtol*) pero con valor modal (cf. Niccacci, 2002a; inédito: §55).

⁷⁹ Así, por ejemplo, Ex 10,24 (cf. Niccacci, 2002a: §55):

	[imperativo] לָכוּ	(El Faraón dijo a Moisés: “¡Id,	
	עֲבְדוּ אֶת־יְהוָה [imperativo]	servid a Yhwh!	imperativo ↔ imperativo (transición temporal homogénea)
[<i>x-yiqtol</i>]	יָצַג וּבְקִרְבְּכֶם יָצַג	¡Pero vuestro rebaño y vuestra vacada queden aquí;	imperativo → <i>x-yiqtol</i> yusivo (transición temporal heterogénea)
	גַּם־טַפְּכֶם יֵלְךְ [x-yiqtol] עִמָּכֶם:	también vuestros pequeños vayan con vosotros!”	<i>x-yiqtol</i> yusivo ↔ <i>x-yiqtol</i> yusivo (transición temporal homogénea)

O bien, en 2Cro 25,14 de *wayyiqtol* → *waw-x-yiqtol*, indica el paso de una acción única (“narración” o primer plano) a una acción repetida (“comentario” o fondo) (cf. Niccacci, 2002a: §47):

	וַיַּעֲמִידֵם [wayyiqtol] לֹא לְאֱלֹהִים	(Amasías se llevó con él los dioses de los edomitas). Y los constituyó como dioses para sí:
[<i>waw-x-yiqtol</i>]	וּלְפָנֵיהֶם יִשְׁתַּחֲוֶה	delante de ellos se postraba
	וּלְהֶם יִקְטֹר: [waw-x-yiqtol]	y a ellos ofrecía incienso.

linguaggio sono presenti in tutte le lingue, ma ognuna le rende con le forme proprie del suo sistema verbale e linguistico” (1992a: 108).

El “manual” que ha utilizado es la Biblia. Niccacci refiere que su primera preparación para sus clases de sintaxis ha sido el libro de Abba Bendavid, *Parallels in the Bible* (1972)⁸⁰, donde los libros de Crónicas en la columna izquierda aparecen en sinopsis con los pasajes paralelos de Génesis hasta Samuel y Reyes, y partes de Ezras y Nehemías en el lado derecho, desde la creación hasta la vuelta del exilio, señalando en rojo las variaciones léxicas entre los libros. Niccacci lo citará reiteradamente en *Sintassi* (cf. §§61, 67, 69, 72, 137), así como también fuera de la misma: “[W]e can learn more on BH from Abba Bendavid, *Parallels in the Bible* than from many books of general linguistics” (Niccacci, 1999e: 536). Se trata, por tanto, del esfuerzo de una sintaxis pensada desde la misma lengua hebrea:

Mi sono basato perciò sulla lettura estesa di buoni testi narrativi. Anche il confronto dei passi paralleli è risultato spesso illuminante, circa i vari mezzi espressivi dell’ebraico. A questo proposito posso dire che il volumen di A. Bendavid, *Parallels in the Bible* (Jerusalem 1972), è un “manuale” prezioso per lo studio dell’ebraico. La presente “Sintassi del verbo” è dunque il risultato delle mie letture fino a questo momento (Niccacci, 1986a: 6).

Una primera antinomia se presenta con la posición del verbo en la frase como piedra angular del sistema, la que genera una lingüística textual diacrónica, donde la proposición aislada sigue teniendo la precedencia: “Nonostante l’opposizione risolta di Weinrich, non sono riuscito a spiegare l’uso delle forme verbali dell’ebraico biblico esclusivamente con criteri linguistico-testuali, tali che si riferiscano, appunto, al testo e non siano legati all’ambito della frase singola” (Niccacci, 1990a: VI). El punto de partida textual de Weinrich (cf. 1988: 15-16), orientado desde segmentos menores hacia la unidad máxima delimitada por pausa comunicativa, trátase de texto oral o escrito, lo invierte Niccacci con la metodología “bottom-up” recibida de Polotsky: “Penso, al contrario, che l’analisi debba partire dall’identificazione dei tipi fondamentali della proposizione (non del testo) e della/e loro funzione/i nel testo. La metodologia sarà perciò piuttosto «dal basso verso l’alto»” (Niccacci, 1998a: 189).

⁸⁰ Con la edición original hebrea de 1972, la misma editorial ha hecho la traducción al inglés en el 2015: *The Twice-Told Tale: Parallels in the Bible*. Jerusalem: Carta; reeditada en el 2017.

La segunda antinomia del sistema son las categorías de tiempo y aspecto: “Devo confessare però che non sono riuscito a descrivere il sistema verbale ebraico con la sola categoria del «tempo» (inteso come tempo verbale, o tempus, non come tempo «reale»), come esige Weinrich. Ho creduto necessario introdurre il modo dell’azione [“Aktionsart” o “Ablaufart”], ma non l’aspetto [“Aspekt”]” (Niccacci, 1989c: 315).

Tiempo y aspecto en el verbo ha sido y continúa siendo una cuestión abierta en todas las lenguas, cuya relación en el español sufre una evolución que puede sintetizarse en una primera fase en la que sólo se tienen en cuenta las categorías de modo y tiempo; un segundo momento en el que la categoría de aspecto se escinde de la categoría de tiempo al percibirse con mayor nitidez la distinción determinado – no determinado; y, por último, con la llegada del estructuralismo, se retrocede a un sistema nuevamente binario, pero donde la temporalidad, por no responder adecuadamente a la realidad, pierde protagonismo en favor del aspecto.

Para el hebreo, Samuel Roller Driver⁸¹ propone una teoría aspectual con la dicotomía *yiqtol*, como acción naciente, imperfecto, y *qatal*, como acción completa, perfecto, reservando para el contexto el valor temporal. Roller Driver fue influido por Georg Curtius⁸², quien introduce el término “aspecto” como *Zeitart* (“cualidad del tiempo”), luego sustituido como *Aktionsart* (“cualidad de la acción”) por Friedrich Karl Brugmann⁸³, en el estudio del sistema verbal griego a partir de las lenguas eslavas que lo distinguen en el tema verbal (por ejemplo, el servo-croata *kupiti*, “comprar” momentáneo; *kupaviti*, “ir comprando” durativo).

⁸¹ (1874): *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some other syntactical Questions*. Oxford: Clarendon 1892, 3 ed.

⁸² (1852): *Griechische Schulgrammatik*. Prag: Calve.

⁸³ (1885): *Griechische Grammatik. Lautlehre, Stammbildungs und Flexionslehre, Syntax*. En Iwan von Muller (ed.): *Handbuch der klassischen Altertums Wissenschaft in systematischer Darstellung*, vol. 2 (*Griechische und lateinische Sprachwissenschaft*). Nordlingen, C.H. Beck. El término “aspecto” deriva de la traducción del ruso *vid*, “apariencia, aspecto”, de Nikolaj Ivanovič Greč (1827) al francés *aspect* por Charles Philippe Reiff (1828-1929): *Grammaire raisonnée de la langue russe*. St. Petersburg: Gretsck. De ahí que por mucho tiempo *Aktionsart* y *Aspek* fueron usados como términos intercambiables (cf. Gorla De Angelis, 2016: 136-137).

Esta oposición *qatal* (acción terminada) – *yiqtol* (acción incompleta) será la que gane mayor trascendencia en la historia de la comprensión del verbo hebreo. Hasta que Wolfgang Schneider (1974), tras las huellas de Harald Weinrich, cambia la oposición *yiqtol-qatal* por el imperfecto consecutivo *wayyiqtol* narrativo y el imperfecto *yiqtol* discursivo. El perfecto *qatal*, en cambio, aparece como tiempo secundario, tanto en la narración como en el discurso (cf. Seigas de los Ríos-Zarzosa, 1992: 15-41).

Sobre esta base, Niccacci transforma el estructuralismo distribucionalista de Weinrich, donde cada forma verbal tiene una posición paradigmática en el sistema temporal del lenguaje y una posición sintagmática en el contexto, aplicando el criterio de la posición del verbo en la frase al análisis del sistema verbal hebreo. Y alertando sobre la ambivalencia que puede presentar el uso de la teoría de Weinrich para el hebreo bíblico –“Ha il merito non trascurabile di accordare la preminenza al «tempo» verbale sull’«aspetto» dell’azione, che invece viene preferito da altre impostazioni, però con il rischio concreto di sminuire o addirittura negare la valenza temporale delle forme verbali dell’ebraico (Niccacci, inédito: §80 n.150)–, Niccacci, por el contrario, reconoce un tiempo (“Tempus”) y aspecto (“Aktionsart”) para cada forma: “La prospettiva della linguistica testuale mi ha portato anche a stabilire l’importanza del tempo, inteso come tempo verbale, nel sistema verbale ebraico. Non mi sembra corretto affermare che l’ebraico non ha tempi nel senso stretto del termine. [...] Ma, a motivo della povertà dell’ebraico, le medesime forme verbali vengono usate anche per il modo dell’azione” (Niccacci, 1989c: 321).

De modo que será necesario reformular la definición dada por Weinrich de texto, definido como “una successione coerente e consistente di segni linguistici, posta tra due interruzioni notevoli della comunicazione” (1978: 14, 217), a partir de las cláusulas que lo componen: “A text is a logical (i.e. intelligible and consistent) sequence of linguistic signs, wayyiqtol in narrative, placed between two significant breaks in communication, mainly waw-xqatal but also non-verbal clauses, weqatal, and waw-x-yiqtol” (Niccacci, 1997c: 1). Con lo cual, en la prosa narrativa el texto queda subordinado a la frase, así como también el verso (línea o colon) poético: “Il fatto più importante da notare è che la poesia procede per lo più per segmenti paralleli

[...]. Il legame stretto comporta spesso che un elemento di uno stico, sia esso precedente o seguente, modifichi anche l'altro parallelo, sia dal punto di vista grammaticale-sintattico che semantico” (Niccacci, inédito: §§175-176). La frase narrativa y el verso poético comparten el estar constituidos por signos: la palabra (frase con la posición del verbo) y el paralelismo (verso).

El resultado consistirá en la impostación del método, la sincronía por delante de la diacronía; y en la delimitación del campo de estudio, la composición final, intencional y significativa, de la Biblia hebrea.

a) Entre diacronía y sincronía

En dos momentos invierte Niccacci el orden metodológico propuesto por la Pontificia Comisión Bíblica, para la cual el estudio diacrónico del texto bíblico debe preceder a los “acercamientos «sincrónicos»”:

Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones “diacrónicas” serán siempre indispensables a la exégesis.

Cualquiera sea su interés, los acercamientos “sincrónicos” no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquéllas, al menos en sus grandes líneas (PCB, 1993: Conclusión)⁸⁴.

⁸⁴ Aquí aparece manifiesta una de las tensiones presentes en el proceso de elaboración del Documento de la PCB. En su primera nota define por *método* un “conjunto de procedimientos científicos puestos en acción” para explicar los textos; y al *acercamiento* como una “búsqueda orientada según un punto de vista particular” (cf. PCB, 1993: n.1). Ahora bien, mientras tanto, en la estructura final del Documento se presentan como “métodos diacrónicos” los MHC y el acercamiento retórico, a los que siguen el análisis narrativo y la semiótica como “métodos sincrónicos” (cf. PCB, 1993: I.B.1); y los estudios basados en las diversas tradiciones (canónico, judío, historia de los efectos del texto) (cf. PCB, 1993: I.C), en las ciencias humanas (sociología, antropología cultural, psicológico y psicoanalista) (cf. PCB, 1993: I.D), o contextuales (liberacionista y feminista) (cf. PCB, 1993: I.E) como “acercamientos”. Queda fuera, para la Iglesia católica, sólo la lectura fundamentalista (cf. PCB, 1993: I.F). Sin embargo, en la Conclusión se pone en correlación la sincronía, a la que pertenecen también el análisis narrativo y la semiótica, con los acercamientos, dejando fuera los métodos. Lo que deja

En un primer momento, precedente a la publicación del documento de la PCB, en el contexto del primer comentario al capítulo segundo del profeta Miqueas, Niccacci señala su convicción sobre la necesidad de dar prioridad al estudio sincrónico: “È mia convinzione che all’approccio sincronico spettino sia la priorità come passo metodologico che la preminenza ermeneutica” (Niccacci, 1989a: 3).

Tenemos que notar que en Niccacci no se encuentra la distinción entre “método” y “acercamiento” con relación a la diacronía y sincronía como lo hace la PCB; sino que considera ambas “acercamientos”: “approccio diacronico” y “approccio sincronico”. Y, así como la PCB reserva la aplicación del estructuralismo para la semiótica, que considera un “método” (cf. PCB, 1993: I.B.3), Niccacci aplica el término “enfoque” tanto al estructuralismo de Polotsky como a la lingüística textual de Weinrich⁸⁵, reservando el calificativo de “metodología” para la distinción entre el orden ascendente (“bottom-up”) y descendente (“top-down”) a la hora de abordar la unidad textual (cf. Niccacci, 1998a; 2006e; 2009d)⁸⁶. Por el contrario, para la distinción entre el estructuralismo de Polotsky y la lingüística textual de Weinrich, ambos “enfoques estructuralistas”, repetidas veces utiliza la distinción entre “teoría” y “práctica” (cf. Niccacci, 2006e; 2009d) para referirse a esos enfoques. En efecto, Niccacci está combinando “prácticamente” dos “enfoques” estructurales –“it was more a practical than a theoretical approach” (Niccacci, 2009d: §17)– en la elaboración de su propia “teoría” (cf. Niccacci, 1995d: 111 n.2; 1997d: 169)⁸⁷.

entrever cómo permanece latente aún el monopolio que los MHC tenían históricamente en los estudios bíblicos: “Nello schema iniziale, ad esempio, il metodo storico-critico aveva il monopolio dell’appellativo «metodo» e occupava da solo una prima suddivisione –«A»–, mentre tutti gli altri modi di fare esegesi venivano raggruppati in una suddivisione «B» con l’appellativo «approcci». Nello schema finale, pur conservando il primo posto e un trattamento più ampio, il metodo storico critico perde il suo monopolio. Una suddivisione «B» presenta «nuovi metodi di analisi letteraria»” (Vanhoye, 1994: 6, 8). Notar asimismo que en la misma exposición de Albert Vanhoye está presente la influencia de este monopolio de los MHC en el uso del singular, “metodo storico-critico”, cuando, propiamente, se trata de la aplicación de un conjunto de metodologías (crítica textual, crítica de los géneros, crítica de la redacción, etc.), no de una realidad única y absoluta.

⁸⁵ “In my study of the Biblical-Hebrew verb-system, I was very much inspired by Prof. Polotsky’s structural **approach**. I also tried to integrate into my research the text-linguistic **approach** proposed by H. Weinrich. I would like now to provide some hints on how to develop such an approach, **both structural and text-linguistic**, and illustrate some parallel structures occurring in Egyptian and in Biblical Hebrew” (Niccacci, 2009d: §III. El subrayado es mío).

⁸⁶ Por el contrario, Talstra califica a los mismos como “approach” (cf. 2013: 757-758).

⁸⁷ Van Iersel ha reflejado esta alternancia. Tanto la lingüística como el estructuralismo tienen en común: mostrar poco o ningún interés por los aspectos diacrónicos, centrándose casi exclusivamente en los aspectos sincrónicos, esto es, en el lenguaje o el texto tal como se dan en un momento determinado; prestar mucha atención a las estructuras subyacentes, esto es, a las relaciones más profundas situadas en un plano más abstracto, y a la forma en que la frase o el texto concreto emergen de ese fondo, en lugar de la organización visible de la frase gramatical o de la unidad textual; y buscar una teoría universal que se pueda aplicar a todas las lenguas o a todos los textos existentes y posibles. Sin

Y esta misma convicción, sobre la prioridad del estudio sincrónico, Niccacci la presenta en un segundo momento, ya publicado el Documento de la PCB, y en otras dos instancias, como respuesta concreta a éste y en diálogo con los MHC.

Niccacci reafirma, en una primera publicación, su convicción sobre la necesidad de anteponer el estudio sincrónico: “Mettere cronologicamente al primo posto l’approccio diacronico non mi sembra il procedimento migliore” (Niccacci, 1994c: 45). Lo que ratifica, en una segunda, señalando que este orden se le impone, no como desvalorización de los MHC, sino en razón de la utilidad del estudio sincrónico, focalizándose en la búsqueda del mensaje del texto: “This does not mean that the historical-critical study is impossible, or unnecessary; on the contrary, it is legitimate and necessary. However, the synchronic study must come first in order to help the critic not to misinterpret the information of the text” (Niccacci, 1997c: 31).

De modo que, asumiendo la “necessità di un metodo integrato per l’analisi del testo biblico” (Niccacci, 1994c: 10), “un metodo capace di integrare armonicamente le varie tendenze valide, sia antiche che nuove” (Niccacci, 1989a: 1), a la cuestión sobre “a quale approccio è bene dare la precedenza?” (Niccacci, 1994c: 45), la respuesta es, claramente, la sincronía. Niccacci piensa el texto como un “organismo viviente”, a partir de la amenaza de la imagen física de descuartizarlo y moral del prejuicio, que impiden su propio desarrollo:

Non si tratta di eliminare l’uno o l’altro, poiché ambedue possono rivelare dimensioni importanti del testo. Il problema è come combinarli insieme. [...] La differenza tra i due procedimenti non è cavillosa né di poco conto. Infatti iniziando con l’approccio diacronico si rischia di vivisezionare un organismo vivente, oppure, con altra metafora, di giudicare il testo prima di averlo ascoltato, e quindi compreso. [...] Ritengo insomma che l’approccio sincronico può fornire i criteri per controllare le indicazioni che provengono dall’approccio diacronico [...], e per questo motivo deve avere il primo posto nel procedimento esegetico (Niccacci, 1989a: 75).

embargo, estos factores no significan que sea posible reducir la lingüística y el estructuralismo a un denominador común, tanto porque el estructuralismo ha englobado en su objeto de estudio materias distintas del lenguaje, así como porque la lingüística no emplea sólo el método estructural (cf. 1978: 233).

Y esta preferencia de Niccacci por la comprensión sincrónica del texto bíblico ya se encuentra en el comienzo del desarrollo de su sistema en *Sintassi*, a propósito de lo que representa, en efecto, con la inserción de la partícula *waw* como parte integral de las formas verbales:

Le forme verbali non sono da analizzare singolarmente in base al valore temporale che assumono quando sono “nude” e quando invece sono precedute da *waw*, come si usa nelle grammatiche classiche. È consigliabile fare astrazione dal problema diacronico, se e come sia possibile derivare le forme con *waw* da quelle “nude” nel quadro del sistema dei tempi nel semitico. Poiché tale problema è ancora irrisolto, l’esame si basa su criteri di tipo linguistico elencati sopra. Del resto, anche ammesso che quel problema sia risolto, bisognerebbe ugualmente controllare se in concreto l’uso delle forme verbali, a livello sincronico, corrisponde alla loro origine stabilita a livello diacronico (Niccacci, 1986a: §130).

La prioridad de la sincronía está dada por la finalidad del análisis, que es la comprensión y explicación del texto, fiel a la intencionalidad del autor ahí manifestada: “[I]l senso inteso deriva dal modo come l’autore dispone le informazioni piuttosto che dal senso delle fonti originarie, anche se fosse possibile identificarle con certezza. Il senso delle fonti darebbe, certo, profondità di campo al senso del testo, mostrandone le somiglianze, le differenze e le evoluzioni, ma in nessun caso potrebbe sostituirsi ad esso” (Niccacci, 1994c: 45). Se debe partir, por tanto, de la idea de integridad del texto bíblico, y, sólo en el caso de que el proceso revele lo contrario, recurrir a la idea de composición del mismo:

Sono convinto perciò che l’atteggiamento iniziale dell’esegeta verso il testo deve mutare radicalmente. Non partire con l’idea che esso sia composito ma al contrario intatto e integro, a meno che nel corso dell’indagine non risulti evidente l’opposto. Prima di giudicare il testo è necessario imparare da esso e comprenderlo. È, questo, un principio tanto semplice e ovvio quanto disatteso.

L’approccio diacronico non è dunque escluso, ma è successivo a quello sincronico. Inoltre, per parte mia, non è prioritario neppure dal punto di vista dell’importanza. Se compito dell’esegesi è spiegare il testo biblico, e quindi il testo finale, è chiaro che la priorità compete all’approccio sincronico. [...] La storia dell’accrescimento di un testo, se si può tracciare con criteri affidabili, è senza dubbio interessante sia ai fini della forma finale canonica che dello sviluppo della teologia biblica. Ma non è un dramma se non riesco a tracciarla; sarebbe un dramma se, per tracciarla ad ogni costo, mi precludessi la possibilità di comprendere il testo stesso (Niccacci, 1989a: 76).

Habiendo recurrido a la diacronía sólo en segunda instancia, con la intencionalidad del autor manifestada como paradigma del método, la labor del exégeta concluye propiamente en la proclamación de la Palabra:

Ritengo infatti che questa fase [dall'interpretazione alla proclamazione], per quanto non faccia parte del processo esegetico vero e proprio, non possa essere demandata sic et simpliciter ai teologi e ai predicatori. Occorre che l'esegeta stesso formuli le conclusioni del suo lavoro in modo tale che possano essere facilmente recepite e utilizzate, con gli arricchimenti e gli sviluppi del caso, sia per la ricerca teologica che per l'attualizzazione spirituale e per la proclamazione liturgica (Niccacci, 1989a: 3).

Con lo que la tarea del exégeta es parte del proceso de interacción entre revelación e historia. Y esto forma parte también de la encarnación de la revelación en la historia (cf. Niccacci, 1995f: C4), donde la ética, cuyo orden “preestablecido” vimos que la Sabiduría encarnada viene a revelar como alterada (cf. Niccacci, 2009f: 48), representa, justamente, la síntesis más cumplida:

La rivelazione costituisce il principio divino di orientamento; la storia indica la situazione culturale, sociale, filosofica, psicologica, antropologica, biologica, scientifica in generale, in cui viviamo. La morale è forse la disciplina teologica più esigente. È eminentemente sintesi delle altre discipline. In essa il problema della fedeltà alla rivelazione e della fedeltà alla storia, cioè della fedeltà a Dio e della fedeltà all'uomo, si presenta nella forma più drammatica che si possa immaginare (Niccacci, 1995f: D3).

b) La composición final intencional y significativa del texto bíblico

Así como para delimitar la poesía en el texto bíblico se presenta la dificultad de distinguir un sistema rítmico consistente (cf. Berlin, 1996: 302), también el estudio diacrónico de la BH encuentra la dificultad de definir bloques narrativos unitarios entre el Pentateuco y los libros de Josué y Jueces: “[H]ow do we identify the two significant breaks marking the beginning and the end of a text?” (Niccacci, 1994e: 179).

Como vimos, Niccacci acepta la definición de texto dada por Weinrich, “una successione coerente e consistente di segni linguistici, posta tra due interruzioni notevoli della comunicazione” (1978: 14, 217), y parte siempre, o casi siempre, de ésta en su exposición (cf. Niccacci, 1990a y 2002a: §36; 1991a: §3.1; 1994e: 175; 1995b: 111; 1995d: 10; 1997c: 203; 1997d: §3; 2006e: §4; inédito: §§5, 35; etc.), aunque reformulada desde las cláusulas (cf. Niccacci, 1997c: 1). Y los elementos constitutivos del texto son las secuencias, homogéneas (transiciones temporales) o heterogéneas (metáforas temporales), e interrupciones (inicio, pausas, fin): “In ebraico la proposizione verbale [verbo en primera posición] è segnale linguistico di connessione, la proposizione nominale complessa [verbo en segunda posición] è segnale linguistico di interruzione della linea della comunicazione” (Niccacci, 1991a: §3.1). Pero, partiendo de la identificación de los tipos fundamentales de proposición, la sintaxis no permite decidir el inicio relativo o absoluto en el texto hebreo:

[L]a “successione logica (cioè coerente e consistente) di segni linguistici” in ebraico consiste essenzialmente nella catena dei wayyiqtol narrativi (nella narrazione) e nella catena dei weqatal (nel discorso). Queste sono forme di connessione: assicurano “la consistenza di un testo, la sua testualità”. [...]

La transizione temporale “proposizione verbale (wayyiqtol) → proposizione nominale complessa” non interrompe la catena narrativa. [...]

La transizione temporale “proposizione nominale complessa → proposizione verbale” segnala una rottura vera e propria del flusso narrativo. Tale rottura può costituire l’inizio assoluto di un testo. [...] Ma può anche segnalare un inizio relativo, cioè l’apertura di una nuova suddivisione del medesimo testo. [...] La sintassi non dà criteri per riconoscere l’una o l’altra possibilità. È necessario rifarsi a criteri letterari (vocabolario, composizione, motivi) e semantici (cambio di personaggio, di luogo, ecc.) (Niccacci, 1991a: §3.7; cf. tb. 1995d: 10)⁸⁸.

De modo que, frente a un texto, se presenta la cuestión de delimitar su inicio y su final: “Consequently, a text will extend itself from a significant break in the flow of communication until the next break. In between the two significant breaks, the textuality is enhanced by the chains of *wayyiqtol* clauses in narrative or of *weqatal* clauses in direct speech” (Niccacci, 1994e: 179). Se debe atender, por tanto, a la

⁸⁸ En la **narración** la forma de conexión es el *wayyiqtol*; mientras las formas de interrupción son el *x-qatal*; PNS; *weqatal*; y *weyiqtol*. En el **discurso**, las formas de conexión → interrupción son: *weqatal* → *x-yiqtol* (futuro); *wayyiqtol* → *x-qatal* (pasado); PNS → PNS (presente); y formas volitivas → *x-yiqtol* yusivo (volitivo) (cf. Niccacci, 1991a: §3.8).

secuencia e interrupción de la cadena narrativa con *wayyiqtol* o *weqatal* en el discurso directo, así como también, a la identificación de otros signos lingüísticos, que marcan esta misma secuencialidad, pero, que no se puede preestablecer automáticamente con anterioridad:

Si verifica così un passaggio dal primo piano (aoristo) allo sfondo (imperfetto) di cui dobbiamo chiederci, volta per volta, la funzione comunicativa. [...]
Così, in modo discreto, si stabiliscono collegamenti a distanza; unità letterarie apparentemente autonome risultano interdipendenti per il fatto stesso di essere introdotte da forme verbali che si richiamano dal punto di vista sintattico. Attraverso l'uso delle forme verbali lo scrittore manifesta la sua volontà di stabilire un collegamento logico tra unità letterarie diverse (Niccacci, 1992a: 89).

La razón está en que tampoco la sintaxis puede, por sí misma, decidir la dependencia de una forma verbal con el contexto que precede, entonces fondo; o que sigue, entonces preludio: “[L]a decisione al riguardo dipende dalla semantica, non esiste un criterio puramente sintattico” (Niccacci, 1992a: 107).

El problema del inicio relativo o absoluto del texto lo presenta Niccacci ya en *Sintassi*: “Il problema se il wayyiqtol venga usato solo per un inizio relativo o anche per l'inizio assoluto di una narrazione o blocco narrativo, non può essere affrontato qui a motivo delle implicanze critico-letterarie che esso comporta” (Niccacci, 1986a: §17). Sin acuerdo en la posibilidad de una resolución en el estudio diacrónico, insertando la intencionalidad del autor en el método, y aplicada sobre el total del corpus hebreo veterotestamentario, Niccacci debe reconocer, necesariamente, para dicho corpus, una composición final no casual, sino intencional y significativa: “Gli editori della Bibbia ebraica, a differenza di quelli della Bibbia greca, non hanno raggruppato i libri secondo i generi: storici, lirici e sapienziali, profetici, ma li hanno organizzati in modo tale che la storia fosse riferimento e cornice delle raccolte” (1995d: 27)⁸⁹. Y a partir de este estudio, “tra sintassi e retorica”, como él mismo lo

⁸⁹ La conclusión de Niccacci sobre la división de la Biblia hebrea no se corresponde con la que tradicionalmente se presenta, abriendo la posibilidad, señalada por él mismo, de estudiar el ambiente y teología de los responsables de ésta: “In particolare il Pentateuco non è una raccolta a se stante ma fa parte di un disegno narrativo più ampio comprendente Giosuè, Giudici, Samuele e Re, con la conseguenza che scompare la raccolta dei Profeti anteriori. È chiaro però che, nel corso dei secoli, il Pentateuco è diventato una composizione a sé a motivo dell'autorità speciale che godeva all'interno della Bibbia” (Niccacci, 1995d: 28).

llama, Niccacci responde explícitamente al problema presentado en *Sintassi* con las construcciones nominales que señalan inicio absoluto: “Dato che wayyiqtol crea connessione nel testo, l’inizio assoluto può essere solo un costrutto nominale, com’è appunto Gen 1,1” (1995d: 28 n.57)⁹⁰.

La señalización de las construcciones nominales para delimitar un texto ya la había presentado Niccacci en *Lettura*, calificándolas de “notevoli” para que el texto pueda ser considerado autónomo; esto es, con una autonomía que debe ser completa, para que pueda ser considerado también como inicio absoluto:

[U]n testo di prosa è una sequenza coerente di segni linguistici compresa **tra due costrutti nominali**. I costrutti nominali in ebraico costituiscono un’interruzione del flusso comunicativo; due interruzioni successive delimitano un testo. Se le due interruzioni sono “notevoli” dal punto di vista letterario e del senso, il testo è autonomo. È chiaro che esistono gradi diversi di autonomia. Non è necessaria

⁹⁰ Niccacci analiza Gn 1,1-2 como un “preludio”, no “fondo”, dado que el nivel principal *sigue*, no *precede* (cf. Niccacci, 1995d: 12). Y está compuesto por una proposición doble o esquema sintáctico de dos miembros. Gn 1,1 es la prótasis (PNC x-Qatal) y Gn 1,2 la apódosis con construcciones paralelas, *waw*-PNC (x-Qatal); *waw*-PNS (sustantivo + sintagma preposicional); *waw*-PNS (sustantivo + participio). Se trata de construcciones nominales, cuya función es describir el escenario en la línea secundaria de la comunicación, y el inicio de la narración, propiamente dicha, está en Gn 1,3 con el *wayyiqtol*: “Quando Dio cominciò a creare il cielo e la terra... Allora Dio disse...”; “struttura sintattica simile a quella che è caratteristica dell’inizio dei racconti di creazione vicino-orientali antichi (cf. Enuma Elish, testi egiziani, e anche altrove nella Bibbia, come Prov 8,24-26): «Quando ancora non c’era..., allora...»” (Niccacci, 1986a: §18; cf. tb. 1991a: §6.1). Lo que Niccacci repetirá más tarde: “Gen 1:1-2, being made up of nominal sentences with finite verb forms occupying the second position in the sentence, cannot stand syntactically by itself. It needs to rely on the narrative wayyiqtol form that starts the main line of the narrative. Conversely, a wayyiqtol can begin a narrative without being introduced by any second position verb forms, i.e. without any antecedent information. Second position verb forms constitute a linguistic unit together with their first position verb form(s)” (Niccacci, 1989b: 23). De modo que, “*grammatically* vv.1-2 are analyzed as made up of NC’s, and where *syntactically* v.2 is held to be the apodosis of v.1, and where *text-linguistically* vv.1-2 are considered to convey antecedent information to the narrative proper, beginning in v.3” (Eskhult, 1991: 98). Esta lectura es paralela a la de los hebreos medievales, como Rashi: “E molto acutamente afferma [Rashi] che il testo non intende stabilire un ordine negli atti di Dio, che cioè il cielo e la terra fossero i primi ad essere creati” (Niccacci, inédito: §18 n.56).

A Gn 1,1, con una PNC, sigue Ex 1,1, con una PNS, que produce una interrupción en la cadena narrativa de *wayyiqtol* con la que concluye Génesis. Sin embargo, desde el punto de vista literario Ex 1,1 retoma Gn 46,8. De modo que la PNS marca una interrupción “notable” señalando el inicio de un nuevo texto, un nuevo libro, con una nueva situación, la opresión de los hebreos; mientras la historia de los hijos de Jacob en Egipto continúa. Por tanto, Ex 1,1 no es un principio absoluto.

Lv 1,1 continúa la cadena de *wayyiqtol* con la cual concluye el Éxodo; lo mismo que Nm 1,1, siguiendo la serie de discursos divinos iniciados en Levítico. Dt 1,1 interrumpe la cadena narrativa con una PNS, pero sin ser una interrupción notable dados los elementos de unión con Números. Josué y Jueces inician con *wayehi* en la función de signo macrosintáctico, retomando la situación precedente con el fin de hacer progresar la narración principal de *wayyiqtol*; mientras la conexión entre Samuel (1S con *wayyiqtol* y 2S con *wayehi* macrosintáctico) y Reyes (1R con PNC y 2R con *wayyiqtol*) no viene confirmada por lo literario, sino por la continuación histórica (cf. Niccacci, 1995d: 13-18).

un'autonomia completa, cioè che il testo costituisca l'inizio assoluto di un libro o di un blocco narrativo. Un giudizio del genere richiederebbe il consenso dei critici letterari, cosa almeno difficile da raggiungere. L'analisi sintattica non ha bisogno di attendere i risultati di complicati e spesso problematici esami di questo tipo (Niccacci, 1991a: §7.3 n.54. *El subrayado es mío*)⁹¹.

Delimitado el texto con un inicio y un final –“se ci sono indicatori per l'inizio della proposizioni, automaticamente viene segnata anche la fine, che sarà tra due inizi chiari” (Niccacci, 1998a: §10)–, resta clarificar las formas verbales que aparecen en los dos registros comunicativos, narración y discurso directo:

Understandably, in narrative the axis of the past alone is used as the main level of communication, because narrative is concerned with past events. Instead, in direct speech all the three temporal axes – past, present and future – are used as the main level of communication. That is, one can report orally a past event, or communicate present information, or predict the future. For each temporal axis, specific verb forms are used – *qatal* for the past, non-verbal clause for the present, *yiqtol* and *w^eqatal* for the future. Other verb forms are used both in narrative and in direct speech although in a different way. In direct speech, we also find volitive verb forms, which are of course not found in narrative proper (Niccacci, 1997c: §1.2).

A partir de la sustitución paradigmática se llega a la interpretación global del texto, que difiere, o no, de la sucesión lógica de los hechos. Y la sustitución paradigmática permite que el contenido temporal y aspectual del verbo, dependiendo del contexto y de la propia forma del verbo, sea inseparable del mismo:

It is important to note that second-place finite verb forms (*x-qatal* and *xyiqtol*) as well as *w^eqatal* fulfill the same function as the non-verbal clause. They are, of course, different from the point of view of grammar but equivalent from the point of view of syntax for the principle of paradigmatic substitution, since they are capable of filling the same slot in the paradigm. The grammatical difference produces a difference in aspect, i.e. in historical narrative *x-qatal* is used for unique information or action and

⁹¹ La misma idea expresa Niccacci en respuesta a la justificación que presentan Waltke y O'Connor de no incorporar en su gramática (1990) el análisis del discurso porque habría sido necesario escribir una gramática de todo un libro bíblico. Retomando la definición de texto de Weinrich, prosigue Niccacci: “Se si accetta questa definizione, non è necessario abbracciare un libro intero per avere un testo, né è necessario scrivere una grammatica speciale per ogni libro biblico. Le cose sono molto più semplici e meno macchinose di quello che i due autori ritengono. Anzi, applicando la linguistica testuale il sistema verbale risulta, io credo, molto meno una «filosofia dell'ebraico», complicata e forse innaturale” (Niccacci, 1989c: 312-313).

for anteriority, while *x-yiqtol* and *weqatal* are used for repeated information or action or habit, and the non-verbal clause for contemporaneity (Niccacci, 1997b: §4).

Y con más detalle, sigue Niccacci señalando la correspondencia de tiempo y aspecto según la información o características textuales de la comunicación:

One notes a remarkable correspondence between aspect of information or action, on the one side, and secondary line of communication, on the other. Conversely, tense is tied to the main line of communication. This means that narrative *wayyiqtol* is a tense and exactly corresponds to the narrative tense of modern languages, while the other verb forms and constructions indicate aspect: unity, anteriority, repetition, habit or description, and contemporaneity (1997b: §4).

1.2.2 *Del discurso directo al texto poético*

También el estudio de la poesía, por parte de Niccacci, comprende dos etapas. La primera, de **distinción** en el reconocimiento de la información lineal de la prosa y segmentada de la poesía –“(1) segmented versus linear communication; (2) parallelism of similar bits of information versus sequence of different bits of information; (3) non-detectable versus detectable verbal system” (Niccacci, 1997i: 77-78)–; la segunda, de **identificación** del uso del mismo sistema verbal en ambos registros comunicativos, especialmente en el discurso directo⁹²: “In recent years I have changed my mind. I think now, first, that different verbal forms need play different functions in BH poetry as is the case in prose and, second, that the functions of the verbal forms in poetry are basically the same as in prose, more precisely in direct speech” (Niccacci, 2006d: 247). Y, como la posición del verbo en la frase para la prosa, en el verso el elemento clave será el paralelismo: “All this is based on parallelism” (Niccacci, 2013f: 267; cf. 1997i: 78; 2006b: 267); porque el paralelismo es lo que permite mantener la primacía del principio de la posición del verbo en la frase también en la poesía.

⁹² A diferencia de la narración, el discurso directo tiene la posibilidad de pasar rápidamente de uno a otro de los ejes temporales (pasado, presente y futuro). Así, por ejemplo, en el capítulo primero del libro de Rut se pasa del futuro volitivo (*yiqtol* v.8d) al pasado (*qatal* v.8e), y, de nuevo, al futuro volitivo (v.9a); del futuro, no volitivo (con *x-yiqtol* vv.10b y 11c) al presente (PNS v.11d), y, de nuevo, al futuro indicativo (*weqatal* v.11e). Finalmente, del pasado (v.12d) al presente (v.12e), y, nuevamente, al pasado (v.12f-g); y al futuro indicativo (v.13a-b), presente (v.13d), y pasado (v.13e) (cf. Niccacci, 2001a: 82).

Asimismo, mientras el punto de partida para la primera etapa de estudio han sido las **transiciones temporales** que construyen la armonía del texto, el punto de llegada en la segunda etapa son los **merismas temporales y aspectuales**. Y, nos importa subrayar, que tanto las transiciones –“La combinazione delle forme verbali di primo piano con quelle di livello secondario crea il rilievo della narrazione; l’alternarsi delle une e delle altre segna il **ritmo** del racconto, il suo evolversi, le sue pause e le sue riprese fino alla conclusione” (Niccacci, 1992a: §7)–, cuanto los merismas, que “segnano come una piccola pausa nel **ritmo** della comunicazione e permettono al lettore quasi di vedere con gli occhi, di contemplare la scena e le informazione date” (Niccacci, inédito: §178), como la textualidad –“Le forme di livello 1 [primo piano, livello principale della narrazione] fanno avanzare il testo, ne scandiscono il ritmo; le forme di livello 2 [livello secondario] segnano le pause che rallentano il **ritmo** e le interruzioni che segnano la fine di un testo e l’inizio di uno nuovo” (Niccacci, 1997d: §3)–, están calificadas por Niccacci con el “ritmo”.

Asumir el mismo sistema verbal para la prosa y el verso no significa para Niccacci renunciar a la distinción entre ambos registros comunicativos, por esto su rechazo a clasificaciones como “poética narrativa”, o similares:

Word order and ellipsis are valid phenomena to identify poetry. However, they should not appear in isolation from the main criterion of segmented versus linear communication [...]. Because of that, I am rather skeptical of some recent attempts to discover poetry in prose. New classifications such as “poem in prose”, “poetic narrative”, “narrative poetry” and the like do not help (Niccacci, 1997i: 92).

Para Niccacci, la concentración sobre el mensaje no es una nota exclusiva de la “función poética”; o, mejor dicho, la “función poética” del lenguaje no se circunscribe a la poesía: “Da una parte vedo perché una sequenza lineare, come sarebbe la prosa, non potrebbe avere un’analogia concentrazione sul messaggio. Dall’altra non si può sottovalutare, mi sembra, il fatto che il parallelismo attestato nelle letterature vicino-orientali antiche, anche extrabibliche, sia un fenomeno unico” (Niccacci, 1986c: 408). Por esto, poesía y discurso directo de la prosa no se distinguen por el contenido en el nivel comunicativo, la plegaria (discurso directo) y el canto celebrativo (poesía), sino que comparten el “appello diretto”: “La narrazione riguarda persone o fatti non presenti o non attuali nella situazione del rapporto scrittore-lettore e usa perciò la terza

persona. Nel discorso invece il parlante si rivolge all'ascoltatore con appello diretto (dialogo, predica, preghiera)" (Niccacci, 1986a: §7). De modo, que el mismo hecho histórico, narrado en la prosa, puede ser celebrado en la poesía.

A la pregunta sobre "Quale criterio guida dunque la scelta delle varie forme verbali nella poesia?" (Niccacci, 1986a: §174), la respuesta que dará Niccacci será la misma que para la prosa: "Il modo di disporre le informazioni risponde alla necessità di creare una comunicazione che sia in grado di attirare e conservare l'attenzione del lettore/ascoltatore" (Niccacci, 1992a: 92). Y dentro de la estrategia comunicativa elegida por el autor para atraer la atención del lector, el medio más relevante son las formas verbales que utiliza: "[C]ar les formes verbales utilisées sont certainement le signe le plus important pour comprendre la stratégie de communication" (Niccacci, 1997a: 48).

El sistema verbal en el verso y la prosa es el mismo, especialmente en el discurso directo, porque señala siempre el ritmo del texto; y el contenido en el nivel comunicativo también es idéntico, narración y celebración del mismo hecho, cuyo punto de inflexión se da en el "appello diretto".

a) Adele Berlin y el paralelismo

Estableciendo el paralelismo como la característica principal de la poesía hebrea, en su descripción Niccacci hace referencia explícita a los cuatro tipos de paralelismo puestos de relieve por Adele Berlin: "The four kinds of parallelism identified by A. Berlin –grammatical, lexical, semantic and phonologic– constitute the best description of BHP known to me" (Niccacci, 1997i: 90). A Berlin, Niccacci le atribuye el estudio más relevante sobre el paralelismo: "Per le varie forme di parallelismo l'opera migliore è A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*" (Niccacci, 1989a: §0.1 n.5)⁹³.

⁹³ El paralelismo **grammatical** (morfológico y sintáctico): "The alteration of grammatical structure in parallel stichs, or, better, the pairing of two diferente grammatical structures in parallel stichs" (Berlin, 1979: 20); el paralelismo **lexical**, "the specific words or word groups that are paired in parallel lines.

Lo que hace Adele Berlin es integrar la función poética del lenguaje de Roman Jakobson, “it may occur in all speech” (Berlin, 2008: 8), con la característica fundamental de la poesía para Linda Waugh: la combinación de oposición y equivalencia (cf. Waugh, 1980: 64-65)⁹⁴. De modo que, reformulando la función poética como “similarity is superimposed on contiguity” (Berlin, 2008: 140), el paralelismo queda definido como “the activation of linguistic equivalences and/or contrasts within or among words, phrases, lines, or entire texts” (Berlin, 2008: 156; cf. Freedman, 2008: X). Y a la hora de presentar el paralelismo gramatical, recupera la correspondencia de líneas y términos paralelos que Robert Lowth suma a la distinción semántica (sinonímico-antitético-sintético) –“When a proposition is delivered, and a second is subjoined to it, or drawn under it, equivalent, or contrasted with it in sense, or similar to it in the form of grammatical construction, these I call parallel lines” (Lowth, 1868: VIII; cf. Berlin, 1979: 41)–, en la definición de paralelismo dada por Jakobson: “Pervasive parallelism inevitably activates all the levels of language—the distinctive features, inherent and prosodic, the morphological and syntactic categories and forms, the lexical units and their semantic classes in both their convergences and divergences acquire an autonomous poetic value” (Jakobson, 1966: 423; cf. Berlin, 1979: 19).

El texto poético queda construido sobre equivalencias lingüísticas –“the elements in the text, which of necessity occur in a linear sequence (contiguity), are then perceived as equivalent or contrasted (similarity). [...] The poet has taken a linear sequence and restructured it as a series of equivalences” (Berlin, 2008: 138)–, que se corresponden con la segunda característica de la prosa en confrontación con la poesía, “parallelism of similar bits of information versus sequence of different bits of information” (Niccacci, 1997i: 77), de Niccacci:

[... W]ord-level phenomenon” (Berlin, 2008: 65); el paralelismo **semántico**, “the relationship between the meanings of parallel lines. [...] L]ine-level phenomenon” (Berlin, 2008: 88, 65); y el paralelismo **fonológico**, “the repetition in parallel words or lines of the same or similar consonants in any order within close proximity” (Berlin, 2008: 104), sin que necesariamente sean pares de palabras paralelas (cf. Berlin, 2008: 106).

⁹⁴ Así también Landy: “The equivalence would be one of similarity or contrast, both of which are germinal to poetry, and would be the consequence of the imaginative construction that imposes structure on the multiplex domain of language, identifying phonemes, equalizing stresses, and so forth” (1992: 112).

“Similarity” implies “equivalence” [...] belonging to the same linguistic category or paradigm, or to the same sequence or syntagm. Parallel elements (words, sounds, grammatical constructions, etc.) are linguistically equivalent in some way. However, [...] equivalent elements are not identical [...]. Thus one can conclude with L. Waugh, that parallelism manifests a “strong linkage of contrast with equivalence” (Berlin, 2008: 140).

La primera característica que Niccacci advierte en el poema, “segmented versus linear communication” (Niccacci, 1997i: 77), para Berlin “tension between prosaic linearity and poetic contiguity” (Berlin, 2008: 15), corresponde a la “selección” y “combinación”; “ semejanza” y “contigüidad”; o “paradigma” y “sintagma”, términos ya bien conocidos de Jakobson al determinar la función poética como proyección del “*principio de la equivalencia del eje de selección al eje de combinación*” (Jakobson, 1975: 8; cf. Berlin, 2008: 7; Niccacci, 1997i: 77 n.3).

Pero, mientras a partir de la oposición y equivalencia de Waugh, la característica fundamental de la poesía para Berlin será la **brevidad** (cf. Berlin, 2008: 6-7), Niccacci suma el punto clave de su sistema, el **orden de las palabras**, rígido en prosa, más libre en poesía (cf. Niccacci, 1996p), y la **elipsis**, más frecuente en poesía que en prosa. Y dentro de la elipsis se encuentran los elementos que cumplen una función doble, “double-duty” (cf. Niccacci, 1994e)⁹⁵:

Other remarkable areas of disagreement between poetry and prose are Word order and ellipsis, or gapping. Word order is rather rigid in prose (V–S–O) while in both Ugaritic and Hebrew poetry one finds a “joy of disorder”, or rather a search for variety. The reason for this may be rhythm. Further, ellipsis is a phenomenon, which

⁹⁵ Watson define la elipsis como “the omission of a particle, word or group of words within a poetic or grammatical unit, where its presence is expected. In other words, ellipsis is the suppression of an element demanded by the context. [...] Apart from meaning and context, the main clue to determining elliptical expressions is structure. [...] Examples of different types of ellipsis have been collected elsewhere and include double-duty pronouns, double-duty suffixes, double-duty nouns, verbs and prepositions, double-duty particles and other expressions” (Watson, 1986: 303-304). En el ámbito bíblico se considera el término “elipsis” focalizados en el elemento presente; y “gapping” focalizados en el elemento ausente. El adjetivo “double-duty” es introducido por M. Dahood [(1970): *Psalms III: 101–150*. Garden City: Doubleday, 429-444] (cf. Niccacci, 1997h n.21) para describir el elemento presente, pasando “gapping” a representar la elipsis verbal (cf. Miller, 2003: 252-254): “Gapping involves the ellipsis of the verb (and sometimes additional material, such as the subject) from structurally identical coordinate structures to leave only two constituents, one before the gap and one after. Sometimes the gapped material can be quite extensive” (Miller, 2003: 254 n.11). Los procesos elípticos son dos: “«gapping», in that the verb and object are deleted to leave a higher level constituent (the subject) and a lower level constituent (the adverb)”, o bien: “«conjunction reduction» involves the ellipsis of any identical constituents in conjoined sentences” (Miller, 2003: 254 n.12).

if not exclusive to poetry, is definitely more frequent in poetry than in prose. Under the heading “ellipsis”, all kinds of “double-duty” can be classified (Niccacci, 1997i: 91-92; cf. tb. 1991a: §2.2 n.2).

Para Berlin, lo importante en el paralelismo sintáctico es que la **estructura profunda** sea la misma (cf. Berlin, 2008: 53)⁹⁶. Por el contrario, Niccacci se centra en la elipsis, donde la **estructura de superficie**, “che è affidabile” (Niccacci, 1989c: 312), refleja la estructura profunda (cf. Miller, 2003: 260)⁹⁷. Sin embargo, tanto la brevedad, característica distintiva de la poesía para Berlin, como la elipsis, característica distintiva de la poesía para Niccacci, son consecuencia de la **parataxis** (cf. Miller, 2003: 260)⁹⁸:

Relevant to all of this is the paratactic style of biblical poetry. [...] This has bearing both on the terseness of the poem and on its connectedness. [...] It is parallelism more than anything else that creates the perception of “couplets” in biblical poetry. And because the lines in these couplets are terse, that is, stripped of all but their essential components, they tend to correspond in the number of components that remain, thereby appearing “balanced” in length or rhythm. In this sense we can say that biblical poetry is characterized by a high incidence of terse, balanced parallelism (Berlin, 2008: 6-7).

⁹⁶ La estructura profunda es definida por Berlin como “the underlying level of structural organization; in generative grammar, the abstract syntactic representation of a sentence; the opposite of surface structure” (Berlin, 2008: 156); mientras la estructura de superficie, como “the form of the phrase or sentence as it occurs in the text; in generative grammar, the final stage in the syntactic representation of a sentence; the opposite of deep structure” (Berlin, 2008: 157).

⁹⁷ “La lingüística generativa ha sido la primera en dar a las expresiones *estructura superficial* y *estructura profunda* la condición de términos técnicos. Sin embargo, las nociones cubiertas por esas expresiones pueden considerarse coextensivas con la reflexión lingüística. En efecto, están ligadas al sentimiento –podríamos decir al asombro– que es fuente de esta reflexión: el sentimiento de que no existe correspondencia entre la forma perceptible de los enunciados y su función real. En efecto, enunciados aparentemente muy análogos pueden ser, en realidad, muy diferentes, y lo mismo ocurre a la inversa. De allí surge la idea de que la función profunda de los enunciados no puede leerse en su constitución aparente, sino tan sólo en una organización subyacente: lo aparente no es sino superficial” (Ducrot y Todorov, 1979: 274).

⁹⁸ Miller describe una íntima relación entre la elipsis verbal y la posición del verbo en la cláusula: “When the verb is in initial or medial position, the direction of ellipsis is always forwards. However, when the verb is in final position, the direction of ellipsis may be either forwards or backwards. In other words, backwards ellipsis only occurs when the verb is in final position. [...] W]hen the order of constituents is chiasmic, although chiasmic order is less common. In such cases, the verb is usually deleted from the initial position” (Miller, 2003: 264). Lo que muestra la sensibilidad de la elipsis frente a la sintaxis de la cláusula, no a la línea poética (cf. Miller, 2003: 263 n.34).

Aunque Niccacci retiene la brevedad de la línea poética, ésta no aparece como un criterio fundamental: “Un criterio è che normalmente uno stico costituisce una proposizione completa. Un altro criterio è un certo equilibrio nella lunghezza degli stichi, senza però esagerare” (Niccacci, inédito: §183). Mientras la elipsis sí será una característica indisolublemente asociada al paralelismo: “Il legame stretto comporta spesso che un elemento di uno stico, sia esso precedente o seguente, modifichi anche l’altro parallelo, sia dal punto di vista grammaticale-sintattico che semantico” (Niccacci, inédito: §176); y asociada también, por tanto, a la comprensión de la unidad poética:

Thanks to their corresponding grammatical units, the parallel lines modify and clarify one another. This happens in such multiple ways that many times recognizing the different kinds of parallelism and literary devices involved amounts to understanding poetry *tout court*. One discovers a subtle interplay between parallel lines—with grammatical (number, gender, tense, “double-duty” elements etc.), lexical (word-pairs, abstract // concrete etc.), semantic (traditionally called synonymous, antithetical and synthetic) and phonologic parallelism (Niccacci, 1997i: 91).

Pero Niccacci se opone, hasta el final de su obra, a quienes asimilan prosa y poesía (cf. Niccacci, 1986a; inédito: §173), y ello para respetar las características propias del texto poético: “Il fatto più importante da notare è che la poesia procede per lo più per segmenti paralleli, a differenza della prosa che procede invece con forme verbali di continuazione, in una sequenza di informazioni coordinate” (Niccacci, inédito: §175).

b) De las metáforas a los merismas temporales y aspectuales

En el sistema de Weinrich las **transiciones temporales** representan el pasaje que se produce entre las diversas formas verbales: “passaggio da un segno all’altro nel corso dello svolgimento lineare del testo” (Weinrich, 1978: 218). Las que corresponden a una sola dimensión, dichas de primer grado, se distinguen entre homogéneas (\leftrightarrow) y heterogéneas (\rightarrow):

Para el relieve son posibles dos tipos de transiciones homogéneas: fondo \leftrightarrow fondo y primer plano \leftrightarrow primer plano; y dos tipos de transiciones heterogéneas: fondo \rightarrow primer plano y primer plano \rightarrow fondo. Según la perspectiva lingüística serán

transiciones homogéneas: grado cero ↔ grado cero; información recuperada ↔ información recuperada; e información anticipada ↔ información anticipada. Y según la actitud lingüística serán transiciones homogéneas aquellas internas al grupo I (mundo comentado) o al grupo II (mundo narrado); y heterogéneas, las que comporten el salto de un grupo al otro (cf. Weinrich, 1978: 220-223).

El predominio de las transiciones homogéneas sobre las heterogéneas sirve a la teoría de la lingüística textual para explicar el fenómeno de la textualidad, “in un testo a un massimo di transizioni omogenee corresponde un massimo di testualità” (Weinrich, 1978: 225), que es inversamente proporcional al concepto de información: “[Q]uanto maggiore è la testualità di un testo tanto minore è l’informazione che esso dà, e viceversa” (Weinrich, 1978: 225).

Las transiciones temporales de segundo grado constituyen las **metáforas temporales** (>), “un caso particolare di transizione da segno a segno” (Weinrich, 1978: 251), transición en la que quedan implicadas dos dimensiones: la actitud lingüística –pasaje de la narración al comentario– y la perspectiva lingüística –pasaje del grado cero a la retrospectión– (cf. Weinrich, 1978: 250). La dimensión modificada en cada tipo de transición temporal puede ser la actitud lingüística, la perspectiva, el realce de la acción; o bien, una combinación de las mismas; o ninguna:

Transiciones temporales	Dimensión modificada
presente ↔ presente	ninguna
presente → imperfecto	actitud lingüística
presente → pasado compuesto	perspectiva lingüística
imperfecto → pasado simple	relieve
pluscuamperfecto > presente	actitud lingüística + perspectiva
pasado anterior > imperfecto	perspectiva lingüística + relieve

En la metáfora concurren al menos dos signos, lexemas o morfemas. De modo que, aunque las transiciones heterogéneas son las que menos contribuyen a la textualidad, sin embargo, en cada metáfora se vuelve al concepto de texto. Se pone de manifiesto la necesidad del análisis lingüístico orientado al texto:

Quando l'autore si discosta dal tempo conduttore introducendo con una transizione eterogenea di secondo grado (cioè con una metafora temporale), vuol dire che intende provvedere di qualche restrizione le sue considerazioni metodologiche. [...] Non è una nuova funzione, che viene ad aggiungersi alla precedente o a sostituirla. La vecchia funzione, legata al sistema temporale, non può essere abolita; la nuova funzione, che è "contestuale", viene solo a modificarla (Weinrich, 1978: 257).

Las formas verbales no se presentan nunca en forma aislada, por tanto el análisis debe evaluarlas en su contexto de forma contemporánea: los morfemas ligados estructuralmente a los tiempos, que indican la persona gramatical; y los adverbios, conjunciones y preposiciones, que constituyen una **expansión**, y matizan el cuadro sintáctico en el que se insertan: "[R]iempimento semantico di un dato quadro sintattico, che ha l'effetto di rendere più preciso il significato del morfema sintattico" (Weinrich, 1978: 304).

Las transiciones heterogéneas con una expansión serán las **metáforas temporales compuestas** que "produce nell'ascoltatore o lettore un effetto (si potrebbe anche dire: un'«illusione») cui si dà l'etichetta di «discorso vissuto»: un discorso, o sequenza di pensieri, che si racconta *come se* fosse un commento" (Weinrich, 1978: 316). Y las formas verbales **semifinitas** (infinitivo, gerundio, participio, subjuntivo e imperativo), formas de economía de la lengua para transmitir una información limitada a lo estrictamente necesario, están en dependencia de otros elementos lingüísticos finitos:

Le forme semifinite dipendono da un'altra informazione, data in genere dalle forme finite. La lingua ha voluto così: certe forme le innalza a forme principali, altre le abbassa al rango di semiforme. Anche questa è un tipo di messa in rilievo. A causa della loro fondamentale dipendenza da un'altra informazione le forme semifinite sono, in sostanza, forme dello sfondo (ad eccezione dell'imperativo che dipende esclusivamente della situazione). Questa messa in rilievo non è limitata al mondo narrato ma si estende per tutta la lingua. Così si spiega per quale motivo l'informazione sulla messa in rilievo data dalle forme semifinite è sempre limitata (Weinrich, 1978: 325).

Aunque al principio con un "margen de duda" –"In queste note ho tentato di andare oltre [Schneider], ma devo riconoscere che resta ancora un certo margine di dubbio" (Niccacci, 1986a: §80)–, que repite en *Syntax* y *Sintaxis* (cf. Niccacci, 1990a; 2002a: §80), Niccacci no reconoce **metáforas temporales en el hebreo bíblico**. En

Nuova Sintassi se inclina más bien por las transiciones temporales: “A parte uno o due casi speciali, in ebraico non mi sembrano ravvisabili metafore temporali, ma solo transizioni temporali” (Niccacci, inédito: §80). Los dos “casos especiales” de metáforas temporales son 1R 16,31 y 2Cro 21,9⁹⁹.

A la alternancia de las formas verbales de la poesía, Niccacci la considera un “**merisma**”. Define este término en perspectiva sintética, como “a way of expressing totality in abbreviated form” (Niccacci, 2006b: 266); o sus polaridades, como “a way of expressing totality by mentioning the extremes” (Niccacci, 2010: 118)¹⁰⁰. Esto ya lo señaló Berlin (2008: 137) proponiendo el Sal 24,4 como ejemplo:

Translations generally equate the tenses [con la alternancia *qatal-yiqtol*] of the two lines:

I do not consort with scoundrels;
And with hypocrites *I do not* associate.

But it is possible that the verse suggests something stronger:

I have never consorted with scoundrels;
And with hypocrites *I will never* associate.

Sin embargo, Niccacci distingue el “**merisma temporal**” entre pasado y future, “the alternating occurrence of *qatal/yiqtol* in poetry [...] the meaning is that what happened in the past will also happen in the future” (Niccacci, 2006b: 266, 254), del “**merisma aspectual**” entre acción puntual y habitual: “[W]hen both *qatal* and *yiqtol*

⁹⁹ “Un caso davvero speciale si legge in 1Re 16,31 [...]. In questo caso la circostanza (protasi) che segue ויהי è una proposizione tipica del discorso diretto, con la particella interrogativa ה che regge un *qatal* seguito dal suo soggetto; lett.: «forse fu poco il suo camminare...?», che si può rendere: «benché certo non fosse poco...», dato che si attende una risposta negativa. Questo caso sembra essere unico in ebraico, nel senso che qui, e solo qui, si verifica una «metafora temporale», cioè un passaggio duplice: da una forma tipica della narrazione (ויהי) a una tipica del discorso (interrogazione diretta), passaggio legato all’atteggiamento linguistico, e dal livello principale (*wayyiqtol*) al livello secondario (*qatal*), passaggio legato alla messa in rilievo. Si tratta quindi di un costrutto tipico del discorso che è utilizzato tale e quale nella narrazione storica, non come citazione introdotta dal *wayyiqtol* «e disse», come normalmente avviene.

Un caso che pare simile si trova in 2Cr 21,9 [...]. In effetti la costruzione attesa dopo ויהי non è un *qatal* al primo posto nella frase – che è possibile nel discorso diretto, non nella narrazione – ma un *x-qatal*, come si legge nel passo parallelo di 2Cr 21,9: ויהי הוא קם לילה” (Niccacci, inédito: §30).

¹⁰⁰ Así Watson, a quien remite Niccacci: “When a totality is expressed in abbreviated form, we are dealing with merismus. [...] The significant point is that in merismus, of whatever form, it is not the individual elements themselves that matter but what they amount to *together*, as a unit. [...] It is the total concept that is important; the components are not significant in isolation. Merismus, then, is an abbreviated way of expressing a totality” (1986: 321).

refer to the axis of the past [...], the two verb forms are not interchangeable but are distinct on the basis of aspect, i.e., they indicate punctual (*qatal*) vs. habitual (*yiqtol*) information. The result is that an event is first announced with a simple past, then described with the imperfect” (Niccacci, 2010: 118)¹⁰¹. Y ambos, construidos siempre sobre el paralelismo:

I would rather reserve this designation to cases in which the same item is referred to with both past and future verbal forms in parallelism. A similar case of merismus is when a given ítem is referred to in parallel lines as punctual information with *qatal/wayyiqtol* and a repeated/habitual/explicatory descriptive information with *yiqtol/w^eqatal* (Niccacci, 2006b: 254 n.14).

Ahora bien, en el sistema de Weinrich el término “metáfora” viene justificado por el trato integral que se tiene de los fenómenos dentro de la lingüística textual, que desdibuja la frontera entre semántica y sintaxis en virtud de la relación signica:

Tale designazione sta a mostrare che in una teoria generale di linguistica testuale le transizioni temporali, nelle loro diverse specie, non vanno trattate come fenomeni isolati. Che cos’è in effetti una metafora? In via generale il concetto di metafora spetta alla semantica e non alla sintassi. Ma in un’analisi linguistico-testuale tra questi due campi non esistono frontiere invalicabili. [...] Il fenomeno della metafora dimostra, in maniera molto evidente, la necessità di un’analisi linguistica orientata anzitutto verso i testi. Un segno non potrà mai formare metafora di per sé solo; per una metafora

¹⁰¹ En *Nuova Sintassi* distingue una connotación diversa para cada forma de **merisma temporal**. Cuando las formas verbales pertenecen al propio eje temporal, *qatal/yiqtol*/PNS: “[S]i verifica un paralelismo di tipo passato//futuro, oppure futuro//presente e passato//presente (o in diverso ordine, informazioni di primo piano, o anche di sfondo), detto merismo temporale, il cui scopo è presentare una verità che è stata nel passato, è nel presente e sarà sempre così nel futuro” (Niccacci, inédito: §176). De pasado a futuro, respetando el propio eje temporal: “In genere, lo scopo di questo fenomeno è proclamare che quello che Dio ha fatto nel passato, lo farà nel futuro, cioè sempre. Questo merismo temporale è particolarmente frequente nei Salmi”. Mientras que con futuro y presente; o pasado y presente: “[Lo scopo] è indicare che un’informazione così sarà nel futuro, come è nel presente, o in ordine inverso. Questo tipo di merismo è caratteristico soprattutto dei detti proverbiali che enunciano verità perenni” (Niccacci, inédito: §176).

Mientras que en el **merisma aspectual**, *qatal/yiqtol*/PNS, en el eje del pasado o del futuro, “sono legate tutte all’asse del passato, per cui si verifica un paralelismo di tipo informazione unica (primo piano) [*qatal/wayyiqtol*]//informazione ripetuta (sfondo, con funzione circostanziale, descrittiva) [*yiqtol/weqatal*]//informazione contemporanea (sfondo), detto merismo aspettuale; le forme *qatal* e *yiqtol* sono ambedue legate all’asse del futuro, il *qatal* indica anteriorità (futuro anteriore) e possiamo chiamare anche questo merismo aspettuale” (Niccacci, inédito: §176). La finalidad es descrita como “una piccola pausa nel ritmo della comunicazione e permettono al lettore quasi di vedere con gli occhi, di contemplare la scena e le informazione date. [...] Il merismo aspettuale è perciò una conseguenza naturale del modo di procedere della poesia. [...] Il merismo temporale, è un modo di proclamare e glorificare (informazioni positive) o di denunciare (informazioni negative) tipico della poesia, legato anch’esso al paralelismo, un modo che permette di utilizzare assi temporali diversi per delineare in modo adeguato le informazioni che vengono comunicate” (Niccacci, inédito: §178).

occorrono almeno due segni (lessemi o morfemi), dunque ogni metáfora rientra nel concepto de testo (almeno minimal). [...] La metáfora è, in altre parole, un caso particolare di transizione da segno a segno (Weinrich, 1978: 250-251).

Weinrich adviere, no obstante, la falta de un concepto específico que haga posible el análisis de todos los pasajes sígnicos:

Del resto, già il concepto di transizione presupone nell'insieme una teoria determinada, dal momento che è impossibile, per motivi di una certa complessità, analizzare tutti i passaggi da un segno linguistico a un altro. Bisognerebbe poter disporre di un concepto específico per esempio di *tempus* per sfuggire alla schiacciante complessità del concepto generale di transizione e limitare così la descripción alle transizioni temporali (1978: 249).

I.3 La poesía hebrea veterotestamentaria

I.3.1 El paralelismo y los focos de atención

Aunque el verso bíblico fue sometido al análisis literario antes que la frase, por el sentido artístico y convencional de la poesía, que la hacen más claramente literaria que la prosa; sin embargo, el descubrimiento pleno de la poesía hebrea, como realidad artística, para el disfrute y para el estudio histórico, es relativamente reciente (cf. Jasper, 2001: 38-52)¹⁰².

Los israelitas, así como otros pueblos, apreciaron sus textos y libros, no solamente como textos sacros, sino también como textos literarios, conservándolos en leyendas, relatos épicos y cantos líricos, con un valor literario no menor que el religioso. Pero la reflexión teórica y sistemática de la poesía la introduce Aristóteles en nuestra cultura occidental. Si existieron en Israel escuelas de poesía, que

¹⁰² A la literatura, cuya realidad existe desde la más remota antigüedad, se la concibe como ciencia autónoma sólo a partir del siglo XIX, y la pregunta por su identidad específica aún no recibe una respuesta unánime satisfactoria; sólo es, prácticamente general, el acuerdo sobre los rasgos característicos de toda obra literaria: 1) resultado de una creación por parte de su autor, cuya intención es que la obra perdure; 2) desinteresada, esto es, de eficacia no práctica en sí misma aunque pueda tenerla de otro tipo: educación y satisfacción del sentido estético, difusión de ideas y experiencias, etc.; 3) de naturaleza estética, dado que uno de sus objetivos fundamentales es proporcionar al destinatario placeres de tipo espiritual (cf. Tosaus Abadía, 1996: 20-21).

conservaran y transmitieran reglas prácticas del oficio, no han dejado huella reconocible. Por el contrario, al intensificarse la conciencia del carácter sagrado de los textos, decae la conciencia de su valor literario y poético; y, contrariamente al mundo helénico, los israelitas no crean una retórica y una poética hebreas. De este modo, desde los inicios del cristianismo y toda la Edad Media, la épica y la retórica helénica serán las posturas dominantes de acercamiento al texto bíblico, sin que se tome la Biblia como objeto de estudio literario, ni modelo de composición poética alguna¹⁰³.

La formulación de **Robert Lowth** en *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae* (1753) sobre la organización en un **paralelismo de significado y estructuras** entre las dos, a veces tres, partes de un verso cuyas categorías son **sinonímico, antitético y sintético**, señala paradigmáticamente, con el retiro momentáneo de los clásicos grecolatinos en sus clases de poesía en Oxford para explicar los poetas hebreos (cf. Alonso Schökel, 1963: 3), el inicio del estudio de la poesía hebrea:

Poetica sententiarum Compositio maximam partem constat in æqualitate, ac similitudine quadam, sive parallelismo, membrorum cujusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba, quasi demensa et paria, respondeant. Quæ res multos quidem gradus habet, multam varietatem; ut alias accuratior et apertior, alias solutior et obscurior fit: ejus autem Tres omnino videntur esse Species. Primam constituunt speciem Parallela Synonyma: cum, proposita quacumque, eadem denuo exprimitur aliis verbis idem sere significantibus. Quæ exornatio omnium fortasse frequentissima est, et persæpe magnam habet accurationem et concinnitatem. [...] Alteram speciem faciunt Parallela Antitheta; cum opposito contrario res illustratur. Hoc non uno modo fit: nam et sententiæ sententiis, et verba verbis, et singula singulis, et bina binis, et unum uni opponitur. [...] Tertia species est Parallelorum, cum Sententiæ invicem respondent, non ejusdem rei iteratione, aut oppositione diversarum, sed sola Constructionis forma; in quam itaque referri possunt cætera, quæ in duas priores species non cadunt: Parallela Synthetica libet appellare (Lowth, 1775: 242, 254, 257-258).

¹⁰³ En el lado judío, sólo merece mención Mošé Ibn ‘Ezra (s. XI), que, partiendo de la retórica árabe, deudora a su vez de la griega, y analizando directamente el texto hebreo, compone una especie de retórica hebrea superior a los trabajos precedentes. Mientras que, en el ámbito cristiano, el campo literario lo ocupan los autores grecolatinos. Los antecedentes del descubrimiento de la Biblia como obra literaria son escasos, dudosos, y esporádicos; y se limitan a la *Didascalía Apostolorum* (s. III); Agustín (África, 354-430); Casiodoro (Italia, 490-570); Isidoro (España, 556-636); Beda (Inglaterra, 672-735); y fray Luis de León (España, 1527-1591), que reconoce el valor literario de la Biblia, pero sin sacar las consecuencias que tal afirmación implica. De hecho, ninguno tiene un influjo extendido ni permanente (cf. Alonso Schökel, 1958; 1963: 3-54).

A partir de entonces, el estudio literario de la Biblia se puede reducir, junto al esfuerzo de clasificación de los géneros literarios, al dilema métrica o paralelismo (cf. Alonso Schökel, 1963: 204-205)¹⁰⁴. Asumido que la Biblia contiene poesía, la definición de lo que constituye poesía bíblica; la descripción de las características poéticas; así como también, la identificación de pasajes poéticos, ha sufrido profundas variaciones a lo largo del tiempo (cf. Berlin, 1996: 301-315)¹⁰⁵. Sin un acuerdo en las características internas para definir o identificar la poesía hebrea, ni los israelitas, ni el MOA en general, elaboran un tratado sobre la poesía. De modo que, en forma casi contemporánea a la fijación de los textos bíblicos, a partir del período greco-romano se aplican a la poesía bíblica los sistemas de versificación; sintaxis; vocabulario; e imágenes, greco-romanas primero, y de cada una de las lenguas y tradiciones que abordan el texto poético bíblico hasta nuestros días. El resultado es un complejo, cada vez más sofisticado, acercamiento a la poética bíblica hebrea (cf. Berlin, 1996: 301-302), incrementando su apreciación estética; pero, bajo la tendencia por distinguir y clasificar recursos (cf. Alonso Schökel, 1987a: 27-28; Harshav, 2007: 597).

Los centros de interés, dentro de la poesía hebrea, se moverán dentro de una concepción **épica** que transforma argumentos bíblicos en poesía occidental, y **retórica** que disemina y clasifica el poema en un catálogo de tropos y figuras (cf. Alonso Schökel, 1987b: 19-23) con un fuerte tinte positivista de encuadre genético comparativo, al que la lingüística histórica también se vio unida en un primer momento (cf. Kuntz, 1993: 324-327). Hasta terminar en una **estilística** que discurre entre figuras retóricas e imágenes poéticas, como expresión de un lenguaje organizado desde el punto de vista afectivo (cf. Berlin, 1996: 302) que intenta aunar el poema como entidad discreta, lacónica, con el paso del metro al ritmo (cf. Berlin, 1996: 308-309; Kuntz, 1993: 327).

¹⁰⁴ Para un detalle de los estudios realizados sobre la métrica sigue siendo relevante la reseña que ofrece Luis Alonso Schökel (1963: 119-165).

¹⁰⁵ Ni siquiera la terminología que se encuentra en la Biblia aplicada a textos poéticos es unívoca. El término más genérico שיר, más restringidos קינה ו מזמור, entre muchos otros (cf. Alonso Schökel, 1987a: 26-27), reflejan antiguas concepciones literarias, musicales o géneros, pero no abarcan todos los pasajes actualmente considerados poéticos. Del mismo modo, las secciones escritas en verso por la tradición escribal de tiempos rabínicos tampoco es criterio suficiente para dicha clasificación, dado que no siempre se aplica a pasajes poéticos (cf. Berlin, 1996: 301).

De esta fluctuación y fragilidad de concepciones a lo largo de la historia de la poesía hebrea recupero tres puntos, íntimamente unidos, que han estado presentes desde el origen en el debate académico, y permanecen latentes hoy día:

1. La posibilidad, o no, de **diferenciar entre verso y prosa**, que se debate entre la existencia (O'Connor), o no (Berlin), de un sistema formal de versificación que permita distinguir el discurso poético del discurso narrativo; con la incapacidad, hasta el momento, de demostrar convincentemente la existencia de un sistema métrico consistente (cf. Berlin, 1996: 302). El texto poético se considera entonces en las pequeñas unidades que lo componen, como una pequeña unidad aislada en sí misma; o, como una estructura completa, como poema discursivo, a lo que Niccacci se opone en continuidad con el sistema de Polotsky, según vimos anteriormente (cf. 1986a; inédito: §173; I.1.1a).
2. El **estudio genético comparativo** con la literatura bíblica contemporánea Mesopotámica (ugarítica, acádica-babilónica, fenicia y egipcia). Una dimensión para muchos desgastada y sin demasiados resultados óptimos, la cual motiva que se busquen también otros caminos témporo-espaciales¹⁰⁶, a lo que Niccacci resta relevancia en estos términos, mucho más allá de anteponer la sincronía en el estudio, como hasta ahora hemos visto (cf. I.2.1a; Niccacci, 2006b: 268; 1986a: §§171-172).
3. El reclamo de una **información teórica**, que Niccacci omite como reacción académica, como ya dijimos (cf. Introducción; Niccacci, 1995g: 546), y que esté en la base de los estudios, mayoritariamente clasificadores de recursos (cf. Watson, 1993: 374-375).

¹⁰⁶ Un ejemplo es el que presenta Watson con el nahuatl: "Texts in Classical Nahuatl of the year 1524, in the genre of formal oratory, reveal extensive use of lines showing parallel morphosyntactic and semantic structure; this parallelism expresses likeness rather than contrast, and is organized in binary sequences which display successive embedding. Analysis and translation of an extended passage point to (a) the applicability of structural analysis to «expressive» as well as «referential» texts; and (b) the importance of understanding oral literatures not just in terms imposed by translators, but in the light of their inherent esthetic principles" (Watson, 1993: 380-381; cf. W. Bright (1990): "With one lip, with two lips": Parallelism in Nahuatl. *Language* 66, 347-452).

En la historia de la investigación, lo que se siente como unánime es la necesidad por determinar **lo específico del verso hebreo** (cf. Watson, 1993: 384), unido al reconocimiento de la necesidad del **arte**, más que de la **ciencia**, si lo que se busca es determinar el texto poético (cf. Berlin, 1996: 314):

Los poemas bíblicos constituyen la palabra de los profetas que hablan en nombre de Dios o de los orantes que se dirigen a Él, mientras que los temas en ellos desarrollados no dejan de ser abstracciones de los exégetas y teólogos de cada época. Nuestro camino conduce aquí del símbolo y la imagen plástica a la palabra y la metáfora y sólo en un paso ulterior al concepto y al tema abstraídos del poema (Trebolle Barrera, 2003: 650).

El principio que permite distinguir el verso de la prosa ha recibido nombres diversos a lo largo del tiempo: ritmo, reciprocidad, paralelismo o sencillamente repetición. Cuando estén en juego la disposición espacial y la grafía, se hablará de **simetría**; cuando el elemento que se repite esté unido al acento o a la cantidad, de **metro** o **ritmo**; y, cuando la repetición afecte al sonido, de **rima** (cf. Ducrot y Todorov, 1979: 220-227)¹⁰⁷. La métrica ha ocupado a los estudiosos del Antiguo Testamento inspirados en los tratados de los preceptistas árabes (judíos medievales) y el ritmo acentual (Ugolino), para llegar, en el siglo XIX, en perjuicio de las teorías cuantitativas (estudios humanísticos) y el isosilabismo (literaturas occidentales, siríaca y árabe), a la tesis de una métrica hebrea acentual. Tras la escuela formalista rusa, que no acepta la perfecta isocronía ni la igualdad equivalente de los pies, se niega la existencia del metro (O'Connor y Kugel) considerándolo producto del paralelismo, o se lo considera producido de modo simultáneo (Watson), relegado, por tanto, al resultado de un análisis secundario (cf. Alonso Schökel, 1963: 130-134; Kuntz, 1993, 326).

¹⁰⁷ Con frecuencia se ha querido distinguir entre **metro**, como la sucesión perfectamente regular de las sílabas acentuadas y no acentuadas, largas y breves; y **ritmo**, como la realización de ese esquema en el conjunto de la lengua. Pero la diferencia no reside sino en el grado de abstracción. Propiamente, la repetición regular canonizada por los antiguos nunca se verifica tal cual (cf. Ducrot y Todorov, 1979: 222). Con todo, si se acepta esta distinción del metro como ritmo regular –“omne metrum etiam rhythmus, non omnis rhythmus etiam versus; item omnis versus et metrum sit, non omne metrum etiam versus”–, la conclusión es que la poesía hebrea tiene ritmo, no metro (cf. Alonso Schökel, 1963: 137).

A la distinción semántica del paralelismo ya presentada (sinonímico-antitético-sintético), el mismo Lowth suma la correspondencia de líneas y términos paralelos:

The correspondence of one verse or line with another, I call parallelism. When a proposition is delivered, and a second is subjoined to it, or drawn under it, equivalent, or contrasted with it in sense, or similar to it in the form of grammatical construction, these I call parallel lines; and the words or phrases, answering one to another in the corresponding lines, parallel terms (Lowth, 1868: VIII).

Y esto hasta que Samuel R. Levin identifique en *Linguistic Structures in Poetry* (1962) identifique las equivalencias fónicas, morfológicas o semánticas, en posiciones sintácticas o prosódicas igualmente equivalentes, como ***coupling***, **apareamiento** o **empareamiento**. Una estructura paralelística compleja, que abarca más de un nivel del lenguaje (cf. Beristáin, 1998: 389-390).

a) La historia de la investigación

Tras la formulación de Lowth se propusieron las variedades más rebuscadas de subcategorías con el fin de salvar el sistema. Y en dirección contraria, empezando especialmente en la pasada década de los setenta, se desplegaron antisistemas: el número de sílabas, los tipos de oración, la sintaxis, la cantidad musical, la unidad de pensamiento, etc., que relegaban el paralelismo a un papel puramente secundario. Con todo, ninguna de estas teorías ha llegado a gozar de aceptación general como categoría de verdadero principio organizador de la poesía bíblica (cf. Alter, 2001: 275). Siendo figura retórica más destacada en la poética del MOA, también presente, aunque en menor medida, en la prosa bíblica, el paralelismo queda definido universalmente como la repetición de un mismo o afín contenido semántico y/o estructura gramatical en líneas o versos consecutivos, los criterios de identificación del mismo, relación entre líneas y/o parte de las mismas, no son unívocos.

A partir de las dos distinciones introducidas por Lowth, paralelismo semántico (1753) y formal (1778), los estudios sucesivos sobre este concepto se subdividen. Los sucesores de Lowth acentuarán una uniformidad o identidad que pone el énfasis en forma exclusiva en la sinonimia o redundancia de los términos, desatendiendo la

variación y continuidad de las líneas: paralelismo semántico (Kugel como “continuidad” y Alter como “consecuencialidad”) y formal (Watson como “variante de contrapeso”).

James Kugel desde la teoría literaria dio un audaz paso adelante en su perspicacia sobre la imprecisión y engaño en el concepto de “sinonimia” para definir el paralelismo bíblico, señalando que entre la primera y la segunda mitad del verso se producía algún tipo de *desarrollo* del significado; pero, centrandó su atención en el verso considerado aisladamente, no tiene mucho que decir sobre el desarrollo producido a lo largo del continuo textual más amplio, ni sobre la relación entre forma poética y significado (cf. Alter, 2001: 261).

Robert Alter, adoptando la propuesta de Harshav en su propia definición del principio del paralelismo en la poesía bíblica, esto es, un ritmo semántico-sintáctico-acental (cf. Alter, 1985: 8-9), presenta una noción del paralelismo clarificada a partir del matiz extensivo; el movimiento del significado desde el primer verso al segundo logra focalizar y generar una *intensificación* del significado (cf. Kuntz, 1993: 325-326).

Wilfred G.E. Watson, con la idea de perpetuar la llamada *variante de contrapeso*, presupone una especie de automatismo o inercia en la poesía paralelística, donde a menudo sólo un elemento del par verbal es el buscado por el autor; de modo que su compañero es necesario en orden a rellenar un verso que, de otro modo, quedaría demasiado corto (cf. Watson, 1986: 114-119). Predisposición a concebir la poesía, y en concreto el paralelismo, como un sistema mecánico, cuya consecuencia es la proliferación de taxonomías, así como frecuentes confusiones acerca de la relación entre forma y significado en la poesía bíblica (cf. Alter, 2001: 261).

En medio, a partir de la definición dada por **Roman Jakobson**, el estructuralismo y la gramática transformacional comienzan a influir en los estudios bíblicos y crece el interés por el análisis gramatical de la poética en general y del paralelismo en particular. Si bien varía el tipo y nivel de análisis, se retorna al de la línea como totalidad, más que a las partes (Harshav como “ritmo semántico-sintáctico-

acentual”; Berlin como “equivalencia”; Alonso Schökel como “medio de dividir y recomponer”), donde todos los niveles del lenguaje quedan implicados:

Pervasive parallelism inevitably activates all the levels of language—the distinctive features, inherent and prosodic, the morphological and syntactic categories and forms, the lexical units and their semantic classes in both their convergences and divergences acquire an autonomous poetic value (Jakobson, 1966: 423).

En 1971, **Benjamín Harshav** ofreció una definición elegantemente concisa del fenómeno en su artículo de la *Encyclopaedia Judaica* sobre prosodia hebrea, donde propone que la poesía bíblica se basa en un “ritmo semántico-sintáctico-acentual” en el que el paralelismo se puede dar entre uno de estos elementos, dos de ellos, o incluso los tres:

The foremost principle dominating biblical poetry is parallelism. Usually two versets (sometimes three or even four) are parallel to each other in one or several aspects. The parallelism may be either complete or partial; either of the verset as a whole or of each word in it; of words in the same order or reversed. It may be a parallelism of semantic, syntactic, prosodic, morphological, or sound elements, or of a combination of such elements. In most cases there is an overlapping of several such heterogeneous parallelisms with a mutual reinforcement so that no single element – meaning, syntax, or stress – may be considered as completely dominant or as purely concomitant. The parts of the parallelism may be equal or unequal in their size or form; they may be related to each other in a variety of ways: synonymous, antithetic, hierarchic, belonging to a category of some kind, etc. The basis of this type of rhythm may be described as semantic-syntactic-accentual. It is basically a free rhythm, i.e., a rhythm based on a cluster of changing principles. Its freedom, however, is clearly confined within the limits of its poetics (Harshav, 2007: 598-599).

Esta propuesta ha sido ignorada por la investigación bíblica, quizá debido a su lapidaria formulación, así como al lugar donde apareció; pero, siguiendo las observaciones de Jakobson y desde una perspectiva totalmente compatible con la de Harshav, **Adele Berlin** concibe el paralelismo bíblico como instancia de “equivalencia”, en cuanto semejanza, no identidad, y/o contrastes que pueden ocurrir en el nivel del lexema, la línea u otras mayores áreas del texto; si bien la mayoría de las veces el paralelismo bíblico opera en el nivel de la línea, donde el aspecto gramatical, lexical, semántico y fonológico se encuentran activos¹⁰⁸. La poesía utiliza

¹⁰⁸ “Berlin’s book distinguishes itself by integrating Russian linguist Roman Jakobson’s pioneering work as the theoretical foundation for offering parallelism as a pervasive feature with semantic,

el paralelismo como su recurso constitutivo o constructivo; mientras que la prosa, aunque contiene paralelismos, no estructura el mensaje sobre un uso sistemático del mismo. Para ver de qué modo el paralelismo es constitutivo de la poesía bíblica, hay que entender dos cosas: que es un principio organizativo que los poetas bíblicos usaban *con flexibilidad*; y qué entraña la influencia recíproca de varios aspectos diferentes del lenguaje, sin circunscribirse a la semántica:

The more equivalences there are in a parallelism, the stronger is the sense of correspondence between one line and the next. This, in turn, promotes the perception of semantic unity. The various linguistic equivalences may act in concert, or they may produce an artistic tension, creating an interplay that adds to the interest of the parallelism (Berlin, 1992: 160).

Luis Alonso Schökel, encuadrado en la filosofía del lenguaje, concibe el paralelismo en cuanto conjunto de signos, no globales, sino articulados¹⁰⁹, como “recurso flexible [...] repertorio de fórmulas y soluciones varias según sus diversos factores” (Alonso Schökel, 1987a: 78); o, con palabras conceptualmente afines a las de Berlin y a las de Harshav, el paralelismo es un *medio de dividir y recomponer* datos como una unidad nueva a partir del continuo de la experiencia mediante la “articulación de sonidos, articulación sintáctica, de campos semánticos, de ritmo” (Alonso Schökel, 1987a: 72), para la cual lo más simple y elemental es lo binario:

Articular quiere decir dividir el continuo en piezas recomponibles: de este modo el continuo se puede aprehender con mayor precisión, se puede fijar con mayor fidelidad, se puede simplificar en alguno de sus elementos; y sobre todo, los elementos se pueden combinar en grupos distintos, lo cual constituye al lenguaje en sistema vivo de signos, es decir, apto para cualquier situación nueva (Alonso Schökel, 1963: 206).

phonological, morphological, and lexical aspects. Most handbooks stop at «semantic». [... T]he features of parallelism—using words and expressions sharing the same class, deep syntactic structure, or sound and meaning—form a single effect that is both synonymous and antithetical. This **simultaneous converging-diverging effect** is close to Jacques Derrida’s familiar concept of *differance* as set forth in *Of Grammatology* (1967), which is no surprise since Berlin builds upon the work of Jakobson, one of Derrida’s precursors (Freedman, 2008: X. El subrayado es mío).

¹⁰⁹ Tanto Watson como Alonso Schökel señalan que, estrictamente hablando, el término “paralelismo” se aplica a una realidad espacial, geométrica. Así, el término se aplica metafóricamente a la poesía como un discurso que se desarrolla en el tiempo; compleja red de múltiples correspondencias entre líneas y palabras, que hacen depender la unidad temática del discurso del paralelismo (cf. Kuntz, 1993: 326).

De ese modo, el continuo se aprehende con mayor precisión, se fija con mayor fidelidad, y se puede simplificar en algunos de sus elementos susceptibles entonces de combinarse en grupos diversos, lo que genera flexibilidad de lenguaje, riqueza del lenguaje poético (cf. Alonso Schökel, 1987a: 71-72). En virtud de la “ley psicológica” que el ritmo posee, no hace falta que en realidad el elemento se destaque; basta con que la percepción lo resalte –“ley de la sustituibilidad del elemento dominante”– en razón de la tendencia de nuestro espíritu a la unidad, a la que accede por medio de la articulación (cf. Alonso Schökel, 1959: 10; 1963: 134).

Aunque no mencionado, hasta donde sabemos, dentro de los estudios bíblicos sobre el paralelismo, **Ángel Amor Ruibal** le ha dedicado también una extensa nota (cf. PFFC I: 312-318 n.) en la que a una exposición histórica sintética añade dos elementos que queremos subrayar ahora. El primero es su rechazo por querer ajustar el verso hebreo al metro griego, y, en consecuencia, su menosprecio de la poesía hebrea medieval. En lo que quedan implicados los dos primeros puntos que señalamos dentro del debate sobre los estudios de la poesía bíblica hebrea: la diferenciación entre verso y prosa y el estudio genético comparativo. Amor Ruibal llama “paralelismo general” a la “correspondencia de un verso con otro verso” de Lowth, en cuanto “paralelismo sostenido” que da lugar a la estrofa (PFFC I: 313-314 n.). Y el segundo componente, que aquí queremos resaltar, es su interpretación “conceptual” de la exposición de Lowth: “correspondencia que no está en los sonidos principalmente, sino en los conceptos”. Lo que se encuentra en correspondencia con el tercer punto que hemos presentado del debate académico: el reclamo de una información teórica. La rima no es una “necesidad de procedimiento” sino del pensamiento, como llamará, en efecto, al paralelismo: “una especie de *rima* del pensamiento” (PFFC I: 313 n.).

b) La aplicación

La primera obra poética que Niccacci reconoce analizar es el Salmo 9–10 (cf. Niccacci, 1996c: 29 n.44; 1999b), pero su primer estudio poético es sobre la primera parte (22,17–23,11) de la tercera colección (22,17–24,22) del libro de Proverbios, que es mucho anterior (1979) incluso a su propia *Sintassi* (1986a). El dato no es menor, dado que el libro de Proverbios está caracterizado por el uso del paralelismo, y, ni la obra de Berlin (1985) ni la de Watson (1984), que citará en abundancia a partir del análisis de la segunda parte (cf. Niccacci, 1997h), todavía han sido publicadas.

Niccacci dedica, en total, tres publicaciones a la tercera colección (22,17–24,22) del libro de Proverbios (cf. Niccacci, 1979; 1997h; 1998c), cuyo orden en la exposición sufrirá una evolución. En la primera publicación, Niccacci realiza el análisis estilístico, seguido de la composición, donde introduce el estudio del vocabulario, sintaxis y semántica, para concluir con el análisis del contenido (cf. Niccacci, 1979). Esto lo corrige en las sucesivas publicaciones, donde empieza con el estudio filológico, seguido del análisis de la composición, para finalizar con la exégesis del texto (cf. Niccacci, 1997h; 1998c). Sin embargo, en referencia a la obra de Terence Collins de 1978, *Line-Forms in Hebrew Poetry*, Niccacci manifiesta desde el comienzo su preferencia por la sintaxis: “Benché a mio giudizio l’Autore fraintenda e misconosca largamente il principio del parallelismo, la sua insistenza sulla sintassi è senz’altro apprezzabile” (Niccacci, 1979: 55 n.22). A esta publicación, y todavía antes de *Sintassi* (1986a), le siguen el estudio de Job 28 (1981a) y Job 37 (1982a); textos, también, fuertemente marcados por la presencia del paralelismo.

Por último, en el 2014 Niccacci realiza en una única publicación el análisis de toda la sección primera del libro de Proverbios (cc. 1–9); y, finalmente, en *Nuova Sintassi*, se vale de Pr 10 para ejemplificar el funcionamiento del mismo sistema verbal para la prosa y el verso apoyado, justamente, en el paralelismo (cf. Niccacci, inédito: §182). Capítulo al que había hecho referencia muchos años antes en su recensión de la obra de Berlin (cf. Niccacci, 1986c), contemporánea a *Sintassi*, preguntando: “[S]i può arrivare agli stichi paralleli di Prov 10ss?” (Niccacci, 1986c: 408; cf. inédito: §182).

Como “aplicación”, tomo ejemplos representativos de estas diversas etapas de Niccacci confrontadas con el análisis de Alonso Schökel, en su obra conjunta con Vílchez Líndez (1984); Berlin (2008); y las notas pertinentes de Watson (1986). Hago una referencia final al paralelismo egipcio y a una última publicación de Niccacci en la que analiza textos de discutida interpretación, ausentes en las obras de Berlin y Watson (cf. Niccacci, 2013).

Ahora bien, Berlin hace un estudio lingüístico del paralelismo –“The subject of my discourse is biblical parallelism, not biblical poetry” (Berlin, 2008: 17)–, no de la poesía hebrea –“Much of this was already sensed by biblicists but there was no model around which to structure the discussion. The linguistic theory of word association provides that model” (Berlin, 2008: 79)–. A su vez, Watson expone un elenco, “addirittura matematico” (Niccacci, 1986c: 409) de recursos –“Since this is principally a workbook guiding the scholar to his or her own conclusions I have no worries on that score” (Watson, 1986: 384)–; y Alonso Schökel, un estudio literario: “Mi preocupación es ver lo que tiene un hecho de procedimiento, ver su función en general y en el poema concreto, verlo como significante vinculado a un significado” (Alonso Schökel, 1987b: 23). Y, si bien Alonso Schökel expresa admiración por los estudios de Watson, no presta atención a las observaciones teóricas que éste realiza sobre las ventajas del estudio de la sintaxis (cf. Kalkman, 19: 2015).

Por su parte, Niccacci está estudiando la sintaxis, donde se presenta, según Talstra, el dilema del **orden**, gramática o estilística, en la sistematización metodológica (cf. 1999: 105), no menos que el de la **integración** entre retórica y sintaxis: “[W]hether to start from certain assumptions concerning poetic texts and then to try to find a linguistic system, or whether to analyse the linguistic system from phonology up to text syntax first and then to see next whether poetry reflects certain preferences” (Talstra, 1999: 104).

בְּאָזְנֵי כֶסֶל אֶל־תְּדַבֵּר כִּי־יִבּוּז לְשֹׁכֵל מִלֵּיד: Pr 23,9

En el v.9 de Pr 23, se encuentran en el nivel léxico dos pares de palabras semánticamente sinonímicas, מלים//דבר (hablar//palabras), y antitéticas, שכל//כסיל (necio//sensato). Para las mismas Berlin señala la correspondencia sonora con el patrón **abab** del segundo par, *b'zny ksył // ybwz skł*, considerando sólo el primer hemistiquio de cada línea, en el contexto del capítulo dedicado en su libro al paralelismo fonológico:

Just as parallelism activates the gramatical, lexical, and semantic aspects of languages, so, too, it activates the phonologic aspect. [...] My discussion will not be concerned with the many types oh phonologic repetition in the Bible, nor with the importance of sound in biblical poetry; it will be limited to the repetition and contrast of sounds in parallel lines. More specifically, I will deal with sound pairs (Berlin, 2008: 103).

En la transliteración, Berlin omite la preposición *lamed*, que tampoco se refleja en la traducción: *Into the ears of a fool... / For he will disdain the good sense...* (cf. Berlin, 2008: 117).

El comentario de Alonso Schökel y Vílchez Líndez ofrece sólo la traducción del versículo, que refleja el paralelismo sonoro señalado por Berlin: *No hables a oídos insensatos, porque despreciarán tus sensatas razones* (Alonso Shökel y Vílchez Líndez: 1984: 429).

Niccacci indica más bien, y ante todo, en la sección dedicada al análisis estilístico, las partes propias del género de instrucción presente en el versículo: una advertencia (v.9a: אל + yusivo) y la motivación (v.9b: introducida por כי) (cf. Niccacci, 1979: 48). En la composición general del libro (introducción, 22,17-21, de la primera parte, 22,17–23,11, de la tercera colección, 22,17–24,22), Pr 23,9 es la novena de las diez instrucciones que la componen; y, dentro de la estructura gramatical advertencia//motivación, el cambio de posición del verbo al comienzo de la frase, diversa al resto de las otras instrucciones, añade un énfasis sobre el sintagma que precede, בְּאָזְנֵי כֶסֶל, el cual condiciona la interpretación general del versículo:

Nell'istruzione (9) 23,9 l'espressione "alle orecchie dello stolto non parlare" non ha evidentemente il senso di non parlare alla presenza dello stolto in modo che egli possa sentire, come significa talvolta quell'espressione (ad esempio in Gen 23,13.16); ma di non parlare allo stolto per fare insistenza su di lui, per convincerlo (come in Gen 44,18; 50,4). In questo modo si comprende che una certa enfasi cada su *be'oznê kesil* messo all'inizio della frase, mentre nelle altre istruzioni delle due serie parallele il verbo negativo occupa sempre il primo posto (Niccacci, 1979: 59).

La traducción del verso, Niccacci la ofrece en el estudio comparativo entre Pr 22,17–23,11 y las enseñanzas de Amenemope: *Alle orecchie dello stolto non parlare / perché disprezzerà la saggezza delle tue parole* (Niccacci, 2000c: 14), donde sobre el paralelismo fonético *b'zny ksyll/ybwz skl* hace prevalecer el semántico antitético שכל/כסיל, característico de la literatura sapiencial; y traslada el paralelismo fonético en la traducción, *parlare//parole*, del segundo par sinonímico, מלים//דבר. Esto coincide con la interpretación general que ha hecho del verso, confirmada, por oposición, a la luz de un texto paralelo extrabíblico¹¹⁰:

In Amenemope il futuro funzionario viene esortato a conservare il segreto professionale, perché il parlare con chiunque gli rovinerebbe la carriera. Proverbi ammonisce il discepolo a non sprecare parole per richiamare lo stolto, il quale non si ravvederà, anzi si prenderà gioco di lui. I due testi sono abbastanza lontani, benché l'ammonizione presenti una somiglianza esteriore (Niccacci, 2000c: 14).

De este modo, para Niccacci el versículo es un quiasmo, con el patrón semántico **abba** (*stolto//saggezza y non parlare//disprezzerà*), y un paralelismo formal fonético al final de cada línea del verso (*parlare//parole*):

<i>Alle orecchie dello stolto</i>	<i>non parlare</i>
<i>perché disprezzerà</i>	<i>la saggezza delle tue parole</i>

¹¹⁰ Así Amenemope XXI,11-18: "11 Non vuotare il tuo interno con tutti / 12 e non rovinare la tua rispettabilità. / 13 Non far circolare le tue parole tra la gente / 14 e non fraternizzarti con chi è chiacchierone. / 15 Meglio un uomo la cui comunicazione resta nel suo interno / 16 che colui che la dice con danno, / 17 poiché non si corre per raggiungere il successo / 18 e non ci si lancia (?) per rovinarlo" (Niccacci, 2000c: 14).

Pr 23,15-16

בְּנֵי אִם־חָכְמָם לִבָּךְ יִשְׂמַח לְבִי גַם־אֲנִי:
וְתַעֲלֶזְנָה כְּלִיּוֹתַי בְּדַבְרֵךְ שְׂפָתֶיךָ מִיִּשְׁרָיִם:

Berlin coloca Pr 23,15-16 dentro del capítulo dedicado a los aspectos lexicales y semánticos del paralelismo, como ejemplo de patrón **semántico abba** (cf. Berlin, 2008: 87); el mismo sentido que desarrollan Alonso Schökel y Vélchez Líndez en su comentario:

En vez de echar mano de las varas, el educador-padre echa mano de los argumentos más “cordiales”. Resuena [Pr] 10,1 (comienzo de sección) traducido a un tono intensamente personal: “hijo sensato, alegría de su padre”. El hijo mostrará su sensatez en las palabras, según el esquema corazón/labios, y el padre sentirá dentro un gozo intenso, según el esquema corazón/riñones. La motivación es por ahora en cierto sentido desinteresada, nacida del afecto y el agradecimiento hacia el padre (Alonso Schökel y Vélchez Líndez, 1984: 430-431).

Se trata de un quiasmo de pares de **palabras** a partir siempre del lexema “corazón”, en la traducción de Alonso Schökel y Vélchez Líndez (1984: 430):

*Hijo mío, si tu corazón se hace sensato, yo me alegraré de corazón,
sentiré un gozo entrañable cuando tus labios hablen con tino.*

En su análisis filológico, Niccacci ubica los vv.15-16 como el llamado de la instrucción que sigue (vv.17-18) dentro de la unidad que delimita entre Pr 23,25-28 (cf. Niccacci, 1997h: 45) con el término “corazón” (cf. Niccacci, 1997h: 44-45). Lo identifica como un cuatricolon quiástico, donde al paralelismo **semántico** entre 15a//16d y 15b//16c, añade el paralelismo **sintáctico** prótasis (A: con אַ + *qatal* en el v.15a) y apódosis (B: con וּ + infinito en el v.16d), sumado al énfasis dado por la presencia de la preposición con el pronombre personal de 1º persona singular (“también yo”) al sufijo de 2º persona (cf. Niccacci, 1997h: 36-37). El resultado final es un paralelismo quiástico:

*Figlio mio, se è saggio il tuo cuore, si rallegrerà il mio cuore stesso,
ed esulteranno i miei reni se le tue labbra parleranno cose rette.*

Y en el análisis de la composición añade al paralelismo propiamente lexical (corazón//labios) un **merisma** semántico con interior//exterior (cf. Niccacci, 1997h: 43), donde “l’accento cade sulla formazione completa dell’individuo” (Niccacci, 1997h: 49).

Pr 24,21-22

יִרְאֵ-אֶת־יְהוָה בְּנִי וּמִלֶּךְ עִם־שׁוֹנִים אֶל־תִּתְעָרֵב:
כִּי־פֶתְאֵם יִקּוּם אִיָּדָם וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ: ס

Con Pr 24,21-22 finaliza la tercera colección (22,17–24,22) del libro de Proverbios. En Berlin, Pr 24,22 aparece en el mismo elenco que Pr 23,9, como un par de palabras fonológicamente paralelas con el patrón **abab**, *pt'm 'ydm // wpyd my ywd'*, sin que pueda reflejarse la similitud sonora del mismo en la traducción: *For suddennly their disaster arises; / The doom of both of them who can know* (cf. Berlin, 2008: 117). Berlin hace referencia en nota al paralelo fonológico **abba** señalado por Anthony R. Ceresko entre ambos versículos¹¹¹: שׁוֹנִים־פֶּתְאֵם//וּפִיד־שְׁנֵיהֶם (cf. Berlin, 2008: 153 n.25).

Por su parte, Alonso Schökel y Vílchez Líndez realizan, en razón de este verso, una lectura temática del “temor del Señor” con el que se abre el paralelismo a la luz de las instrucciones de Amenemope XI,15-18 y Any 9:¹¹²

Esta colección, que ha prometido venturas al discípulo de la sabiduría, termina en tono de temor. Aunque *yr'* significa de ordinario respetar, la presencia en 22 del castigo y la calamidad inducen un sentido dominante o un componente de miedo. La razón puede encontrarse en la finalidad de esta formación sapiencial, si es que pretende formar funcionarios o cortesanos. 22,21 habla de cumplir encargos, 22,29 del servicio a reyes. Pues bien: el que va a subir tan alto, ha de armarse de respeto, cautela

¹¹¹ The Chiastic Word Pattern in Biblical Hebrew. *CBQ* 38 (1976), 303-311.

¹¹² “15 Guarda tu lengua de responder a un superior / 16 y ten cuidado de no injurarlo. / 17 No dejes que te envuelva con sus palabras / 18 ni des rienda suelta a tus respuestas” (Amenemope XI,15-18). “No respondas a un superior irritado, déjale seguir. Si te habla con dureza, responde con dulzura: es un remedio que lo calmará. Respuestas combativas llevan varas, y tu fuerza fallará” (Any 9) (cf. Alonso Schökel y Vílchez Líndez, 1984: 442).

y temor saludable. Algo equivalente han intimado versos como 16,14; 19,12; 20,2. Un funcionario real ha de andarse con pies de plomo, mirar bien dónde pisa, no confiarse demasiado. [...] El proverbio bíblico añade algo más: termina remontándose al Señor, ante el cual el funcionario es responsable en última instancia. Ya ha expuesto ampliamente lo que provoca al Señor, en una palabra: la injusticia (Alonso Schökel y Vilechez Líndez, 1984: 442).

La traducción presentada es:

*Hijo mío, teme al Señor y al rey; no provoques a ninguno de los dos,
porque de repente salta su castigo, y, ¿quién conoce su furor?*

Al aplicar el análisis filológico, Niccacci delimita los vv.21-22 de Pr 24 con los vv.19-20, cuyo sentido global expone en la exégesis como instrucciones complementarias: “[N]on irritarsi a causa dei malvagi, perché la loro prosperità è di breve durata; piuttosto temere Dio e la autorità, i quali hanno il potere di causare la rovina di chi oltrepassa il suo posto nella società” (Niccacci, 1998c: 100).

Los vv.21-22 los identifica como dos paralelismos en quiasmo **ab//b’a’**, formados en el v.21 entre los lexemas: *teme // no involucrarte con al Señor y al rey*, par sindético que rige el mismo verbo como una unidad (cf. Niccacci, 1998c: 79) // *con los funcionarios* (cf. Niccacci, 1998c: 77); y en el v.22: *de repente salta // ninguno conoce con ruina // desventura* (cf. Niccacci, 1998c: 78):

<i><u>Temi</u></i>	<i><u>il Signore, figlio mio, e il re</u></i>
<i><u>e con gli altri ufficiali</u></i>	<i><u>non immischiarti,</u></i>
<i><u>poiché all'improvviso sorgerà</u></i>	<i><u>la loro rovina</u></i>
<i><u>e la sventura di loro due,</u></i>	<i><u>chi la conosce? [= nessuno sa!]</u></i>

A lo que suma la asonancia del juego de palabras que Berlin trae a colación de Ceresko, como fenómeno estilístico que cohesiona el texto:

Il paralelismo אידם [la loro rovina] // ופיד שניהם [la sventura di loro due] suggerisce di intendere allo stesso modo il pronome suffisso, cioè con valore di genitivo soggettivo: la sventura che essi // loro due provocano. In base al contesto è del tutto improbabile intendere “la rovina (che cadrà su) di loro // su ambedue”, cioè sul re e sui nobili. Al contrario, sia Dio e il re che i nobili (o le persone di alto rango dell’amministrazione) sono pericolosi, perché la loro ira devastante è improvvisa e imprevedibile e perciò bisogna temerli e comportarsi con cautela nei loro riguardi (Niccacci, 1998c: 78-79).

Y lo justifica con la definición integral, gramatical, lexical, fonológica y semántica, de paralelismo presentada por Adele Berlin:

È il fenomeno che Berlin ha chiamato “paralelismo fonologico”; sottolineando giustamente che il parallelismo non si esaurisce nel livello semantico: occorre tener presente quello grammaticale, lessicale (“coppie di termini paralleli”), semantico (di tipo tradizionale) e quello appunto fonologico (“coppie sonore”) (Niccacci, 1998c: 78 n.108).

Pr 1,8 שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאַל-תִּטְּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ:

En Pr 1,8 se encuentran otros dos pares de palabras: אב//אם (padre//madre) y מוסר//תורה (ley//enseñanza).

Centrada en el primer par, Berlin presenta Pr 1,8 en el capítulo sobre el paralelismo gramatical, en la sección de los pares de palabras de igual categoría morfológica (dos sustantivos) pero diverso género (masculino//femenino). Sin embargo, cuando se pregunta si el contraste de género está relacionado con el mensaje en sí mismo, la respuesta es negativa; propiamente, para este caso, es dudosa: “I would hesitate” (cf. Berlin, 2008: 43-44). De modo que, sin que la yuxtaposición de géneros se pueda probar como intencional, en lugar de hablar de paralelismo gramatical morfológico, se trataría de paralelismo lexical: “Pairs such as אב//אם are probably chosen on the lexical level – i.e. they are traditional word pairs and/or are perceived as natural counterparts” (Berlin, 1979: 30). Por último, señala en el verso un paralelismo sintáctico positivo//negativo en el cual se estaría diciendo dos veces lo mismo, una vez en forma positiva y otra vez en forma negativa, tratándose en el nivel semántico de un paralelismo sinonímico, no antitético (cf. Berlin, 1979: 35).

Watson señala la citación de Pr 1,8 dentro de los pares de palabras paralelas, donde “only one element of a word-pair is intended by the author”; en este caso, el primero. Pero, siguiendo el ejemplo de Pr 4,3, lo justifica en razón de lo que sigue después: “[E]ven though the word-pair «father//mother» is used since it is really the male parent that is in focus—the next verse, in fact, begins «He taught me»” (Watson, 1986: 139; cf. n.76).

Alonso Schökel y Vélchez Líndez comentan la dupla de los vv.8-9 colocando con el v.9 el foco en las instrucciones: “[S]erán hermosa diadema en tu cabeza y collar en tu garganta”. Señalan solamente la diferencia entre la instrucción ética familiar de la escolástica (cf. Si 6,29-31; 21,19.21), conforme al cuarto mandato del Decálogo (Ex 20,12; cf. Dt 21,18-21); y traducen: *Hijo mío, escucha los avisos de tu padre, no rechaces las instrucciones de tu madre* (cf. Alonso Schökel y Vélchez Líndez, 1984: 160).

Niccacci sitúa Pr 1,8 dentro de la introducción (vv.8-9) de la primera instrucción (cc. 1–9), con la invitación a la escucha (v.8) y la motivación (v.9). Separándose de Alonso Schökel y Vélchez Líndez, para Niccacci se trata de la voz del maestro, “che veste i panni del padre/madre e ripropone e sviluppa l’educazione familiare e tribale di tradizione” (Niccacci, 2014: 51). Esto sería totalmente compatible con la interpretación de Watson, pero Niccacci se centra dentro del paralelismo en el nivel de la composición, dados los reclamos lexicales y semánticos entre Pr 1,8-19, el discurso del Maestro, y Pr 1,20-33, el discurso de la Sabiduría: “Sembra dunque che sia il maestro stesso che introduce e racconta l’intervento di Sapienza. Lo scopo è mostrare la consonanza tra il suo proprio insegnamento e quello della Signora Sapienza” (Niccacci, 2014: 54). De modo que, si bien ofrece una lectura que podría ser compatible con la de Watson, para quien, dado que habla el Maestro, sólo el primer par de la dupla se podría considerar relevante, puesto en paralelo con la Sabiduría, no hay acuerdo entre los mismos¹¹³.

Así, la traducción de Niccacci: *Ascolta, figlio mio, la correzione di tuo padre, non rifiutare l’insegnamento di tua madre* (cf. Niccacci, 2014: 46).

¹¹³ De hecho, sobre Pr 23,24-25 Niccacci dirá en cuanto a esta interpretación de Watson: “Secondo Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 139, in 23,22 – e in altri casi del genere, tra cui 4,3 – solo un elemento della coppia è inteso dall’autore. Questo può essere vero in alcuni casi. Però l’insistenza pari su padre e madre nel nostro contesto, e anche la distribuzione dei verbi (3 volte maschile, ma alla fine femminile) in 23,24-25, mi convincono che le due parti non sono separabili nell’educazione dei figli. Del resto l’importanza della madre nel settore educativo è riflessa in Prov 31,1-9 (parole a Lemuele da parte della madre). Si può aggiungere che la parità uomo-donna, anzi l’esaltazione della donna, sono presenti in modo unico in Proverbi e nella letteratura della sapienza in generale, includendo naturalmente il Cantico dei Cantici” (Niccacci, 1997h: 41 n.37).

Pr 3,1 בְּנֵי תוֹרָתִי אֶל־תִּשְׁכַּח וּמִצְוֹתַי יִצָּר לִבָּךְ:

En lugar del par תורה//מוסר (ley//enseñanza) que aparecía en Pr 1,8, en Pr 3,1 se encuentra el par de palabras תורה//מצות (ley//precepto). Repitiendo un paralelismo gramatical de contraste negative//afirmativo como en Pr 1,8 (cf. Berlin, 2008: 56-57; 1979: 36), el versículo suma la distinción entre el modo imperativo//yusivo indicando siempre una orden a la segunda persona singular (cf. Berlin, 2008: 60; 1979: 37).

En el nivel léxico, Alonso Schökel y Vélchez Línchez se ocupan de señalar el paralelismo entre el nombre *corazón* (לב), órgano de la memoria en la Biblia, y el verbo, *olvidar* (תשכ). Lo que traducen: *Hijo mío, no olvides mi instrucción, conserva en tu memoria [corazón] mis preceptos* (cf. Alonso Schökel y Vélchez Línchez, 1984: 179).

Niccacci, respetando el orden hebreo traduce: *Figlio mio, il mio insegnamento non dimenticare e i miei precetti conservi il tuo cuore* (cf. Niccacci, 2014: 61), pasando de un paralelismo simétrico **ab//a'b'**, a un patrón terraza **abc//b'c'a'**:

<i>Hijo mío,</i>	<i>no olvides</i>	<i>mi instrucción,</i>
	<i>conserva en tu memoria [corazón]</i>	<i>mis preceptos</i>
<i>Figlio mio,</i>	<i>il mio insegnamento</i>	<i>non dimenticare</i>
	<i>e i miei precetti</i>	<i>conservi</i>
		<i>il tuo cuore</i>

Pr 6,20 נִצָּר בְּנֵי מִצְוֹת אָבִיךָ וְאֶל־תִּשְׁכַּח תוֹרַת אִמְךָ:

Ahora bien, otro par de palabras paralelo que aparece en Pr 3,1, תורה//מצות, se repite en Pr 6,20 en orden inverso, מצות//תורה. Sólo Niccacci hace referencia al mismo, siguiendo la lectura ya hecha sobre el cambio de género en Pr 1,8: “Si verifica dunque un passaggio dal singolare femminile (v.20) al plurale maschile (v.21 [קְשָׁרָם עַל־לִבָּךְ]) e di nuovo al singolare femminile (v.22 [בְּהִתְהַלְכְּךָ | תִּנְחָה אִתְּךָ]) e di nuovo al singolare femminile (v.22 [בְּהִתְהַלְכְּךָ | תִּנְחָה אִתְּךָ]). Sembra evidente che i verbi singolari

femminili (v.22) si riferiscano alla coppia תורה אמך/מצות אביך (v.20), coppia che poi ritorna in forma assoluta come מצות ותורה (v.23 [כִּי גַר מִצְוָה וְתוֹרָה אֹר וְדָרַךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת] מוסר):” (Niccacci, 2014: 86).

Así traduce: *Conserva, figlio mio, il precetto di tuo padre e non rigettare l'insegnamento di tua madre* (cf. Niccacci, 2014: 80). Alonso Schökel y Vélchez Líndez: *Guarda, hijo mío, los consejos de tu padre y no rechaces la instrucción de tu madre* (cf. 1984: 217).

Pr 10,1 בֶּן חָכָם יִשְׂמַח־אָב וּבֶן כְּסִיל תוֹגַת אִמּוֹ:

En Pr 10,1 vuelve a aparecer el par de palabras paralelas אב//אם que Berlin identifica como paralelismo gramatical morfológico, en cuanto pertenecientes a la misma clase (sustantivos) con un contraste en la determinación, *un padre//su madre* (cf. Berlin, 2008: 51): “A noun is considered definite in Hebrew if 1) the definite article precedes it, 2) it has a possessive suffix [en este caso], 3) it is in the construct state” (Berlin, 2008: 50). Y traduce: *A wise son makes a father glad; / But a foolish son is the despair of his mother.*

Mientras Alonso Schökel y Vélchez Líndez presentan una primera traducción general, *Hijo sensato, alegría de su padre; hijo necio, pena de su madre*, para “corregir” en el comentario, *Hijo sensato, alegría al padre; hijo necio, pena de su madre*, “en una versión más literal” (1984: 256), y en el contexto de la educación familiar a partir de la bina antitética sabio//necio: “En cuanto a la forma, la técnica del paralelismo separa en dos hemistiquios al padre y a la madre; no para decir que los gozos tocan al padre y los disgustos a la madre. Se trata de un recurso de estilo, una táctica de distribución rítmica dentro de la sintáctica: ambas cosas afectan a ambos” (Alonso Schökel y Vélchez Líndez, 1984: 257).

El análisis de Niccacci es muy diverso. Un merisma temporal con futuro, *yiqtol* indicativo en segunda posición (*x-yiqtol*), y presente con una cláusula nominal sin verbo finito (NC), característico de los dichos proverbiales que enuncian una verdad peremne (cf. Niccacci, inédito: §176):

In questo modo si valuteranno meglio le dinamiche della comunicazione, anche nei detti proverbiali, che non sono sempre e solo comunicati con forme dell'asse del presente. Si può dire che attraverso le dinamiche passato-presente-futuro variamente combinate si intende suggerire che i detti enunciati sono frutto dell'esperienza passata e saranno valide per il futuro come per il presente. Si evidenziano così dinamiche passato-presente-futuro che hanno come base la tradizione dei padri e stimolano la trasmissione alle giovani generazioni (Niccacci, inédito: §176).

Y, el contraste entre indeterminado//determinado señalado por Berlin, es interpretado, por el contrario, como un caso de “double-duty modifier”: “[I]l suffisso pronominal «suo», che compare nel secondo stico, modifica anche il termine parallelo nel primo stico” (Niccacci, inédito: §182). Por lo que se comprende la traducción que ofrece: *Un figlio saggio (sempre) rallegrerà (suo) padre, / mentre un figlio stolto è la preoccupazione di sua madre* (Niccacci, inédito: §176).

הוֹן עֲשִׂיר קִרְיַת עֲזוֹ מְחַתֵּת דְּלָיִם רִישָׁם: Pr 10,15

Berlin clasifica Pr 10,15 como paralelismo semántico entre *rico//pobre*: *The wealth of a rich man is his fortress; / The ruin of the poor is their poverty*; mientras Watson lo hace en el elenco de chasmos a partir del patrón de género (masculino, *fortuna//femenino, miseria*) (cf. Watson, 1986: 125). De hecho, las posibilidades de interpretación son varias:

Pr 10 contains many other contrasts, between the righteous and the wicked, the wise and the foolish, and so the contrast between the rich and the poor is quite at home. [...] Each thought is the appropriate one for its context [...]. Here semantics gives way to pragmatics; the larger context of the poem determines the form of the semantic equivalence within the parallelism. [...] Generating a semantic parallel is not automatic (Berlin, 2008: 95-96).

El término *מחלה*, *ruina*, cuyo significado puede ser psicológico, *terror*, u objetivo como *catástrofe* (cf. Alonso Schökel y Vélchez Líndez, 1984: 265), aparece también en el v.14: *וְכַחֲמֵי יִצְפָּנוּ-דַּעַת וּפִי-אֵוִיל מְחַתָּה קְרִבָּה*: Alonso Schökel y Vélchez Líndez traducen en presente Pr 10,14: *El docto atesora saber, / la boca del necio es ruina inminente* (cf. 1984: 265); mientras Niccacci traduce un merisma temporal futuro indicativo con *x-yiqtol* y cláusula nominal presente: *I saggi (sempre) accumuleranno la conoscenza, / mentre la bocca dell'insensato è rovina prossima* (cf. 2019: §182).

En el v.15, con la primera lectura de enunciado antitético de valores –la seguridad de la riqueza frente al terror que inspira la pobreza–, para Alonso Schökel y Vélchez Líndez sería posible que se busque suscitar la compasión del joven educando para con el pobre; o bien, a la luz de Pr 18,10s: *מִגִּדְלֵעַז שָׁם יְהוּה בּוֹ-יְרוּץ צַדִּיק וְנִשְׁגָּב*: la ilusión de las riquezas en oposición al verdadero baluarte que es el nombre del Señor. La traducción que ofrecen: *La fortuna del rico es su baluarte, la miseria es el terror del pobre* (cf. Alonso Schökel y Vélchez Líndez, 1984: 265).

Niccacci conserva el sentido concreto de la ruina material: *L'abbondanza del ricco è il baluardo della sua forza; / rovina dei deboli è la loro povertà* (Niccacci, inédito: §182), señalando la distinción entre ambos versículos:

[Pr] 10,14 e 10,15 sono collegati da *מחלה*, anche se il termine nel primo passo è riferito al malvagio e annuncia la sua fine [merisma temporal], mentre nel secondo è riferito al povero e indica la sua condizione difficile [presente]. Quanto a 18,11 [*הוֹן*]: *עֲשִׂיר קְרִית עָזָּ וּכְחֹמָה נִשְׁגָּבָה בְּמִשְׁפִּיתוֹ*: [*La abundancia del rico es el baluarte de su fuerza*], ma il secondo stico è diverso [participio], in quanto si riferisce, rispettivamente, ancora alla situazione del rico e a quella opposta dei poveri [*ruina de los débiles es su pobreza* // *como un muro elevándose/que se alza en su imaginación*] (Niccacci, inédito: §182).

En el egipcio antiguo de los jeroglíficos se distinguen dos tipos de paralelismo: el paralelismo **simple o asimétrico**, sobre el cual se han detenido desde el inicio la mayoría de los egiptólogos; y el paralelismo **simétrico**, donde expresiones sinónimas o antitéticas reemplazan a las expresiones mencionadas anteriormente con un orden invertido. El mismo puede ser de origen puramente gráfico, “aparente”; o “real”, en un discurso más o menos teñido de retórica (cf. Golénischeff, 1932: 86).

El segundo tipo de paralelismo, **gráfico o aparente**, se encuentra de modo paradigmático en los epítetos, donde la primera vez el genitivo aparece, *honoris causa*, delante de la expresión a la que pertenece; y la segunda vez en el lugar establecido por la sintaxis, detrás de la misma:

[C]ar à la lecture de ces deux épithètes, les deux génitifs devaient régulièrement prendre leur place à la suite des mots auxquels réellement ils appartenaient et, à ce compte, toute construction symétrique disparaissait. [...] Le parallélisme n'est qu'apparent, car il dépend uniquement de l'emploi anticipé *en écriture* du mot (Golénischeff, 1932: 86).

El sistema de Niccacci, fundado en la posición que ocupa el verbo finito en la frase, se inclina por que la mayor libertad en el orden de palabras en la poesía, apoyada en el “**double-duty modifier**” (cf. Niccacci, 2013f), sea “a basic consequence [¿aparente?] of parallelism” (Niccacci, 2010: 119):

Other remarkable areas of disagreement between poetry and prose are Word order and ellipsis, or gapping. Word order is rather rigid in prose (V–S–O) while in both Ugarit and Hebrew poetry one finds a “joy of disorder”, or rather a search for variety. The reason for this may be rhythm. Further, ellipsis is a phenomenon, which if not exclusive to poetry, is definitely more frequent in poetry than in prose. Under the heading “ellipsis”, all kinds of “double-duty” can be classified (Niccacci, 1997i: 91-92).

La gramática vertical de la poesía frente a la gramática horizontal de la prosa presentada por David Tsumura es rechazada por Niccacci en virtud del criterio de la comunicación (segmentada o lineal)¹¹⁴. Para Niccacci, el poema se debe abordar

¹¹⁴ La “gramática vertical” del paralelismo presentada por Tsumura no debe confundirse, como él mismo señala, con lo que Watson presenta como “paralelismo vertical”: “Watson’s «vertical parallelism», however, has nothing to do with a vertical grammatical relation between the lines. [...] My *vertical grammar* is concerned with the grammatical relation between lines, often a simple sentence being divided into two or three lines *vertically*” (Tsumura, 2009: 176; cf. Watson, 1986: 158).

siempre desde la gramática normal de la prosa que (cf. Niccacci, 1997i: 92 n.61): “[S]tart with an analysis of the functions of the basic verb forms in historical narrative and in direct speech” (Niccacci, 2010: 101). De este modo, el “double-duty modifier”, concebido como “a gramatical element that serves two or more lines although it does not appear in every case but only in the first line or, more difficult to recognize, only in the subsequent parallel lines of a poetic unit” (Niccacci, 2006b: 258), induce a reconocer el merisma: “The phenomenon of the “double-duty modifier” helps detect the exact function of apparently sentence-initial *yiqtol* forms that are actually second-place *<x->yiqtol* constructions” (Niccacci, 2006b: 267).

Por la “ley psicológica” que el **ritmo** posee, no hace falta, como hemos dicho anteriormente, que en realidad el elemento se destaque; basta con que la percepción lo recalque, “ley de la sustituibilidad del elemento dominante”, en razón de la tendencia de nuestro espíritu a la unidad, a la que accede por medio de la **articulación** (cf. Alonso Schökel, 1959: 10).

Los casos de paralelismo **retórico real** en los jeroglíficos egipcios son cinco:

- I. dans le cas où une phrase contient deux paires d’expressions symétriquement disposées entre elles au point de vue du sens;
- II. dans le cas où, à la suite de deux propositions juxtaposées, les compléments nominaux se trouvent répétés d’une manière symétrique par rapport à l’ordre qu’ils occupent après les verbes dont ils dépendent;
- III. dans le cas où deux phrases ou deux propositions consécutives présentent de la symétrie dans la forme ou dans la disposition des principaux mots qui composent chacune d’elles;
- IV. dans le cas où quatre propositions consécutives sont disposées de façon à ce que la deuxième paire de propositions soit inversement parallèle, autrement dit–symétrique, à la première paire;
- V. dans le cas où, dans quatre propositions asymétriquement parallèles entre elles, on a des ellipses symétriquement disposées (Golénischeff, 1932: 88)¹¹⁵.

¹¹⁵ Transcribo en cada caso la traducción francesa de los ejemplos que ofrece Golénischeff (cf. 1932: 88-93), poniéndolos en paralelo con los textos hebreos ya estudiados.

Explicado con ejemplos:

I. Un primer ejemplo del primer caso es: “Il n’a pas avantaagé le maître plus que l’esclave ni la servante plus que le maîtresse de celle-ci”, se trata de un paralelismo en quiasmo **abba**, donde el elemento **a** es siempre el mismo, con lo cual la simetría es visual (maestro); mientras la correlación entre los elementos **b** depende del significado de los mismos: esclavo//siervo.

Pr 23,9, siguiendo la sintaxis, ofrece un paralelismo quiástico *abba*, donde el paralelismo auditivo/visual con la *lamed*, se une en el nivel semántico, como opuestos en este caso, a necio//sabiduría.

Un segundo ejemplo para el mismo caso es “Arrière, bœuf mugissant, ta tête [étant] dans la main d’Horus, ta queue [étant] dans la main d’Isis, les doigts de *Toum* [étant] à tes cornes (ou: “à ton front”)”. Forma un paralelismo con patrón escalera **abc//bc//bca** donde el elemento **a** está representado por la cabeza y cuernos, que pertenecen a la cabeza; el elemento **b** por las manos y los dedos, que pertenecen a las mismas; y el elemento **c** por los nominativos Horus, Isis y Toum: cabeza-manos-Horus//manos-Isis//dedos-Toum-cuernos (cf. Pr 1,8; 3,1).

II. El ejemplo para el segundo caso tiene la estructura **abc//cab**: “J’ai pioché pour toi le blé et j’ai labouré pour toi l’orge – l’orge pour ta fête *Ouag* et ton blé pour ton entretien”. El elemento **a** está representado por el verbo (cavar//arar), que difiere en lo gráfico aunque significando lo mismo; mientras los elementos **b** y **c**, gráficamente los mismos, están dispuestos en posición quiástica: trigo/cebada//cebada/trigo (cf. Pr 1,8; 3,1).

III. El ejemplo para el tercer caso, “Ne crains pas, ne crains pas, [ô] Isis, [ô] déesse! [O] Nephthys, ne te lamente pas!”, es un quiasmo **ab//b’a’**, donde el elemento **a** es el verbo y el elemento **b** el vocativo. Ambos elementos, con diversos términos, poseen el mismo significado: llorar/lamentarse//Isis/diosa/Nephthys. El patrón de Pr 24,21-22.

IV. Ejemplo del cuarto caso es “Lorsque *Râ-ouser* arriba comme quelqu’un qui revient des champs (litt. “du champ”), *Rouddedet* fut à lui communiquer cette affaire, et son cœur à lui fut content, lorsqu’ils restèrent assis à passer (litt. “en”) une bonne journée”. Se trata de un cuatricolom **ab/cd//cd/ab** paralelo a Pr 23,15-16.

V. Para el quinto caso se presenta como ejemplo: “Si un gobelet d’eau étanche (= “peut étancher”) la soif, [un gobelet d’] une bouchée de fruits *shouou* reconforte (= “peut reconforter”) le cœur, et si [un peu de] bien remplace (= “peut, doit remplacer”) <quelquefois> ce qui est <absolument> bien (= “le bien/par excellence/”), <d’autres fois> un peu de petit (= “quelque chose de petit”) remplace (= “peut, doit remplacer”) ce qui est grand (= “ce qui est grand /par excellence/”)!”. Se debería representar como **aa’//b’b**, donde los elementos **a** y **b**, primera y cuarta proposición, tienen una sintaxis correcta; mientras los elementos **a’** y **b’** representan aquellas proposiciones donde se omite un elemento necesario que debe ser recuperado:

[U]n curieux cas de parallélisme symétrique, qu’on peut observer dans un ensemble de quatre propositions disposées de la manière suivante: la première proposition est suivie d’une proposition qui lui ressemble dans sa structure, mais qui n’est pas correcte au point de vue gramatical; ensuite vient la troisième proposition qui, tout en étant construite comme la quatrième, présente à son tour la même incorrection qu’on trouve dans la deuxième. On a ainsi deux paires de propositions, dans lesquelles les passages contenant ce qui au premier coup d’œil peut paraître fautif sont inversement disposés. [...] Au point de vue de la forme que ce précepte revêt dans l’original, il est à remarquer qu’il est exprimé par deux paires de propositions, parmi lesquelles la 1^{ème} et la 2^{ème}, si dans cette dernière on remet à sa place le mot élidé, sont asymétriquement parallèles entre elles et, au même compte, la 3^{ème} et la 4^{ème} le sont également, à leur tour, entre elles. Mais ce qui permet de déclarer ces quatre propositions, prises ensemble, symétriquement parallèles, c’est la place à laquelle on a à rapporter les ellipses qu’on y relève. En effet, si la première ellipse dans ce texte se trouve dans une proposition venant à la suite d’une proposition complète, la seconde ellipse est contenue dans une proposition précédant une autre, aussi complète, comme la première. On a donc ici un exemple de parallélisme symétrique, si on veut examiner le texte dans la forme qu’il a dans l’original. Si, par contre, les expressions qui manquent sont remises à leurs places, c’est d’un doublé parallélisme simple, asymétrique qu’on est obligé de parler (Golénischeff, 1932: 94-95).

En el 2013, Niccacci presenta su propuesta de análisis para textos de discutida interpretación, mayoritariamente pertenecientes al libro de los Salmos; al punto que, dichos ejemplos, no se encuentran citados en las obras de Berlin ni de Watson (cf. Berlin, 2008: 194-195; Watson, 1986: 419-425). Los Sal 78,48-50 y 139,8-10 presentan una estructura similar al V caso de paralelismo retórico real egipcio.

Actually, it is not always easy to identify a “double duty modifier,” although in certain cases first-place Yiqtol semantically appears to have an indicative, not volitive, meaning. However, a good basis for considering parallel verb forms x-Yiqtol and first-place Yiqtol as both syntactically indicative is a chiasmic poetic parallelism between the sequence nominal element-verb and verb-nominal element, both referring to the same information. An important clarification of the problem appears in cases of chiasmic parallelism in which the subject is the same and is repeated and examples in which the subject is the same but is not repeated (Niccacci, 2013f: 87-88)

Aquí Niccacci da un paso más respecto a la primera formulación sobre el elemento <x>, aceptando el paralelismo y con visión contemporánea de la elipsis:

In certain cases, in my paper “Verbal System in Poetry” [2006b], in order to prove that a first-place Yiqtol was actually an indicative <x-> Yiqtol, I have supposed an <x-> element that is not easily detectable (see cases in pp. 254-258). Later, I came to a parallel opinion based on chiasmic parallelism and/or ellipsis of the subject. As said here below, the two opinions can go together (Niccacci, 2013f: 87 n.10).

En el **Sal 139,8-10** la primera posición que ocupa el volitivo *yiqtol* funciona como protasis explícita (אם, cf. “if”) de otras tres implícitas (cf. “would”):

אִם־אֶסְכַּח [yiqtol] שְׁמִים שָׁם אַתָּה
 (* וְאֶצִּיעָה [weyiqtol] שְׂאוֹל הַנֶּדֶד:
 (* אִשָּׂא [yiqtol] כְּנִפְי־שָׁחַר
 (* אֲשַׁכְּנֶה [yiqtol] בְּאַחֲרֵית יָם:
 גַּם־שָׁם יִדְדֵי תִנְחַנֵּי [x-yiqtol]
 וְתִאֲחַזְנֵי יְמִינֵי: [weyiqtol]

Y la apódosis final, con formas no volitivas (*x-yiqtol* → *weyiqtol*), pasa a tener también función volitiva:

With אִם אֶסְכַּח (v.8a) the function of protasis of a conditional clause is explicit, while in the following lines – first with volitive W^cyiqtol וְאֶצִּיעָה (v.8b), then with two first-place volitive Yiqtols אִשָּׂא and אֲשַׁכְּנֶה (v.9) – it is suggested by semantics. The

apodosis, or main sentence, is expressed with non-verbal sentences indicating present tense, הַנֶּךְ in v.8b, while in v.10 the two verbal forms – a x-Yiqtol וְתִהְיֶה וְתִהְיֶה – and then a W^eyiqtol וְתִהְיֶה – are both volitive although they are the apódosis (Niccacci, 2013f: 91).

Así, la traducción de Niccacci, a diferencia de la de Alonso Schökel con Carniti quienes mantienen siempre el presente histórico (1993: 1159):

*If I will ascend to heaven, you are there;
and would I make Hades my resting-place, there you are.
Would I raise the wings of the morning,
would I settle at the extremity of the sea,
even there let your hand guide me,
and let your right hand lay hold of me.*

*Si escalo el cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo, ahí estás.
Si me traslado al ruedo de la aurora
o me instalo en el confín del mar,
allí se apoya en mí tu izquierda
y me agarra tu derecha.*

La traducción cambia también el sentido, de trascendencia (Alonso Schökel y Carniti) a certeza en la presencia divina (Niccacci): “This means that divine omnipresence is not a basis for fear; on the contrary, it is invoked in order that God may be a guide and support for the Psalmist” (Niccacci, 2013f: 91). Así, Alonso Schökel y Carniti:

7-12. Segunda parte: inútil huir o esconderse de Dios. Las polaridades de esta sección son: aurora / poniente, oscuridad / noche, luz / día. La última funciona de modo especial: no para abarcar alternativas, sino para negarlas en relación con Dios. Dios está imaginado en un lugar central, inmóvil, definido por su “aliento” y su “rostro”, mientras sus dos manos abarcan simultáneamente los dos extremos del horizonte. Si cielo y abismo representan las dos dimensiones de altura y profundidad, los extremos del horizonte no representan las otras dos, anchura y longitud, pues faltan el norte y el sur (no creo que *ymyn* funcione aquí como sur, ni siquiera por alusión). Aunque el orante se dirige a Dios, su discurso suena como monólogo en voz alta: las preguntas retóricas del verso 7 son para sí, y no menos la reflexión “si digo, si pienso”. También las condicionales dan un tono de distancia, de especulación, a través de la cual se revela el hecho trascendente (1993: 1169-1170).

Otro caso es el que presenta el **Sal 78,48-50**, donde la forma *yiqtol* en primera posición, en lugar de ser volitiva, pasa a ser indicativa, considerando la elipsis del sujeto en la segunda y tercera línea:

וַיִּסְגֵּר [wayyiqtol] לְבָרָד בְּעִירָם
 וּמִקְנֵיהֶם לְרִשְׁפִּים:
 <x> יִשְׁלַח [yiqtol] בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ
 עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה
 מְשַׁלַּחַת מִלְּאֲכֵי רָעִים:
 <x> יַפְלִס [yiqtol] נְחִיב לְאַפּוֹ
 לְאַחֲשָׁדָה [qatal] מִמּוֹת נַפְשָׁם
 וְחַיָּתָם לְדָבָר הַסִּגִּיר: [x-qatal]

Así traduce Niccacci, entre el “Simple past” y “Past continuous”, a diferencia de Alonso Schökel con Carniti, quienes mantienen siempre el pretérito (1993: 1025):

*Then He gave over their cattle to the hail,
 and their flocks to thunderbolts:
 <He> was letting loose on them his fierce anger,
 wrath, indignation, and distress,
 a company of destroying angels;
 <He> was making a path for his anger.
 He did not spare them from death,
 while their lives He gave over to the plague.*

*Entregó al pedrisco sus ganados
 a las centellas sus rebaños;
 lanzó contra ellos su ira ardiente,
 su cólera, su furor, su indignación:
 despachando unos siniestros mensajeros,
 dió libre curso a su ira;
 no salvó su vida de la muerte,
 entregó sus vidas a la peste.*

También con justificación diversa:

In Psa 78, which is a long reflection on the past history of God’s people, similar examples of indicative first-place Yiqtol referring to the past are many. They provide cases of chiasitic order, like those above, and also cases without chiasitic order but analyzable as elliptical of the subject in a series of verb forms all having the same referent, in this case God (Niccacci, 2013f: 90).

O, más bien, justificando Niccacci el cambio verbal; mientras Alonso Schökel y Carniti no hacen alusión alguna al hecho:

48. Ya he indicado las alternativas: a) conservar *brd* y seguir en régimen de tormenta, en cuyo caso *rspym* son centellas mortíferas (Cant 8,6); b) leer *dbr* y pasar a la enfermedad mortal, en cuyo caso *rspym* son epidemias (Dt 32,24; Hab 3,5). Prefiero la segunda alternativa, que responde mejor a Ex 9,1-7.

49. El Señor puede enviar un mensajero o delegado suyo con fines benéficos (Ex 23,20; 33,2; Mal 3,1); contra los egipcios envía un “destructor” o gastador o exterminador para ejecutar una condena (Ex 12,13.23); el salmo combina los datos para crear un destacamento. También la destrucción de Sodoma la ejecutan dos legados (*ml'kym*) del Señor (Gn 19,1-13).

50. La última frase del verso es muy dudosa: para salvarla hay que traducir *hytm* como su vida, paralelo sinonímico de *npsm*. Es muy probable que signifique animal, bestia, y sea una duplicación que explica el *b'yrm* de 48. Esta vez, la cólera apunta y acertará con los primogénitos (Alonso Schökel y Carniti, 1993: 1044).

Para el estudio de la poesía, sintetizamos lo ya expuesto en diverso modo, es posible optar por concentrarse en los recursos retóricos, al margen de la lingüística y la estructura discursiva (Wendland; Watson); o bien, por asumir categorías lingüísticas y literarias globales, con el fin de integrar ambos análisis. Esto es, se puede iniciar con la descripción del texto poético y sus unidades mínimas, y utilizar la sintaxis para medir la regularidad de las unidades poéticas (O'Connor y Cloete) o para establecer cierta cohesión en el texto, pero sin que la unidad poética sea medida por la misma sintaxis (Fokkelman); o bien, dar la prioridad a la sintaxis, para intentar luego establecer la construcción poética con un modelo lingüístico universal de tipos de cláusulas y sus respectivas funciones (gramática funcional), o hacer derivar el modelo de las variantes que las formas sintácticas representan, tal como se encuentran distribuidas en el texto (análisis distribucional) (cf. Talstra, 2011: 338-339).

Por el contrario, Niccacci otorga, categóricamente, prioridad a la sintaxis, pero en forma ecléctica.

Niccacci toma el paralelismo gramatical de Berlin, e incluso la terminología del “merisma”, pero lo trata en la globalidad de su sistema: “An Integrated Verb System” (Niccacci, 2010), mientras que Berlin hace una totalidad del paralelismo, “as a whole [...] as parts of a total system of linguistic usage” (Berlin, 2008: 2). De este modo, Niccacci resignifica incluso el mismo término “dinámica”, del cual hace un uso reiterativo, y que sin duda caracteriza la obra de Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (1985): “I would insist on this point: if we do not care to take the verbal forms seriously, we run the risk of missing the dynamic and precise intention of many poetic materials” (Niccacci, 2006b: 255 n.16); o también: “I do not see any justification for taking qatal and yiqtol – and their respective continuation forms – as

equivalent and translate them in the same way. This would nullify the dynamic character of poetry” (Niccacci, 2010: 119).

Por lo que respecta al paralelismo *yiqtol//qatal*, Niccacci se opone a la presentación de Berlin, quien toma ejemplos de textos narrativos:

Il paralelismo *yqtl//qtl* viene classificato come “contrasto di tempo”; ma accanto alle attestazioni poetiche in cui le due forme verbali “nude” (senza *waw*) si alternano in stichi successivi, Berlin elenca anche quelle della prosa in cui le stesse forme compaiono precedute da *waw*. Questo genera una certa confusione. Non mi pare infatti che il fenomeno della prosa possa paragonarsi a quello poetico (Niccacci, 1986c: 406-407).

Así como también responde a Levi sobre dicho paralelismo *yiqtol//qatal* en modo negativo: “Tra i cambi grammaticali per amore di variazione stilistica Levi elenca al primo posto quello relativo alle forme verbali, ad esempio: *wybtr ...l’ btr [yiqtol-qatal]* (Gen 15,10). Penso però che questa analisi non sia valida, almeno non per la prosa” (Niccacci, 1988d: 480). Esto no significa que Niccacci no acepte el paralelismo en la prosa, o que esté pensando en una sintaxis diversa para los textos en prosa de los textos en verso, sino que su crítica a Berlin es el riesgo de la taxonomía:

Infine, per spiegare l’effetto del parallelismo sul testo, Berlin si rifà ancora al principio della “funzione poetica” elaborato da Jakobson. I testi poetici, cioè quelli in cui tale funzione è dominante, “draw attention to the relationships which they impose on their linguistic signs. They organize, or reorganize, the world into equivalences and oppositions by their form of expression [...]. This was, and still is, a most effective way to give heightened awareness of the message to its receivers” (p.140). Personalmente sottoscrivo senz’altro le prime due affermazioni, ma mi sento un po’ a disagio di fronte alla terza. Essa è basata sulla dottrina di Jakobson che la funzione poetica è “the set (*Einstellung*) toward the MESSAGE as such, focus on the message for its own sake” (cit. a p.9). Da una parte vedo **perché una sequenza lineare, come sarebbe la prosa, non potrebbe avere un’analoga concentrazione sul messaggio**. Dall’altra non si può sottovalutare, mi sembra, il fatto che il paralelismo attestato nelle letterature vicino-orientali antiche, anche extrabibliche, sia un fenomeno unico. La linguistica moderna può render ragione del suo proceso di base (modelli di ripetizione, associazione, ecc.) e anche fornire le leggi per descriverlo; ma dubito che possa spiegarlo come espressione letteraria o, se questo fa difficoltà, come fenomeno culturale in senso ampio. Ora mi pare (ma potrebbe trattarsi di un sospetto) che quel senso del parallelismo sia una conseguenza del principio di base che analizza i fenomeni come una qualsiasi “ripetizione” (Niccacci, 1986c: 408. El subrayado es mío).

Lo que concluye remitiendo a Werth, citado también por Berlin (cf. Werth, 1976; Berlin, 2008: 9-11), y preguntando: “[S]i può arrivare agli stichi paralleli di Prov 10ss?” (Niccacci, 1986c: 408). Es éste, justamente, el último corpus de Proverbios que, como ya hemos señalado, Niccacci ha analizado considerando una única sintaxis (cf. Niccacci, inédito: §182).

Todo esto nos recuerda, en efecto, la recepción del propio Weinrich, la cual se ha realizado de modo paradójico, minimizado en los estudios literarios y sobreestimado en los bíblicos:

At the moment, a rather odd situation exists. Although Weinrich’s book is the cornerstone of European Biblical Hebrew text-linguistic studies, it is not accepted in general linguistics. At the same time, Biblical Hebrew text-linguistic studies neglect recent developments in functional and cognitive linguistics with regard to modern concepts of grounding (van Wolde, 1999: 323 n.7; cf. tb. Kawashima, 2004: 40-41, 228 n.13).

La razón dada por Kawashima de este fenómeno está, precisamente, en la taxonómica descripción de las estructuras lingüísticas que la “Textlinguistik” de Weinrich propone: “[H]e provides a number of intriguing observations, but he fails to construct a unifying theory to marchal these into anything more than a descriptive taxonomy”. Es la misma atomización que refleja el sistema de Schneider (cf. Seijas de los Ríos-Zarzosa, 1992: 40), por lo que Kawashima se propone la recuperación de Benveniste, la “theoretical import of his analysis: *l’homme dans la langue*” (2004: 41). Y van der Merwe procede también así: “Significant of most of these attempts [Weinrich, Longacre, Schneider, Talstra, Niccacci, Eskhult, Endo, Joosten] is that, apart from the fact that distributional criteria were used to identify functional categories, no particular theoretical frame of reference is dominant” (1997: 9).

Para Niccacci, el merisma es la base de la dinámica celebrativa en la comunicación segmentada en poesía (cf. Niccacci, 2006b: 255):

The fact that a tense transition from *qatal/wayyiqtol* to *x-yiqtol/w^eqatal* with past reference is frequent in poetry while it is rare in prose reflects a characteristic attitude of the poet vs. the historian towards past events. While the historian narrates past events in a sequence of successive bits of information conveyed by a chain of coordinated wayyiqtol, the poet celebrates them with frequent resort to description, or

graphic representation of multiple bits of information that follow one another in parallel lines. This is obtained by a recurring shift from verbal forms of punctual information *qatal/wayyiqtol* to verbal forms of habitual, descriptive information (*x-yiqtol/w^eqatal*) (Niccacci, 2006b: 267. El subrayado es mío).

Nos encontramos ante la misma dinámica de la oración religiosa presente en el discurso directo de la prosa narrativa (cf. Niccacci, 1986a: §7).

1.3.2 *La prosa separada del verso*

Niccacci se separa de Schneider y Talstra en la delimitación del campo de investigación, distinguiendo el estudio de la prosa del estudio de la poesía: “Va sottolineata ancora una differenza di impostazione tra la mia ricerca e quella di Schneider e di Talstra. Per raggiungere una certa chiarezza di risultati ho ritenuto necessario studiare la prosa separatamente dalla poesia” (Niccacci, 1986a: 6). Ahora bien, para sostener el mismo sistema verbal de la prosa válido también para la poesía (cf. Talstra, 1982: 26), siguiendo al propio Weinrich¹¹⁶, Schneider se vale de la distinción hecha por John Austin en *How to do things with words* (1962) entre enunciados constataivos y perlocutivos: “[O]ne has to discern between the performance of an act *of* saying something, a *constative* and the performance of an act *in* saying something, a *performative*” (Talstra, 1982: 27). Sólo que, mientras Weinrich “describes linguistic phenomena as signs used to conduct processes of communication”, Schneider “defines the semantic level of a text as the complete set of lexical meaning used in it” (Talstra, 1982: 35), lo que conduce a la confusión entre argumentos gramaticales y retóricos:

Attributing a performative function to the use of the perfect tense form in several places in poetic texts, also means confusing grammatical and literary or rhetorical arguments. When Schneider himself claims that the function of *qtl* and *yqtl* are basically valid for poetry too, in my opinion, his text grammar should try to

¹¹⁶ “Accetando infatti, da Wittgenstein, la nozione di «gioco linguistico», un gioco di cui i partecipanti devono conoscere le regole, e riflettendo sulla teoria degli altri atti linguistici di Austin e Searle, Weinrich è arrivato, anche sotto lo stimolo di Habermas, a una concezione dell’«agire comunicativo» che evita la separazione degli atti illocutivi e perlocutivi dal resto dei discorsi, e per contro riconosce in ogni realizzazione linguistica, in quanto fornita di istruzioni, un modo di agire” (Segre, 1988: 11).

demonstrate this, without jumping to hastily from syntactical arguments into rhetorical ones (Talstra, 1982: 28).

a) La teoría de los “actos de habla”

La teoría de los “actos de habla”, o de lengua, es una respuesta a la desvinculación que se establece entre el lenguaje y la realidad que lo produce, que introduce la arbitrariedad del signo lingüístico desdoblado la potencia inherente a la palabra de su cumplimiento pragmático: “[D]educiones de primera evidencia al considerar la energía del lenguaje, su eficacia y realización” (Domínguez Rey, 2012: 244)¹¹⁷.

La separación de la pragmática de la lingüística, o de la lengua (lo dicho), del eje de la comunicación (lo comunicado), olvida que el lenguaje ya es en sí mismo *pragma, hecho*. El lenguaje es relación de mundo; toda palabra es acto de lengua, pues ya contiene una acción producida, un acto formal, cuya función principal consiste en entenderse y, antes que para comunicarse, “*sert à vivre*” (E. Benveniste (1974): *Problèmes de Linguistique Générale*, 2. París: Gallimard, 217. En Domínguez Rey, 1987: 294; cf. 2012: 256-257).

Como consecuencia de esta dicotomía, tradicionalmente se adjudicó el estudio del *sentido* a la **ciencia** y sólo la *forma* concernió a la **lingüística**. Pero, si se considera que el lenguaje antes que para comunicar sirve para vivir, oponer la forma al sentido es una convención aporética carente de sentido (cf. Benveniste, 1974: 218-240).

¹¹⁷ Son tres posturas ante el fenómeno del habla ya consideradas por Karl Bühler. John Langshaw Austin (1962) distingue como acto *locutivo* la articulación del sonido ya semantizado, de Aristóteles; *ilocutivo*, que se cumple públicamente con la palabra misma, comportando una transformación de relaciones entre los hablantes; y *perlocutivo*, que introduce fines colaterales a los del enunciado. Para una delimitación crítica de estos conceptos, actos de lengua o de habla, principio de *cooperación* de Grice, ley discursiva de *exhaustividad* de Ducrot y *acción comunicativa* de Habermas (cf. Domínguez Rey, 2012: 244-245). “Este tipo de propuestas intenta determinar el contexto idóneo, optimizado, exhaustivo, que permita fijar el código de los enunciados, pues casi siempre permanece oculto algo no dicho” (Domínguez Rey, 2012: 250). Sin embargo, siendo el lenguaje relación de mundo, es falso que en los actos expresivos no haya relación entre mundo y lenguaje. En virtud de su carácter plástico, por el cual el lenguaje resulta ya de un uso previo, la fundación de los actos de habla en el uso del lenguaje encierra una aporía; así como es una tautología afirmar que el acto de habla sea locutivo (cf. Domínguez Rey, 2012: 250-252).

b) La arbitrariedad y necesidad en el signo lingüístico

Por el contrario, el signo se desarrolla dentro de un campo simbólico que abarca la señal, el indicio y el síntoma; donde hay un plano A, en el que vemos o apreciamos la manifestación de otra cosa, el plano B. Aplicada esta relación al lenguaje, decimos que el sonido se estructura en unidades básicas formando un *significante* o realidad expresiva y un *significado* o realidad mental, que denominamos idea, concepto, representación o contenido: “[T]anto el Sf –*significante*– como el S° –*significado*– vienen a ser las partes correspondientes de la *expresión* y del *contenido*, pero ya sometidas a una organización formal, a una *forma* específica, *forma* de la expresión (Fe) y del contenido (Fc)” (Domínguez Rey, 2012: 71).

En poesía se descarta la arbitrariedad del signo lingüístico general (materia) para afirmar la motivación del significante, que pertenece a la estructura procesual conceptivo-expresiva; y significado, desdoblado en léxico y sentido, por el que se concretiza el significado (cf. Domínguez Rey, 1987: 203-205).

En el concepto *asociado* con una *imagen acústica* se distinguen etapas de un proceso, donde suponemos en otro lo que acontece en uno mismo. De modo que el lenguaje descubre un vínculo ontológico que “antecede correlativamente *a priori* a cualquier otra operación humana” (Domínguez Rey, 2012: 22-23)¹¹⁸.

La estructura del **signo poético** puede ser explicada por la del **signo lingüístico** “desplegando el concepto de valor en las dimensiones paradigmática y sintagmática” donde “*fuera y dentro* son una misma cosa” (Domínguez Rey, 1987: 236, 237). De modo que la distinción fundamental entre prosa y poesía, causa del desvío constatado a posteriori por la lingüística, es **el ritmo del pensamiento**.

¹¹⁸ “El concepto de arbitrario se interpretó después, con Saussure, desde la convención entre palabra e idea, que Amor Ruibal también registra, pero sin obviar la libertad constituyente del signo, lo cual introduce otros supuestos y consecuencias muy diferenciadas en ambos autores. La creación siempre es libre. [...] La facultad lingüística sí procede naturalmente, pero su producto es más complejo” (Domínguez Rey, 2007: 82, 65).

La función poética provoca un reajuste normativo de la sustancia y la forma misma de la creación en la gramática, que sólo es posible desde la identidad poética de la propia lengua. De modo que destacando la ἐνέργεια sobre todo ἔργον, se entiende el lenguaje poético como base implícita de todo otro uso de la lengua (cf. Domínguez Rey, 1987: 248, 255).

Sumario del Capítulo I

El itinerario Polotsky-Weinrich-Talstra-Schneider resulta fundamental para entender el sistema de Niccacci. La interpretación de la lingüística textual de Weinrich hecha por Polotsky (estructuralismo) a la luz de la crítica de Talstra a Schneider (semántica), se encuentra en el complejo de un sistema que se desarrolla a lo largo de tres décadas. Éste comprende un primer período de estabilización de los principios basilares, posición del verbo en la frase y el nivel de comunicación (1986-1991); un tiempo de consolidación en el sistema de la prosa, aunque la atención ya está puesta en la poesía con el principio constitutivo del paralelismo, sumado a la elipsis y el orden de las palabras (1992-1997); hasta la formulación del uso del mismo sistema verbal para el verso que para la prosa con idéntica focalización sobre el mensaje en ambos registros comunicativos a partir del ritmo del texto (1998-2006). En este punto, el sistema se irá asentando hasta el final de la vida del padre Alviero (2007-2018).

La recepción de Weinrich hecha por Polotsky derminará la metodología “bottom-up” funcional de Niccacci, insertando la sustitución paradigmática en la lingüística textual a partir de la posición del verbo en la frase. La retórica poética, y con ella la función poética del lenguaje y su focalización en el mensaje, resulta dominante ya en la sintaxis de la prosa. La crítica de Talstra a Schneider iluminará el itinerario: las transiciones temporales, que pasan a ser merismas en el verso. Y aquéllas dependen del modo en el cual el autor organiza las formas verbales, con lo que la intencionalidad es parte inherente a la metodología.

La categoría de “arbitrariedad” la introduce Ferdinand de Saussure para distinguir un **signo** de un **símbolo**¹¹⁹. En la filosofía del lenguaje el procedimiento literario del paralelismo, entrecruzamiento del funcionamiento entre paradigma y sintagma saussurianos como principio constructivo de la poesía, se encuadra en un sistema de signos, no de símbolos¹²⁰, donde la relación entre los relata, significado-significante, es necesaria. Focalizado en la dinámica de la comunicación procurada por las formas verbales, Niccacci (cf. 2006b: 255 n.16) establece en la poesía, con el merisma, relaciones motivadas, que se equiparan a las transiciones narrativas. Prefiere esto, advierte, en lugar de una traducción artificial “mecánica”: “I do not see any justification for taking *qatal* and *yiqtol* – and their respective continuation forms – as equivalent and translate them in the same way. This would nullify the dynamic character of poetry” (Niccacci, 2010: 119). El desvío que la estilística idealista impone al lenguaje, distinguiendo el ámbito semiótico (signo) y semántico (texto), queda revertido con el ritmo, donde el signo termina en símbolo al recuperar el trasfondo de correlación que lo fundamenta (cf. Domínguez Rey, 1987: 14, 261).

El merisma es la base de la dinámica celebrativa de la comunicación segmentada en la poesía (cf. Niccacci, 2006b: 255), la misma dinámica de la oración religiosa presente en el discurso directo (cf. Niccacci, 1986a: §7):

The fact that a tense transition from *qatal/wayyiqtol* to *x-yiqtol/w^eqatal* with past reference is frequent in poetry while it is rare in prose reflects a characteristic attitude of the poet vs. the historian towards past events. While the historian narrates past events in a sequence of successive bits of information conveyed by a chain of coordinated *wayyiqtol*, the poet celebrates them with frequent resort to description, or graphic representation of multiple bits of information that follow one another in parallel lines. This is obtained by a recurring shift from verbal forms of punctual

¹¹⁹ En el **signo**, la relación entre un significante y un significado es necesariamente inmotivada: ambos son de naturaleza diferente y es impensable que una serie gráfica o sonora se parezca a un sentido. Al mismo tiempo esta relación es necesaria, en el sentido de que el significado no puede existir sin el significante; y viceversa. En cambio, en el **símbolo** la relación entre simbolizante y simbolizado no es necesaria, porque pueden existir independientemente el uno del otro; por esta razón, la relación es motivada y nada obligaría a establecerla (cf. Ducrot y Todorov, 1979: 124).

¹²⁰ La confusión que provoca la noción de signo lingüístico (en el nivel de su discurso) y no lingüístico (en el nivel de su objeto) de que se vale la semiótica ha producido en los estudios semióticos recientes un imperceptible desplazamiento: éstos ya no postulan la relación de significación (arbitraria), sino la relación de simbolización (motivada) (cf. Ducrot y Todorov, 1979: 110-112).

information *qatal/wayyiqtol* to verbal forms of habitual, descriptive information (*x-yiqtol/w^eqatal*) (Niccacci 2006b: 267. El subrayado es mío).

En efecto, paralela a la obra sobre la sintaxis hebrea, se encuentra en Niccacci la sistematización y reflexión sobre la literatura sapiencial bíblica. Siendo la obra inseparable de la persona, el interés original de Niccacci por el egipcio, que desemboca en la sabiduría bíblica, fundamentan la base gnoseológica del mismo, en el que concurren una mentalidad semítica unificada con un marco estructural inherentemente dualista, desarrollando para el estudio del sistema verbal hebreo veterotestamentario un original sistema en el que coincide un entreverado juego de oposiciones y aparentes contrastes, sea en la metodología como en el contenido.

Focalizada en las diversas situaciones (realismo) en las que la relación entre el ser humano y Dios se encuentran (misterio), la sabiduría hebrea se presenta como una figura femenina ambivalente, cuyo desafío constante es la capacidad de síntesis. Con una actitud constante de apertura a lo nuevo, situaciones y respuestas, el itinerario de la sabiduría veterotestamentaria concluye en la encarnación del Verbo. De modo que, el misterio al que el israelita se ve obligado a permanecer siempre abierto en la historia, se torna una realidad material concreta. Con lo cual, la ética termina siendo el punto de convergencia, donde *הכמה* (“temor de Dios”) y *מז'ת* (“hacer maat”) se encuentran.

En la construcción de su sistema, “tra sintassi e retorica”, Niccacci resalta, como ya hemos advertido, la precedencia de la sincronía sobre la diacronía; y, cuando llega a la proclamación y anuncio de la Palabra, incluida por él dentro de la tarea propia del exégeta, la ética representa la síntesis más acabada. Como la intención original de Niccacci en la construcción del sistema verbal hebreo es pensar la lengua por sí misma, la motivación en su incursión por la sabiduría bíblica será “aiutare l'uomo e la donna di oggi a recuperare i valori, la qualità della vita, che è il bene supremo perseguito della sapienza” (Niccacci, 1994a: 15). Esto es, una antropología que tendrá siempre su ética concomitante.

La relectura neotestamentaria del “temor de Dios” en los códigos domésticos es paralela al “otro” inicio de la sabiduría veterotestamentaria, con significado de “comprarla”. Se trata de una sumisión recíproca, análoga a la de la divinidad que no sólo se entrega por entero en la obra creadora, sino que baja a la tierra, sin retirarse nunca de ésta; lo que genera un único problema de fondo, “il problema Dio”: “Egli è effettivamente *il* problema del mondo e dell’uomo a motivo della sua imprevedibilità e libertà sovrana. Con lui non si può essere mai sicuri. Occorre perciò essere cauti” (Niccacci, 1994a: 102).

De modo que la disonancia de superficie entre los libros sapienciales se unifica en la relación con Dios, lo cual, para Niccacci, responde a la teoría del conocimiento israelita, en la que la dualidad no tiene cabida alguna: “[L]a contrapposizione federazione non è mai esistita nel mondo biblico né in quello antico in generale, e forse neppure nel mondo occidentale fino al cosiddetto iluminismo” (Niccacci, 1994a: 53). Sin embargo, la חכמה hebrea no encuentra para Niccacci mejor paralelo que la *m3’t* egipcia:

[P]arola che significa verità, ordine, giustizia. La *ma’at* spesso è una realtà astratta che guida la condotta degli uomini (si dice: agire secondo *ma’at*, fare la *ma’at*). Di essa vivono e si rallegrano sia gli uomini che gli dèi; ma talvolta essa viene personificata come una divinità femminile.

La differenza essenziale di questa concezione rispetto a quella biblica è una: la *ma’at* è una dea, in certo senso è superiore persino al dio supremo che ha bisogno di lei. Per il resto, la concezione egiziana è veramente illuminante. Con la sua visione del dio buono, creatore e provvidente, fondatore dell’ordine della nazione e del cosmo, l’Egitto poté davvero essere un modello stimolante per Israele che, agli inizi della monarchia, si trovò nella necessità di creare una propria teologia creazionale, fondata su basi diverse da quella legata alla rivelazione del Sinai (Niccacci, 1994a: 147).

A pesar de la fama de sabiduría filosófica que los griegos atribuyeron a los egipcios, ningún pueblo se ha mostrado jamás tan reacio a la especulación y tan sinceramente dedicado a los intereses materiales (cf. Gardiner, 2001: §3).

Bajo la forma de una deidad femenina, la *m3’t* personifica el orden cósmico; la concepción de la justicia; la verdad y la estabilidad que ha de estar presente en el mundo y en el cosmos. El responsable directo de este orden en la tierra es el soberano, pero dicha armonía se siente continuamente amenazada por las fuerzas del mal, que,

por otro lado, son necesarias para que el bien exista. Era la ofrenda a los dioses por excelencia, los cuales se alimentaban de la *m3't*. Durante el Reino Medio se la entiende como la ventana de la nariz de Ra, alcanzando paulatinamente el rango de Hija de Ra, sobre todo en el Nuevo Reino: “[W]ie eine Gottheit als Vater sich von der als Kind vorgestellten Tochter, der Maat, umhalsen läßt, wie er sie küßt, nachdem er sie ‚an seine Nase gesetzt hat‘. Die Parallele zu der als Liebling, Hätschelkind, vor Jahwe spielenden und ihn entzückenden Weisheit ist wohl schlagend [cf. Pr 8,30-31]” (von Rad, 1970: 199).

También se la identifica con Osiris, al que en multitud de ocasiones se le denomina “Señor de *m3't*”. Se encuentra en la “Sala de las Dos Verdades”, o “Sala de la Pesada del Alma”. Caracteriza uno de los papeles más importantes, el contrapeso de la balanza donde se pesa el corazón del difunto para determinar si ha sido justo en la tierra y merecedor de una vida futura: “«Hacer Maat» o «hablar Maat» es la característica básica del sabio egipcio. De ahí la relación entre lo cosmológico y lo ético: el orden del mundo se constituye y se realiza sólo a través de una sabia conducta” (Morla Asensio, 1994: 136).

Y, así como el realismo egipcio, alejado de toda especulación, hace imposible para nosotros encontrar una correspondencia exacta en la actualidad que pueda definir la *m3't* egipcia. Tampoco se encuentra un paralelo extrabíblico exacto para la personificación de la *מכמה* hebrea, a pesar de la tendencia corriente en el Antiguo Oriente de personificar ideas abstractas. Para Israel, lo imprescindible ha sido siempre permanecer abierto a la categoría del misterio:

Wichtig scheint uns, daß sich die Ägypter den schöpfungsmäßigen richtigen Zustand der Welt überhaupt, also die Weltordnung selbst, als eine objektive Größe vergegenwärtigt haben, denn hier gerade hatte Israel nichts Vergleichbares zur Hand. Diese differentia specifica kann wohl kaum überschätzt werden. Von hier aus ist sicher auch die „Lehre“ von der Ambivalenz der Phänomene, ja eine gewisse Dialektik im Denken der Lehrer, zu erklären, die uns noch beschäftigen wird. Im Raum der Lehren Israels konnte es durchaus gegensätzliche Meinungen geben. Auch die eigentliche Basis für den „fast unvorstellbaren Grad von Sicherheitsgefühl“ im Denken der Ägypter ist nur bedingt vergleichbar mit dem, was Israel Vertrauen gab. Der Grund für dieses Unvermögen, sich irgendwelche Ganzheiten mythisch oder spekulativ zu verobjektivieren, muß doch in den Besonderheiten seines Gottesglaubens gesucht werden. Stieß Israel bei all seinen Anläufen zur Erkenntnis

der Abläufe menschlicher Widerfahrnisse nicht immer zugleich auch auf Jahwe, der in seinem Walten alles umgriff? (von Rad, 1970: 100-101).

Pero, aún cuando la *m3't* egipcia, con un paralelo no sencillo con la כחמה hebrea –sea a nivel terminológico¹²¹ o de la teología¹²²–, sumándose el enorme realismo que caracteriza a la lengua egipcia en sus largos tres o cuatro mil años de historia (cf. Gardiner, 2001: §3), en oposición a la categoría de misterio propia del mundo hebreo, se debe tener en cuenta que “la mentalità biblica ignora la distinzione netta fra terreno e spirituale” (Niccacci, 1994a: 84; cf. 1998d: 3-4). No es posible, bajo ningún aspecto, aplicar al pensamiento bíblico el pensamiento filosófico moderno: “La sapienza biblica, con il suo principio del timore di Dio, insegna la somma libertà e la somma dipendenza, la somma creatività e la somma remissività, la somma grandezza e la somma piccolezza. **Sapienza è tenere insieme gli estremi**” (Niccacci, 1997g: 338. El subrayado es mío).

De hecho, también en el egipcio aparece la cuestión de lo propio y lo impuesto por la cultura moderna. Y los egiptólogos han identificado la concepción del dualismo, propio del mundo egipcio, a partir de la imagen del *parallelismus membrorum* (cf. Moers, 2007: 148), en la correlación entre el ritmo y el contenido gracias a una concepción de la palabra como “valor” para extraer motivos de celebración, alegría, excitación o tristeza (Irene Shirun-Grumach)¹²³; así como también, limitándolos a los pares de palabras, “merismas” (Jan Assmann)¹²⁴.

¹²¹ „Wie mag die Benennung dieses Erkenntnisgegenstandes mit dem Wort *hōkmā* entstanden sein? Schwer vorstellbar ist, daß es sich hier um ein Wort der Umgangssprache gehandelt habe. Viel eher ist anzunehmen, daß das Wort *hōkmā* in dieser von dem allgemeinen Sprachgebrauch so weit abweichenden Bedeutung ein Fachwort der Gelehrtensprache war. Die Annahme liegt nahe, daß die Lehrer eine ungefähre Entsprechung zu dem ägyptischen *maat* gesucht haben (in Hi 28 12.20 ist im Parallelismus noch *binā* – ‚Einsicht‘ dazugekommen). Mag im allgemeinen das hebräische *š'dāqā* (‚Gerechtigkeit‘) dem ägyptischen *maat* näher gestanden haben (H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* [1968] S. 61), so bestand natürlich keine Notwendigkeit, es immer so wiederzugeben. Übrigens kam das Wort *hōkmā* der gemeinten Sache in diesem Fall näher“ (von Rad, 1970: 202 n.12).

¹²² “Mais surtout Maât et la Sagesse évoluent dans deux contextes théologiques inconciliables: la Sagesse ne s'impose pas à YHWH comme Maât aux dieux de l'Égypte; elle n'est pas, à côté de YHWH, une grandeur absolue et autonome. Ses fonctions essentielles vis-à-vis des hommes, même celles qu'elle a en commun avec Maât, sont exercées en définitive sur l'ordre de YHWH et au service de sa puissance et de pédagogie” (Lévêque, 1986: 40).

¹²³ „[V]ersuchte Irene Shirun-Grumach im Rahmen einer bedingten Umarbeitung der Fechtszen Metrik Ende der 1970er Jahre, den Parallelismus membrorum numerischer über ein zunächst vos ihr als ‚Wert‘

Este mismo realismo, presente en las diversas situaciones a las que el ser humano debe dar respuesta, lo traslada Niccacci a la poesía hebrea, cuyas reglas se alzaban “purtroppo ancora misteriose” (Niccacci, 1986a: 6), con el merisma: “[S]egnano come una piccola pausa nel ritmo della comunicazione e permettono al lettore quasi di vedere con gli occhi” (Niccacci, inédito: §178). El paralelismo, sumado a la elipsis y parataxis, permite comprender la poesía “*tout court*” (Niccacci, 1997i: 91), como la tradición sapiencial, orientada al hombre también *tout court*, no solamente al pueblo elegido, produce “quanto di più aperto verso l’esterno Israele abbia mai prodotto” (Niccacci, 1994a: 31), con una ética del temor de Dios, sin un comportamiento unívoco, conjugada con la ética del orden y del tiempo oportuno (cf. Niccacci, 2003b: 72; 1998d: 7-8), como el *Tempus* determinado por el orden del verbo en la frase. Con lo que se entiende que en el proceso de interacción entre **revelación e historia**, encarnación de la revelación en la historia, la **ética** representa la síntesis más acabada (cf. Niccacci, 1995f: D3): “La poesía es lugar especial de transcendencia del

und später als ‚Rhythmus‘ bezeich netes Maß direkt auf den Vers zu beziehen. Unter ‚Rhythmus‘ versteht sie die Relation ‚der Wortzahl in jeweils einem Zeilenpaar‘, wobei sie ‚Wort‘ (zunächst ‚Wert‘) als ‚den Tonträger als Einzelwort oder [hebungsmäßig] unverbundene Wortgruppe‘ definiert. Abgesehen von der recht umfangreichen Typologie rekonstruierter Rhythmen kommt Shirun-Grumach zu einer ganz anderen Bewertung der Rolle des Parallelismus membrorum bei der Konstitution ägyptischer poetischer Texte als noch Firchow. Sie geht von einer klar erkennbaren Korrelation zwischen dem Muster des Rhythmus (d.h. dem syntaktischen Schema des Parallelismus) und dem Inhalt des Parallelismus aus und meint, auf diese Weise ‚Motive‘ wie Feier, Freude, Erregung oder Trauer sowie die ‚gleichmäßige Entfaltung von Zusammenhängen‘ oder bestimmte Textsorten wie die Glosse aus dem Rhythmus des verwendeten Parallelismus extrahieren zu können“ (Moers, 2007: 162).

¹²⁴ „Mit einem ebenso genialen wie radikalen Beitrag zum Lexikon der Ägyptologie verabschiedet Jan Assmann im Jahre 1982 sämtliche ägyptologischen und außerägyptologischen Klassifikationsschemata für den Parallelismus membrorum und plädiert für eine umfassende Neubewertung des Phänomens. Er schlägt vor, den Begriff des Parallelismus membrorum einzuschränken auf die über festgelegte Wortpaare (eigentlich: Merismen) definierte Form des synonymen Parallelismus der biblisch-hebräischen Dichtung und diesen ‚Parallelismus im engeren Sinn‘ zu unterscheiden von einem ‚Parallelismus im weiteren Sinne‘, den er mit dem ‚geradezu universalen Phänomen‘ des grammatischen Parallelismus gleichsetzt. Assmann betont, dass der für die biblisch-hebräische Poesie typische, auf festen synonymen Wortpaaren basierende Parallelismus membrorum in Ägypten nicht vorkommt. [...] Dieses Prinzip dient laut Assmann der ‚Entfaltung semantischer Paradigmen‘ zum Zwecke ‚der Realisierung lexikalisch nicht realisierter (abstrakter) Oberbegriffe‘ wie etwa ‚Welt‘ durch das Begriffspaar ‚Himmel‘ (*p.t*) und ‚Erde‘ (*t3*). Um diese Unterart des ‚Parallelismus im weiteren Sinne‘ (bzw. des grammatischen Parallelismus) von der nur oberflächlich vergleichbaren Fällen des echten ‚Parallelismus membrorum‘ der hebräischen Dichtung zu unterscheiden, die von Assmann auch als ‚stilistischer Parallelismus membrorum‘ bezeichnet werden, wählt er für das ägyptische Phänomen die Bezeichnung ‚sachlicher Parallelismus membrorum‘.

Mit diesen ‚sachlicher Parallelismus membrorum‘ öffnet sich allerdings ein ganz anderes Feld als das der Erforschung der Stilistik ägyptischer Texte. Nun nämlich geht es nicht mehr um die Analyse der syntaktosemantischen Ausprägung paariger Phänomene, sondern um die ägyptologische Interpretation paariger Begriffe als eine vom Ägypter als polare Dualität gedachte Einheit“ (Moers, 2007: 163-164).

significado por el sentido, y tal exceso de altura supone relación ética” (Domínguez Rey, 2014: 218). Sería ésta una conclusión importante de la Voz y de la Escritura desde un enfoque onto-poético, tal como entiende Domínguez Rey la *ontopoiesis* o revelación rítmica de existencia en el lenguaje. Lingüística, teoría textual poética y hermenéutica desentrañan, desde el germen poético, el trasfondo creador del texto.

La confusión entre argumentos gramaticales y retóricos de la que se acusa a Schneider, que a partir de la distinción entre actos de habla estudia la prosa y verso en forma contemporánea, es celebrada por el mismo Talstra treinta años más tarde por Niccacci: “In my view, Niccacci’s work in 2006[d] represents an important step in continuing the research into how syntax and rhetorical skills cooperate in classical Hebrew poetry” (Talstra, 2011: 340). Un paso en lo que se considera la búsqueda de una teoría de base para la poesía hebrea en los estudios bíblicos, cuyo problema está en cómo conjugar arte y ciencia, así como lo orgánico del ser humano (“ley psicológica”) en la forma única del texto.

SEGUNDA PARTE

Análisis y evaluación crítica

Asumiendo Alviero Niccacci el uso del mismo sistema verbal de la prosa para la poesía, como hemos visto en la Primera Parte, añadimos ahora que ambos registros comunicativos comparten el ritmo, que estudiamos en el Capítulo II, y la focalización en el mensaje, en el que nos centramos en el Capítulo III. Esto significa que la función poética del lenguaje resulta “dominante” tanto en la prosa narrativa como en el verso poético. Sin embargo, teniendo para Niccacci la prosa narrativa, no la poesía, como veremos, la precedencia en el desarrollo del lenguaje, para la transmisión del paso del mar en la unidad narrativa de Éxodo 13,17–15,21 señalará el estribillo como matriz originaria (ἐνέργεια) (III.1.1; III.2.2). Con lo cual, la diferencia en la precedencia, entre la poesía y el estribillo, se puede presumir, en principio, que se encuentra en la dimensión social en la que el estribillo se inserta: un ritmo, que, en este caso, es comunitario (ἔργον); o bien, en el “volumen” o “dimensión” que el carácter simbólico confiere al signo (Sumario al Capítulo II), que ya hemos introducido en el Sumario del Capítulo I, y sobre el que reiteradamente volveremos.

En esta Segunda Parte veremos que en el estudio del sistema verbal hebreo veterotestamentario la lingüística textual intenta dar una respuesta a la disparidad que se presenta, tanto entre la forma del sistema verbal indoeuropeo por conjugaciones y del hebreo por “construcciones” (בנינים, *binyanim*) (II.3.2). Supera, de este modo, tanto el estudio de la proposición aislada como también el estudio genético comparativo, ante la imposibilidad de identificar un paralelo semítico para la partícula *waw* hebrea y la continuidad narrativa característica de la prosa bíblica. Ambos elementos se encuentran también presentes en la lengua egipcia, de la familia afroasiática en la que se inserta la semítica; pero permanece la dificultad temporal ante la diacronía, con la partícula *iw* egipcia situacional y la partícula *waw* hebrea polifacética. Polotsky resuelve la categoría de las partículas gracias a los usos de los pronombres en egipcio; mientras Niccacci inserta la *waw* en la base del verbo hebreo (cf. II.1).

Piedra angular y de tropiezo del sistema de Niccacci es la posición del verbo en la frase. Y si bien podría aceptarse una frase como “nominal” con la presencia de un verbo desde la génesis de la palabra, donde verbo y nombre comparten la base, sin embargo sólo en la base-verbo implanta Niccacci la *waw* como parte de la forma

(II.2.1). Y es que, mientras la identificación de la palabra con el signo tiene como resultado que la frase, en cuanto contenedora de signos pero sin ser ella misma un signo, queda separada del texto, y en la lengua quedan establecidos dos dominios, el semiótico (signo) y el semántico (texto), de modo que buscando analizar el texto, superando el estudio de la proposición aislada, la frase queda totalmente enajenada (II.2.2). Por el contrario, paralelo al ritmo, en el sistema de Niccacci, se encuentra la focalización en el mensaje. La misma información que se narra en la prosa puede ser celebrada con el canto en verso, lo cual implica, propiamente, una interpretación teológica de la historia que se narra; o bien, una teología grabada en la sintaxis (II.3.1).

El ritmo, que es fruto de las transiciones y merismas temporales, se vuelve inherente a la forma del texto con la posición del verbo-nombre en la frase, como forma parte de la palabra la partícula *waw* en su valor verbo, cuando lo físico y psíquico, antropología (cf. “temor de Dios” y “hacer maat” en la ética) y teodicea (incomparabilidad y unicidad de Dios y la relación Creador creatura en el monoteísmo), quedan armónicamente integrados en la dimensión simbólica del signo poético (Capítulo III).

Capítulo II. El ritmo

Prefacio al Capítulo II: La correlación ontológica del lenguaje en Ángel Amor Ruibal

Antes que Saussure, Ángel Amor Ruibal reconoce en la naturaleza del signo lingüístico una función simbólica y retórica en razón de la génesis biológica entre pensamiento y palabra. Exponemos algunos de los principios básicos de su concepción del lenguaje por el hecho de ser un lingüista interesado, entre otras referencias múltiples, por el sánscrito, pero, sobre todo, porque su teoría lingüística la observamos apropiada para explicar concepciones similares de Niccacci. Por ello citamos a Amor Ruibal en cuestiones que atañen directamente a la concepción del lenguaje expuesta en este estudio.

La palabra posee un **principio** interno **relacional** como *raíz*, unidad natural primitiva, que mira al objeto y su entorno; y como *etimología*, carácter pseudónimo que mira al conjunto: “[A] todo Término (T) verbal lo asiste una Relación (R) en consonancia con un medio físico a la vez corporal, articulado, y mental. De aquí deriva la Función (F) respectiva de cada palabra en la frase o sintagma: T (R) F” (Domínguez Rey, 2015a: 339). La relación indica un dinamismo ontológico que antecede todo tránsito, cuya tipología lingüística Antonio Domínguez Rey formaliza como T (R) F: C (Categoría) (cf. Domínguez Rey, 2015a: 340).

La palabra, con **valor signo**, en cuanto se constituye en la coordinación significativa de todo el lenguaje con objeto y valor preciso, “germen poético del lenguaje” (Domínguez Rey, 2015a: 354), deviene **símbolo** como punto de relación entre otras relaciones:

Tenemos, pues, un elemento material –los sonidos– convertido en símbolo; otro elemento formal –los actos psíquicos (la vida sensitiva e intelectual)– y “una relación durable entre el elemento material y formal”. Tal relación determina “el carácter de símbolo en las voces y el de sistema simbólico en el conjunto fonético” (PFFC II: 122) (Domínguez Rey, 2015a: 350).

En el acto de locución, activo-pasivo, esta palabra se vuelve **palabra docente**, dado que el proceso de comprensión del lenguaje (aspecto individual, ἐνέργεια) va de la mano de un maestro (aspecto social, ἔργον) como *potestad dicente* (cf. Domínguez Rey, 2015a: 348; cf. 2007: 83-86):

Corresponde al pensamiento todo lo que debe alcanzarse mediante las **partes del discurso**. Son partes de esto demostrar, refutar, despertar pasiones, por ejemplo compasión, temor, ira y otras semejantes, y, además, amplificar y disminuir.

Y es evidente que **también en los hechos** hay que partir de estas mismas formas, cuando sea preciso conseguir efectos de compasión o de temor, de grandeza o de verosimilitud. La diferencia está en que aquí deben aparecer sin **enseñanza**, mientras que en el discurso deben ser procurados por el que habla y producirse de acuerdo con lo que dice (Aristóteles, *Poética*: 1456a,36–1456b,7. El subrayado es mío).

Con el trazo que deja la palabra, su *gramma*, que vence la entropía resultante del uso, la **frase** es la “función relativa por excelencia de la constitución natural del lenguaje”. La frase “explica el principio composicional de los núcleos en ella integrados, [...] por el orden que alcanzan en su función expresiva de conceptos e ideas, al tiempo que los fundamentan en el espíritu libre del hombre, de base metafórica” (Domínguez Rey, 2007: 78), de modo que puede perderse el origen, pero no el fundamento originario.

En esta concepción simbólica del lenguaje, “expresión consciente por medio de sonidos o signos adecuados de las impresiones experimentadas por los sentidos, y de nuestros afectos y pensamientos” (CL: 62), Amor Ruibal llega a identificar el **orden de las palabras** como uno de los principios de individualización gramatical para expresar la significativa:

El orden de las palabras, es el medio de dar forma gramatical a las lenguas que tienen la individualización *significativa* más vaga y rudimentaria, y no han alcanzado a constituir verdaderas partes del discurso; en tales lenguas la *posición* de las voces en la frase determina su valor gramatical, y la *morfología* está representada por la *sintaxis* (PFFC II: 229).

Principio que Amor Ruibal toma de Wilhelm von Humboldt –para quien “Las lenguas originarias son visiblemente defectuosas en cuanto al desarrollo de las formas. Todo su secreto consiste tan sólo en ordenar uno después de otro los elementos significativos” (PFFC II: 221 n.2)–, y que aplica a la “enérgica exposición peculiar de la Biblia”, comparable a las antiguas inscripciones cuneiformes de los Akeménidas y los antiguos himnos védicos de la India (cf. PFFC II: 221 n.2). De modo que, en aquellas lenguas más “vagas y rudimentarias”, entre las cuales coloca el hebreo bíblico, la morfología está representada por la sintaxis a partir de la posición de las

“voces” en “la frase”, lo que está justificado por la **precedencia psicológica del lenguaje**:

En ninguna lengua las palabras tienen orden necesario para ninguna clase de ideas. El sonido que es nombre, verbo, preposición o adverbio pudiera tener oficio gramatical diverso, apareciendo con uso invertido, y de hecho sucede que una misma palabra en distintas lenguas es una parte de la oración también distinta (PFFC II: 348).

Carácter esencialmente reflejo del lenguaje que contiene su propia praxis. En virtud de su valor histórico, todo acto humano tiene etimología, de modo que la **semántica** pasa a primer plano en detrimento de la fonología. Y el método será de **retrotracción**, que no aspira a inducir ni a deducir, sino lisa y llanamente a narrar, pues, como argumenta D’Olhaberriague en contexto semejante, aunque referido a Ortega y Gasset, pensador también historicista, “lo que se ventila aquí no pertenece al ámbito de la Naturaleza, sino al de la Historia” (2009: 131). En consecuencia, la fonética como entidad aislada pierde valor para aclarar el significado¹²⁵:

La raíz asume la situación o circunstancia y se convierte en razón de la historia que acumula como palabra en el medio vivo del hombre. [...] L]a etimología ya anuncia sintaxis y pervive en aquellas una vez flexionadas como nombres sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, etc. El verbo ser resulta entonces transitivo (así lo vio también Unamuno) y por eso orbita los pronombres (algo me es, nos somos) en su entorno: el nos-otros constitutivo del lenguaje, cuyo “rastros ontológico”, dice la autora [D’Olhaberriague], es el se, “sujeto múltiple, amorfo e impreciso” (Domínguez Rey, 2010).

Los planos lógico y emotivo quedan entrelazados: “Son los afectos o mociones dispuestos por quien habla siguiendo el curso o poder del lenguaje y se desarrollan a lo largo del lenguaje” (Domínguez Rey, 2012: 124).

Esta concepción lingüística de base humanista constructiva, que no separa la lingüística de la literatura y de la antropología, “tres modos de interrelación y principios generales de fundamentación del signo” (Domínguez Rey, 2007: 71), como se ha separado en la historia de la investigación de la poesía hebrea (cf. I.3);

¹²⁵ “La fonación del habla siempre presupone sentido y unidades correlatadas; la expresión, igualmente. [...] El agrupamiento en unidades de estos volúmenes fonémicos genera a la par un relieve de conformación semasiológica o valor trópico que ya incluye una organización sintáctica” (Domínguez Rey, 2007: 96-97).

concepción transformacional y creadora, en la que no hay diacronía propia, tal como la entiende Saussure y a la que hicimos referencia hasta ahora (cf. I.2), pues la lengua se contiene “como un todo in fieri y nunca estático aunque lo parezca” (Domínguez Rey, 2007: 58). Tal concepción es el orbe al que trasladamos entonces los fundamentos del sistema puestos por Alviero Niccacci: la posición del verbo, con el ritmo (Capítulo II); y el nivel comunicativo, con el mensaje (Capítulo III).

El tamiz de “agudo talento dialéctico” de Amor Ruibal, “sin prescindir de la dinámica psicológica del acto lingüístico” (Domínguez Rey, 2007: 111), coincide con el funcionalismo diacrónico-sincrónico recibido por Niccacci de Polotsky y el mundo egipcio (cf. I.1.1), sin que pueda renunciar a la libertad básica y constitutiva del signo lingüístico (cf. Domínguez Rey, 2007: 39), que se manifiesta en la libertad propia de la sabiduría hebrea (cf. I.1.2). La unidad de función del sintagma y paradigma en orden funcional integrado “obliga á la sintaxis comparada á entrar con la Morfología en un período *pre-histórico*, y asistir á la creación misma de las formas lingüísticas” (Amor Ruibal, PFFC II: 356; cf. Domínguez Rey, 2007: 99).

II.1 La palabra

II.1.1 Las lenguas afroasiáticas

Derivadas de una lengua que pudo existir entre el VIII y VI milenio a.C., con un origen posible en el entonces no desierto Sahara, las lenguas afroasiáticas constituyen una macro familia con cinco ramas (semítica, egipcia, bereber o beréber, cushítica y chádica), entre las cuales, las lenguas semíticas son la única subfamilia fuera del África¹²⁶.

Dentro de la familia semítica, el hebreo de la literatura bíblica se distingue por la continuidad de la narración en prosa, sin paralelos equivalentes en la literatura semítica extrabíblica¹²⁷; “nothing exists in Ugarit verbal system compared to sequential past in Biblical Hebrew, a language which appears to be innovative within Central Semitic in establishing this new function of verbal forms” (Loprieno, 1980: 151). Así también, el ugarítico carece de una partícula preverbal, como la *waw* hebrea, que origina las formas “inversas” o “conversas” atestadas en el hebreo bíblico (*weqatal*, *wayyiqtol* y *weyiqtol*); lo mismo que no tiene lugar en el hebreo bíblico el *yaqtul* narrativo presente en el ugarítico. Por tanto, se carece de los elementos de control necesarios para el estudio diacrónico comparativo:

¹²⁶ Del Olmo Lete, considerando la perspectiva lingüística (morfología), así como también etnológica, espacial (geografía) y temporal (genealogía), presenta como perspectiva socio-lingüística la división de las lenguas semitas del grupo afro-asiático desde el centro del amorrita, entre el último período del Neolítico (Calcolítico). Llegando al Norte de Siria hacia el 4.000 a.C., mantienen el sistema lingüístico que traen del África con marcadas similitudes morfológicas y lexicales, conformando la estructura del proto-semítico: “My own point of view, also postulates the existence of an original-central branch that could be defined as «Amorite» *avant la lettre* or proto-Amorite (and, therefore, «western», the center being to the west as viewed by the Mesopotamians) from which the linguistic differentiation occurred, based on the geopolitical spread of the Semitic peoples, a diffusion that closes an historical circle, making them return as «Semites» to their African place of origin (the Ethiopic languages)” (del Olmo Lete, 2008: 116).

¹²⁷ Los rasgos que comparten las lenguas semíticas, y que las separan de otras familias de lenguas, son: 1) la existencia de ciertos sonidos guturales (א y ע en hebreo); 2) la existencia de consonantes enfáticas (א, ע y פ en hebreo); y 3) las raíces predominantemente consonánticas y trilíteras que expresan la noción general a la que las vocales imponen modalidades diversas, lo que se prueba por el hecho de que dos consonantes consecutivas no pueden ser homorgánicas en las posiciones 1-2 y 2-3, salvo para consonantes idénticas en la posición 2-3 (cf. JM §2j).

The alternative, more common solution is to admit in BH poetry a narrative *yiqtol* as an archaic residue of ancient Canaanite-Ugaritic *yaqtul*. However, on the one hand, a phenomenon of a given Semitic language, even a well established one, is not automatically applicable to another language without proper control of how it fits within the verbal system of the language. On the other hand, there are two main differences between Ugaritic and BH verbal system. First, the so-called “inverted”, or “converted verbal forms” are well attested in BH, both in prose and in poetry, while they seem to be almost non-existent in Ugaritic. Second, jussive *yiqtol* with narrative function on the model of Ugaritic *yaqtul* does not have a place in HB verbal system, nor has indicative *w-yiqtol* full narrative function, because it does not convey main-line information in the past like *qatal/wayyiqtol* but rather off-line information like *w^eqatal*.

For these reasons, I think that the Semitic-comparative, diachronic solution is not suitable for BH poetry (Niccacci, 2006b: 268; cf. tb. 1986a: §§171-172).

Sin embargo, siguiendo a Amor Ruibal, el corte epistemológico, diacrónico y sincrónico, impuesto al lenguaje por el análisis lingüístico, es un elemento que desvirtúa al lenguaje como realidad viva; por el contrario, y con explicación derivada de esto, “los idiomas son en cada período histórico reflejo de sedimentaciones vivenciales y experienciales múltiples que evolucionan en contacto con el medio de cada época” (Domínguez Rey, 2007: 29 n.9)¹²⁸. Para Amor Ruibal, el contacto de lenguas produce competencias lingüísticas, de modo que el “carácter histórico, que Saussure cifrará en la *diacronía*, ensambla las dos perspectivas citadas en el dinamismo genealógico y carácter interno de la lengua” (Domínguez Rey, 2007: 29 n.9).

¹²⁸ Desde aquí justifica Domínguez Rey el “olvido” que sufre Amor Ruibal, cuando, en palabras del mismo, “le da vuelta al método seguido por Menéndez Pidal”, y, partiendo del indoeuropeo, reconoce el galaico, precedente del gallego y lengua prerromana, orientada hacia el ario y semítico (Domínguez Rey, 2015: 342; cf. 2007: 13-26).

a) La base del verbo-nombre

La alternancia entre las formas basilares del sistema verbal hebreo, *qatal-yiqtol*, se ha estudiado sobre la base del ugarítico y la poesía hebrea arcaica (U. Cassuto y M. Held); también desde el background del semítico noroccidental que posee el hebreo (W. Moran y A.F. Rainey); y desde el cananeo atestado en las cartas de Amarna (S. Gevirtz), como una “alternating occurrence, or variation for the same event or information” (Niccacci, 2006b: 249). Pero, como vimos, la falta de la *waw* en el sistema verbal ugarítico, presente, sin embargo, en la prosa y poesía bíblica hebrea, así como también la ausencia del *yaqtul* narrativo ugarítico en el hebreo bíblico, se imponen como límite al recorte epistemológico de la diacronía histórica. Mientras que, tanto la partícula preverbal como la continuidad narrativa están presentes también en la lengua egipcia, de la familia afroasiática en la que se inserta la semítica.

Desde el punto de vista diacrónico del proto-lenguaje afro-asiático, la distinción entre raíces nominales y verbos primitivos se presenta como secundaria, coincidiendo ambos, nombre y verbo, en la base:

At this level, nouns and verbs coincide phonologically; they are differentiated at the level of syntagmatic organization [...]. In this sense, both seem to be and must be considered as primary at the same level, but with distinct functions. [...] In the development of their syntagmatic structure, the system of verbal inflection, probably taking as its model the nominal model or simply coinciding with it [...]. “To name” is not only “to label” but “to interpret” (del Olmo Lete, 2008: 26).

Pero, al patrón morfológico de las raíces, a partir de las cuales se construyen las formas verbales, el hebreo suma la *waw*, conjunción copulativa o disyuntiva unida a un nombre, cuya función como preformante de una forma verbal finita es el punto de inflexión para la caracterización del sistema verbal del hebreo bíblico: “È il problema principale della sintassi ebraica” (Niccacci, 1986a: §1)¹²⁹.

¹²⁹ “The combinations are not equally common: *qatal* 27%, *wəqatal* 13% (40%); *yiqtol* 28%, *wayyiqtol* 29%, *wəyyiqtol* 3% (60%). The prefix forms are appreciably more common than the suffix forms. Although the most frequent combination is *wayyiqtol*, the forms without *waw* are altogether more common, 55%, as opposed to those with *waw*, 45%. Also noteworthy is the dominance of three of the combinations, *qatal*, *yiqtol*, and *wayyiqtol*, which account for 85% of the Hebrew conjugational forms of the Bible” (Waltke y O’Connor, 1990: §29.1c). Sobre esta base estadística, lo mismo que Weinrich, Schneider divide la distribución de las formas verbales en dos tipos textuales: “In narrative texts he

b) La partícula preverbal

La partícula *waw* hebrea tiene su paralelo en la partícula *iu* , *iw*, egipcia. De origen incierto, para unos conectada con el hebreo הוה o היה, “caer, desprenderse, ser”; para otros, con un uso especial del verbo egipcio *iw*, “venir”, como cópula (cf. Gardiner, 2001: §460-461). El **estudio diacrónico** establece para la misma una función “**conversiva**”:

En la evolución diacrónica del egipcio la oposición entre *jrr=f* inicial y su contrapartida no topicalizada *jrj=f* se transforma en dos formas diversas: *j.jr=f-sdm* vs. *iw=f-hr-sdm* a partir de dos morfemas “situacionales”, *j.jr* (cf. Gardiner, 2001: §239) e *iw* (cf. Gardiner, 2001: §461-468), que actúan como formantes gramaticalizados “conversivos” prefijados a la forma básica; formas verbales a partir de las cuales se construye la secuencia narrativa, manteniendo la referencia temporal, aspectual y modal de la sección del discurso que precede cuando no ocupan la posición inicial (cf. Loprieno, 1995: 91-92).

Pero, mientras el morfema *iw* egipcio posee un significado original “situacional” en el pasado, reservando para la sucesión de eventos en el futuro y el modo volitivo la primera posición (cf. Loprieno, 1980: 148), en contextos narrativos el mismo morfema se usa para unir un mismo plano temporal, indicativo o circunstancial, referido al sujeto (cf. Loprieno, 1980: 146)¹³⁰.

found about 75% *wayyiqtol* forms (*waw* conversive/consecutive) and in non narrative texts about 50% *yiqtol* forms (imperfect/prefix form of personal pronoun subject) and about 20% *W-qatal* forms (perfect/suffix form of personal pronoun subject)” (Talstra, 1992: 273).

¹³⁰ El uso de *iw* en el Medio Egipto se divide según el tipo de frase:

	sujeto sustantival	sujeto pronominal
frase adverbial	con <i>iw</i> en la principal sin <i>iw</i> en la dependiente	con <i>iw</i> en la principal con <i>iw</i> en la dependiente
frase verbal	según el tiempo (cf. segunda tabla)	según el tiempo (cf. segunda tabla)
frase adjetiva	sin <i>iw</i>	sin <i>iw</i>
frase nominal	sin <i>iw</i>	sin <i>iw</i>


El hebreo bíblico, por el contrario, posee dos patrones básicos para el modo indicativo, el *yiqtol* con una referencia temporal presente y futuro; y el *qatal*, con una referencia temporal pasada: “[T]hese two forms are used when there is a link with a preceding predicate not introduced by the morpheme *w*” (Loprieno, 1980: 150). Con lo cual, se trata de una partícula polifacética, que situará en el pasado o futuro dependiendo de la forma a la cual va unida:

[T]he presence of a form of the prefix conjugation [*yiqtol*], introduced by the conjunction *w* “and”, used to indicate an event happened in the PAST, and of a form of the suffix conjugation [*qatal*], introduced by the same morpheme, used to indicate an event forecast, expected or desired in the FUTURE (Loprieno, 1980: 150).

A partir del estudio diacrónico, la formación de un nuevo paradigma verbal que pasa de la posición y el uso de sufijos (*sdm.n.f*) en el Egipto Medio, a la forma del pasado secuencial con el morfema situacional *iw*, paralelo a la *waw* hebrea, en el Nuevo Reino, y que termina en las dos formas diferenciadas (*iw.f hr sdm*) en el Egipto Tardío, aparece como una característica del uso de formas secuenciales (cf. Gardiner, 2001: §460) propias de un área de la familia afroasiática en un período histórico determinado: la Dinastía XIX^o en Egipto, en torno al año 1.250 a.C. El patrón general (*iw* egipcia – *waw* hebrea), de cuya influencia etimológica no es posible establecer evidencia alguna, poseería una función idéntica: el primer paso en la creación de un sistema verbal constituido por diversas formas verbales, cada una de las cuales con una referencia temporal específica, tanto en el hebreo post-bíblico como en el copto (cf. Loprieno, 1980).

En la frase verbal, *iw* está presente sólo en los tiempos narrativos (modo indicativo); no en los volitivos o modales:

	principal	dependiente
presente	<i>iw sdm.f</i>	<i>sdm.f</i>
pasado	<i>iw sdm.n.f</i>	<i>sdm.n.f</i>
pasado pasivo	<i>iw sdm.w.f</i>	<i>sdm.w.f</i>
prospectivo	<i>sdm(w).f</i> (optativo)	<i>sdm(w).f</i> (final)
conjuntivo	(no se usa)	
otros tiempos <i>sdm.t.f; sdmm.f ...</i>	sin <i>iw</i>	sin <i>iw</i>

Con el formante pasivo , *tw*; *iw* se mete u omite como en la voz activa.

II.1.2 La waw hebrea como parte de la forma verbal

A la articulación binaria *qatal-yiqtol* del sistema, la presencia de la *waw* añade dos formas con el *yiqtol*, reconocibles por la diversa vocalización masorética¹³¹, *weyiqtol* y *wayyiqtol*; y una forma con el *qatal*, *weqatal*, que se distingue por el acento masoreta con ciertas personas gramaticales¹³².

La nomenclatura, adoptada a partir de las gramáticas indoeuropeas, no resulta clara ni definida (cf. JM §111*b*). Correspondiendo, de alguna manera, a lo que en español llamamos “tiempos del verbo” se distinguen en hebreo dos formas llamadas *perfecto* e *imperfecto*; o, más neutralmente, atendiendo a la morfología, conjugación *aformativa*, dado que se representa añadiendo sufijos del sujeto a un tema relativamente estable, y *preformativa*, que utiliza prefijos y sufijos para indicar persona, género y número; o, simplemente, con el nombre del propio paradigma, *qatal* (קטל) e *yiqtol* (יקטל)¹³³. Esta nomenclatura neutral hebrea será siempre la más conveniente, y la que seguimos en la

¹³¹ Locución proveniente del término *Masorah*, de la raíz אטר, “atar”, algunos lo relacionan con la forma reciente מטרה, “tradición”, forma derivada del hebreo mishnaico (siglo II d.C.) מסר, “transmitir”; mientras otros lo relacionan con la מטרת de Ez 20,37, “cadena”, por מאטרת; o bien, con el arameo samaritano מסר, “contar”, de donde deriva ספר, “escriba” (cf. JM §16*a* n.2). El “**Texto Masorético**” (TM) es el *textus receptus* que poseemos, fruto del proceso de la restauración judía que inicia con la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Los *naqdanim* del siglo VII d.C. impusieron la pronunciación sinagoga de su tiempo con puntos (נקודה, *nequda*, “punto”; de donde se habla de “puntuación” del texto consonántico y de “puntadores” para los inventores del sistema). El estudio y escritura de las cuestiones surgidas a partir del texto así puntuado es mérito de los sabios masoretas, continuadores de los escribas (*soferim*) de las épocas precedentes, cuya actividad se extiende desde el año 500 al 1.000 d.C. con dos tradiciones diferentes de *masorah*, una en Babilonia y otra en Palestina, los dos centros de vida judía a partir de la segunda revuelta judía contra los romanos (132-5 d.C.). El sistema de Ben Aser, perteneciente a la corriente farisea del siglo I d.C. en Tiberias, alcanzó la máxima validez fijando entre el año 750 y 1.000 d.C. en los cuatro márgenes de cada folio (*masorah parva*, en los márgenes entre columnas; *masorah magna* en los márgenes superiores e inferiores; y *masorah finalis*, que recoge las listas que no tenían cabida en la *masorah magna*) la vocalización y acentuación del texto consonántico en forma definitiva. La *masorah* cumple así una doble función, conservar el texto en su integridad e interpretarlo. El testigo que poseemos hoy del mismo es el código B¹⁹, *Codex Leningradensis*, del año 1.008/1.009 d.C., actualmente en San Petersburgo. La actual BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) editada en Stuttgart, Alemania, así como la anterior de Kittel, son una edición del TM (cf. Treballe Barrera, 1993: 281-285; JM §§1, 16).

¹³² Diverso a la acentuación que Waltke y O’Connor (1990: §32) señalan como distintivo de la *waw* relativa, “quando l’azione è dipendente e futura rispetto a quella precedente”, o copulativa: “[I] waw relativo spingerebbe l’accento verso la fine, a differenza del waw copulativo. [...] Non mi pare che gli accenti masoretici siano sufficienti a indicare la differenza tra il w^cqatal con waw relativo (o forma inversa, secondo la terminologia più comune) e il w^cqatal con waw copulativo (o forma coordinata)” (Niccacci, 1989c: 324-325).

¹³³ Si bien el verbo קטל, “matar”, común en arameo y en árabe, sólo aparece tres veces en la Biblia, y en textos poéticos (Sal 139,19; Jb 13,15; 24,14), utilizándose en lugar del mismo מהרג para “matar” ורצח para “cometer un homicidio”, con todo, y en razón de la estabilidad de las consonantes que lo componen, se mantiene, por lo general, como modelo para el paradigma verbal del hebreo bíblico (cf. JM §40*b* n.6).

tesis: “[B]asic paradigmatic designations, which are neutral” (Niccacci, 2010: 102 n.15).

Como consecuencia, “qatal, weqatal, yiqtol, weyiqtol e wayyiqtol vengono tradotte praticamente con tutti i tempi delle lingue moderne, con tutti i modi (eccetto l’imperativo per il wayyiqtol) e con ambedue gli aspetti o modi dell’azione (completo, incompleto)” (Niccacci, 1986a: §1). Dentro de algunas de las explicaciones más representativas, terminológicamente se hablará de:

- **waw-conversiva**, considerando un significado temporal propio para el *qatal* (pasado) e *yiqtol* (futuro) al que el prefijo *waw* convierte en su opuesto, distinguiendo entre la **waw-conjuntiva** (Is 14,4 $\text{וְאֵלֶּיךָ} \text{ } \text{qatal}$) y la *waw-conversiva* (Ez 29,3 $\text{וְאֵלֶּיךָ} \text{ } \text{weqatal}$) (cf. Waltke y O’Connor, 1990: §29.2b-e);
- **waw-conservativa** de la única forma verbal semítica “original”, que es la que posee el prefijo (*yiqtol*) (cf. Waltke y O’Connor, 1990: §29.4);
- **waw-inductiva** de lo que se considera el verdadero período histórico que gobierna la narración, cuyo verbo de gobierno, o inicial, es inducido, o transmitido, a los verbos subordinados por medio de la *waw-conjuntiva* (cf. Waltke y O’Connor, 1990: §29.2h);
- **waw-consecutiva** de un tiempo relativo, donde una cadena de *wayyiqtol* señala una consecuencia o dependencia temporal con la que el *qatal* mantiene una relación de dependencia (cf. Waltke y O’Connor, 1990: §29.5); y
- **waw-relativa**, considerando un único eje temporal universal aoristo para el verbo hebreo, sobre el cual se traslada la categoría cualitativa del aspecto (cf. Waltke y O’Connor, 1990: §29.3): “Il «waw relativo» indica che la forma verbale a cui è prefisso designa una situazione che è conseguenza di un’affermazione precedente, o ne dipende [*weqatal*], o è successiva ad essa [*wayyiqtol*]” (Niccacci, 1989c: 322).

La variedad y complejidad de las propuestas no deja de ser desalentadora: “[T]he problem of the Semitic tenses is complicated, though not so complicated as some of the solutions of it which have been propounded” (G.R. Driver (1936): *Problems of the Hebrew Verbal System*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1. En Waltke y O’Connor, 1990: §29.6a n.89).

a) La coordinación y subordinación

Ahora bien, en la forma verbal finita de la sintaxis del hebreo bíblico no se encuentra la *waw* como conjunción coordinante. Niccacci comienza, justamente, en la sistematización de su sistema verbal, por distinguir dos tipos de partícula *waw* dentro del sistema de la lengua hebrea. Una facultativa, cuando está unida a una forma nominal; y otra, que es considerada parte integral de la forma verbal, obligatoria: “Il fatto che il *waw* sia facoltativo sempre, eccetto quando fa parte integrante di una forma verbale, costituisce un argomento per supporre che i due *waw* non siano del medesimo tipo” (Niccacci, 1989c: 323).

Wayyiqtol, *weqatal* y *weyiqtol*, no son el resultado de la *waw* + *qatal* o *yiqtol*, sino que la *waw* es parte constitutiva de la forma:

Davanti alla proposizione nominale semplice e ai due tipi di proposizione nominale complessa (quella con *qatal* e quella con *yiqtol*) il *waw* è sempre facoltativo, in quanto non modifica per nulla la funzione del costrutto, anche se la sua presenza è normale. Diversamente, il *waw* è **parte costitutiva delle forme verbali wayyiqtol, w^eqatal e w^eyiqtol**. Il *waw* facoltativo non ha l’importanza che le grammatiche sogliono attribuirgli (Niccacci, 1991a: §3.5 n.8. El subrayado es mío).

Y la coordinación y subordinación pasan a depender entonces de la posición del verbo en la frase:

Si noti che coordinazione e subordinazione non dipendono in alcun modo dal *waw* ma dalla posizione della forma verbale finita nella proposizione. Non esiste un *waw* coordinativo né un *waw* subordinativo. Esistono proposizioni che sono coordinate e proposizioni che sono subordinate; e la coordinazione o subordinazione viene indicata dal tipo delle forme grammaticali usate (secondo la posizione del verbo finito nella frase) e dal livello linguistico che esse indicano (livello principale o livello

secundario). Le proposizioni sono coordinate quando sono dello stesso grado, cioè quando sono ambedue indipendenti o ambedue dipendenti, e inoltre indicano il medesimo livello linguistico, principale o secundario che sia. Sono invece subordinate quando non sono dello stesso grado sia grammaticale-sintattico (posizione del verbo finito nella frase) che linguistico (livello della comunicazione) (Niccacci, 1989c: 323).

Por ejemplo, en Ex 27,20:

<p>אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [<i>waw-x-yiqtol</i>]</p> <p>וַיִּקְחוּ [<i>weyiqtol</i>] אֶלְיָד שֶׁמֶן זֵית זָד כְּתִית לְמָאֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד:</p>	<p>Por tu parte, ordena a los hijos de Israel</p> <p>que (“para que”) te traigan aceite de oliva puro y refinado para el candelabro, para alimentar una llama prerenne.</p>
---	---

La presencia de la forma verbal *weyiqtol* volitiva sugiere que también el constructo gramatical *waw-x-yiqtol* precedente es volitivo (“ordena... traigan”). Con la misma función sintáctica, desde el punto de vista semántico, el *weyiqtol* puede ser analizado como coordinado (literalmente sería: “Tú deberás ordenar... y te traigan”) o subordinado (“para que”) al verbo que precede (cf. Niccacci, 2002a: §§ 56, 65; 1989b: 323).

b) La continuidad de la narración en la prosa

Considerando la *waw* parte integral de la forma verbal, Niccacci reconoce en la misma una forma gramatical específica, así como también una función sintáctica determinada, atendiendo a la posición del verbo finito en la frase: “Sono forme verbali autonome perché possiedono una struttura morfologica e una funzione sintattica distintive” (Niccacci, 1989c: 322). Lo que se prueba con las formas verbales utilizadas para construir la continuidad de la narración en la prosa:

1. Al *qatal* o *x-qatal* en posición inicial no sigue un *weqatal*, sino un *wayyiqtol*:

Wayyiqtol is the only initial verb form in narrative. It cannot be regarded as continuative because it includes a *waw*. Whatever the diachronic identity of this *waw* might be, it is integral to the verb form from the synchronic point of view. Judging from its use in the texts, wayyiqtol is not made up of a consecutive, or conversive *waw* plus a *yiqtol* form. It is rather a distinctive structure on its own. It can start an

independent textual unit and has a tense value of its own corresponding to the main narrative tense of modern languages (Niccacci, 1989b: 24).

2. A la forma indicativa *x-yiqtol* inicial no sigue un *weyiqtol*, sino un *weqatal*.
3. El *weyiqtol* puede seguir al *yiqtol* volitivo (yusivo) inicial, pero no necesariamente, de modo que la *waw* no puede considerarse una forma independiente¹³⁴.
4. En la secuencia *qatal-weqatal*, la *waw* no conecta dos formas verbales idénticas; sino que se trata justamente de una transición temporal entre una experiencia pasada que se espera revivir en el futuro.

La única forma verbal que posee la *waw* copulativa es la forma imperativa, con una función subordinante sólo válida en el nivel semántico (cf. Niccacci, 2013b: 570-571; 2006b: 249-250)¹³⁵. Compárese Nm 27,12-13, donde la secuencia de dos imperativos se interrumpe por dos *weqatal* a modo de prótasis-apódosis, con Dt 32,49-50 con una serie ininterrumpida de imperativos:

¹³⁴ Niccacci es el primero en formular claramente la función sintáctica del *yiqtol*, “etymologically the long form of the prefix conjugation, **yaqtulu*”: “It was first intimated by Otto Rossler [(1962): Die Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} NÜN im Althebräischen und das Problem der sogenannten Tempora. *ZAW* 74, 125-141] and then, from a different angle, by Haim Rosén [(1969): The Comparative Assignment of Certain Hebrew Tense Forms. En *Proceedings of the International Conference on Semitic Studies Held in Jerusalem, 19-23 July 1965*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 212-234]. The first one to formulate it clearly, however, was Alviero Niccacci in his article «A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence» (1987[b]). Lo que permite distinguir entre la función del *yiqtol* y el *weqatal*, así como también explicar la relación entre ambos: “While *yiqtol* occurs almost exclusively in clause-internal position, *w^eqatal* is necessarily clause-initial. The forms express the same temporal-aspectual-modal function and are distinct only in text-grammatical respect, *w^eqatal* expressing foreground and *yiqtol* different nuances of background”. Y distinguir la forma indicativa de la forma volitiva: “If *yiqtol* is limited to clause-internal position, a prefixed verbal form in clause-initial position is in principle to be considered as a jussive” (Joosten, 2011: 213).

¹³⁵ En paralelo, para Niccacci la partícula egipcia *iw* será una forma indicativa independiente: “[I]n direct speech they convey present information on the main level of communication, while in historical narrative they express contemporaneity [...]. Only when it is linked to a following *sdm.n.f* does *iw* convey past information on the main level of an oral narrative” (Niccacci, 2006e: §4.3).

Nm 27,12-13

וַיֹּאמֶר [wayyiqtol inicial] יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה	Y dijo Yhwh a Moisés:
עֲלֵה [imperativo] אֶל־הַר הָעֵבְרִים הַזֶּה	“Sube a esta montaña de Abarim
וּרְאֵה [imperativo] אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל:	y ve la tierra que he dado a los hijos de Israel.
וּרְאִיתָה [weqatal] אֹתָהּ	Cuando la hayas visto (y la verás),
וְנִאָּסַפְתָּ [weqatal] אֶל־עַמִּיךָ גַּם־אֹתָהּ	te reunirás (y te reunirás) también tú con tus antepasados,
כַּאֲשֶׁר נִאָּסַף [qatal] אֶהְרֹן אָחִיךָ:	como se reunió Aarón, tu hermano”.

Dt 32,49-50

עֲלֵה [imperativo] ...	Sube...
וּרְאֵה [imperativo] ...	y ve...
וּמַת [waw-imperativo] בְּהָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹלֵה שָׁמָּה	Y muere en la montaña a la que vas a subir
וְהִאָּסַף [waw-imperativo] אֶל־עַמִּיךָ ...	y reúnete con tus antepasados...

O bien, 1R 18,8, con dos imperativos consecutivos sin *waw*, לֵךְ אָמַר לְאֲדֹנָיָהּ, “Vé, di a tu Señor”, que repite la secuencia de los mismos verbos “ir-decir” presente también en 2Sm 7,5, donde a la forma imperativa sucede una forma *weqatal*, לֵךְ וְאָמַרְתָּ אֶל־עַבְדִּי, “Vé y di a mi siervo, David”; cuando en 2Sm 7,3, tan solo dos versículos antes, se acaba de utilizar la misma secuencia de formas verbales imperativas sin *waw*, לֵךְ עֲשֵׂה, “Vé, haz”.

Con una forma gramatical específica y una función sintáctica determinada – “also *wayiqtol*, although generally not recognized as such, is an independent verb form like the others, because it has a specific grammatical form and a specific syntactic function” (Niccacci, 2013b: 751)–, las formas *qatal*, *yiqtol*, *weqatal*, *wayyiqtol* y *weyiqtol* son cinco formas verbales autónomas e independientes: “the *waw* at the beginning of three of above finite verb forms is not an independent element; i.e.

weqatal, *wayyiqtol* and *wəyiqtol* are not the result of *waw* + *qatal* or *yiqtol*, but rather the *waw* is an integral part of these verb forms” (Niccacci, 2013b: 571). Y así, pierde todo valor el concepto de *waw*-consecutiva o inversiva y, en concomitancia, la posibilidad de que todas las formas verbales hebreas se utilicen para indicar todos los tiempos y modos verbales: “Non è vero che le forme verbali finite dell’ebraico biblico vengano usate per indicare tutti i tempi e tutti i modi” (Niccacci, 1991a: §6.2). Si bien, no poseen un valor temporal fijo, predeterminado¹³⁶:

Per quanto riguarda l’ebraico, ho già indicato che bisogna evitare di attribuire alle varie forme verbali un valore temporale fisso e anche di determinare questo valore in base al tempo delle traduzioni moderne; occorre prima identificarne la funzione (§132). Le varie forme verbali e costrutti vanno distribuiti lungo i tre “assi temporali” fondamentali (presente, passato, futuro). Questa soluzione mi sembra tanto più necessaria in quanto l’ebraico, a differenza delle lingue moderne e classiche, non ha forme diverse per il passato prossimo e il passato remoto, o per l’imperfetto e il passato remoto, né ha sempre forme diverse per il primo piano e per lo sfondo (Niccacci, 1986a: §133).

¹³⁶ En efecto, el hebreo, a diferencia de las lenguas modernas y clásicas, no tiene formas distintas para el pretérito perfecto y el indefinido, o para el imperfecto y el indefinido, ni tiene siempre formas distintas para el primer plano y el fondo. La misma forma *yiqtol* sirve para indicar el futuro en el discurso, así como el condicional (información anticipada) y la repetición (fondo) en la narración; la misma forma *qatal* indica el pasado (información recuperada), en la narración como indefinido o pluscuamperfecto y en el discurso como pretérito perfecto; la oración nominal simple (sin la presencia de una forma verbal) indica el presente (grado cero) en el discurso y la simultaneidad (fondo), tanto en el discurso como en la narración; y la oración nominal compleja (verbo en segunda posición) indica el fondo en la narración como indefinido, imperfecto o pluscuamperfecto, y en el discurso como pretérito perfecto (cf. Niccacci, 2002a: §133).

II.2 La frase

II.2.1 La descripción de la frase

La posición del verbo, una palabra, hasta el momento responsable de señalar la relación de dependencia entre las proposiciones (coordinación y subordinación sintáctica), así como de llevar adelante la continuidad narrativa en la prosa, es el “principio” o “criterio” que se impone “progresivamente” a Niccacci como “básico” y “primario” para describir también la frase. Y, como la *waw* se revela conjunción copulativa facultativa unida a una forma nominal, y parte integral, obligatoria, de la forma verbal, con una forma gramatical específica y función sintáctica determinada; así también, se revela una forma nominal en la frase, con el verbo en segundo lugar, y verbal, con el verbo ocupando el primer puesto de la frase: “[È] verbale la proposizione che inizia con un verbo; è nominale quella che inizia con un nome. La proposizione verbale indica cosa fa il soggetto; la proposizione nominales indica chi è il soggetto” (Niccacci, 1986a: §6).

Y, si la *waw* es el problema principal de la sintaxis hebrea (cf. Niccacci, 1986a: §1), la posición del verbo en la frase es un principio básico –“In my opinion, a basic criterion of the Hebrew verbal system is first position in the sentence” (Niccacci, 1988c: 7); “I even make position in the sentece a basic principle of the biblical Hebrew verbal system” (Niccacci, 1989b: 9)–; principio articulado con el nivel comunicativo –“Il sistema verbale ebraico proposto si basa su due principi: posizione del verbo finito nella frase (piano grammaticale) e livello della comunicazione (piano testuale)” (Niccacci, 1995d: 9 n.1)–. La complementariedad entre ambos principios es la que da coherencia al sistema:

Per mostrare la coerenza del sistema verbale ebraico è utile insistere sulla **complementarità** dei due principi che si sono imposti progressivamente come primari: la posizione del verbo finito nella frase (prima o seconda posizione) e il livello linguistico del testo (principale o secondario) (Niccacci, 1991a: V).

Hebrew verbal system are position in the sentence (first or second) and level of communication (main or secondary). They are to be brought to function **together** and to **support one another** in the analysis (Niccacci, 1996p: 437).

Esto se debe a que la palabra, *verbum*, funciona así, tanto en el nivel de la frase, verbal (primera posición) o nominal (segunda posición), como general, en el texto. Esto es, el nivel de comunicación principal, donde se establece la coordinación y el tiempo de cada forma verbal; o secundario, donde se establece la subordinación y el modo de acción de cada forma¹³⁷:

This **correspondence** between position of the finite verb in the sentence (first or second), on the one side, and line of communication (main or secondary), on the other, is extremely important. Position of the finite verb in the sentence and line of communication are the two pillars of the BH verb system (Niccacci, 1997b: §3).

Todo el sistema se organiza en torno a la posición del verbo en la frase y el nivel comunicativo: “Posizione del verbo finito nella proposizione (grammatica) e livelli della comunicazione (testo) sono i criteri con cui si può delineare in modo coerente il sistema verbale ebraico” (Niccacci, 1993e: 533). La primera posición gramatical del verbo en la frase corresponde al nivel principal de la comunicación en el texto; la segunda posición, al nivel secundario de la misma:

La coerenza del sistema verbale dell’ebraico biblico riposa sui due principi che si sono imposti come primari: la posizione del verbo finito nella frase (prima o seconda posizione: §2) e il livello linguistico (linea principale o linea secondaria: §3). È emersa la corrispondenza tra prima posizione e livello principale, da una parte, e tra seconda posizione e livello secundario, dall’altra (Niccacci, 1991a: §6.1).

Paradigma (verbo-nombre) y sintagma (frase verbal-frase nominal) se revelan en orden funcional integrado, donde el orden “instaura palabra, cuya unidad léxica ya puede contener, de hecho contiene, valor de proposición” (Domínguez Rey 2007: 99)¹³⁸.

¹³⁷ Así interpreta Domínguez Rey el *verbum mentis* de San Agustín citado por Amor Ruibal: “Hay siempre un punto de evocación emergente y una tendencia prelativa de configuración en unidades articuladas” (2007: 86).

¹³⁸ Domínguez Rey señala tres puntos en el fundamento ideológico, *eido* lingüístico, ruibaliano: “En primer lugar, la forma ya mira a la sustancia que la posibilita, el concepto y moción psicológica del complejo anímico, cifrada en la frase y no en la palabra. En segundo, la simultaneidad de forma interna – *innere Sprachform* de Humboldt– y externa sin prioridad de tiempo ni de naturaleza, pues, he aquí el tercer punto, estamos ante una generación nueva fecundamente creadora” (2007: 50). De ahí que, como ya hemos señalado, para Niccacci el valor temporal de cada forma verbal no esté predeterminado (cf. 1986a: §133).

a) La frase nominal

El apelativo “nominal” para una proposición donde está presente un verbo conjugado, aunque luego dejada de lado¹³⁹, ya había sido adoptada por Schneider, precedido por Gesenius y Meyer, en continuación con las gramáticas árabes medievales¹⁴⁰: “La proposizione detta «zusammengesetzter Nominalsatz» viene intesa, sulla scia dei grammatici arabi, nel modo seguente: nome anticipato (*mubtada*) con funzione di soggetto, più verbo finito (*chabar*) con funzione di «proposizione predicativa» comprendente predicato e soggetto” (Niccacci, 1998a: §1; cf. Polotsky, 1944: 24-25).

Schneider’s definition of the NC [“unterscheiden wir Verbalsätze (VS) mit einer finiten Verbform in Spitzenstellung und Nominalsätze (NS) mit einem Nomen in Spitzenstellung” (Schneider, 1985: §44.1.2)], however, is not completely new. It can be found in W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1909²⁸. It is mentioned in §140f with reference to Arabic grammar and it even appears to have been a part of the official theory from the 22nd to the 24th edition. Although it is now called “complicated”, the reader is told several times that in some cases the differences between NC and VC are not too great (§142, Gen 3,13(!) [“By §140f there is an essential distinction between verbal clauses, according as the subject stands before or after the verb. In the verbal clause proper the principal emphasis rests upon the action. [...] Nevertheless, the subject does sometimes precede even in the verbal-clause proper, in the continuation of the narrative [...]; especially so if there is special emphasis upon it [...]. Verbal clauses of this kind approximate closely in character to noun-clauses, and not infrequently [...] it is doubtful whether the writer did not in fact intend a noun-clause” (Gesenius-Kautzsch §142a. En Niccacci, 1989b: 8)]; see also R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, III. Satzlehre, Berlin, 1972, §91.2a and §92.4b [“Puede considerarse como oración nominal compuesta con predicado verbal cualquier oración verbal que comienza por el sujeto: הַנָּחַשׁ הַשֵּׂאֲנִי «la serpiente, ella me ha engañado» (Ge 3,13)” (Meyer, 1989: §92.4b)] (Talstra, 1978: 169-170).

¹³⁹ “Nelle edizioni inglese e spagnola di questa *Sintassi* ho esaminato Gen 3,11-13 per mostrare che le risposte di Adamo e di Eva sono proposizioni nominali complesse che pongono enfasi sull’elemento nominale che precede il verbo finito. La grammatica di Gesenius-Kautzsch ha abbandonato questa analisi, adottata nelle ed. 22-24 (cf. §140f), ma riconosce che «Verbal-clauses of this kind approximate closely in character to noun-clauses» (Gesenius-Kautzsch §142a, a proposito di Gen 3,13). Lo stesso riconosce Meyer, III, §92,4b, pur seguitando a chiamare «verbale» questo tipo di proposizione” (Niccacci, inédito: §6 n.38).

¹⁴⁰ “Arabic is certainly the modern Semitic language that is most complete from the aspect of phonetics and it preserves almost complete the original set sound in South Arabian and Ugaritic. Apparently the result of a distinctive systematization, it can also be considered the most exact from the aspect of derived models. But it is certainly also the most innovative, the most «modern» one could say, from the semantic aspect” (del Olmo Lete, 2008: 114).

Niccacci asume el reclamo de Talstra de recuperar las gramáticas tradicionales (cf. Talstra, 1978: 174; Niccacci, 1986a: §5), pero sin un acuerdo total con las mismas¹⁴¹: “Ora questa analisi implica confusione tra il tipo «x-verbo finito» (unica proposizione) e «x | verbo finito» (due proposizioni)” (Niccacci, 1998a: §1)¹⁴². De modo que en la recuperación de las gramáticas clásicas, junto al modelo árabe presentado también por Polotsky (cf. Niccacci, 1993c: 14)¹⁴³, a una bibliografía que cita anteriormente (cf. Niccacci, 1998a: §1 n.10)¹⁴⁴ en *Nuova Sintassi* añade la publicación de Yishai Peled sobre el enfoque funcional, *Kitāb dalā'il al-'i'jāz* (= *Dalā'il*), de 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (cf. Niccacci, inédito: §6 n.35)¹⁴⁵.

¹⁴¹ En tres casos el énfasis no cae sobre el sintagma que precede al verbo conjugado, de modo que no es el predicado sintáctico: “Un primo caso è il costrutto x-yiqtol indicativo quando si trova all'inizio di un discorso diretto, dove esprime futuro semplice (ad es. Es 8,24), o quando compare nella narrazione storica, dove indica ripetizione, continuità o abitudine (ad es. Gen 2,6). Un secondo caso è il costrutto x-qatal che si trova all'inizio di un racconto orale, cioè in discorso diretto (ad es. Dt 5,2), oppure nella narrazione storica quando indica una circostanza (o sfondo) di un precedente costrutto di primo piano (ad es. Gen 1,5) o di quello seguente (antefatto; ad es. Gen 4,1). Un terzo caso è quello della proposizione presentativa, che è diversa da quella predicativa per il fatto che il suo ordine normale è soggetto – predicato (grammaticali). Un tipo esplicito di proposizione presentativa è (*w^e*)*hinnēh* + nome o pronome personale indipendente + verbo finito (es. Gen 48,2; Nm 22,32)” (Niccacci, 1998a: §8; cf. 1997b: 172-175, §§2.1-2.2, 2.4; 1993c: 43-47, §7.3; 1993b: 220-222).

¹⁴² “Note, however, that this term may cause confusion because it is understood in different ways by grammarians. I take it to refer to a phrase of the type of x-Qatal, or x-Yiqtol, not to the construction with a «casus pendens». In the last sense the term «compound sentence» is used in Gesenius' Hebrew Grammar, ed. E. Kautzsch, 2nd English ed., Oxford 1960, §§140d.143c-d. In my opinion, x-Qatal, or x-Yiqtol, and the «pendens construction» are two different types of sentence” (Niccacci, 1988c: 7 n.4).

¹⁴³ Así Polotsky sobre 2Co 4,3: εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, a partir del comentario de Ibn Ya'īsh al *Mufaṣṣal*: “A ne considérer que la forme, on ne remarque aucune différence entre les deux verbes. Tous deux sont ‘prédicats’ dans le sens attaché à ce terme par la grammaire scolaire, où il désigne tout simplement, en ce qui concerne la phrase verbale, ce que les Arabes appellent *fi'l* «action» par opposition au *fā'il* «celui qui exécute l'action» et au *maf'ūl* «objet ou résultat de l'action». Mais lorsqu'on en envisage la valeur logique, on constate qu'ils diffèrent du tout au tout. Nous voici en présence d'un cas typique où termes logiques et grammaticaux ne se recouvrent pas. Au point de vue logique le verbe n'est prédicat que dans la première phrase [εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν]. Sa force prédicative s'y épuise toute. Une fois énoncé, il n'offre plus d'«intérêt» à l'auditeur. Si on le reprend dans la seconde phrase, «ce n'est que pour appuyer» le complément avverbial (ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις) qui est, lui, «la partie à laquelle on s'intéresse» de la proposition, autrement dit le prédicat; le verbe, «déjà connu de l'auditeur», est devenu le sujet logique” (Polotsky, 1944: 24-25).

¹⁴⁴ T. Zewi (1994): The Nominal Sentence in Biblical Hebrew. En G. Goldenberg y S. Raz (eds.): *Semitic and Cushitic Studies*. Wiesbaden: Harrassowitz, 145-167; y R.G. Lehmann (1997): Überlegungen zur Analyse und Leistung sogenannter Zusammengesetzter Nominalsätze. En A. Wagner (ed.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. Freiburg.Schw. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 27-43.

La gramática árabe pasa, desde la primera sistematización conocida, la *Kitāb* de Sībawayhi († 793), con dos modelos de proposiciones (*'amal*) –“interested not only in sentence structure, but also in sentence formation [...] one-directional process in which a constituent in a sentence acts upon another by assigning it case” (Peled, 2009: 5)–, pasa, decimos, a una posterior clasificación entre proposición verbal (*jumla fi'liyya*) y nominal (*jumla ismiyya*). Este doble modelo proposicional, paralelo a las lenguas indoeuropeas, pone el verbo como punto de referencia a partir de la teoría transformacional de Noam Chomsky en *Syntactic Structures* (1957) y *Aspects of the Theory of Syntax* (1965), introducida por Joseph Harold Greenberg con su obra *Language Universals: With Special Reference to Feature Hierarchies* de 1966, que supone un patron en el orden de palabras para cada lengua: “[E]very language has some basic pattern of ordering the subject and object in the sentence relative to the verb, and further, that each word-order pattern, such as SVO, VSO and SOV, correlates with certain specific gramatical features” (Peled, 2009: 1-2)¹⁴⁶.

¹⁴⁵ On Jurjānī's Functional Approach to Word Order. *Le Muséon* 110 (1997), 115-141.

¹⁴⁶ Según el orden de las palabras en la frase, las lenguas se dividen en cinco tipos: “SOV (Turkish), SVO (English), VSO (Classical Hebrew), VOS (Malagasy), OVS (Hixaryana); logically OSV is posible but it is not yet clearly attested. This typology goes back to Greenberg (1966) [...]. More recent studies attempt to describe the underlying principles that may explain the choice of one or the other type. Using data sampled from 1063 languages (402 of these are areally and genetically representative), Tomlin (1986 [*Basic Word Order. Functional Principles*. London: Croom Helm] observes the tendencies in the world's languages (1) to assign the first position to the constituent that contains old information (usually the subject), (2) to put the most animate noun phrase in the first position, and (3) to give the verb a stronger bond with its object than with its subject. SOV and SVO languages reflect tendencies (1), (2) and (3); VSO (1) and (2); VOS and OVS only (3); and OSV none” (Gianto, 1990: 2 n.1). Para el hebreo, exponentes de VSO son: C. Brockelmann (1958): *Hebräische Syntax*. Neukirchen-Vluyn: Moers, §48; R. Meyer (1972): *Hebräische Grammatik*, III. Berlin: Gruyter, §91.2; M. Lambert (1972): *Traité de grammaire hébraïque* (Massorah Series 3). Hildesheim: Gerstenberg, §1277; T. Givón (1977): The drift from VSO to SVO in Biblical Hebrew: The pragmatics of tense aspect. En Ch.N. Li (ed.): *Mechanisms of syntactic change*. Austin: University of Texas Press, 181-254; B.L. Bandstra (1982): The syntax of particle KY in Biblical Hebrew and Ugaritic. Ph.D. diss. Yale University; B. Waltke y M. O'Connor (1990): *An Introduction to Biblical Hebrew syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, §8.3; K. Jongeling (1991): On the VSO character of Hebrew. En K. Jongeling, H.L. Murre-van den Berg, L. van Rompay, y J. Hoftijzer (eds.): *Studies in Hebrew and Aramaic syntax: Presented to Professor J. Hoftijzer on the occasion of his sixty-fifth birthday (SLL 17)*. Leiden: Brill, 103-111; R. Buth (1995): Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An integrated, textlinguistic approach to syntax. En W.R. Bodine (ed.): *What it is and what it offers*. Atlanta: Scholars Press, 77-102; L.J. de Regt (2006): Hebrew syntactic inversions and their literary equivalence in English: Robert Alter's translations of Genesis and 1 and 2 Samuel. *JSOT* 30, 287-314. Minoritariamente, exponentes de SVO son: P. Joüon (1947): *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma: PIB, 11; K. Schlesinger (1953): Zur Wortfolge im hebräischen Verbalsatz. *VT* 3, 381-390; V. De Caen (1995): *On the placement and interpretation of the verb in Standard Biblical Hebrew prose* (Ph.D. diss. University of Toronto); (1999): A unified analysis of verbal and verbless clauses within Government-Bindingtheory. En C.L.

Ahora bien, la debilidad de dicho paradigma se encuentra no sólo en el hecho de que en árabe son más frecuentes las proposiciones nominales que las verbales, sino también, en que se confunde el concepto de tipos de proposiciones (declarativas, imperativas, interrogativas, exclamativas) con las variaciones en el orden de palabras (VSO, VOS, SVO), descuidando en ciertos casos las primeras en favor de lo segundo (cf. Peled, 2009: xii):

Yet, the Greenbergian paradigm has remained most influential in the study of word order, not least among Arabists and linguists focussing their research on Arabic. It should be noted, however, that for a general linguist, whose starting point is an Indo-European language like English, French or German, the verb is the core, or head, of every sentence; hence the tendency to specify the position of all other elements relative to the verb. In Arabic, as is well known, verbless sentences figure prominently both in classical and modern texts, and often share basic features with sentences containing a verb (Peled, 2009: 3).

Jurjānī presenta, justamente, un enfoque funcional, donde la esencia de la proposición, *naẓm*, modernamente entendida como relaciones gramaticales a partir de los conceptos de predicado (*fi'l/xabar*), sujeto (*fā'il/mubtada'*) y objeto (*maf'ūl bihi*), es, según Peled, “the pursuit of grammatical relations in word meanings”, a partir del principio gramatical del orden de las palabras, “preposing and postposing”, *taqdīm wa-ta'xīr* (1997: 117). Se trata, pues, de un enfoque retórico funcional que pone los argumentos semánticos y pragmáticos en relación con la gramática: “[T]he first to elevate relevance to speech situation to the position of a fundamental linguistic principle, and, indeed, place semantic considerations and pragmatic strategies at the centre of his linguistic thinking and linguistic analysis” (Peled, 1997: 140).

En Niccacci, la referencia a la publicación de Peled sobre Jurjānī coincide con la aparición de la demarcación “sintattico-funzionale” a lo largo de la exposición en relación a la posición del verbo en la frase: “Dall’analisi sintattico-funzionale deduciamo che la prima posizione della proposizione è occupata dall’elemento più importante, o nuovo: quello che costituisce il contributo informativo dell’enunciato, mentre gli altri elementi servono da appoggio ad esso” (Niccacci, 1998a: §3); así

Miller (ed.): *The verbless clause in Biblical Hebrew: Linguistic approaches*. Winona Lake: Eisenbrauns, 109-131; R.D. Holmstedt (2002): *The relative clause in Biblical Hebrew: A linguistic analysis* (Ph.D. diss. University of Wisconsin) (cf. Etouhé, 2014: 18-19).

como también en los niveles del lenguaje: “Molti grammatici moderni tendono purtroppo a disattendere il livello sintattico-funzionale e privilegiano il livelli pragmatici, semantici, letterari o linguistico-generalis. Così, per gusto di modernità, buona parte della letteratura grammaticale oggi in circolazione rischia soltanto di accrescere la confusione” (Niccacci, 1998a: §6).

Como hemos visto, cuando Niccacci se distancia del análisis del discurso en razón de la falta de hablantes competentes, “a top-down approach is appropriate for languages of which we are competent speakers” (Niccacci, 2002c: 530), se vuelve sobre el tradicional “bottom-up” distribucional introduciendo el principio de sustitución paradigmática, precisamente funcional¹⁴⁷, a partir de la posición del verbo en la frase:

In order to arrive at a correct analysis, we need to consider, first, the already-mentioned distinction between grammatical and syntactical levels and, second, the principle of paradigmatic substitution. [...] For the principle of paradigmatic substitution, the grammatically different components of the first slot are syntactically equivalent; the same applies to the components of the second slot (Niccacci, 2002c: 532).

Se percibe un quiebro con la concepción tradicional, si se quiere saussurreana, cuando Niccacci señala la descripción de la frase a partir de la posición del verbo como “una designazione sintattica, non grammaticale” (Niccacci, 1998a: §1); mientras que la posición del verbo en la frase es para él un elemento formal. En realidad, lo que entonces marca como confusión terminológica “per mia colpa”, no es más que efecto de una sintaxis, aplicando aquí una observación de Domínguez Rey, “sobre

¹⁴⁷ “[T]here are two different approaches to textlinguistic analysis of Biblical Hebrew: The «bottom-up» approach, holding that in the case of ancient languages one should start from data observable at a text’s surface level, begins with a distributional analysis of patterns detected, proceeding from an inventory of data patterns at a lower level to define linguistic functions at the next level up. It runs from morphemes to words, phrases, clauses, sentences, paragraphs, and text [Hoftijzer; Richter; Schneider; Talstra; Groß]. The «top-down» approach holds that patterns of linguistic communication may be culturally different, but cognitive processes of language usage in all languages can be analyzed in comparable ways. Thus one asks how texts in particular languages organize linguistic devices of communication, such as the means to express focus or signify topic. Here the analysis runs from general patterns of linguistic and communicative function to means of encoding them in a particular language [Longacre; Andersen; van der Merwe; Winther-Nielsen; Heimerdinger]. In practice, the different approaches share most of the instruments of linguistic analysis, so that one can also speak of the bottom-up and top-down analyses as complementary approaches” (Talstra, 2013: 757-758).

generativa, transformacional y creadora” de formas lingüísticas [...] formación singenética de la palabra y el fundamento morfosintáctico de la semántica” (2007: 99-100)¹⁴⁸.

La posición del verbo corresponde a la función –“Grammatically, only a sentence without a finite verb form is nominal, but syntactically a sentence with a finite verb form in second position is also nominal because the verb plays the role of a noun” (Niccacci, 1999d: 243)–, pero afecta a la misma formación: “In BH the verb is nominalized in different ways, that is, either morphologically by using the participle or the infinitive, or syntactically by prefixion the relative particle אשר [«explicitly»]. A further way, distinctive of BH, of nominalizing a finite verb is by simply putting it in second place in the sentence [«implicitly»]” (Niccacci, 1999d: 241; cf. tb. n.104). De igual modo, “Sībawayh did not use *jumla* as a gramatical term at all” (Peled, 2009: 10); así como tampoco ofrece una definición de *ibtidā'*, sino tan sólo “an idea as to the meaning underlying this concept” (Peled, 2009: 7):

hādā bābu l-ibtidā'. fa-l-mubtada'u kullu ismin ubtudi'a li-yubnā 'alayhi kalāmun (“this is the chapter on *ibtidā'*. The *mubtada'* is every noun you place at the beginning of the sentence in order to build upon it a complete sentence” – Sībawayhi *Kitāb* I, 239). [...] On this basis one might attempt to read into the concept *ibtidā'* some kind of transformation along the lines of “movemet” or “fronting” in modern linguistic terms. [... A] process by wich a nominal element is placed at the beginning of a sentence only to a joined by another element (Peled, 2009: 7).

¹⁴⁸ Para Amor Ruibal, en efecto, “el término ya va incurso en el principio relacional que fundan las nociones, pues la sintaxis entra en la organización interna de la unidad lexicológica: la morfosintaxis semántica” (Domínguez Rey, 2007: 184).

b) La posición del verbo

La primera posición del verbo en las proposiciones principales es un fenómeno presente en la mayor parte de los dialectos semíticos noroccidentales¹⁴⁹.

Niccacci mismo lo extiende al moabita, parte del semítico noroccidental, “la prima posizione della frase appartiene al predicato in ebraico e in generale nel semitico nord-occidentale” (Niccacci, 1994i: 13 n.41; cf. tb. 1993c: 62); al griego de la LXX, traducción del TM hebreo, “biblical Greek is a translation language as far as the syntax of the verb is concerned” (Niccacci, 1993c: 63-64); y al griego del NT, relacionado con el de la LXX (cf. Niccacci, 1993c: 19, 67)¹⁵⁰, “due to Hebrew influence, the verb usually comes in the first place and emphasis is an important criterion for word order” (Niccacci, 1993c: 21-22).

¹⁴⁹ Los estudios sobre el orden de las palabras en las lenguas semíticas están elencados por Gianto: “Hebrew: Andersen (1970 [*The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBL Monograph Series XIV). Nashville: Abingdon], on word order and its structural meanings in verbless sentences), Muraoka (1985 [*Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem – Leiden: The Magnes Press – The Hebrew University], 1-46, on the correlation between word order and emphasis), Lode (1984 [Postverbal Word Order in Biblical Hebrew. Structure and Function. *Semitics* 9, 113-164], on the order of constituents occurring after the verb and their permutations), Givón (1983 [(ed.): *Topic Continuity in Discourse. A Quantitative Cross-Language Study* (Typological Studies in Language 3). Amsterdam – Philadelphia: Benjamins Publishing Company], on the shift from early VSO to the late SVO), Fox (1983 [Topic Continuity in Biblical Hebrew Narrative. En Givón (ed.) (1983): *Topic Continuity in Discourse*, 215-254], on the function of word order to mark continuity or discontinuity in topic in biblical Hebrew narrative); Aramaic: Cook (1986 [Word Order in the Aramaic of Daniel. *AAL* 9, 111-126], on the discourse functions of word order), Buth (1987 [Word Order in Aramic from the Perspective of Functional Grammar and Discourse Analysis. Ph.D. thesis. Los Angeles: University of California], an application of Dik’s Funcional Grammar to the study of word order); Ugaritic: Wilson (1982 [A Study of Ugaritic Word Order and Sentence Structure in the *Krt* Text. *JSS* 27, 17-31], on word order and sentence structure in *Krt*); Arabic: Bakir (1980 [*Aspects of Clause Structure in Arabic. A Study of Word Order Variation in Literary Arabic*. Bloomington: Indiana University Linguistics Club], transformational grammar approach to word order variation); Comparative Semitic: Bloch (1946 [*Vers und Sprache im Altarabischen. Metrische und syntaktische Untersuchungen* (Acta Tropica. Supplementa 5). Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft], 30-145, word order in prose vs. poetry in Hebrew and Arabic); Cohen (1984 [*La phrase nominale et l’évolution du système verbale en sémitique: études de syntaxe historique* (Collection linguistique 71). Paris: Peeters Publishers], esp. 158-192; 238-244 on word order in verbless sentences in Classical Ethiopic and Akkadian), Contini (1982 [*Tipologia della frase nominale nel semitico nordoccidentale del I millennio A.C.* (Studi e ricerche 1). Pisa: Giardini], esp. 48-53 on word order in verbless sentences in the 1st millenium Northwest Semitic)” (1990: 5 n.8).

¹⁵⁰ Amor Ruibal, justamente, descarta el texto bíblico por su contaminación por traducción, y remite al clasicismo greco-latino las coincidencias del semítico con el griego y el latín: “Omitiendo los hebraísmos sintácticos del Nuevo Testamento y de la Vulgata, que aunque dieron ocasión a la formación de un latín y griego especiales, no tienen importancia filológica para la comparación de familias” (PFFC II: 435 n.1).

Ahora bien, “cos’è, di preciso, la frase?” (Weinrich, 1978: 12). Para Niccacci, la terminología debe reflejar, hasta el límite que el lenguaje en uso lo permita, la propia lengua:

“Verbless clause” is a common but risky designation. It may let people think that the verb is missing. This misunderstanding becomes factual when, e.g., one translates a sentence like *’ānī yhw̄h* as “I (am) the Lord,” i.e. writing the verb “am” in brackets. The verb “am” is not to be put in brackets because while the English translation needs it, **the Hebrew sentence is complete without any form of verb *hāyâ*** [el verbo “ser” como cópula, categoría que, siguiendo a Driver, Niccacci sostiene no existe en hebreo: cf. Niccacci, 1990b]¹⁵¹. It is, therefore, preferable to call this type of sentence “non-verbal”, instead of “verbless” (Niccacci, 1997b: §8. El subrayado es mío).

Y, si bien la terminología en Niccacci es fluctuante en una primera instancia (frase verbal, compleja, compuesta, marcada), lo que debe retenerse es la descripción de la frase bajo un mismo patrón, que no depende de la presencia o ausencia de un verbo conjugado, sino de la posición¹⁵²:

In earlier essays of mine, an unmarked sentence having a finite verb in first position is called a “verbal sentence” while a marked sentence having a finite verb in second position is called a “complex (or compound) noun sentence”; see, e.g., my *Syntax*, §§163-67, §6. The terminology “unmarked/marked sentence” has the advantage of being applicable to sentences without a finite verb as well. Thus, both sentence-types can be described by means of the same pattern, and the coherence of the BH tense system becomes clearer (Niccacci, 1999d: 247 n.122).

La primera posición establece una frase verbal y señala la línea de comunicación principal; la segunda posición, respectivamente, una frase nominal y la línea de comunicación secundaria:

Accordingly, a sentence with a finite verb form in the first place, and indicating the main line of communication, is verbal, while a sentence with a finite verb form in the second place, and indicating the secondary line of communication (antecedent, or

¹⁵¹ “In «Simple Nominal Clause» [1993b] (pp. 224-5), I have studied Deut 9:3; 31:3, 8; Josh 22:22; and 23:3, 5, in order to prove that the «copula» does not have a place in BH, as already noted by S.R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (3 ed.; Oxford: Clarendon, 1892) §§198-201, esp. p.270 n.2. The proof consists in the parallelism between *הוא העבר* «it is he the one who is about to go over» and *הוא ישמידם* «it is he that will destroy them»” (Niccacci, 1999d: 228 n.46).

¹⁵² Consecuencia de la “sincronía general”, o “dialexis”, es la falta de un orden propio de *ausencia* en el signo ruibaliano (cf. Domínguez Rey, 2007: 58-59).

background information) is nominal. A verbal sentence is an unmarked, plain construction with word-order “V (finite verb) - x (non-verbal element)”; it informs on an event in general terms. On the contrary, a nominal sentence is a marked construction with word-order “x-V”; it informs on details of an event – who, what, where, when, how (Niccacci, 1997b: §3).

Siendo la proposición hebrea completa sin la presencia de una forma verbal conjugada, la frase no puede ser definida por la presencia o ausencia de los componentes que la integran, sino por la función predicativa que estos componentes reciben a partir de la posición que ocupan en la misma:

It is my intention to show that the common designation *verbless clause* is inadequate for two reasons. First, it may let people think that a verb is missing when it is simply not needed. Second, it does not account for the fact that a finite verb may be used with the function of a noun. Because of these two facts, a distinction based on the presence or absence of the finite verb is not useful for a comprehensive description of the sentence in BH. On the contrary, the sentence, both with and without a finite verb, can be adequately described from the point of view of syntactical predication (Niccacci, 1999d: 215).

Así, mientras Weinrich define la frase por la extensión –“non è né la più grande né la più piccola unità di un’espressione linguistica, bensì tutt’al più un’unità di lunghezza media, qualcosa all’incirca fra il testo e i suoi fenomeni o tratti distintivi” (1978: 12)–, atendiendo a la delimitación, en paralelo a la definición dada de texto, Niccacci clasifica la frase a partir de la posición del verbo:

La proposizione può essere verbale o nominale. La proposizione nominale può essere semplice o complessa. La distinzione tra proposizione verbale e proposizione nominale si basa sul criterio della posizione del verbo finito nella frase. La prima posizione è quella più importante nella frase ebraica. La proposizione con il verbo finito in prima posizione (proposizione verbale) indica la linea principale della comunicazione (grado zero, primo piano). La proposizione con il verbo finito nella seconda posizione (proposizione nominale complessa) indica un livello secondario della comunicazione (informazione recuperata, informazione anticipata, o sfondo) (Niccacci, 1991a: §2.1).

II.2.2 Émile Benveniste y la separación de la frase del texto

La división de las múltiples situaciones comunicativas en dos planos de conciencia: la narración, el relato real o ficticio; y el comentario, que interesa y afecta en cuanto tiempo vivido por el propio ser humano indicando un compromiso, se construye a partir de la división de los dos sistemas temporales hecha por Benveniste, “discours” e “histoire”, siguiendo la distinción tradicional entre tiempos primarios y tiempos secundarios introducida por las gramáticas griegas y latinas¹⁵³:

Los paradigmas de las gramáticas permiten creer que todas las formas verbales surgidas de un mismo tema pertenecen a la misma conjugación, sólo en virtud de su morfología. Pero nos proponemos mostrar aquí que la organización de los tiempos responde a principios menos evidentes y más complejos. Los tiempos de un verbo no se emplean como los miembros de un sistema único, sino que se distribuyen en *dos sistemas* distintos y complementarios. Cada uno de ellos comprende sólo una parte de los tiempos del verbo; los dos están en uso, compiten y permanecen disponibles para cada locutor. Ambos sistemas manifiestan dos planos de enunciación diferentes, que distinguiremos como el de la *historia* y el del *discurso* (Benveniste, 1959: 2).

La enunciación histórica caracteriza el relato de los acontecimientos pasados, hechos ocurridos en determinado momento histórico sin ninguna intervención del locutor en el relato. No hay narrador, sino que los acontecimientos están colocados tal como se producen, a medida que aparecen en el horizonte de la historia.

En contraposición, el plano del discurso supone un locutor y un oyente, y, en el primero, la intención de influir sobre el otro de cualquier manera (cf. Benveniste, 1959: 2-4).

¹⁵³ El propio Weinrich remite a E. Benveniste (1966): Les relations de temps dans le verbe français. En *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 237-250: “Benveniste ha condotto quest’analisi con acuto senso d’osservazione e di penetrazione. Alla sua teoria devo non poche sollecitazioni” (Weinrich, 1978: 293-294). El original de Benveniste fue publicado en 1959 en el *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 54, yo utilizo la traducción española del mismo realizada por L. Baccelli y N. Bouvet.

a) La palabra y el signo

Pero, en el marco de la historia literaria, Benveniste se aleja del **estructuralismo** en un movimiento que va **del lenguaje**, el habla o lo escrito considerado objetivamente como una cadena de signos sin sujeto, **al discurso**, el lenguaje aprehendido como expresión o manifestación que abarca a sujetos que hablan y escriben, y, al menos en potencia, a lectores y oyentes. Así se distancia del modelo clásico contractual del lenguaje, según el cual el lenguaje es una especie de instrumento que emplean individuos esencialmente aislados para expresar sus experiencias prelingüísticas, con una estrechez de miras a partir de la insistencia dogmática de que la intención del hablante o del escrito era siempre de capital importancia para la interpretación del texto (cf. Eagleton, 1998: 73). La unidad de este lenguaje en acción será la **frase**:

La frase se realiza en palabras, pero las palabras no son sencillamente los segmentos de ésta. Una frase constituye un todo, que no se reduce a la suma de sus partes; el sentido inherente a este todo se halla repartido en el conjunto de sus constituyentes. La palabra es un constituyente de la frase, de la que efectúa la significación; pero no aparece necesariamente en la frase como el sentido que tiene como unidad autónoma (Benveniste, 1962: 122).

Sin ser signo ella misma, la **frase**, “creación indefinida, variedad sin límites, es la vida misma del lenguaje en acción” (Benveniste, 1962: 128). Unidad del discurso que se encuentra fuera del dominio de la lengua como sistema de signos, la frase pertenece a la lengua como instrumento de comunicación (cf. Benveniste, 1962: 128-129), cuyo privilegio es “portar al mismo tiempo la significación de los signos y la significancia de la enunciación” (Benveniste, 1969: 68). A su vez, la **palabra**, en razón de su posición funcional intermedia, dada su doble naturaleza –“Por una parte se descompone en unidades fonemáticas que son de nivel inferior; por otra entra, a título de unidad significativa y con otras unidades significantes, en una unidad de nivel superior” (Benveniste, 1962: 122)–, se define como unidad significativa libre, capaz de efectuar una frase y de ser ella misma efectuada por fonemas.

De este modo, para Benveniste, la palabra coincide con el **signo** (cf. Benveniste, 1962: 122). Por tanto, en la misma lengua se comprenden dos dominios: el semiótico (signo) y el semántico (texto) (cf. Benveniste, 1969: 69). Y estableciendo en la frase, en cuanto contenedora de signos pero sin ser signo ella misma, el nivel categoremático más alto (cf. Benveniste, 1962: 127-128), sostiene la diferencia de nivel entre proposición o ámbito del signo.

b) La frase y el texto

La lingüística textual constituye una fase sucesiva en el desarrollo de la lingüística estructural, que Weinrich (cf. 1978: 12) entiende como la distinción entre dimensión paradigmática y sintagmática en el estudio del valor posicional de los signos de una lengua, según el desarrollo de Ferdinand de Saussure en el *Cours de linguistique générale* (1916):

Ogni segno linguistico, per esempio una forma temporale, compare in una struttura paradigmatica; questo tempo, insieme con gli altri tempi della lingua, forma un sottosistema sintattico (“paradigma”). Il parlante competente di una lingua questo paradigma lo conosce, avendolo conservato come struttura memoriale nella memoria (a lungo termine). È pure importante il fatto che ogni segno linguistico appartiene a una struttura sintagmatica. Una forma temporale, diciamo, non si presenta mai isolata, tranne che nelle preparazioni grammaticali; essa è un segno facente parte di quella catena di segni più o meno lunga che in un processo comunicativo si muove dal parlante all’ascoltatore (o da chi scrive a chi legge) (Weinrich, 1978: 12-13).

Si bien, desde el punto de vista histórico, la atención de los lingüistas, dedicados a las gramáticas y vocabularios, se fijó en la dimensión paradigmática, dejando de lado la sintagmática, las dimensiones paradigmática y sintagmática poseen para Weinrich, así como en realidad también para Saussure, un rango de igualdad. De modo que una lingüística que busca recuperar la estructura textual deberá integrar ambas dimensiones:

[N]on si vuole dire che ormai non conta più preparare una grammatica o un vocabolario o un’altra descrizione linguistica di tipo paradigmatico. Non può non esser così, sia pure per ragioni di economia mentale; la linguistica altrimenti non sarebbe utile a nulla. Nella nostra ricerca sulla problematica dei tempi verbali è

indispensabile, per esempio, fissare una meta da poter descrivere all'incirca come frammento di una grammatica. Ma in questo pezzo di grammatica bisogna far presente che le forme temporali, per chi vuole esaminarle, si incontrano innanzitutto e per lo più nei testi, dove esse insieme con altri segni, e quindi anche con altri tempi verbali, formano un complesso di determinazioni o valori testuali. Nel preparare una grammatica dei tempi questi valori testuali non bisognerà lasciarli per la strada, ma piuttosto integrarli nella paradigmatica temporale, per esempio sotto forma di valori testuali indicativi (Weinrich, 1978: 13-14).

En efecto, Weinrich toma, no sólo la división de los sistemas temporales, discurso e historia, de Benveniste, sino también la distancia que el mismo establece con el estructuralismo, cuya fase sucesiva implica la integración de las dimensiones sintagmática y paradigmática. Sin embargo, mientras Benveniste, estableciendo en la frase, en cuanto contenedora de signos pero sin ser signo ella misma, el nivel categoremático más alto (cf. 1962: 127-128), sostiene la diferencia de nivel entre proposición o ámbito del signo, Weinrich, por el contrario, al distinguir entre proposición y discurso, no separa el texto de la oración aislada:

La linguistica, negli anni in cui il libro [*Tempus. Besprochene und erzählte Welt*] nacque [1964], si trovava nel momento di transizione dallo strutturalismo alla grammatica generativa e trasformazionale. A quel tempo mi consideravo con una certa enfasi uno strutturalista [...]. Tuttavia mi sentivo legato non tanto allo strutturalismo, in seguito denominato “tassonomico”, degli americani (Bloomfield, Harris...), quanto piuttosto alla corrente europea della linguistica strutturale, radicata nell'opera di Ferdinand de Saussure. [...] Eppure, malgrado tutta l'ammirazione provata per grandi maestri come Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Martinet e altri ancora, per una ragione diversa ero insoddisfatto dei risultati ottenuti dalla linguistica strutturale. Giudicavo che spesso questi linguisti, persino gli strutturalisti europei a me prossimi, saltassero troppo bruscamente dall'ordine sintagmatico dei testi all'ordine paradigmatico delle strutture e dei sistemi memoriali. [...] **Anche la linearità dei testi ha infatti le proprie strutture.** [...] Pertanto, allorché la critica dei generativisti investì lo strutturalismo nella sua interezza, senza distinguere in maniera adeguata tra le sue varietà affatto differenti, mi si presentò l'opportunità di sorpassare, nella direzione dettata dalla mia predilezione per la **linguistica testuale, una linguistica strutturale** ormai esposta a facili fraintendimenti; e potei mettere in chiaro, nel contempo, che la linguistica testuale rappresenta il tentativo di ripensare l'intera scienza linguistica **a partire dal concetto di testo** (Weinrich, 2004: 8-9. El subrayado es mío).

Por su parte, Niccacci, partiendo de la metodología “bottom-up”, por la falta de hablantes del hebreo bíblico veterotestamentario (cf. 2002c: 530), suma el funcionalismo. Y, sin un orden propio de *ausencia*, la sustancia que un día los ha

determinado, fluye siempre, aunque con variación, también, siempre posible. Esto significa que en el lenguaje “siempre se cumple el sistema en uno y otro campo” (Domínguez Rey, 2007: 56).

II.3 El texto

II.3.1 El tiempo y modo de acción en cada forma

Aunque en los orígenes del indoeuropeo la idea de tiempo era muy secundaria¹⁵⁴, tradicionalmente, en las gramáticas semíticas, la categoría de tiempo se ha transferido a las mismas a partir de la teoría gramatical de las lenguas indoeuropeas. Se discute, no obstante, si es el tiempo, relativo o absoluto, lo que señala la lengua; o, más bien, una cualidad, un aspecto de la acción; o bien, otra modificación de carácter atemporal (cf. Lancellotti, 1962: §64):

La presentazione filologica classica, essendo stata elaborata non in base all'indole delle lingue semitiche ma di quelle indoeuropee, si fissa sui “tempi” come categoria morfologica formale, quando le lingue semitiche pongono alla base della classifica verbale non la categoria del tempo ma di “aspetto”, trovandone diversi. La classifica morfologica del verbo semitico non indica dunque le sfere temporali, come nel verbo indoeuropeo, ma vari “aspetti”. La nozione della sfera temporale viene invece ricavata non dalle forme morfologiche proprie ma dal contesto. Essa è qualche volta indicata espressamente da altri elementi linguistici addizionali, cioè con parafrasi, ma più spesso viene soltanto intuita (Lancellotti, 1962: §60).

La escuela textual, sin atender a los rasgos morfológicos o sintácticos, se divide, sin embargo, en dos grupos para determinar la lectura específica de una construcción verbal. Uno, más radical, niega que las formas verbales tengan un significado propio, independientemente del contexto pragmático (así Weinrich,

¹⁵⁴ Es en el latín donde la noción temporal pasó a ocupar el lugar principal, si bien no el único (cf. Vagas-Barón, 1953: 412): “Nel *latino* e lingue derivate il verbo esprime molto bene e sempre il valore *temporale* [pasado, presente, futuro]; non esprime invece chiaramente e adeguatamente il valore qualitativo, per cui nel tradurre dal greco bisogna ricorrere spesso alla perifrasi. Nella lingua *greca* si verifica l'esatto contrario: il valore *qualitativo* [durativo, puntuale, completo] è primario e onnipresente, mentre quello temporale è secondario e limitato per sé all'indicativo [...]. Quello greco e quello latino sono in definitiva due modi diversi, e complementari, di porsi di fronte alla realtà: i *latini* s'interessano al tempo, al *quando*; i *greci* invece alla qualità, al *come*, dell'azione o stato. Di qui appunto il carattere più psicologico o soggettivo della lingua greca” (Cignelli, 1985: 232-233).

Schneider, Talstra y Baayen)¹⁵⁵; en cambio, el otro grupo afirma que el valor de una forma verbal depende tanto del contexto discursivo como de su contenido aspectual o temporal inherente (así Niccacci, Longacre, Winther-Nielsen y Endo)¹⁵⁶ (cf. Andrason, 2011: 112-113).

a) La inherencia de la forma

Aquí, una vez más, Niccacci se distingue de Weinrich, Schneider y Talstra, en razón del significado de las formas verbales:

I am not convinced that one should use the features of time reference and aspect in a context of syntactic analysis where verbs are analysed primarily as markers of linguistic communication. Schneider, in his grammar, dismissed these features as primary markers of verbal function. He rather saw time reference or aspectual features as an effect of particular lexical items added in a clause (e.g., adverbs). In my view, the hierarchical syntactic structure of a poetic text has to be taken here into consideration as an important factor in the analysis. Instead of the “temporal axis”, it is the hierarchical position that the *yiqtol* clause takes within the text that helps to clarify its function (Talstra, 2011: 349).

¹⁵⁵ W. Schneider (1974): *Grammatik des biblischen Hebraisch: Ein Lehrbuch*. München: Claudius Verlag; E. Talstra (1978): Text Grammar and Hebrew Bible I: Elements of a Theory. *BiOr* 35, 169-174; (1982): Text Grammar and Hebrew Bible II: Syntax and Semantics. *BiOr* 39, 26-38; (1992): Text Grammar and Biblical Hebrew: The Viewpoint of Wolfgang Schneider. *JOTT* 5/4, 269-297; (1997): Tense, Mood, Aspect and Clause Connections in Biblical Hebrew. A Textual Approach. *JNSL* 23/2, 81-103; E. Talstra (ed.) (1995): *Narrative and Comment: Contributions Presented to W. Schneider*. Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis; H. Baayen (1997): The Pragmatics of the Tense in Biblical Hebrew. *SL* 21/2, 245-285.

¹⁵⁶ R. Longacre (1992): Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement. En: W.R. Bodine (ed.): *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 177-189; (1995): A Proposal for a Discourse-Modular Grammar of Biblical Hebrew. En: E. Talstra (ed.): *Narrative and Comment: Contributions Presented to W. Schneider*. Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 99-103; (1996): *The Grammar of Discourse*. New York: Plenum Press, 2 ed.; N. Winther-Nielsen (1995): *A Functional Discourse Grammar of Joshua*. Stockolm: Almqvist & Wicksell International; Y. Endo (1996): *The Verbal System of Classical Hebrew in the Joseph Story: An Approach from Discourse Analysis*. Assen: Van Gorcum & Company.

Weinrich niega la validez de las categorías de “tiempo” y “modo” para las lenguas modernas y clásicas¹⁵⁷, reformulando la doctrina tradicional de los “tiempos” en términos lingüístico-textuales: el grado cero ocupado por el presente en el discurso, y por el imperfecto y pasado remoto en la narración; la información recuperada del pasado próximo en el discurso y del traspasado en la narración; la información anticipada, del futuro en el discurso y del condicional en la narración. Mientras que el “modo” de la acción es el relieve que esta alcanza: fondo (imperfecto) y primer plano (pasado remoto) (cf. Weinrich, 2004: capítulo III sobre el “tiempo” y capítulo V sobre “modo”; Niccacci, 1986a: §§3, 133).

Como consecuencia, Schneider niega toda validez a la categoría de “aspecto” (cf. Schneider, 1985: §48.7; Niccacci, 1986a: §133), posición que Niccacci considera “exagerada”, aunque sin tenerla tampoco como determinante para resolver el problema de las formas verbales: “Penso inoltre che il problema delle forme verbali non possa essere risolto dal punto di vista dell’aspetto dell’azione; questo è stato tentato più volte, ma mi pare che gli esempi sconvolgano ogni schema fisso” (Niccacci, 1986a: §173). Mientras la categoría de aspecto perfectivo-imperfectivo o completo-incompleto (“Aspekt”) es irrelevante para Niccacci en el hebreo bíblico, es posible describir el modo de la acción, en cuanto única o repetida, descriptiva o habitual (“Aktionsart”), combinando los criterios lingüísticos textuales:

D’altra parte, il “modo” dell’azione (contemporaneità o anteriorità, unicità o ripetizione, enfasi) è importante nella scelta delle forme verbali o dei costrutti, come indicato sopra. Mi sembra dunque che solo combinando insieme i tre criteri degli assi temporali, del modo dell’azione e dei livelli linguistico-testuali, si può descrivere completamente il sistema verbale ebraico. Invece la categoria “perfettivo-

¹⁵⁷ Si bien la identificación y separación entre “tiempo” y “modo” permanece preferencial en el discurso filológico, la misma difiere de la metodología lingüística moderna. La filología tradicional trata los “modos” del verbo en forma separada después de presentar los “tiempos”, como una modificación adicional a los mismos. Pero el “modo”, sobre todo en las lenguas indoeuropeas, es una categoría gramatical en sí misma, completamente independiente de la categoría de tiempo; lo que se prueba con las formas morfológicas propias de los modos volitivos e indirectos paralelas y alternativas al indicativo, no como una modificación suya. Por el contrario, la lingüística moderna, estructural y generativa, presenta los “modos” después de presentar la raíz y el tema, común para las formas nominales y verbales. Así, el “modo” es el primer nivel que separa la formación verbal (conjugación y elementos flexionales: prefijos verbales y desinencias personales) de la nominal (declinación articulada en género, número, estado y caso) (cf. Lancellotti, 1962: §60).

imperfettivo” o “completo-incompleto” (“Aspekt”) mi sembra del tutto irrilevante in ebraico (Niccacci, 1986a: §133).

El contenido temporal y aspectual, en Niccacci, queda definido a partir de la forma y el contexto discursivo en el que se encuentra (cf. Niccacci, 1990a: IX). Las proposiciones verbales, sobre la línea principal de la comunicación, señalan el tiempo; mientras el aspecto se manifiesta en la elección de las formas verbales que pertenecen a la línea de la comunicación secundaria (cf. Niccacci, 1995b: 125). Resumiendo con palabras del propio Niccacci y para observar los matices de la distinción:

- La *proposizione senza verbo finito*, spesso con participio, ha come asse proprio quello del presente (livello principale), ma può anche essere legata all’asse del passato e del futuro e allora indica contemporaneità all’asse dominante (sfondo) e nella traduzione si rende, rispettivamente, con l’imperfetto e con il futuro;
- lo *yiqtol*, con la sua forma coordinata di continuazione il *w^eqatal*, ha come asse temporale proprio quello del futuro (livello principale), e allora indica una previsione, annuncia ciò che accadrà e si rende con il futuro semplice; ma può anche essere legato all’asse del passato e allora indica ripetizione o descrizione (sfondo) e si rende con l’imperfetto;
- va segnalato *un uso particolare dello yiqtol* per indicare un comportamento che “sempre sarà” in un certo modo. In questa funzione lo *yiqtol* può essere collegato a una proposizione nominale semplice indicante il presente (“così è” e “così sempre sarà”) o anche a una forma di passato, *qatal* o *wayyiqtol* (“così è stato” nel passato e “così sarà” nel futuro). Questo uso è comprensibile in base alla figura retorica del merismo, che è un modo di esprimere la totalità indicando gli estremi (es. cielo-terra, bene-male, ecc.); in questo caso, legando insieme assi temporali diversi, appunto presente-futuro oppure passato-futuro;
- il *qatal*, con la sua forma coordinata di continuazione il *wayyiqtol*, si riferisce all’asse del passato (livello principale); quanto all’aspetto indica un’azione unica; solo in casi piuttosto rari si trova legato all’asse del futuro e allora indica futuro anteriore (sfondo) (2007b: 116-117).

Sin un esquema fijo, tras la incorporación de la *waw* en la forma verbal, se asegura un valor temporal para cada una de las formas en la articulación del sistema.

b) La morfosintaxis

Si bien Niccacci dice “comenzar” su análisis por la sintaxis –“It is a matter of ordering: which comes first and which comes later within the process of analysis. [...] Poetic devices make use of the same grammar as do prose text, though they exhibit a different selection” (Talstra, 1999: 106)–, sin embargo, esta sintaxis ya ha sido “subordinada” a la retórica poética con la posición del verbo en la frase, así como luego el paralelismo quedará “subordinado” a la sintaxis, frase, con los elementos que cumplen una función doble. Pero, una vez más, la frase ya es poesía en acto¹⁵⁸.

Talstra distingue las cláusulas, en cuanto unidades sintácticas, de la línea y el paralelismo, que no son base propia de análisis lingüístico (cf. 1999: 112), sino unidades retóricas: “[L]ines and couplets may be fundamental to the presentation, the performance, of poetry, but that from a linguistic point of view, they are not clear analytical categories” (1999: 113)¹⁵⁹. Y esto conforma una constelación para Niccacci:

I would stress again that determining what is new (rheme, or stressed element) and what is given (theme) is done on the basis of the verb forms used, with the context as a controlling factor, but without any preconceived expectations of what can or cannot be theme or rheme. The risk of circularity inherent in what I am saying is reduced, if not annulled, by carefully proceeding from clear to less clear cases. From clear cases one draws a morpho-syntactic conclusion, i.e. one based on morphology (form) and on syntax (function in the text); e.g. a *iw sdm.f* construction states a fact in general terms, while a *mrr.f* form stresses the accompanying adverbial adjunct. A given morpho-syntactic hypothesis is then checked, refined, modified or eventually disproved by more reading of texts; when it is sufficiently established, it becomes a theory. I very much doubt that a theory on a specific language can correctly be deduced *a priori* from “language universals.”

¹⁵⁸ “Como el valor revelado de este modo atañe al sentido y a la moción psicológica que lo induce, la sintaxis se ve también inmersa en el flujo de alteraciones, cambios y sustituciones que contempla el tropo del lenguaje según Amor Ruibal. Y esto la sitúa en otro límite de la semántica, el retórico” (Domínguez Rey, 2007: 101).

¹⁵⁹ “Talstra systematically builds up his elements: he starts with the morphological forms in the clauses, distinguishes grammatical clause types, lists the morphological and lexical correspondences between clause constituents in two clauses, the syntactic marking of paragraphs and the set of actors in a text, and consequently arranges the related constituents into a hierarchy of clauses, thus unfolding the coherence in a text. He very systematically elaborates the thesis defended by Joosten [following Benveniste]: the relation of the elements occurs at one level, while the integration takes place at a higher hierarchical level” (van Wolde, 1997: viii-ix).

The main concern behind my analysis of Ritter's Exs. 1–11 is to explore the relationship between **morpho-syntax, on the one side, and semantics and pragmatics, on the other**. Continuing the argument of the previous paragraph, one needs to remember the different cases of specific verb forms and constructions playing specific functions (Niccacci, 1997j: §10. El subrayado es mío).

En las composiciones menores, la delimitación de los acentos masoréticos (*atnach* y *sof pasuq*) constituyen normalmente una proposición completa; mientras, en las composiciones más amplias, ésta coincide, normalmente, con el estico (cf. Niccacci, inédito: §183). Y la sintaxis se ve subordinada al paralelismo, en la delimitación de la unidad de análisis, la línea; así como también del mismo contenido: “Il legame stretto comporta spesso che un elemento di uno stico, sia esso precedente o seguente, modifichi anche l'altro parallelo, sia dal punto di vista grammaticale-sintattico che semantico” (Niccacci, inédito: §176).

La intertextualidad, siempre en orden a la interpretación del texto, depende de los términos paralelos: “In vista dell'interpretazione, è importante ricercare i passi in cui compaiono le medesime coppie di termini paralleli. È un modo per individuare passi simili che permettono, confrontati tra loro, di interpretare correttamente i testi” (Niccacci, inédito: §183). Pero los mismos pares de palabra, “uno dei fenomeni poetici fondamentali” (Niccacci, 1986a; inédito: §168), están subordinados al paralelismo en orden a la sintaxis, “è un mezzo importante per trovare passi simili che possono aiutare a giungere a una interpretazione attendibile” (Niccacci, inédito: §182).

Así pues, del paralelismo, “caratteristica principale della poesia” (Niccacci, inédito: §182), depende la gramática, “è importante anche per quanto riguarda le costruzioni grammaticali” (Niccacci, inédito: §183), para el correcto reconocimiento de los verbos: “Tener conto delle sue diverse possibilità del paralelismo è fondamentale per analizzare correttamente le forme verbali nella poesia e valutare in modo adatto le peculiarità dei testi poetici” (Niccacci, inédito: §179).

Pero en *Nuova Sintassi*, Niccacci reformula cuidadosamente dos párrafos en la recapitulación del uso de los tiempos verbales en la prosa narrativa. Mientras en *Sintassi* señala primero que la función de la forma depende de la morfología y semántica (cf. Niccacci, 1986a: §§129, 132), en *Nuova Sintassi* sitúa la sintaxis en medio:

La funzione di una forma verbale o di un costrutto grammaticale dipende dalla sua struttura morfologica (morfologia), dai rapporti con le altre forme o costrutti con cui si collega in un testo (sintassi) e dal senso (semantica). Morfologia, sintassi e semantica sono i tre principi guida dell'analisi linguistica. Sono da prendere in considerazione anche il contesto, lo stile e la composizione letteraria, in quanto concorrono a precisare il senso di un testo (Niccacci, inédito: §129).

Una forma verbale o un costrutto grammaticale è una categoria linguistica autonoma quando può essere identificato per la sua struttura morfologica, funzione sintattica e senso in opposizione ad altre forme o costrutti con struttura, funzione e senso differenti. Struttura grammaticale, funzione sintattica e senso corrispondente definiscono così la specificità linguistica di una forma o di un costrutto (Niccacci, inédito: §132).

Como resultado, mientras Talstra, aunque poniendo la prioridad en la sintaxis, “to give priority to syntactic observations and after that to try to establish how these relate to the construction of poetic lines and text segmentation” (Talstra, 2011: 339), sin separar el estudio de la poesía de la prosa, divide retórica y sintaxis: “There is no reason to deny the existence of rhetorical instruments such as inclusion, chiasm, etc., but they should not be assumed to function contrary to the linguistic system of grammatical marking” (Talstra, 1999: 124). Niccacci, separando el estudio de la prosa de la poesía (cf. 1986a: 6; 1997i: 92), logra integrar ambas realidades:

Il parallelismo, caratteristica fondamentale della poesia, consente di identificare gli stichi (unità minori) che compongono un verso (unità maggiore di 2-3-4 stichi) e le strofe (unità ancora maggiori, formate da versi legati insieme dal parallelismo e dal senso). Identificare gli stichi, i versi e le strofe è il compito fondamentale dell'interprete. Infatti l'analisi sintattica e l'interpretazione si basano su un esame attento degli stichi/versi/strofe parallele (Niccacci, inédito: §179).

II.3.2 La lingüística textual de Harald Weinrich

El exponente de la lingüística textual para Niccacci es Harald Weinrich¹⁶⁰, “il padre della linguistica testuale” (Niccacci, 1999b: 139 n.13), quien establece,

un metodo linguistico che descrive tutti gli elementi della lingua prendendo in considerazione la funzione da essi esercitata nei testi orali e scritti [... U]na grammatica che non riconosce unità superiori alla frase non può mai scorgere né tanto meno risolvere i problemi più interessanti della linguistica (Weinrich, 1978: 5; cf. Niccacci, 1986: §2; 1997d: §1).

Por analogía a la “crítica del texto” filológica (“Textkritik”), Weinrich forja el término “Textlinguistik” (“lingüística del texto”) en un intento de unir al trabajo científico de la lingüística la ciencia de la literatura, con el fin de observar los problemas lingüísticos desde la perspectiva literaria, y los fenómenos literarios tomando los interrogantes de la lingüística. De este modo, aplica los principios metodológicos de la lingüística a la ciencia literaria, y pone la obra literaria en relación con el lector (cf. Ritter Santini, 1976: 15):

La teoría literaria y la lingüística románica son los dos polos que limitan el campo de estudio de Weinrich a partir de sus dos primeras publicaciones, *Das Ingenium Don Quijotes* y *Phonologische Studien zur romanischen Sprachgeschichte* (Aschendorff: Münster 1956 y 1958), con un modo no convencional para un lingüista, capaz de trascender las propias fronteras: “[U]n linguista che libera il linguaggio comune e quello poetico dai complessi d’inferiorità verso i linguaggi formalizzati” (Segre, 1988: 9). Lo que explicitará con la publicación de *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Kohlhammer: Stuttgart 1964), que culminará originando la “Textlinguistik” (1967).

¹⁶⁰ “Nato nel 1927 a Wismar, sul Baltico, è stato allievo nell’Università di Münster di un linguista romanzo come Heinrich Lausberg, dalla cui scuola sono venuti alcuni tra i migliori filologi della generazione di Weinrich. Libero docente dal 1957, ha poi coperto le cattedre di Romanistica nelle Università di Kiel (1959) e di Colonia (dal 1965), e quella di Linguistica nell’Università di Bielefeld (dal 1969). A Bielefeld ha diretto (1972-74) il Zentrum für interdisziplinäre Forschung. Dal 1978 insegna a Monaco di Baviera, ove dirige il dipartimento di Tedesco come lingua straniera. È membro di varie Accademie, tra cui quella della Crusca. [...] Lontanissimo dall’accademismo (da quello tedesco in particolare), dall’esibizione bibliografica, dalla gergalizzazione delle terminologie, Weinrich è maestro di un tipo assai originale di saggismo, che affronta grossi problema muovendo con grazia da citazioni felici, mettendo a confronto intuizioni di filosofi e di poeti, di classici e di contemporanei, facendo avanzare il ragionamento senza mai forzare e mai insistere. Il lettore nota subito che Weinrich rifugge da ogni settorializzazione, è lettore fedelle di poeti di varie epoche e lingue, ha saputo cogliere tra le proposte della cultura moderna le più acute, le ha assimilate e sa farle rispondere al momento giusto, senza mai apparire succube a mode e ideologie” (Segre, 1988: 7, 9-10).

La aplicación de estos principios metodológicos de la lingüística a la ciencia literaria es lo que permite a Weinrich un estudio de carácter sintáctico literario, para el cual la verdadera significación de los tiempos verbales se encuentra en las diferentes actitudes comunicativas del discurso (cf. Colombo Airoldi: 1971, 262):

Al posto di una “logica della poesia” preferirei vedere una “linguistica della letteratura”. Con ciò però non s’intende dire che la scienza della linguistica dovrebbe esser posta nella sua totalità al servizio dell’interpretazione letteraria, ovvero che la scienza della letteratura dovrebbe servirsi esclusivamente o a preferenza, di metodi linguistici: si vuole dire unicamente che applicare certi metodi linguistici (non logici!) ai testi letterari è cosa conveniente, poiché per questa via nei testi letterari si potranno rilevare alcuni aspetti di notevole interesse tanto per i linguisti quanto per gli studiosi di letteratura (Weinrich, 1978: 36).

La obra literaria es puesta en relación con el lector, de modo que el tiempo o aspecto no son una simple designación, sino que añaden a la comunicación un dato esencial que informa al oyente sobre el modo como el hablante presenta el mundo y contenido de una comunicación (cf. Colombo Airoldi, 1971: 262), siguiendo tres puntos de vista: la actitud lingüística, la perspectiva, y el realce de la acción.

1) La **actitud lingüística** (“Sprechhaltung”) divide las situaciones comunicativas en dos grupos a los que luego se adscriben los semitiempos (infinitivo, gerundio, participio, subjuntivo e imperativo), que de por sí no pueden indicar estas tres funciones propias de los tiempos gramaticales (actitud comunicativa, perspectiva comunicativa y la dimensión de relieve):

1. Narración (“Erzählung”), en hebreo caracterizada por la forma verbal *wayyiqtol*, en 3° persona, sobre personas o hechos no presentes ni actuales, a la que pertenecen: el imperfecto para el pasado; el pretérito indefinido y pluscuamperfecto para el presente; y el condicional para el futuro.

Il mondo narrato è senza dubbio indifferente di fronte al nostro tempo. [...] Esse vogliono dire che non si tratta del mondo in cui si trovano, implicati ambedue direttamente, il parlante e l’ascoltatore; vogliono dire che la situazione parlata, riprodotta nel modello comunicativo, non è nello stesso tempo teatro dell’accaduto, e che per tutta la durata del racconto il parlante e l’ascoltatore faranno più da spettatori che da personaggi attivi nel *theatrum*

mundi, anche quando contemplan se stessi. Qui il discorso esclude dal gioco l'esistenza del parlante e quella dell'ascoltatore (Weinrich, 1978: 62).

2. Comentario ("Besprechung"), en 1° y 2° persona, y se dirige directamente al auditorio, al que pertenecen: el presente para el presente; el pretérito perfecto para el pasado; y el futuro para el futuro.

Chi espone un testo di tal sorta è in stato di tensione e il suo discorso è acuto, perché si tratta di cose che lo riguardano direttamente, e di conseguenza anche chi ascolta deve accoglierle con senso di partecipazione (Weinrich, 1978: 47).

Los tiempos verbales no se identifican con las fases del tiempo, sino que ponen la información en planos lingüísticos diferentes, a partir de la cual se manifiesta la libertad del escritor; el cual, dominando de este modo los hechos narrados, involucra la participación del receptor:

La temporalidad, o tiempo de comentario, es el tiempo vivido por cada uno; indica compromiso, porque comentamos todo aquello que nos interesa o nos afecta. Por eso la actitud comentadora exige nuestra atención de oyentes. En la narración el tiempo significa desplazamiento, pero no al pasado, sino a otro plano de la conciencia, en el cual el suceso que relatamos –real o ficticio– no nos interesa sino como relato, puesto que no afecta ni guarda relación alguna con la temporalidad, la cual, mientras dura la narración, no tiene validez (Colombo Airoldi: 1971, 263).

- 2) La **perspectiva** lingüística, en lugar de distinguir entre tiempo real ("time") y gramatical ("tense"), distingue entre la retrospectión ("Sprechperspektive"), para el hebreo *waw-x-qatal* inicial u otra proposición nominal; el grado cero ("Vorzeitigkeit" o "Null-Tempus"), para el hebreo, *wayyiqtol*; y la previsión ("Nachzeitigkeit"), para el hebreo, *yiqtol*. Mientras la retrospectión y la previsión miran, respectivamente, a un pasado y futuro *relativos*, el grado cero no es presente ni contemporaneidad, sino temporalmente *neutral*:

Se –come accade relativamente spesso– la relazione tra tempo testuale e tempo reale non presenta alcun problema o, per dirla più esattamente, il parlante non intende attirare l'attenzione dell'ascoltatore sull'eventuale problema di una relazione tra tempo testuale e tempo reale, i due gruppi, tanto quello dei tempi commentativi quanto quello dei tempi narrativi, comprendono un posto zero. Nel gruppo dei tempi commentativi questo posto zero viene occupato dal presente, nel gruppo dei tempi narrativi dall'imperfetto insieme col passato remoto. Dunque un testo con forme del presente ovvero un altro testo con forme (sparse per lo più in ordine misto)

dell'imperfetto e del passato remoto lasciano in ogni modo aperta la relazione tra tempo testuale e tempo reale: se essi coincidono o no, questi tempi verbali non ce lo dicono (Weinrich, 1978: 79).

3) En el realce o **relieve** ("Reliefgebung") del texto distingue el primer plano ("Foreground" o "Vordergrund"), "tutto ciò che sta al passé simple [...] quello che succede, ciò che si muove trasformandosi", para el hebreo el *wayyiqtol*; y el fondo ("Background" o "Hintergrund"), "tutto ciò che sta all'imparfait [...] ciò che passa per la mente del narratore" (Weinrich, 1978: 128, 197), para el hebreo, *waw-x-qatal* no inicial u otra proposición nominal:

[N]on è [...] possibile dire a priori che cosa in una narrazione è primo piano [...]. Primo piano è ciò che il narratore vuole si intenda come primo piano. Anche in questo caso, però, il margine d'azione consentito al narratore è limitato da alcune condizioni fondamentali dell'atto del narrare. Secondo le leggi fondamentali dell'atto narrativo il primo piano è, in genere, ciò per cui la storia si racconta [...]: il *fatto inaudito*. A partire da qui si può determinare, invertendo i termini, che cosa nella narrazione è sfondo. Sfondo è, nel senso più generale, ciò che non è un fatto inaudito, ciò che da solo non indurrebbe nessuno a tendere l'orecchio, ciò che tuttavia aiuta all'ascoltatore in quest'atto facilitandogli l'orientamento nel mondo narrato (Weinrich, 1978: 129).

Mientras la narración de fondo es más amplia, dando al lector una gran cantidad de información que lo orienta en la escena (descripciones, ilustraciones, indicaciones locales, opiniones, reflexiones, etc.); el primer plano, con el que inicia propiamente la narración, presenta elementos más relevantes en cuanto resumen legítimo del propio texto (cf. Weinrich, 1978: 159).

a) Estilística y lingüística

Ahora bien, la propuesta de Weinrich, en cuanto sintaxis literaria que toma en consideración la libertad del escritor para comprometer al receptor, pasa a ser una **estilística**:

Lo semiótico (el signo) debe ser **reconocido**; lo semántico (el discurso) debe ser **comprendido**. La diferencia entre reconocer y comprender remite a dos facultades mentales distintas: la de percibir la identidad entre lo anterior y lo actual, por una parte, y la de percibir la significación de un enunciado nuevo, por otra (Benveniste, 1969: 68).

En su relación con la literatura, a partir del Romanticismo el lenguaje pasa de ser un instrumento para el reflejo de una forma exterior en el espejo del hombre, a ser una ἐνέργεια que es medio de expresión del pensamiento propio. Cuando la naturaleza individual y psíquica del estilo coincida con el interés de la lingüística por la psicología, entonces surgirá la estilística:

El término “Estilística” se formó en un proceso de creación de neologismos a partir de la raíz griega στυλος, “columna”, dando origen al latín *stilus*, que significa “instrumento puntiagudo utilizado para escribir sobre las tablillas de cera o palimpsestos”; por último, el añadido del prefijo derivacional *-ístico*, señala un conocimiento científico o técnico.

Stilus pasa a las lenguas romances en el siglo XV, no con el sentido etimológico de “instrumento para escribir”, sino con la significación figurada de “forma de escribir”. Hasta que, en el siglo XVIII, Novalis identifica la Estilística con la Retórica.

La Academia de la Lengua Española registra por primera vez la locución en 1899, y será la Escuela de Bally (1905) quien adopte formalmente el término para enmarcar los análisis de ciertas locuciones peculiares del latín desde una perspectiva gramatical. Spitzer, por su parte, no se ocupa en la práctica del mismo.

Si bien el proceso de lexicalización actual remite a la disciplina que se ocupa de las diferentes maneras de escribir, o *estilos*, se debe evitar la identificación entre Estilística y estudio del estilo (cf. Paz Gago, 1993: 13-15).

Aunque sin una definición ni límite del todo claro en cuanto conjunto de métodos de crítica literaria, dos escuelas marcan los inicios de la estilística en el siglo XX. La escuela idealista alemana, que destaca en el lenguaje el aspecto relativo a la ἐνέργεια, y por eso el lenguaje es siempre creación **individual**; y la escuela seguidora de Saussure, que reconoce la diferencia entre el elemento social (*langue*) del

individual (*parole*), que por esto gusta más del estudio de los hechos colectivos, de lo **social**, y menos de una sujeción intuitiva al espíritu (cf. Domínguez Caparrós, 2011: 155-156).

Es a la lingüística del texto, presente *in nuce* en la “estilística literaria” o “estilística del discurso” de Leo Spitzer, versión moderna de la retórica antigua (cf. Coseriu, 2014: 35-36), a la que responde Weinrich con su intento de unión entre la lingüística y los fenómenos literarios, proponiendo una lingüística literaria¹⁶¹: “Non si può di certo consentire a priori che sia rilevante una differenza tra espressione orale ed espressione scritta o una differenza fra testi letterari e testi non-letterari, e nemmeno una differenza tra letteratura e poesia. In questo senso al posto di una «logica della poesia» preferirei vedere una «linguistica della letteratura»” (Weinrich, 1978: 36). Y entonces opone a la semántica referencial e idealista, basada en un concepto estático del signo, la lingüística **de instrucción**, como previendo una teoría de la enación, pero en consonancia con la teoría comportamental del significado de Leonard Bloomfield. El significado de los lexemas ya no se concibe como equivalencia o descripción de la realidad y sus objetos, sino como “istruzioni testuali che il parlante convoglia in una data situazione comunicativa all’ascoltatore, affinché questi adegui il proprio comportamento alla situazione” (Weinrich, 1988: 21). Y el sentido del texto está dado en el efecto que posee el mismo en **la conducta del lector**: “Seguendo questa istruzione egli può riorganizzare il suo comportamento. [...] Il lettore assolve già in maniera adeguata le ingiunzioni letterarie dell’autore se, dopo aver letto un testo, penserà e ragionerà diversamente” (Weinrich, 1988: 24).

La perspectiva tradicional, en lo formal, ha considerado dos nociones básicas para la estilística: el concepto de “desvío” (*écart*) definido por Valéry, difundido por Spitzer, y luego, con otras referencias, por el estructuralismo y la teoría de la deconstrucción (Jacques Derrida); y el concepto operativo de “elección” de Bally. El

¹⁶¹ “Parlando del suo lavoro, Weinrich ha affermato nel suo discorso per l’elezione a membro dell’Accademia delle Scienze della Renania-Westfalia (1974) di aver voluto unire la linguistica e la scienza della letteratura, secondo una tradizione che, giunta sino a Spitzer, è ora messa in crisi da un deleterio specialismo. Weinrich dice di aver tratto vantaggio da quella convergenza, «osservando i problema linguistici con l’occhio del letterato e i fenomeni letterari con l’interesse mosso dagli interrogativi della linguistica». Forse prevale il linguista (e non c’è da lamentarsene), ma è un linguista che capisce il testo letterario molto più a fondo di molti critici” (Segre, 1988: 10).

desvío, en cuanto, como su nombre indica, desplazamiento de una forma o término por otro voluntariamente buscado para lograr formas nuevas en el lenguaje, privilegia el sistema lingüístico connotativo; mientras que la **elección** expresiva, que hace el hablante entre diversas posibilidades lingüísticas de la lengua ordinaria, privilegia el sistema lingüístico denotativo. Ahora bien, mientras el primero presenta la dificultad de precisar la norma respecto a la cual se define y decidir qué desvíos son pertinentes estilísticamente y cuáles no, en el segundo, la sinonimia, elegida por su mayor efectividad estilística, realiza la misma función que los desvíos. De modo que la estilística de la “elección” pasa a ser una ciencia de los “desvíos” (cf. Paz Gago, 1993: 28-31): “La stilistica dello scarto, in tutte le sue varietà, si fonda evidentemente sull’assunto che il linguaggio quotidiano rappresenti un modo «normale» di parlare e che quello poetico rappresenti un modo «non-normale». Un tale assunto, però, è accettabile solo sotto il profilo puramente statistico, non già guardando all’essenza del linguaggio” (Coseriu, 2014: 149-150).

En el sistema de Weinrich, la elección juega un papel determinante. La elección que el escritor hace de los tiempos verbales manifiesta su propia libertad en el dominio de los hechos, paralela a la intención de involucrar al receptor en el mensaje. De este modo, no hay una norma desde la cual definir supuestos “desvíos”, porque libera al lenguaje común como único modelo (cf. Segre, 1988: 9).

En *Metafora e menzogna: la serenità dell’arte* (1976)¹⁶², Weinrich modifica los “campos semánticos” recibidos de Jost Trier por “campos metafóricos”, para los cuales lo productivo no es seguir la historia y difusión de las metáforas particulares, sino el sistema de conexiones en las cuales se inserta cada elemento de una metáfora: “[M]enzogna e metafora non si realizzano mai su singole parole, ma sempre su discorsi o almeno sintagmi. È il discorso, che è notoriamente in grado di disambiguare il significato dei singoli elementi lessicali (lessemi), rende anche trasparente il valore di una metafora” (Weinrich, 1988: 9). Así, concede al lenguaje común y natural la misma claridad que al lenguaje científico y formal, en virtud del equilibrio entre la

¹⁶² “Metafora e menzogna sono temi su cui Weinrich è tornato più volte. Essi sono accoppiati, perché tanto nell’una come nell’altra c’è un allontanamento dalla pretesa «precisione» della lingua, si produce una «contraddizione» tra il pensiero pensato e quello espresso” (Weinrich, 1988: 9).

“determinación” (atribución al lexema de un significado determinado entre tantos posibles) y el “entendimiento” (la intención por parte del hablante de expresar ese significado). La afirmación científica alcanza, de este modo, el mismo valor discursivo que una frase de uso cotidiano:

Se Empedocle parla di *tramonto della vita*, si ha l'impressione di avere di fronte uno “scarto poetico” rispetto alla parola “che normalmente ci si attenderebbe”, cioè *vecchiaia*. In realtà è una falsa impressione. Quel che qui ci si rappresenta come “sostituzione” o “scarto”, non si origina dall'immediata ricezione del testo, ma dalla inammissibile reificazione di un metodo della comprensione dei testi dominato intuitivamente: la prova commutativa. In un testo poetico non esistono “scarti”, nella poesia tutto viene detto così come deve essere detto. Se, malgrado ciò, si ha l'impressione che ci sia stata qui e là una sostituzione, tale sostituzione non è in realtà il frutto di qualcosa che appartiene al testo, bensì a noi stessi (Coseriu, 2014: 151).

b) La precedencia y aporte de Aníbal Vargas-Barón

En un pequeño escrito que no supera las diez páginas, Ramón Almela Pérez, sin buscar contradecir la originalidad de Benveniste, recupera un autor anterior (1953) que presenta la misma estructuración para los tiempos verbales propuesta por Weinrich, “precedente –todo lo desconocido que se quiera, pero precedente al fin y al cabo– de la estructuración de los tiempos del indicativo tal como después la llevaría a cabo Benveniste (1959) y Weinrich (1964)” (Almela Pérez, 1992: 10).

Seis años antes que Benveniste, Aníbal Vargas-Barón publica un trabajo sobre los tiempos del indicativo en el sistema verbal español, con la misma motivación que Benveniste para el sistema verbal francés: el elevado número de formas verbales que el sistema ha desarrollado sin acuerdo, “redundancia” (Benveniste) e “innecesarios” (Vargas-Barón); y el mismo resultado: 1) la clasificación de los tiempos del indicativo en dos agrupaciones complementarias, “subsistema” (Benveniste) y “zona” (Vargas-Barón); 2) la noción de cada una de esas agrupaciones, una prescinde del hablante y

otra tiene al mismo hablante como protagonista; 3) la comunicación entre ambos grupos; y 4) la estructura idéntica de ambos grupos (cf. Almela Pérez, 1992: 8-9)¹⁶³:

Ante tan crecido número de tiempos [diez para el indicativo] se hace urgente determinar el momento o momentos desde donde hemos de medirlos u observarlos. No hay más que examinar la muy variada y confusa nomenclatura de los tiempos verbales para darse cuenta de que los investigadores no están de acuerdo sobre este punto fundamental. Sin embargo, la tendencia general –expresa o tácita– tiende a medir todos los actos o fenómenos desde el momento de la palabra. A primera vista parece lógica y práctica: nada más natural que considerar todos los actos desde el momento actual. Pero si aceptamos tal parecer, el valor temporal de los tiempos verbales se restringe enormemente y no se comprende cómo ha llegado el idioma a crear o admitir tantos tiempos aparentemente innecesarios (Vargas-Barón, 1953: 412).

El conjunto de las formas personales del verbo francés tradicionalmente es distribuido entre un cierto número de paradigmas temporales denominados “presente”, “imperfecto”, “pasado definido”, etc., y éstos a su vez se distribuyen según las tres grandes categorías de tiempo, presente, pasado, futuro. Estas divisiones, indiscutibles en principio, quedan sin embargo lejos de las realidades de uso y no alcanzan para organizarlas. No encontramos en la sola noción de tiempo el criterio que determine la posición o incluso la posibilidad de una forma dada en el seno del sistema verbal. [...] Se trata pues de elegir, en una mirada sincrónica del sistema verbal en francés moderno, las relaciones que organicen las diversas formas temporales. Y aprovechando eso que se presenta como una falla en el sistema podremos discernir con mayor facilidad la naturaleza real de las articulaciones (Benveniste, 1959: 1).

En lugar de las “realidades de uso” de Benveniste, Vargas-Barón utiliza dos expresiones: “momento o acto de la palabra” (cf. “actos de habla” de Austin y Schneider), donde recordaríamos la “palabra docente” de Amor Ruibal, e “instrucción” de Weinrich, en su intención de unir actos ilocutivos y perlocutivos en cada realización lingüística (cf. Segre, 1988: 11).

Igual que Benveniste, Vargas-Barón divide, según hemos dicho, los tiempos del indicativo en dos grupos temporales perfectamente independientes –“subsistema” en Benveniste y “zona” en Vargas-Barón–, cada cual con su propio punto de enfoque o “ventana”: la “zona de la actualidad” y la “zona del recuerdo”, desde la cual

¹⁶³ Grupo I o mundo comentado (Weinrich); Plano del discurso (Benveniste); Zona de la actualidad (Vargas-Barón): *canta, ha cantado, cantará, habrá cantado*. Grupo II o mundo narrado (Weinrich); Plano de la historia (Benveniste); Zona del recuerdo (Vargas-Barón): *cantó, cantaba, había cantado, cantaría, habría cantado* (cf. Almela Pérez, 1992: 9-10).

medimos o situamos los tiempos verbales que permiten “transferencias instantáneas” (Benveniste, 1959: 4) y, según Vargas-Barón, “enlazándolas [...] *sin que se note el menor esfuerzo*” (1953: 413):

Situando la “ventana” para la primera zona en el momento de la palabra, vemos pasar ante ella lo que sucede o continúa en la actualidad; lo ya pasado lo vemos como terminado con relación a la “ventana” y nada más; lo futuro lo imaginamos o intuimos. La zona del recuerdo abarca mayor escala de tiempos, precisamente porque la vemos como recordada. Gracias a la memoria, el pasado es mucho más nuestro que el presente, y el porvenir es posible intuirlo como reflejo de nuestra experiencia pasada. Ahora bien, si observáramos los actos y fenómenos siempre desde una sola de las “ventanas”, dejarían de existir para nosotros los tiempos (no los actos) de la otra zona (Vargas-Barón, 1953: 412-413).

Ahora bien, para Benveniste, el aparato formal del discurso “consiste primero en la relación de persona yo-tú. En el relato histórico sólo se reconocerán estrictamente las formas de 3º persona” (1959: 2). Niccacci, por el contrario, incluye el comentario en el discurso directo¹⁶⁴: “Direi anzi che esso consiste essenzialmente nel discorso diretto, dato che il narratore biblico non interviene mai in prima persona a commentare ciò che sta raccontando” (inédito: §2 n.4). Y, si bien es algo que puede

¹⁶⁴ Niccacci distinguirá entre “narración comentativa” y “comentario narrativo” (cf. Niccacci, 2002a: §§83-84). La “narración comentativa” representa la transición temporal *wayyiqtol* → PNS; “va classificata sotto l’atteggiamento linguistico nei casi in cui compare non una singola proposizione nominale che indica una circostanza di sfondo del precedente *wayyiqtol*, ma una serie di proposizioni nominali semplici, talvolta anche complesse, con funzione descrittiva”, como, por ejemplo 1R 6-7. Para la construcción del templo y palacio de Salomón, la narración en *wayyiqtol* que enumera las obras realizadas está intercalada con proposiciones nominales que las describen en forma de comentario: “I vari costrutti attestati con funzione commentativa si riducono a due tipi di proposizione nominali: semplice, cioè senza verbo finito, e complessa, con verbo finito al secondo posto della frase, che è due volte *qatal* nel v.7, per esprimere un’azione unica, invece *yiqtol* nel v.8, per un’azione continua” (Niccacci, inédito: §83). Por el contrario, el “comentario narrativo” señala el paso de *wayyiqtol* → PNS y PNS → *wayyiqtol*; “lo scrittore arresta la narrazione per presentare un suo commento sui fatti che non si esaurisce in una singola proposizione ma diventa una narrazione; questa narrazione risulta così non autonoma bensì al servizio del commento stesso”, como, por ejemplo 2R 17,34-41: “Per spiegare l’origine dei Samaritani, l’autore racconta che i vari gruppi etnici deportati nella ragione dal re di Assiria adottarono il culto del Dio di Israele ma nello stesso tempo continuarono a venerare i loro dèi”. A una serie de formas narrativas (vv.24-33) sigue una narración con *wayyiqtol* (vv.35.40-41a) unificada por dos proposiciones nominales (vv.34.41): “Tale narrazione rimane all’interno del commento, che di fatto riprende alla fine con una proposizione a due membri di livello secondario (*waw-x-qatal*, poi protasi con *כִּאֲשֶׁר* e *qatal* + proposizione nominali con participio, apodosi, v.41b), e perciò è detta «narrazione commentativa»” (Niccacci, inédito: §84). De modo que el “comentario” pasa a ser una subcategoría presente, tanto en la “narración”, como “narración comentativa” (*wayyiqtol* → PNS) y “comentario narrativo” (*wayyiqtol* → PNS y PNS → *wayyiqtol*), que se distingue del “fondo” (*wayyiqtol* → *waw-x-qatal*; *wayyiqtol* → *waw-PNS*; *wayyiqtol* → *weqatal* o *x-yiqtol*); así como también en el “discurso”, cuando no se trata propiamente de “discurso directo”.

ser matizado –“It is true that they do not address directly to the reader as in modern literature, but they may speak in first person and may refer *expressis verbis* to the real world they live in” (Geiger, 2015: 22)¹⁶⁵–, Vargas-Barón, quien sólo señala al hablante como protagonista, para la “zona del recuerdo” también subraya que “solamente con el recuerdo se puede contemplar *totalmente* la acción como «de lado», en toda su extensión: principio, duración y término” (1953: 416).

Sumario del Capítulo II

En relación a los **dos criterios fundamentales** del sistema, presentando el criterio de la posición del verbo en la frase, primero, como complementario al nivel lingüístico, en dos ocasiones Niccacci hace referencia a la segunda posición del verbo en la frase con función nominal, como la “piedra angular” del sistema verbal del hebreo bíblico que él ha desarrollado; aunque para otros sea “piedra de tropiezo”¹⁶⁶:

This analysis of the sentence with a finite verb form in the second position is a **cornerstone** of the verbal system I am proposing, yet it is a major stumbling block for many contemporary grammarians. I shall try again to show that this definition makes sense in the whole Biblical Hebrew verbal system (Niccacci, 1994d: 121).

It is crucial for the syntax of the verb in biblical Hebrew to understand the function of the finite verb form appearing in the second position of the sentence. Scholars do not see any consistency in this point. It is, however, a **key-stone** of the Hebrew verbal system (Niccacci, 1996p: 434).

¹⁶⁵ Niccacci describe la intervención del narrador bíblico como “presenza vigile dello scrittore sacro” (1986a: 50).

¹⁶⁶ “The distinction I posit between the verbal sentence with a finite verb in the first position, and the nominal clause with a finite verb in the second position, or without any such form, is not accepted by most reviewers. See especially T. Muraoka, *AbrNah* 27 (1989), 187-193, and 30 (1992), 190-192; M. Eskhult, *OrSuec* 40 (1991), 95-101; A. Verheij, *BiOr* 49 (1992), 214-217; and D. Pardee, *JNES* 52 (1993), 313-314” (Niccacci, 1996p: 438 n.2).

Sin embargo, cuando el criterio de la posición del verbo en la frase no es suficiente, lo que prevalece es siempre el nivel comunicativo¹⁶⁷. Esto se cumple, tanto en la prosa –“The main criteria of the BH verb system are, thus, place in the sentence (first or second) and level of communication (main or secondary). If they do not concur, the latter prevails” (Niccacci, 1997b: §9.3)¹⁶⁸–, como en la poesía –“Il procedimento corretto è interpretare le varie forme verbali che compaiono nella poesia secondo il loro uso nella prosa, allo scopo di comprendere la logica della comunicazione” (Niccacci, inédito: §175)–. La razón se encuentra en el nivel de análisis más alto, que no es la frase, sino el texto: “The two basic criteria for the analysis of the Biblical Hebrew verbal system operate on different levels. The position

¹⁶⁷ Lo que en parte justifica la diversa interpretación que presenta Eshkult para el mismo término: “A cornestorne in Weinrich’s (and accordingly Niccacci’s) system is that verbal forms and usages are entirely different in *narration* as compared to *discourse*” (1991: 95).

¹⁶⁸ La falta de concurrencia entre la posición del verbo en la frase y el nivel comunicativo se encuentra en la distinción entre el *yiqtol* indicativo y volitivo de las formas modales del cohortativo y yusivo: “[N]on capisco come il coortativo e lo iussivo possano essere separati dalla coniugazione a prefissi. È ovvio, per parte mia, che rientrano ambedue nell’ambito dello *yiqtol*. Infatti si distinguono in esso due funzioni: quella indicativa e quella volitiva. Tale distinzione non si basa sul senso soltanto, né su criteri morfologici (che non sono costanti), ma sul criterio della posizione nella proposizione. Lo *yiqtol* indicativo occupa sempre la seconda posizione (*x-yiqtol*), mentre quello iussivo occupa normalmente la prima (*yiqtol*) ma anche la seconda (*x-yiqtol*). Si possono indicare criteri sintattici (sufficienti nella maggior parte dei casi) per distinguere quando il costrutto *x-yiqtol* è indicativo e quando invece è iussivo” (Niccacci, 1989c: 314). Así como también los constructos gramaticales *x-qatal* e *x-yiqtol* indicativo y yusivo: “Bisogna concludere che il principio della posizione nella frase non è valido? Credo di no. Il principio è valido, perché si mantiene nella narrazione. Ma nel discorso, per qualche motivo, non è sufficiente. Il fatto che i tre costrutti indicati sopra, anche quando il verbo occupa la seconda posizione della frase, non segnalano enfasi significa che sono costrutti di primo piano. Di conseguenza, il criterio della prima posizione nella frase deve essere combinato con il criterio dei livelli linguistico-testuali. In questo senso va completata la definizione data in §2.1: una proposizione è verbale quando contiene una forma verbale finita che occupa la prima posizione, *oppure* quando indica il grado zero (e il primo piano) della comunicazione. Nella narrazione le due condizioni si verificano insieme in modo coerente. Nel discorso, almeno in quei tre costrutti, si verifica tensione. Penso però che il criterio del livello linguistico prevalga su quello della prima posizione. I tre costrutti sono perciò verbali!” (Niccacci, 1991a: §5.5). Por último, en el constructo *x-yiqtol* indicativo como PNC en el nivel gramatical y PV en el nivel sintáctico del texto: “The most complex structure in group I. It is a fact that indicative YIQTOL is never in first position in a sentence. Scholars have not noticed this, perhaps because they consider it to be irrelevant; in the light of the present discussion, though, quite the opposite is true. As far as I can ascertain the only possible way of expressing the simple future (indicative) at the beginning of a discourse in Hebrew is to use precisely the *x-YIQTOL* construction. Whereas simple YIQTOL in first position would be a jussive the *weQATAL* can only open a speech but not continue one. Does this mean that for the ancient Hebrews the simple future was always a result of something prior, a “second position in the sentence”? It could do. It would certainly explain why a CNC is used to express the future. Note that in D all three axes of time (present, past and future) can be in the fg of the Pr. In other words, all three axes of time (or the three levels of LP) can comprise a main line of communication. This provides D with a very much greater variety of possibilities than is true of N where the fundamental axis (the past) is unavoidably fixed. It is another reason why there are fewer tense shifts in D than there are in N” (Niccacci, 1990a: §135.5).

of the verb operates on the level of the sentence and on the level of the text, while the mainline and subsidiary line of communication operate on the level of the text only” (Niccacci, 1994d: 130). Y estos dos niveles deben permanecer indisociablemente unidos:

Si rischia infatti di contrapporre proposizione singola e testo. Alcuni propugnatori della “discourse analysis” trascurano la prima e privilegiano il secondo al punto di pretendere di risolvere i problemi grammaticali e sintattici al superiore livello del testo. Basano l’analisi dell’ebraico su alcuni “tipi testuali” (“text types”) e propugnano una metodologia “dall’alto verso il basso” (“top-down”) (Niccacci, 1998a: 189).

La posición del verbo en la frase es la base del análisis, pero sólo en la medida en que permite la posterior clasificación de la información presente en el texto:

In fondo tutto si riduce a un principio fondamentale: la distinzione tra le forme di primo piano e di connessione (solo il wayyiqtol nella narrazione), da una parte, e le forme di livello secondario e di interruzione (proposizioni nominali semplici e complesse, w^eqatal, yiqtol nella narrazione), dall’altra. L’applicazione di questo principio permette di classificare tutte le informazioni che si trovano nei testi narrativi e quindi di interpretarli correttamente (Niccacci, 1991a: §7.5; cf. Eshkult, 1991: 95).

Y la “vida” del texto, podríamos decir, se encuentra en el **ritmo**.

En la descripción de omnitemporalidad dada por Niccacci al merisma temporal: “In genere, lo scopo di questo fenomeno è proclamare che quello che Dio ha fatto nel passato, lo farà nel futuro, cioè sempre [...] indicare che un’informazione così sarà nel futuro, come è nel presente, o in ordine inverso” (Niccacci, inédito: §176), coincide la “zona de la actualidad” de Vargas-Barón, que “ve lo presente y lo terminado e intuye lo futuro” (Almela Pérez, 1992: 9), en el “momento de la palabra”, donde “vemos pasar ante ella lo que sucede o continúa en la actualidad” (Vargas-Barón, 1953: 412). Asimismo, la definición de “tiempo” de Vargas-Barón que “sugiere la idea de medida humana, medida de duración temporal” (Vargas-Barón, 1953: 412), coincide con la aplicación del paralelismo, en cuanto conjunto de signos, no globales, sino articulados, de Alonso Schökel a una realidad geométrica, espacial, contemplando la poesía como un discurso que se desarrolla en el tiempo (cf. Kuntz, 1993: 326). Y al merisma, “un caso especial de sinonimia”, Alonso Schökel traslada,

finalmente, la “articulación” del lenguaje, al ver en ella una relación segmentada de pluralidad y totalidad: “[U]na pluralidad se sintetiza en dos miembros que la representan; una totalidad global se divide y recompone en dos partes” (Alonso Schökel, 1987a: 105). Se trata de un elemento físico que descubre en el paralelismo a partir del ritmo:

Como en cualquier sinonimia, los miembros del merismo tienen rasgos significativos (semas) comunes: son los que coloca en primer plano el poeta, vueltos hacia el oyente o lector. Podría hacerlos girar, presentando lo que tienen de oposición: dejarían de ser merismo para ser antítesis. Es decir, el merismo no es una relación automática e inmutable, sino que depende de la función poética concreta (Alonso Schökel, 1987a: 105).

Luis Alonso Schökel, teniendo por objetivo la obra literaria en sí, en detrimento del autor y la época de producción de quienes profesaban una actitud renacentista, se enfila explícitamente tras los pasos del idealismo: “Aquí está, a la vista resumido, mi pequeño manual de «direcciones». El que quiera seguirme los pasos, sabe en qué compañía camino, o intento caminar: Spitzer, Hatzfeld, Dámaso Alonso” (Alonso Schökel, 1963: 61). Sin embargo, la obra literaria estudiada no puede entenderla al modo idealista, de génesis autorial; ni estructuralista, de obra individual¹⁶⁹:

Es necesario y suficiente que el autor permanezca fiel a su propósito de historiador y que deseche todo aquello que es ajeno al relato de los acontecimientos (discursos, reflexiones, comparaciones). A decir verdad, no hay ningún narrador. Los acontecimientos están colocados tal como se producen, a medida que aparecen en el horizonte de la historia. Nadie habla, los acontecimientos parecen contarse ellos mismos. El tiempo fundamental es el aoristo, que es el tiempo de los acontecimientos que se dan fuera de la persona de un narrador (Benveniste, 1959: 4).

¹⁶⁹ Domínguez Caparrós clasifica las corrientes estilísticas entre crítica idealista o estilística genética o del individuo, o del habla; o literaria (escuela alemana y española), caracterizada por la descripción en su contexto particular y que se vale del concepto operativo de “desvío”; estilística de la lengua o descriptiva o de la expresión o lingüística (Bally y la escuela francesa), caracterizada por la clasificación de categorías y el concepto operativo de “elección”; estilística estructural o funcional y semiótica (Jakobson, Riffaterre, Grupo MI), caracterizada por privilegiar el sistema lingüístico connotativo; y estilística generativa y pragmática (Chomsky y la escuela norteamericana), que trabaja considerando los grados de gramaticalidad (cf. Domínguez Caparrós, 2011: 161). Y cita a Alonso Schökel en el contexto de la crítica idealista, dentro de la escuela española, tras Amado Alonso (cf. Domínguez Caparrós, 2011: 171).

Se trata de la obra literaria bíblica, que “conserva intacto su prestigio religioso sobrenatural” (Alonso Schökel, 1963: 56).

El paso de la estilística idealista a la funcional se realiza a partir de la definición de “función poética” de Jakobson, quien, con una orientación hacia el mensaje como tal, proyecta el principio de equivalencia del eje de la selección al eje de la combinación. De modo tal que la función poética se identifica con el paralelismo de todo tipo (Domínguez Caparrós, 2011: 212): “Todo signo es una referencia (*referral*) (*renvoi*) (de acuerdo con el famoso *aliquid stat pro aliquo*). El paralelismo aludido por el maestro y teórico de la poesía Gerald Manley Hopkins es una referencia de un signo a otro similar en su totalidad o por lo menos en una de sus dos facetas (el *signans* o el *signatum*)” (Jakobson, 1988: 26).

En su obra de madurez, Alonso Schökel, tras señalar la concepción de pluralidad de la realidad que nuestro lenguaje reproduce, y apoyándose en Dámaso Alonso, describe el paralelismo, según indicábamos antes, como “articulación”, “enmarcado no sólo en un panorama histórico, ni únicamente en un panorama literario, sino en el hecho del lenguaje: hecho humano radical y materia prefigurada de la obra literaria” (Alonso Schökel, 1987: 72). Se separa, por tanto, de la concepción del lenguaje poético como desviación y violación del lenguaje estándar.

La justificación la desarrolla en sus primeros escritos. Se trata de la tendencia de nuestro espíritu a la unidad, cuyo fundamento es orgánico: “En el cuerpo humano no sólo están articuladas las piezas contiguas (falange-falangea-falange-cuerpo-metacarpo-antebrazo-brazo), sino que la inserción de piezas en un sistema crea relaciones entre miembros no contiguos” (Alonso Schökel, 1963: 329). Y el punto de inserción entre lo orgánico y el espíritu se produce en el ritmo:

La memoria intelectual funciona en forma de reconocimiento; y el entendimiento aprehende una unidad. Por lo tanto, el ritmo funde el mundo sensible con el intelectual; la variedad se da en los hechos sensibles, al fin y al cabo percepciones; la unidad es aprehendida por nuestro entendimiento, pues él es únicamente quien puede percibir la unidad como tal y tender y captar sutiles relaciones con que encadenar los seres todos del mundo visible y múltiple (Alonso Schökel, 1959: 10).

El elemento articulatorio es un mediador entre las partes articuladas, el cual mantiene unidas dos piezas, y permite un movimiento continuo y discreto. La forma normal de articular en poesía es la repetición, que puede manifestarse en diversos niveles o aspectos del poema, si bien ésta no siempre tiene función articulatoria. De modo que el poema es una síntesis equilibrada de lo subjetivo, el sentido rítmico, percibido simultáneamente en la conciencia, el entendimiento unificado y el recuerdo próximo, y lo objetivo, normas generales y su realización concreta en una inteligencia que ordena. Fenómeno espiritual cuya base es orgánica:

La conciencia sensitiva acoge una multitud, pero ni agrupa ni reconoce. El recuerdo puramente sensible, despojado del reconocimiento, produce el acercamiento, coloca paralelamente. El entendimiento espiritual es quien agrupa y unifica y reconoce. Descubre las relaciones cuando existen, y las crea cuando no: siempre para fabricar unidades, para simplificarlo todo, lo mismo la ciencia que el arte (Alonso Schökel, 1959: 59).

Siendo la zona afectiva del lenguaje la más arcaica, la creación poética es una prolongación de la creación orgánica que no pierde nunca su raíz y su estrato mágico y primitivo, el cual acompaña y nutre la actividad artística, y también científica, del hombre histórico. Desde donde se sostiene la distinción entre la regularidad-irregularidad del ritmo, formal y primitivo:

Las fuerzas conscientes o inconscientes que impulsan hacia la regularidad son: el proceso de evolución cultural; la tradición y artesanía; el virtuosismo; el puro interés formal; el interés utilitario; la destinación al canto. Las otras fuerzas que impulsan hacia la irregularidad: el poeta que intenta formar su personalidad; la escuela de signo innovador o revolucionario; la razón formal, para evitar la monotonía; el contenido (Alonso Schökel, 1963: 159).

Ésto es posible gracias a la reaparición periódica del elemento dominante, que no es el mismo en forma individual, no es eterno retorno, sino equivalente en sus efectos:

La periodicidad puede ser percibida directamente, y aun semiconscientemente, sin que intervenga la reflexión. No percibe la igualdad de duración como tal, porque las relaciones sólo las aprehende el entendimiento; pero, de hecho, percibe una acomodación de las percepciones a sus disposiciones internas (Alonso Schökel, 1959: 36).

En la escuela española, Amado Alonso será el “puente” entre la estilística idealista y de la lengua, en cuanto que la obra, como producto con elementos que se relacionan, le acerca a una consideración estructuralista alejada del idealismo de la estilística (Domínguez Caparrós, 2011: 169-170). Comentado esto por Paz Gago:

Si el método en su versión idealista parte de la localización de los rasgos desviados para dar cuenta de la génesis autorial de la otra literaria, estableciendo una vinculación natural entre la peculiaridad lingüística y la peculiaridad psíquica que ésta revela, la reformulación estructuralista, de acuerdo con sus presupuestos lingüísticos, aborda el análisis de los desvíos como constituyentes de un sistema textual específico a la literatura y a la poesía, tratando de describir el uso desviado del sistema lingüístico en los textos literarios. [...] La concepción glosemática del texto poético como un texto lingüístico creativo, es decir, desviado con respecto al uso social de la lengua: los mecanismos de desviación serían las figuras mediante las cuales se crean nuevas expresiones, nuevos contenidos y nuevas relaciones entre ambos. Así el mecanismo del lenguaje literario estaría basado en el desvío de la estructura lingüística primaria por efecto de la superposición de una segunda estructura, el lenguaje de connotación (1993: 28-29).

La concepción glosemática de un texto lingüístico creativo privilegia el lenguaje connotativo (cf. Domínguez Rey, 1994), pero sin dar el salto que se produce en Greimas con la incorporación del generativismo (cf. Domínguez Caparrós, 2002: 72). Más bien, manteniéndose en la estilística estructural de Jakobson, la glosemática suprime la aparición simultánea de dos discursos paralelos (Greimas) dentro del plano de la manifestación contenido en el signo, no hacia fuera del mismo (Hjemslev). Poniendo en paralelo el signo de Ferdinand de Saussure, Dámaso Alonso, Louis Hjemslev y Aljirdas Greimas, quedaría representado:

	SAUSSURE	ALONSO	HJEMSLEV			GREIMAS		
significado	concepto	significados parciales	plano del contenido	cara	paradigma	plano del contenido	nivel profundo	<i>semas</i> ↓
							nivel de superficie	<i>sememas</i> ↓
				línea				
significante	imagen acústica	el sonido	plano de la expresión	línea	cadena (texto)	plano de la manifestación	→	fonemas realizados
		su imagen acústica		cara	paradigma	plano de la expresión	nivel de superficie	↑ <i>fonemas</i>
							nivel profundo	↑ <i>femas</i>
vínculo	arbitrario	motivado	arbitrario			arbitrario		

El paralelismo, como articulación orgánica, no sólo impide la taxonomía¹⁷⁰, sino que puede acceder a la forma única del texto mediante la misma articulación:

La **segmentazione** indica la divisione del testo in segmenti o parti diverse, l'**articolazione** il rapporto esistente fra le parti. Dividere è più facile che unire, e perciò la segmentazione prende regolarmente più spazio all'interno dei commentari e studi meno accurati che non l'articolazione, lavoro più sottile e delicato. [...] La segmentazione e l'articolazione si muovono però soprattutto a livello sintattico, semantico e stilistico. [...] La struttura stabilita con criteri sintattici aiuta soltanto a percepire le particolarità e la segmentazione del testo, non tanto l'articolazione. [...] Lo studio della struttura ai tre livelli indicati (sintattico, semantico e stilistico) potrà permetterci di stabilire la **“forma” del testo**. La forma del testo è unica, mentre le strutture possibili sono diverse. La descrizione della forma sarà tanto più precisa quanto più grande sarà la coincidenza fra le diverse strutture. Se la struttura stilistica denuncia un punto climatico del testo diverso da quello che trova la struttura semantica, ciò può indicare che c'è stata un'impresisa descrizione delle strutture,

¹⁷⁰ “El paralelismo se inserta en la más radical operación de «articular» del lenguaje. Hay articulación de sonidos, articulación sintáctica, de campos semánticos, de ritmo. [...] De ese modo, el continuo se apprehende con mayor precisión, se fija con mayor fidelidad, se puede simplificar en algunos de sus elementos, y, sobre todo, los elementos se pueden combinar en grupos diversos, generando la flexibilidad del lenguaje, la riqueza del lenguaje poético” (Alonso Schökel, 1987: 72).

oppure che il testo non ha raggiunto quella perfetta unità teorica che la coincidenza delle strutture garantirebbe (Simian-Yofre, 1994: 107-109. El subrayado es mío).

Sin embargo, estando focalizado Alonso Schökel en el resultado, el vínculo que establece entre los relata es motivado (Alonso)¹⁷¹, aunque consciente de la necesidad de circularidad entre paradigma y sintagma, que describe como “casi inexistente”, y la identifica en la percepción rítmica:

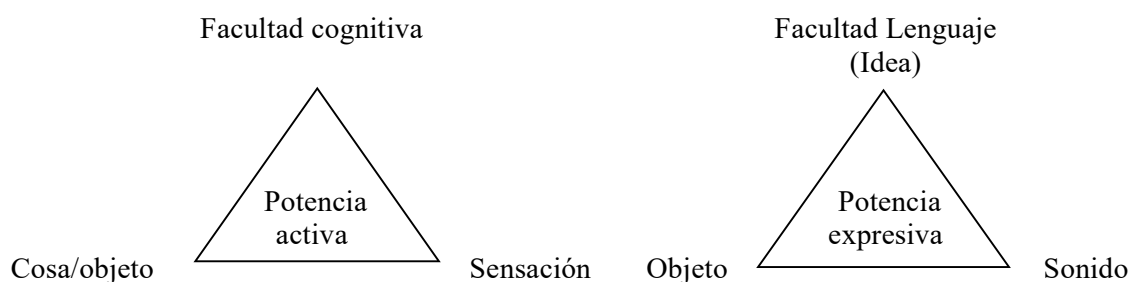
Toda la descripción anterior debería desembocar en el análisis estilístico del ritmo de los poemas. Si nos contentamos con establecer fórmulas, habremos reducido la obra a esquema formal; en terminología de Kayser, habremos fijado el metro sin percibir el ritmo. Una vez conocida la técnica como repertorio de posibilidades, hay que examinar sus valores expresivos y su función concreta. Es un trabajo casi inexistente en la poesía hebrea. Me he de contentar con algún ejemplo, concediendo algún margen de duda (Alonso Schökel, 1987: 63).

Si bien en el ámbito bíblico el reconocimiento a Alonso Schökel es innegable, la escuela de Greimas ha sido mucho más productiva. Se podrían estimar varias hipótesis para calificar esto, a saber: la lengua en la que escriben ambos, cuando el español aún no es plenamente recepcionado; lo cuantitativo de los textos bíblicos narrativos sobre los poéticos, sin que sea causa suficiente si se valora lo cualitativo de éstos; o la falta de atención al texto: “On comprend dès lors que ni Hjelmlev ni Greimas ne visent à rendre compte du texte, car leurs théories son dépourvues de toute textualité. Si le premier cherchait le système derrière le texte, le second voulait accéder aux structures lógico-grammaticales sous-jacentes au niveau discursif manifeste” (Ablali, 2001: 48)¹⁷².

¹⁷¹ “Excluyo la unidad de situación externa al texto. [...] Un autor posterior puede tomar piezas acabadas y reunir las con talento o con ingenio para sacar una unidad nueva y compleja. Lo que nos importa es el resultado, no el proceso. La fase de contemplación y análisis, no la de producción. [...] L]a estructura se manifiesta en signos lingüísticos explícitos, que la estructura no está soterrada o ausente. [...] L]a última y máxima operación del crítico o analítico es explicar el poema individual, teniendo en cuenta la estructura individual” (Alonso Schökel, 1987: 216-218, 222).

¹⁷² Como nota López García-Molins, cuando Bally inicia la “Estilística”, no lo hace para ocuparse de la lengua literaria, sino para analizar “valores afectivos”; y la estilística española, aunque mediada por los discípulos de Menéndez Pidal, adquiere los métodos de la escuela de Bally. El resultado será un sesgo antilogicista romántico, hasta irracionalismo, donde “la Estilística ya no tiene nada que ver con la Lingüística y menos aún con una posible Pragmática incipiente” (2000: 17).

Por el contrario, en el signo ruibaliano, la función representativa, mediadora de la palabra, se “encastra” en el signo cognitivo, núcleo gnoseológico de la conciencia humana, que es común tanto al hablante como al oyente¹⁷³. Domínguez Rey figura esta función representativa mediadora en el signo cognitivo como una tríada correlacionada de elementos donde ninguno se identifica con el otro, sino que, juntos, forman unidad consciente (cf. 2007: 59-60):



De modo que, si bien la facultad lingüística procede naturalmente, su producto es más complejo, porque “el lenguaje no se muestra en tal nivel, como signo *formal* ineludible y reflejo *natural* de las cosas tales, cuales se nos presentan, pero tiene su naturaleza, procede de ella, aunque la palabra no contenga la naturaleza de la cosa, que, no obstante, significa” (Domínguez Rey, 2007: 65). La palabra, por su parte, “asocia y une en acto reflejo la vida y el conocimiento” (Domínguez Rey, 2007: 72). Y atendiendo, de este modo, a los planos físico y psíquico en forma contemporánea, se sostiene el carácter **símbolo**, precisando el signo de metáforas para su propio fundamento. Con esto se corrige la figura lineal geo-aritmética de la sucesión articulada que encontramos en el paralelismo de Alonso Schökel¹⁷⁴: “Aunque existe

¹⁷³ “Entre signo y palabra existe cierta diferencia. El signo refiere el orden lógico del lenguaje en sentido estricto, mientras que la palabra comprende más que el pensamiento” (Domínguez Rey, 2007: 60).

¹⁷⁴ Lo que explica, como señala Kalkman, que si bien Alonso Schökel insiste en la imposibilidad de una rígida distinción entre poesía y prosa, especialmente la prosa artística, sin embargo admite posibilidad diferencial en el lenguaje poético: “[H]e admits that poetry enables language to be used in new ways, thus implicitly questioning the applicability of a grammatical approach to poetic texts” (19: 2015).

continuidad temporal entre los sonidos pronunciados y los enlaces que instituyen unidades en un «todo *articulado*», cualquiera que sea la extensión e intensión del todo, su realidad fónica y genética consta de **volumen** más bien atómico que geométrico” (Domínguez Rey, 2007: 74)¹⁷⁵.

El dinamismo del pensamiento pasa a estar dentro de los idiomas (cf. Amor Ruibal, PFFC II: 362)¹⁷⁶, y lo vivido “late y asiste al momento de habla” (Domínguez Rey, 2007: 59): “[L]a lengua no es más que lo que *aparece* y no lo que se *deduce*, ya que de otra suerte el lenguaje en lugar de ser signo de conceptos, sería signo de sí mismo y de sus elementos tácitos” (Amor Ruibal, PFFC II: 166).

Dentro del corpus bíblico, el libro del profeta Miqueas resulta “problematico a motivo della ripetuta, brusca successione di un annuncio di condanna e di un annuncio di salvezza” (Niccacci, 2009b: 165). Es fenómeno también presente en otros libros proféticos, Niccacci dedica tres publicaciones a Miqueas en busca de una respuesta (cf. Niccacci, 1989a sobre el capítulo 2; 2007b sobre todo el libro; y 2009b):

Ogni commentatore dei profeti si imbatte in problemi particolarmente complessi, derivanti anzitutto dallo stato di fluidità in cui si trova oggi il metodo esegetico dell’AT in generale. A ciò si aggiungono le difficoltà specifiche (storiche, ermeneutiche, teologiche) della letteratura profetica. Michea non fa eccezione, anzi esemplifica in modo emblematico tale situazione. La presente ricerca intende portare un contributo in entrambi i campi – del metodo e della letteratura profetica – a partire dal libretto micheano (Niccacci, 1989a: 1).

¹⁷⁵ En lugar de “volumen”, Pedro Aullón de Haro utilizará el concepto de “dimensión”, recuperando la realización pragmática de los tiempos de escritura y lectura; y el valor, que supera la entidad taxonómica de las clasificaciones formales tradicionales. Frente a la tríada artística tradicional de géneros líricos, narrativos y dramáticos, diferencia la dualidad de géneros en *extensos* y *breves*. La brevedad no se parangona con menor o secundario; sino, por el contrario, está sujeta a la condición de bondad –*bonus brevis*– y reclama una atención de sentido estético y epistemológico. La poesía, recurriendo a una concepción neoplatónica, es una cuestión de *vivacidad* que configura una clase y grado de lengua; “brevedad e intensidad son determinables como aspectos, externo e interno, de la esencialidad lírica, pero ésta puede presentarse frecuentemente, como así ocurre, en los géneros extensos, sólo que reducida a parte” (Aullón de Haro, 2004: 13). Y a partir de la vivacidad, a la pregunta por el ser de la poesía, responde: “un movimiento” (Aullón de Haro, 1998: 65).

¹⁷⁶ “El signo mantiene un equilibrio de formas a través de la composición y descomposición de los idiomas y por eso resulta siempre adecuado” (Domínguez Rey, 2007: 55).

En Miqueas es relevante la omnipresencia de dichas sucesiones de anuncios de salvación y condena, y la interpretación de dichos cambios condiciona el mensaje de todo el libro. La publicación del 2007, posterior a la “nuova visione del sistema verbale della poesia che ho proposto”, completa y corrige la anterior (1989a; cf. Niccacci, 2009b: 165 n.1): “A questo riguardo sono necessarie alcune modifiche rispetto all’analisi che proposi anni fa, in particolare per quanto riguarda [Mi] 2,8-9 (pp. 18.21) e [Mi] 2,13 (p. 26). Riguardo al v.13 avevo notato il passaggio brusco da *yiqtol* a *qatal* e *wayyiqtol* ma in pratica poi non ne tenni conto” (Niccacci, 2007b: 117 n.59). Niccacci ofrece, finalmente, una traducción que “non è condivisa da nessun interprete che io conosca” (2009b: 174). Esta traducción pone en correlación los tres ejes temporales, **pasado-presente-futuro**:

Nel libro di Michea si delineano delle dinamiche che coinvolgono gli assi temporali del passato e del futuro e anche del presente. Nella parte centrale (c. 2–5) il profeta denuncia una situazione di oppressione da parte delle classi forti. È una realtà presente, che minaccia di continuare nel futuro ed è iniziata già nel passato. Questo si vede soprattutto nel c. 2, dove l’accusa è rivolta a quelli che a) tramano il male nel presente, b) subito lo realizzeranno perché hanno il potere di farlo, c) come hanno già fatto nel passato (Niccacci, 2009b: 173).

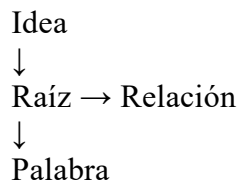
Con esto se justifica que, así como la distinción de los tiempos verbales entre comentario y narración en Weinrich es posible a partir de las formas temporales entendidas como morfemas¹⁷⁷, también para Niccacci la posición del verbo es parte de la morfología. Puede decirse, de este modo, y con Amor Ruibal, que la sintaxis precede a la morfología, como la frase a la palabra¹⁷⁸:

¹⁷⁷ “[L]e forme temporali sono dei morfemi inseriti ostinatamente nella catena dei segni di un testo e di esso il parlante si serve per dare all’ascoltatore un segnale di tipo particolare. [...] morfemi temporali [...] non valgono solo per questi verbi bensì per tutto il brano testuale che segue [...]]. I fatti qui descritti costituiscono un esempio interessante circa le funzioni sintattiche nella lingua. Evidentemente, se si prende in considerazione la funzione della persona sintattica nella lingua, non è possibile spiegare la sintassi come teoria della “posizione” (*syn-taxis*) degli elementi nel testo o addirittura nella frase. **La posizione degli elementi nel testo**, e quindi la loro reciproca azione determinativa, **rientra perfettamente nella semantica**, sempre che per semantica non si intenda unicamente una semantica dei lessemi, bensì anche e nella stessa misura – come è di diritto – una semantica **dei morfemi**, e là si consideri ovviamente una semantica testuale. Per sintassi si intende qualcosa di diverso, ma non qualcosa di perfettamente diverso” (Weinrich, 1978: 37-39. El subrayado es mío).

¹⁷⁸ En efecto, el cambio en el orden “language” y “parole” es una fuerte crítica a Niccacci (cf. Kalkman, 2015: 99 n.266).

[L]as categorías de nombre y verbo son resultantes de la significación de las raíces, que es anterior en ellas a las formas gramaticales dichas, y a todas las demás partes del discurso en cuanto tales. La *morfología* es posterior a la *sintaxis*, y ésta a la *semántica*. [...] Invertir este proceso es juzgar del orden *lógico* del lenguaje por el orden *cronológico* del material fonético, que en cuanto signo exterior, supone la elaboración psíquica en que se funda (PFFC II: 227-228).

Domínguez Rey describe la matriz del lenguaje, la etimología, en Amor Ruibal, inscribiendo la idea en la raíz, entendida ésta como átomo indivisible de la lengua y elemento primitivo de la palabra, la cual “expresa una idea y además una relación no contenida en aquella idea” (CL: 76 n.):



En el sistema de Niccacci, identificaremos en el Tetragrama del nombre divino, *Yhwh*, la idea inscrita en la raíz, que identificamos con la partícula *waw* hebrea; átomo indivisible de la lengua y elemento primitivo de la palabra “que también la prelate aunque no haya signo morfológico suyo”, como en las formas *qatal* e *yiqtol*, que es “tensión aperturienta del *verbum*, de la noción o in-forma-(a)ción que vislumbra ya en el sensible”, como nombre o verbo. La relación, no contenida en aquella idea, pero que la expresa, en lo que llamamos “actualidad” o “presente activo”, es la posición del verbo (cf. Domínguez Rey, 2007: 95, 59):

Lo *su-jeto* de la relación ontológica del lenguaje contiene la temporalización del pensamiento. La posición tética de la enunciación es el instante cognitivo de la actividad mental, su nudo giratorio, la tensión que prefija el orden de correlaciones en el entorno expansivo y respecto del entorno temático de la raíz, antes incluso de la diferencia ontológica y lingüística entre verbo y sustantivo. El ser ya es saber, como en Hegel, pero además dice sin negación alguna de sus momentos procesuales (Domínguez Rey, 2007: 111).

En la búsqueda de la significación *a priori*, sobre la base orgánica del lenguaje queda asentado el principio cardinal del sistema desde su inicio con la posición del verbo en la frase (Amor Ruibal); lo mismo que la clave que le permite dar el paso

final para formular la identificación sobre el uso del sistema verbal para textos en prosa narrativa y verso poético, los merismas temporales (Alonso Schökel).

La palabra es el principio relacional. Esto se comprende al observar el funcionamiento de la posición del *verbum*, palabra, entendida como nombre-verbo, tanto en el nivel de la frase como del texto, dotada de un doble dinamismo interno, o “doble acto perceptivo, pero uno y otro *inmediato*” (Amor Ruibal, PFFC II: 343; cf. Domínguez Rey, 2007: 66): “En las unidades naturales (palabra y frase) es la frase anterior a la palabra en cuanto, aún suponiendo que el lenguaje comenzase por la palabra, ésta debe incluir todo el valor virtual de una proposición y, por lo mismo, de una frase” (del Olmo Lete, 2005: 118; cf. Amor Ruibal, PFFC II: 174). Esto es, con la *waw* (raíz)¹⁷⁹ y con la posición en la frase (etimología: nombre-verbo)¹⁸⁰, que adquiere “valor signo” en la coordinación significativa de la posterior clasificación de la información presente en el texto: “In pratica però la posizione del verbo è importante

¹⁷⁹ Chanan Brichto tiene el mérito de estructurar su técnica “Synoptic/Resumptive” a partir de la *waw*, reconociendo incluso lo que llama “an artful device” en la narrativa bíblica a partir de la misma: “[I]t is the *waw*-conversive narrative convention that makes this literary technique possible” (Brichto, 1992: 17). Sin embargo, utiliza la proposición como unidad de análisis y reconoce solamente dos formas verbales (imperfecto y perfecto) con un valor aspectual, así como también presenta un único tipo de *waw*, copulativa, viéndose obligado a recurrir a la función conversiva o consecutiva de esta partícula cuando se encuentra unida a una forma verbal. De este modo, carece justamente de este dinamismo interno en la palabra tal como se encuentra en el sistema desarrollado por Niccacci. La propuesta de Brichto, “the treatment of one event two times” (Brichto, 1992: 13), parece un intento de formalizar lo que se considera el desarrollo de la prosa a partir de la poesía; algo que, como veremos a partir del análisis de Ex 15, no es en absoluto relevante para Niccacci, en la medida en que permanece ligado a la intencionalidad de un estudio meramente diacrónico.

¹⁸⁰ La idéntica estructura morfológica, forma gramatical específica, y función sintáctica determinada, que ya hemos señalado sobre la *waw* –“*w*qatal non è spiegabile come somma di *waw* + *qatal* né il *wayyiqtol* come somma di *waw* + *yiqtol*. Sono forme verbali autonome perché possiedono una **struttura morfológica** e una **funzione sintattica distintive**” (Niccacci, 1989c: 322. El subrayado es mío)– se aplica a la distinción entre PV y PNC: “Per parte mia, l’unica spiegazione valida per l’ordine predicato-soggetto (sia il soggetto semplice o composto), oppure soggetto-predicato, è di natura sintattica: il primo è l’ordine della proposizione verbale, il secondo quello della proposizione nominale complessa. Ognuna delle due ha una **struttura grammaticale precisa** (rispettivamente verbo finito in prima posizione, e verbo finito in seconda posizione) e una **funzione sintattica altrettanto precisa** (proposizione indipendente, che indica il primo piano della comunicazione, o invece proposizione dipendente, anche se principale, che indica un livello secondario della comunicazione)” (Niccacci, 1988d: 482. El subrayado es mío).

in funzione della classificazione formale, alla pari del waw e delle varie particelle, non della sintassi” (Niccacci, 2002d: 537)¹⁸¹.

Para Niccacci, el orden de las palabras “non è mai indifferente” (Niccacci, 1997d: §2) –Domínguez Rey, sobre Amor Ruibal, habla del “movimiento de «la acción *psicológica de elegir*» (2007: 81) unas u otras–, porque “brings us deep into the nature of a language” (Niccacci, 1993c: 63). Y la naturaleza del lenguaje es, para Niccacci, el nivel comunicativo: “Non è la forma verbale che determina l’ordine delle parole, bensì al contrario è il tipo di proposizione scelto dall’autore (piano o marcato) che determina la scelta della forma verbale e quindi l’ordine delle parole” (Niccacci, 1998a: §3).

La lingüística textual, como estilística, añade a la articulación individual del lenguaje (ἐνέργεια) su carácter social colectivo (ἔργον). Aquí la noción de desvío en el lenguaje queda resignificada con la ética. Lo que queda desarticulado no es el lenguaje, sino una norma social perentoria gracias a la correlación que se establece entre el arte del lenguaje y la ciencia, incluyendo hasta lo sensible en ésta: “Si por el método expuesto logramos intensificar la sensación de realidad de nuestros recuerdos y **aún de actos venideros**” (Vargas-Barón, 1953: 418. El subrayado es mío). El signo se ha convertido en símbolo, cuyo mensaje espera ser oído.

¹⁸¹ Así Niccacci, contra la distinción del cohortativo y yusivo, que incluye en la misma forma *yiqtol*: “Infatti si distinguono in esso due funzioni: quella indicativa e quella volitiva. Tale distinzione non si basa sul senso soltanto, né su criteri morfologici (che non sono costanti), ma sul criterio della posizione nella proposizione” (Niccacci, 1989c: 314). Como sobre el constructo gramatical *x-qatal*: “It is, then, a very specific syntactic setting characterised by the fact that the same information is first conveyed in historical narrative and then in oral narrative (the «raport qatal» is therefore not a purely «semantic function»)” (Niccacci, 1996f: 436). O en relación a la clasificación sujeto-predicado: “This exchange of roles between subject and predicate is difficult to accept only if one remains tied to the idea that the verb is always and necessarily the predicate and a nonverbal element is always and necessarily the subject or object or complement” (Niccacci, 2002c: 527).

Capítulo III. El mensaje

Prefacio al Capítulo III: Narración histórica y oral

Las categorías de “narración” (“Erzählen”) y “comentario” (“Besprechen”) de Weinrich son adoptadas sólo parcialmente por Niccacci¹⁸².

Esta distinción se introduce entre los egiptólogos a partir de 1950 como “narración vs. discurso directo” (cf. Polotsky, 1971: 87; Niccacci, 1997a: 48 n.7), y así la recoge Niccacci en razón de la falta de participación del narrador bíblico en 1º persona (cf. inédito: §2 n.4), como sucede, en cambio, en el “comentario” para Weinrich. A lo que Niccacci suma, con el calificativo de “directo”, la intención de separarse de los seguidores del “análisis del discurso” (cf. 1997b: §5).

Por último, introduce la distinción entre narración “histórica” y “oral” (cf. Niccacci, 1997b: §3), a partir de la observación sobre el uso del *qatal* con la forma continuativa de *wayyiqtol* en el discurso directo hecha por Polotsky, *qatal* de “informe” (“rede” o “Bericht”)¹⁸³, paralelo a la lengua egipcia (cf. Niccacci, 1986a:

¹⁸² Niccacci señala la separación de Weinrich en dos puntos: 1) Hablar de “discurso directo” en lugar de “comentario”, “Weinrich parla di «commentare» («besprechen») nel senso che a un certo punto colui che parla o scrive interrompe il «narrare» vero e proprio («erzählen») e «prende l’occasione per *commentare* le circostanze del ‘caso’» che sta raccontando (cf. Weinrich, 26). Per parte mia credo che nella letteratura ebraico-biblica il «commento» debba includere il «discurso diretto». Direi anzi che esso consiste essenzialmente nel discorso diretto, dato che il narratore biblico non interviene mai in prima persona a commentare ciò che sta raccontando, come accade invece nella letteratura moderna che Weinrich esamina e anche nella storiografia classica, ma lo fa sempre in forma indiretta in terza persona. In questo senso «commento» corrisponde a quello che nel seguito chiamo «livello secondario» della narrazione” (Niccacci, inédito: §2 n.4).

2) “Secondo, combino insieme due tipologie che Weinrich distingue, cioè la «messa in rilievo» e la «prospettiva linguistica», nel senso che includo la seconda nelle categorie della prima. A questo scopo utilizzerò una terminologia più generale. Accanto a «primo piano» e di «sfondo», parlerò di linea (o livello) principale e di linea (o livello) secondaria della comunicazione. In questo modo, la linea principale, sia nella narrazione storica che nel discorso diretto, comprenderà il «primo piano» e anche il «grado zero» della comunicazione, mentre la linea secondaria comprenderà lo «sfondo», la «informazione recuperata» e la «informazione anticipata»” (Niccacci, inédito: §3). Dentro de las cuales añade en *Nuova Sintassi* la “información contemporánea” para el *qatal* en segunda posición, que en *Sintassi* mantiene como forma verbal “prospettiva” o “retrospettiva” siguiendo a Weinrich; en *Syntax* sólo “retrospective”, para volver en *Sintaxis* a “prospectivo” o “retrospectivo”. Hasta afirmar en *Nuova Sintassi*: “Per il fatto che occupa la seconda posizione della frase, esso non indica normalmente il grado zero dell’informazione bensì il motivo o la circostanza precedente (più chiaramente quando è preceduto da כִּי, כִּאֲשֶׁר, ecc.)”. Y añade en nota: “Questa funzione è chiamata «retrospezione» da Weinrich, ma io preferisco chiamarla più genericamente circostanziale, in quanto l’informazione può essere non solo anteriore ma anche contemporanea a quella principale” (Niccacci, inédito: §8 n.49).

¹⁸³ En italiano “resoconto”, inglés “raport”, para la versión española de *Sintassi*, Seijas de los Ríos-Zarzosa traduce “informe”; y, en consecuencia, “Qatal de informe”. Sin embargo, como bien hace notar, no existe en español un término equivalente: “Se ha empleado «informe» y «Qatal de informe»,

§23; 1990a: §23; Polotsky, 1985)¹⁸⁴: “This difference between oral and historical narrative seems crucial to me although some colleagues fail to take note of it” (Niccacci, 1995b: 122)¹⁸⁵.

Sin embargo, no se trata de dos sistemas gramaticales de escritura –“It is problematic to presume that a language has two different grammatical systems for written narration and for direct speech (also written), respectively” (Geiger, 2015: 22)–. Aún cuando en el texto bíblico, para Niccacci, el único lenguaje que poseemos

tomando las expresiones «efectuar un informe», «llevar a cabo un informe», expresiones que reflejan el carácter discursivo. Creemos que es la forma más adecuada de expresar la idea de *resoconto*, i.e., un hecho que ya ha sido narrado y se vuelve a referir en discurso” (Niccacci, 2002a: 15).

¹⁸⁴ Paralelo al *wayyiqtol* en la “narración histórica”, $x\text{-}yiqtol \leftrightarrow w^e qatal \leftrightarrow w^e qatal$ (chain) $\rightarrow x\text{-}yiqtol$ (off line) (cf. Niccacci, 1999e: 540), se encuentra el *qatal* en la “narración oral”, “subnarrative” (Hataav) o “narrative history in reported speech” (Dawson); que no es una forma propiamente narrativa, y cuya forma continuativa es el *wayyiqtol*, $(x\text{-})qatal \leftrightarrow wayyiqtol \leftrightarrow wayyiqtol$ (chain) $\rightarrow x\text{-}qatal$ (off line) (cf. Niccacci, 1999e: 540): “In sum, *wayyiqtol* is the main-line verb form in BH narrative while *qatal* is a secondary-line verb form. In this sense, *qatal* is not a narrative form; it is used for comment of different kinds (antecedent information, circumstance, or contrast). This contradicts the accepted view that *wayyiqtol* is a continuation form *per se*, in the sense that a narrative is said to begin with *qatal* and then to go on with a chain of *wayyiqtol*. This is true grammatically but syntactically *qatal* conveys information of a secondary line (antecedent or background); in other words, *qatal* and *wayyiqtol* are not coordinated but the first is subordinated to the latter in BH narrative. This applies to **historical narrative**, not to oral narrative. In the latter, *qatal* is found at the beginning of a report and of an **oral narrative**; it corresponds to narrative *wayyiqtol* in historical narrative and conveys main-line information. It constitutes, therefore, a verbal sentence even when it appears as second-place *qatal* (*x-qatal*). Conversely, in oral narrative *wayyiqtol* is found as continuation form, not at the very beginning” (Niccacci, 1997b: §3. El subrayado es mío).

¹⁸⁵ Como ejemplo. En Rut 4,17b aparece un *qatal* en primera posición, el cual se refiere oralmente (narración oral) al acontecimiento que ya se ha narrado con *wayyiqtol* en 4,13e (narración histórica):

Narración histórica	//	Narración oral
3,15e וַיִּמְדַּשְׁשֵׁעָרִים	//	שֵׁשֶׁת־הַשְּׁעָרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי 3,17b
(Booz) <i>midió seis medidas (de cebada)</i> .	//	“Estas seis medidas (de cebada) dió a mí”.
4,13e וַתֵּלֶד בֶּן	//	יֶלֶד־בֶּן לְנוֹעֲמִי 4,17b
(Rut) <i>dió a luz un hijo</i> .	//	“(Rut) ha dado a luz un hijo a Noemí”.

Como conclusión: “Il confronto mostra che, da un lato, in questa funzione di narrazione orale (o «resoconto») il *qatal* occupa la seconda posizione (3,17) oppure la prima (4,17) senza differenze: ambedue sono di primo piano perché corrispondono a un *wayyiqtol* narrativo (3,15; 4,13); perciò nessuna enfasi cade sull’elemento «x» che precede il verbo finito. D’altro lato, il *qatal* è forma di livello principale per l’asse del passato nel discorso diretto, mentre è forma di livello secondario nella narrazione storica; viceversa, il *wayyiqtol* si trova all’inizio della linea principale nella narrazione storica, mentre nella narrazione orale si trova come forma che continua (*x-*) *qatal*, non all’inizio. In altre parole, *qatal* è forma tipica del discorso diretto, non della narrazione storica; viceversa *wayyiqtol* è tipico della narrazione storica, non del discorso diretto” (Niccacci, 2001a: 98; cf. 1995e: 95, 99, 102-103).

para analizar es el lenguaje escrito, “the rest is speculation” (1996f: 435), el mismo aspecto formal de los textos antiguos –“tutti quegli elementi formali che la lingua e la letteratura di un ambiente culturale mettono a disposizione dell’autore per formulare il suo pensiero e per strutturare la sua esposizione” (Vuk, 2014: 307)– siempre ha contemplado dos registros literarios, escrito y oral, que se distinguen del lenguaje coloquial¹⁸⁶. Y este aspecto formal, Niccacci lo identifica con la posición del verbo en la frase; de modo que la distinción entre narración histórica y oral es fundamental, porque es la prueba de un análisis basado en la posición que el verbo ocupa en la frase¹⁸⁷.

Gramaticalmente, *wayyiqtol* es forma continuative; pero, sintácticamente, sólo en la narración histórica es inicial: “It is, then, a very specific syntactic setting characterised by the fact that the same information is first conveyed in historical narrative and then in oral narrative (the «report qatal» is therefore not a purely

¹⁸⁶ “Quando si tratta di testi biblici, va inoltre sottolineato che l’aspetto formale ha giocato un ruolo molto più importante nelle antiche civiltà vicino-orientali, di cui la Bibbia fa parte, di quanto generalmente lo ha nella civiltà moderna e occidentale. Ciò vale già per la lingua parlata, quella colloquiale, tanto più per quella letteraria, sia orale che scritta. Se per le convenzioni letterarie occidentali la qualità più spiccata dello stile è l’originalità, per quelle antiche vicino-orientali valeva esattamente l’opposto: la prima esigenza estetica era di attenersi a dei canoni formali consueti. L’esigenza della formalità era accentuata specialmente a causa della predilezione, anzi della necessità di trasmettere molto spesso le opere letterarie oralmente” (Vuk, 2014: 307).

¹⁸⁷ López García-Molins, a partir de la publicación de E. Miner (1990): *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*. Princeton: University Press, recupera de J. Scherzer (1983): *Kuna ways of speaking. An Edmographic Perspective*. Austin: University of Texas Press, los discursos operativos en la sociedad de los indios kuna, una tribu indígena de Panamá que habla una lengua del grupo chibcha. El kuna posee tres modalidades discursivas, formas del discurso primitivo, o “etnografía del habla”, ritualizadas y estrictamente codificadas: el género asambleario, *hamakke*, equiparable al drama; el género puberal, *kantule*, equiparable a la lírica; y el género mágico, *ikarkana*, equiparable a la épica. Frente a los otros dos géneros, en el *ikarkana* existen varias versiones de cada *ikar*: una versión elaborada, el *ikarkana*, una versión reducida en lenguaje normal, el “alma”, y una versión en clave, el *sekretto*. De modo que una determinada situación puede ser abordada mediante cualquiera de los tres textos, cuya forma está dominada por la estructura paralelística. Los principios son los mismos que encontramos en Niccacci; “el *ikar* es una «interpretación del mundo», y ello en dos sentidos, de un lado porque una misma situación puede ser descrita (interpretada) de varias maneras [cf. la plegaria del discurso directo y el canto de la poesía], y de otro lado porque, aunque la interpretación sea la misma, existe siempre la posibilidad de ejercerla mediante tres versiones codificadas, *ikarkana*, *alma* y *sekretto* [cf. discurso directo, narración oral y narración historia]” (1991: 110).

«semantic function»)” (Niccacci, 1996f: 436)¹⁸⁸. Siempre conforme al modo en que el autor dispone la información:

From this discussion we can draw positive indications concerning what I think is the right methodology for syntactic analysis. First, one identifies a certain verb form (e.g. qatal); second, one finds definite setting(s) and speech situation(s) for the verb form (e.g. at the beginning of an oral narrative, following verbs of saying or reporting); third, one looks for other verb form(s) or construction(s), if any, capable of playing the same function, which are, therefore, paradigmatically interchangeable (e.g. qatal-x and xqatal); fourth, one resorts to semantics in order to verify the similitude of the situation in the different cases under consideration. With this methodology, which combines different levels of the language (morphology, text-syntax, and communication), we can confidently analyse biblical Hebrew – which cannot be other than the written text (Niccacci, 1996f: 437).

Dado que la definición de texto no es unánime, sin un consenso en el objeto de estudio, por “lingüística del texto” se entienden disciplinas científicas completamente diversas según entendamos el contenido de la “lingüística”, si como ciencia general del lenguaje, o atendiendo a una lengua concreta, con sus particularidades específicas, en cuyo caso la noción de “lingüística se convierte, para Coseriu, por ejemplar, en ancilar de lo que denomina “lingüística del texto”. Subyace en esto el problema de situar o no el análisis filológico y gramatical dentro de la Lingüística propiamente dicha, la general, o de situarlo solo como una parte de la hermenéutica. Y en este caso, la Lingüística propia sería también un aporte interpretativo, no el horizonte general del texto, reservado éste para lo que se entiende por *Textlinguistic*. Son matices conceptuales muy discutibles por no anteceder la génesis auténtica o creadora del texto a su análisis. Y por no atender incluso al trasfondo creador que el análisis adquiere en su proceso. Comprendido el texto como enunciado lingüístico, la lingüística textual será entonces parte de la lingüística por autonomasia (“Textwissenschaft”); o bien, entendido el texto como unidad lingüística formada por las reglas gramaticales de una lengua determinada, la lingüística textual se ubicará dentro de la propia lingüística (“Textlinguistik”) (cf. Coseriu, 2014: 29-30): “La

¹⁸⁸ “[F]irst, «report qatal» correspond to narrative wayyiqtol; they are, therefore, both mainline constructions. Second, the «report qatal» is attested both in the first and in the second place of the sentence (i.e. qatal-x and x-qatal) without any difference, in the sense that both are mainline constructions. Third, the x-qatal construction does not signal any emphasis or prominence on the ‘x’ element” (Niccacci, 1996f: 437).

linguistica che, pur presentandosi come «linguistica generale», va considerata una ermeneutica *delle* lingue in generale, non *del* linguaggio (o della sfera linguistica), potrà costituire per la nostra linguistica del testo solo una *disciplina ausiliaria*” (Coseriu, 2014: 179).

La lingüística del texto, atendiendo al contenido del texto particular, su sentido siempre autónomo e identificable en la singularidad de cada texto, pasa a ser una lingüística de la lengua; esto es, una lingüística del significado, cuando coincide con la hermenéutica y la filología (cf. Di Cesare, 2014: 11-19). Con lo cual, es la teoría lingüística la que debe ajustarse al análisis gramatical y sintáctico que son los textos, no a la lingüística general; “fino a che punto i criteri sintattici, separati ai dati grammaticali sono attendibili?” (Niccacci, 1982e: 532; cf. 1998a). De modo que la forma creadora del lenguaje es lo que da lugar a la lingüística: “La Lingüística no es la razón del proceso creativo del lenguaje, sino que la forma creadora del lenguaje posibilita concebir una ciencia denominada Lingüística” (Domínguez Rey, 2014: 127).

Para Weinrich, el texto es oral o escrito: “Il concetto di *Testo* indica che l’analisi prende il suo avvio dall’unità massima delimitata da vistose interruzioni della comunicazione, dal Testo-nella-situazione. Può trattarsi sia di un testo espresso a voce che per scritto. Unità minori si ricavano dalla sua segmentazione” (Weinrich, 1988: 15-16). Esto es, la lingüística es una lingüística de la lengua, en tanto lingüística –con eco de Saussure: el código sobre la segmentación o división de partes– del significado del texto (cf. Weinrich, 1978: 36):

In my opinion, our way of analysing poetry has become so confused that we have to think it through again, and a useful way to achieve that is to turn to simple, short texts and refine our criteria. Otherwise, most of the so-called “poetical devices” are rather rhetorical; they are useful for both poetry and prose but insufficient to identify poetry. Besides, far from being quick to identify poetry in prose, I would rather qualify everything as prose unless the contrary is evident. Viceversa, in clear poetry I would not dismiss certain passages as “prosaic” except for strong arguments (Niccacci, 1997i: 92-93).

III.1 El poema en Éxodo 15,1-18

III.1.1 La delimitación de la perícopa

a) El canto de Moisés y el canto de Miriam

El inicio del canto del mar está marcado en Ex 15,1 con un constructo de preludio, וַאֲ + *yiqtol*, origen de la forma *wayyiqtol*¹⁸⁹, que indica una interrupción en la cadena narrativa (cf. inédito: §36), no una forma “omnitemporal” con *waw* “conservativa”:

È opinione comune che la poesia di Ugarit abbia fatto conoscere uno *yiqtol* usato come forma narrativa del passato; la stessa forma sarebbe impiegata anche per il presente e per il futuro: sarebbe perciò “omnitemporale”. Si ritiene che questo fenomeno compare anche nella poesia arcaica del Pentateuco (ad esempio Gen 49; Es 15; Nm 23–24; Gdc 5; Dt 32–33) e di alcuni Salmi (ad esempio Sal 18; 29; 78), dove lo *yiqtol*, anche non preceduto dal *waw*, viene usato generalmente per ogni tempo, anche per il passato.

L'uso arcaico dello *yiqtol* per il passato si è conservato anche nella prosa biblica in certi costrutti fissi, ad esempio וַאֲ + *yiqtol* (ad esempio Gen 24,41; 2Re 12,18; ma si trova anche וַאֲ + *qatal*: Gen 49,4; 2Re 14,8), וַאֲ + *yiqtol* (Gen 2,5; 19,4; ma almeno in un caso si trova וַאֲ + *qatal*: Gen 24,15). C'è chi ritiene che anche la forma *wayyiqtol* sia da spiegare come sopravvivenza dello *yiqtol* del passato preceduto da *waw* (come con וַאֲ e וַאֲ); non si dovrebbe quindi parlare di “*waw* conversivo/inverso” ma piuttosto di “*waw* conservativo” (Niccacci, inédito: §171).

En el v.20 el *wayyiqtol* señala un nuevo inicio con un nuevo sujeto: Miriam. Y con Ex 15,22 comienza una nueva serie de *wayyiqtol* de la raíz וַאֲ, “partir” (cf. Ex 15,22; 16,1; 17,1; etc.), que inaugura el itinerario en el desierto (cf. Niccacci, inédito: §36); esto es, un cambio de escena.

¹⁸⁹ En respuesta a Muraoka, Niccacci acepta la propuesta de T. Fenton sobre el *yiqtol* precedido por la partícula וַאֲ como origen de la forma *wayyiqtol* (cf. 1973: The Hebrew “tenses” in the light of Ugaritic. World Union of Jewish Studies. En *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem: Hebrew University, 31-39). Niccacci matiza esta postura y la contextualiza: “Questo *yiqtol* no ha nulla a che vedere con lo *yiqtol* narrativo del passato, attestato in poesia. Quest’ultimo è un residuo della lingua arcaica, come mostra la lingua di Ugarit. [...] È necessario chiarire che la presenza di *'az* è uno dei luoghi sintattici che permettono allo *yiqtol* arcaico (narrativo) di conservarsi nella prosa. Un altro caso è dopo *betere* «prima di». Secondo T. Fenton il *waw* che costituisce il *wayyiqtol* è un ulteriore caso del genere. È, questa, la spiegazione per me più convincente dell’origine del *wayyiqtol*” (1993e: 530).

Si bien los Masoretas concluyen el canto del paso del mar con la *parashah* abierta (פ) en el v.19, Niccacci delimita el canto en el v.18. Considerado tradicionalmente como redaccional, el v.19 resulta fundamental en razón de la relación que se establece con el siguiente canto de Miriam y las mujeres hebreas (vv.20-21); relación, no exenta de problemas redaccionales y literarios:

Los investigadores críticos alemanes (Noth, Fohrer) consideran el poemita del v.21 como la parte más antigua del capítulo y el núcleo que dio origen al desarrollo posterior de la canción. Sin embargo, siguiendo a Albright, Cross y Freedman han afirmado que el v.21 no es una versión diferente o más breve del Canto del Mar, sino “simplemente el título del poema tomado de un ciclo de tradiciones diferente”. Ambas hipótesis se apoyan hasta ahora en teorías de composición que, a falta de pruebas concluyentes, son todavía intuiciones. Por un lado, la postura de Noth se basa, de manera muy poco crítica, en la idea de que la brevedad es signo de antigüedad; sin embargo, en ocasiones, es verdad lo contrario (cf. A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Nueva York 1968). Por otro lado, Cross y Freedman no han demostrado en absoluto que los títulos funcionen en la literatura bíblica del modo que ellos sugieren, ni se ha demostrado la teoría de un ciclo de tradiciones diferente (Childs, 2003: 258-259).

Por su parte, poniendo en paralelo el canto de Moisés y los israelitas con el de Miriam y las mujeres hebreas (cf. 2009e: 12), Niccacci reconocerá en el v.19 una analepsis a la narrativa en prosa:

15,19	Quando dunque i cavalli del Faraone con i loro carri e con i loro cavalieri entrarono nel mare,	Allora gli Egiziani li inseguirono ed entrarono dietro di loro tutti i cavalli del Faraone, i loro carri e i loro cavalieri in mezzo al mare...	14,23
	Yhwh fece ritornare su di essi le acque del mare,	Allora le acque tornarono indietro e ricoprirono i carri e i loro cavalieri...	14,28
	mentre i Figli di Israele camminarono nell'asciutto in mezzo al mare.	mentre i Figli di Israele camminarono nell'asciutto in mezzo al mare...	14,29
		Così Yhwh salvò in quel giorno Israele dalla mano degli Egiziani. E Israele vide gli Egiziani morti sulla spiaggia del mare.	14,30
		E Israele vide la mano grande che fece Yhwh con l'Egitto e il popolo temette Yhwh e credette in Yhwh e in Mosè suo servo.	14,31

15,20	Allora Miriam la profetessa, sorella di Mosè, prese il timpano nella sua mano e tutte le donne uscirono dietro di lei con timpani e con danze.	Allora Mosè e i Figli di Israele	15,1
15,21	E Miriam rispose ad essi (ותען להם) ¹⁹⁰ : “ <i>Cantate</i> (שירו) al Signore perché è stato davvero magnifico, / caballo e suo cavaliere ha scagliato nel mare!”	cantarono questo canto a Yhwh (ויאמרו) (לאמר): “ <i>Voglio cantare</i> (אשירה) a Yhwh perché è stato davvero magnifico, / cavallo e suo cavaliere ha scagliato nel mare!”	

Se apoya para ello en la comparación de modelos egipcios y la reciprocidad de los vv.19-21 con 1S 18,6-7:

1S 18,6-7	Ex 15,19-21
<p>⁶ וַיְהִי בְבוֹאֵם בְּשׁוּב דָּוִד מִהַכּוֹת אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי וְהַצְּאֵנָה הַנָּשִׁים מִכָּל־עָרֵי יִשְׂרָאֵל לְשׁוּר וְהַמְחִלּוֹת לִקְרֹאת שְׂאוּל הַמֶּלֶךְ בַּתְּפִים בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁלְשִׁים: ⁷ וְתַעֲנִינָה הַנָּשִׁים הַמְשַׁקְּחוֹת וְהַאֲמֹרָן הַכֹּהֵן שְׂאוּל בְּאַלְפֵי וַדָּגָד בְּרַבְבְּתָיו:</p>	<p>¹⁹ כִּי בָא סוּס פָּרְעֹה בְּרִכְבּוֹ וּבַפָּרָשָׁיִם בְּיָם [...] ²⁰ וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֶחָזֶת אֶת־הַתֵּף בְּיָדָהּ וַתִּצְאֵן כָּל־הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בַּתְּפִים וּבַמְחִלּוֹת: ²¹ וַתַּעַן לָהֶם מִרְיָם שִׁירוּ לַיהוָה כִּי־נָאֵה נָאֵה סוּס וְרִכְבּוֹ רָמָה בַיָּם: ס</p>
<p>⁶ E quando arrivarono, quando David tornò dall'uccidere il Filisteo, <i>le donne uscirono</i> da tutte le città di Israele</p>	<p>¹⁹ Ora quando i cavalli del Faraone e i suoi carri e i suoi cavalieri entrarono nel mare [...] ²⁰ Allora <i>Miriam</i> la profetessa, sorella di Aronne, prese il tamburello nella sua mano e tutte <i>le donne uscirono</i></p>
<p>a cantare e <i>danzare</i> incontro al re Saul con <i>tamburelli</i> in festa e con triangoli.</p>	<p>dietro di lei con <i>tamburelli e danze</i>.</p>
<p>⁷ E le donne ballando <i>cantaron a cori alterni</i> ('risposero'): "Saul ha ucciso i suoi mille e David i suoi diecimila!"</p>	<p>²¹ E <i>cantaron a cori alterni</i> con loro: "Cantate al Signore perché è stato davvero magnifico, / il cavallo e il suo cavaliere ha scagliato nel mare!"</p>

Con este resultado se adhiere, finalmente, a quienes piensan que el estribillo de las mujeres es el **canto originario** a partir del cual se establecería el desarrollo de Ex 15,1-18 (cf. Niccacci, 2009e: 25):

¹⁹⁰ La inclusión literaria no es entre dos verbos sinónimos de "cantar", como señala Wendland; sino entre la invitación, ויאמרו (Ex 15,1), y la respuesta, ותען להם (Ex 15,21). La raíz תען en Qal significa "responder"; sólo en Piel adquiere la connotación de "cantar" (cf. 1S 27,2; Sal 88,1). A continuación, en ambos versos (Ex 15,1.21) se repite la invitación a la alabanza con la raíz שיר, "cantar" (cf. Wendland, 2017: 325).

As prophetess and sister of Aaron [Miriam] led the chorus of women, who replied to the male chorus with timbrels and dancing, and by taking up the first strophe of the song, and in this way took part in the festival; a custom that was kept up in after times in the celebration of victories (Judg. 11:34; 1 Sam. 18:6, 7; 21:12; 29:5), possibly in imitation of an Egyptian model (see my *Archäologie*, §137, note 8) (Keil-Delitzsch [(1864): *The Pentateuch. Three Volumes in One* (Commentary on the Old Testament 1). Eerdmans: Grand Rapids 1981]) (Niccacci, 2009e: 12 n.4).

b) El relato de las plagas contra Egipto

Dentro del ciclo narrativo que abarca Génesis–2Reyes (cf. Niccacci, 1995d y 2005a), el segundo libro de la Biblia narra la salida de los israelitas de Egipto con su llegada a la montaña del Sinaí. Éxodo 1,1 señala una interrupción notable, PNS, para marcar el inicio de un nuevo libro; con una situación nueva, la opresión de los hebreos en Egipto, de la que son parte, también, los hijos de Jacob, como continuación literaria de Gn 46,8:

Dal punto di vista sintattico questa [Es 1,1: “Ora questi sono i nomi dei Figli di Israele che erano andati in Egitto”] è una proposizione nominale semplice (senza verbo finito), la quale produce un’interruzione della catena narrativa dei wayyiqtol con cui si conclude Genesi. Dal punto di vista letterario il passo ripete Gen 46,8 e così stabilisce un collegamento diretto.

Come giudicare, allora l’interruzione di Es 1,1? È notevole, e quindi segna l’inizio di un nuovo testo, anzi di un nuovo libro, dato che presenta una nuova situazione: l’oppressione degli ebrei; ma la storia dei figli di Giacobbe in Egitto continua. In altre parole, Genesi sta a sé, ma Esodo fa parte del medesimo ciclo narrativo (Niccacci, 1995d: 13).

Debido a la situación de los hebreos en Egipto, su salida de allí fue una auténtica liberación y se convirtió en el artículo fundamental del credo de Israel (cf. Dt 26,5-9). La montaña del Sinaí se eleva en medio del desierto como escenario y testigo privilegiado de la revelación de Dios, de su alianza con el pueblo y de la donación de la ley. La singularidad de estos acontecimientos hace del Éxodo uno de los libros más importantes y leídos de la Biblia (cf. García López, 2002: 129).

Según los escenarios presentes en el Éxodo, Egipto, el desierto y el Sinaí, el libro se puede dividir en tres partes:

- 1º la salida de Egipto: 1,1–15,21.
El mar.
- 2º la marcha a través del desierto: 15,22–18,27.
El desierto.
- 3º los acontecimientos del Sinaí: 19–40.

O bien, siguiendo las fórmulas de itinerario que abarcan Ex–Nm, con la montaña puesta como eje del mundo, en la cual se juntan los tres espacios cósmicos del cielo, la tierra y el mundo subterráneo, el libro puede dividirse en cinco partes:

Ex 1,1– 15,21	15,22–18,27	19,1–Nm 10,10	10,11–21,35	22,1– 36,13
Egipto	Desierto	Sinaí	Desierto	Moab

El Sinaí emerge entonces como símbolo del orden en medio del caos del desierto, símbolo a mitad de camino entre Egipto y Canaán, entre el cielo y la tierra. Un lugar utópico en el desierto, un escenario particular desde donde Dios pueda dirigirse a su pueblo:

Dopo le vicende concluse dall’uscita dall’Egitto (Es 1,1–15,21), le tappe di trasferimento nel deserto (15,22–18,27) e il patto del Sinai (19,1–20,21), Esodo comprende una serie di discorsi di Jhwh a Mosè, introdotti con *wayyiqtol* di “dire” o “parlare” (*wayyō’mer* o *way^edabbēr*), e perciò tutti collocati nella linea narrativa principale e coordinati l’uno all’altro. Questa situazione prosegue in Levitico, che comprende una serie di trentacinque discorsi divini, contando le introduzioni con *way^edabbēr*, e altri due con introduzione *wayyō’mer*. Idealmente Dio parla a Mosè sempre da un luogo sacro: dal monte Sinai in Esodo, dalla tenda dell’incontro in Levitico (Niccacci, 1995d: 23).

El uso del *wayyiqtol* del verbo היה, “ser”, como signo macrosintáctico, ויהי, en Ex 1–14 permite distinguir tres construcciones de preludio, Ex 3,1; 5,1; 15,1, que interrumpen la narración delimitando las siguientes subdivisiones¹⁹¹, Ex 1–2; 3–4; 5–

¹⁹¹ El uso de ויהי como signo macrosintáctico se distingue del *wayyitol* narrativo, forma plena del verbo היה al inicio de una unidad narrativa autónoma (cf. Jc 13,2, inicio de la historia del levita de Belén; 1S 1,1, inicio absoluto; 1S 9,1, inicio de la historia de Cis). Por el contrario, como signo macrosintáctico, en cuanto *wayyitol* interrumpe la narración, pero introduce tan sólo un nuevo episodio o desarrollo, dentro de una unidad textual, reforzando la coherencia y consistencia textual de la misma (Jos 1,1; Jc 1,1; Rt 1,1 en el ciclo de Dt–Jos–Jc–Rt): “Infatti non forma una proposizione a sé stante con l’elemento avverbiale o nominale che lo segue. Questo elemento, anzi, costituisce il primo membro, o protasi, di

14: “I cap. 1–2 sono come il prologo. L’avvio dell’azione è segnato dalla vocazione di Mosè nel cap. 3. Ma l’inizio vero e proprio si trova nel cap. 5. Dal cap. 5 al cap. 14 tutta l’azione si svolge in Egitto, fino all’uscita miracolosa da esso. Dopo il canto in onore di Yahveh (15,1-21) iniziano le tappe di trasferimento nel deserto” (Niccacci, 1991a: §24.2).

La unidad narrativa comienza con los nombres de los israelitas que fueron a Egipto (Ex 1,1) hasta salir del mismo; mientras que en Ex 15,22 se inicia la peregrinación por el desierto¹⁹². De modo que, dentro de la unidad narrativa de Ex 1,1–15,21, el contexto inmediato del canto es el relato de las plagas contra Egipto (Ex 7–12):

La función macrosintáctica de וַיְהִי è visibile soprattutto nel complesso dei cc. 5–14, nei quali il flusso narrativo si svolge senza interruzioni, con un ritmo sostenuto che sottolinea l’insistenza divina e l’ostinazione del faraone nella successione delle plagas, sempre più gravi. Il ritmo serrato della narrazione non è interrotto neppure dalle “aggiunte” contenenti le istruzioni sulla pasqua e sui primogeniti. E questo è in gran parte merito di וַיְהִי (Niccacci, 1991a: §24.2).

una proposizione duplice, di cui la frase successiva costituisce l’apodosi. Il «soggetto» del וַיְהִי, quando è segno macrosintattico, non è l’elemento singolo che lo segue, ma l’intera proposizione duplice (protasi-apodosi). Esso, cioè, rende verbale la proposizione duplice che lo segue e per ciò stesso la collega alla linea principale della comunicazione costituita dai wayyiqtol narrativi. Senza וַיְהִי la proposizione duplice, per il fatto stesso di iniziare con un elemento diverso dal verbo finito, interromperebbe la linea narrativa. Il וַיְהִי svolge quindi una funzione macrosintattica all’interno di un testo: collega le sue parti, evita interruzioni nella comunicazione. Non ha invece alcuna funzione sintattica all’interno della proposizione duplice, poiché essa potrebbe comparire anche senza וַיְהִי” (Niccacci, 1991a: §24.2).

¹⁹² En el canto del mar faltan los elementos característicos de la tradición del desierto: la columna de nube, la murmuración y la senda por medio del mar. Si bien en el relato en prosa se puede aceptar que se transmitan juntos el tema del mar y la tradición del desierto; en el canto poético, el tema del mar se transmite junto con el éxodo (cf. Childs, 2003: 256-157): “La estrecha conexión entre el paso del mar y las plagas confirma la hipótesis de que el acontecimiento del mar se considera parte de la tradición del éxodo. Mientras en los relatos JE faltan por completo en el relato del mar las imágenes asociadas con las plagas, en P ocurre lo contrario. Las imágenes de las plagas se repiten (14,4.7.18.21). En la fuente P, el acontecimiento del mar no se entiende ya como parte de la marcha por el desierto sino que lleva a su plenitud el plan de Dios, que había comenzado con el envío de las plagas. La cuestión consiste en explicar qué hizo que P no siguiera a J cuando asigna el paso del mar al período del desierto” (Childs, 2003: 237-238). Como hipótesis de trabajo, Childs acepta como fuentes:

J: 13,21-22; 14,5b-6.9aa.10ba.11-14.19b.21aβ.24.25b.27aβb.30-31;

P: 13,20; 14,1-4.8.9aβb.15-18.21aab.22-23.26.27a.28-29;

E: 13,17-19; 14,5a.7.19a.25a (cf. 2003: 235).

Estos primeros 15 capítulos están unidos literariamente por el drama que representa el enfrentamiento entre Moisés, jefe de un pueblo esclavo, y el Faraón, rey de la potencia más grande del momento:

(1) Mosè si presenta come il messaggero di Yahveh e rivolge al Faraone la richiesta di rimandare gli Israeliti perché servano il loro Dio nel deserto; ma il Faraone si rifiuta di riconoscere il dio degli Ebrei e di rimandare il popolo. (2) Mosè allora annuncia una serie di punizioni per dimostrare che il suo Dio è “Yahveh”, signore della terra. (3) La sovranità di Yahveh viene rivelata a Mosè attraverso una formula che sottolinea il fatto che la potenza divina dimostrata nella storia dei Patriarchi rimane la stessa anche ora e si rivelerà nel modo come Israele sarà fatto uscire dall’Egitto (Niccacci, 1988a: 121-122).

Y en este drama, Moisés y el Faraón no son más que la expresión visible del enfrentamiento que produce en el pueblo hebreo la elección entre Yhwh y los dioses egipcios. Estos dioses son mencionados sólo una vez, por el mismo Yhwh, con ocasión de la última plaga. En ésta se presenta la confrontación de los israelitas con el Faraón como un juicio sobre los dioses egipcios: “E io passerò per la terra d’Egitto in questa notte e colpirò ogni primogenito nella terra d’Egitto, dall’uomo all’animale, e su tutti gli dèi d’Egitto farò giudizi. Io sono Yahveh” (Ex 12,12).

Mientras que, para la ideología real egipcia, el Faraón representa a los dioses en la tierra –“Anche se il Faraone non diventava un dio a pieno titolo prima della morte, era però in tutto e per tutto il plenipotenziario degli dèi” (Niccacci, 1987a: 96)–, en cambio, el enfrentamiento con el Faraón, del lado israelita, es totalmente teológico. Moisés habla y obra en nombre de Yhwh (cf. Niccacci, 1987a: 95).

A pesar de las semejanzas presentes entre la teología (o ideología) real egipcia, como el ser hijo de Dios, su imagen, a quien da la victoria y poder sobre toda la tierra (cf. Sal 72,9-11), Niccacci hace notar dos diferencias frente a la ideología real bíblica, profundamente implicadas y significativas: el origen dinástico y la secuencia argumentativa en la Biblia. La sucesión de un hijo de David como heredero en el trono para la ideología bíblica (cf. 2S 7,12-16; Sal 89,30.37) se distingue de la ausencia de sucesor para la dinastía egipcia, donde cada faraón se presenta como hijo y vencedor, según el mito osírico, del dios dinástico: “Osiride re d’Egitto viene ucciso dal cattivo fratello Seth, il figlio Horo lotta contro Seth, prende possesso del trono d’Egitto al posto del padre e diventa così il suo «vindice». Il dio dinastico Amon-Ra è, secondo la terminologia ufficiale, «Signore di troni delle Due Terre»; esiste un rapporto diretto tra il dio e il faraone regnante, un rapporto che si rinnova ad ogni ascensione al trono indipendentemente dalla discendenza carnale. Dal momento che il

faraone viene intronizzato, è figlio del dio dinastico, figlio unico e perenne”. De modo que la dinastía es divina, no tutmósica o ramésica; mientras que en la Biblia la dinastía es davidica, no divina. De ahí que en el orden de los argumentos bíblicos el pueblo preceda al rey (cf. Sal 89), porque el reino pertenece a Yhwh, cuyo benefactor directo es el pueblo (cf. Sal 93; 97; 99); y del pueblo dependerá luego la elección del rey: “Sappiamo di certo che il re non aveva un posto nell’organizzazione tribale e nella teologia antica di Israele e che il suo ingresso nella società non avvenne senza forti contrasti (se ne ha un’eco chiara in 1Sam 8). È possibile che quei Salmi che non nominano il ruolo del re, mentre nominano quello di Mosè e di Aronne, rispecchino uno stadio arcaico della religiosità” (Niccacci, 1992b: 60). La teología, que aludimos aparece reflejada aquí en el Éxodo entre ambos dominios, el Faraón y Moisés en nombre de Yhwh, es algo que será elaborado por la literatura sapiencial más antigua (Proverbios), promovida, muy probablemente, por la misma monarquía hebrea.

La finalidad de las plagas contra Egipto viene expresada con la fórmula “perché tu sappia / vio sappiate che io sono Yahveh / che non c’è nessuno come me in tutta la terra” (Ex 8,6; 11,7; 9,14; cf. tb. 8,6.18; 9,29; Niccacci, 1988a: 125). Expresiones similares se encuentran en Egipto ya antes de la reforma de Amenofi IV (1.365-1.349 a.C.), que las aplica de modo exclusivo, no únicamente como “dios único en su género” (cf. Niccacci, 1987a: 94)¹⁹³. En el contexto de las plagas, la fórmula sólo aparece al comienzo de la primera, donde se cambia en sangre el agua del Nilo (Ex 7,17); de la cuarta, cuando el Faraón se dirige al agua por la mañana (Ex 8,16); y con ocasión de la séptima plaga, en la mañana (Ex 9,13):

L’alba è il momento in cui il dio-sole Ra, dopo aver superato i pericoli della navigazione nel mondo sotterraneo, sorge rigenerato dal Nun (l’acqua primordiale) e assicura così la regolarità dell’ordine cosmico. Sulla base di questo modello la teologia concepiva la figura del re, il quale ogni mattina veniva “rigenerato come il sole” per riprendere con sempre nuovo vigore la lotta contro i nemici dell’ordine divino di cui era considerato garante. Tale rigenerazione si compiva mediante una serie di riti di purificazione, attestati soprattutto in occasione di eventi speciali della vita del re, quali la coronazione, la festa *sed* (rinnovazione solenne del potere regale), o prima dell’ufficiatura nel tempio. In queste circostanze el faraone veniva idealmente purificato “nel Nul, nel quale Ra lava il suo volto”, anche se materialmente la

¹⁹³ “Espressioni del genere pongono il problema del monoteismo sia in Israele che in Egitto. Preghiere o inni che proclamano l’unicità di un certo dio sono abbastanza frequenti in Egitto e anche in Mesopotamia. Il fatto stesso che vengano rivolti a varie divinità con la medesima sincerità dagli oranti, suggerisce che quelle formule non possono essere intese in forma assoluta ed esclusiva. Se si passa il paragone, si potrebbe dire che quelle professioni somigliano alle dichiarazioni che si scambiano gli innamorati. Gli studiosi le intendono normalmente come professioni di «unicità nel suo genere», il che non migliora l’interpretazione” (Niccacci, 1992b: 81).

purificación avveniva negli appartamenti privati o nel lago del tempio (Niccacci, 1992b: 77).

A partir de la señalización del agua y la mañana, la fórmula de autopresentación, “Io sono Yhwh”, se pone en relación con los ritos, diarios o festivos, que reivindica la incomparabilidad divina haciendo emerger el sentido de conflicto en la escena: “Mosè verrebbe incaricato di affrontare il re d’Egitto proprio nel momento solenne in cui questi rinnovava la sua regalità. In tal modo le «formule di incomparabilità» avrebbero un senso di scontro frontale” (Niccacci, 1992b: 77). La interrupción de los ritos reales de renovación tiene como finalidad provocar el endurecimiento del corazón del Faraón, indicado claramente en Ex 10,1-2: “Va’ dal Faraone perché io ho reso duro il suo cuore e il cuore dei suoi servi affinché io ponga questi miei segni in mezzo a lui e affinché tu racconti al tuo figlio e al figlio di tuo figlio come mi presi gioco dell’Egitto e i segni che posi tra loro; e così saprete che io sono Yahveh” (En Niccacci, 1987a: 92).

Fuera del Éxodo, el endurecimiento del corazón aparece sólo dos veces. Pero, mientras el hebreo expresa “obstinación” con la raíz *qšh* (cf. Dt 2,30), aquí se usan dos formas que tienen equivalentes directos en el egipcio, pero cuya semántica ha sido intencionalmente transformada¹⁹⁴. Mientras en las inscripciones egipcias *dns ib* y *šhm ib* representan una cualidad positiva, los sintagmas hebreos *kbd lēb* y *hʒq lēb* no sólo poseen una connotación negativa, sino que es Dios, agente supremo de la historia humana, el que ha endurecido el corazón del Faraón (cf. Niccacci, 1986b: 17; 1987a: 91; 1988a: 124; 1992b: 75).

La misma fórmula de autopresentación, “Io sono Yaheh”, pasa entonces a ser fórmula de incomparabilidad; parte del objetivo de las plagas, uniendo Ex 7–12 con la historia de Moisés que precede. A éste se le revela el nombre de Yhwh con un juego de palabras del verbo “ser”, היה, que subraya la identidad en el ser y el obrar del Dios de los Padres con el Dios del éxodo –אשר אהיה–, “**Io sarò quello che ero**” (Ex 3,14a)–; así como también, revela una fórmula ligada al nombre propio divino –אני

¹⁹⁴ En referencia explícita al Faraón, 1S 6,6 utiliza *kbd + lēb // dns ib* (cf. en Qal con el corazón del Faraón como sujeto en Ex 7,14; 9,7; o en Hifil con el mismo Faraón como sujeto en Ex 8,11.28; 9,34; o Yhwh en Ex 10,1), y Jos 11,20 aplica la misma terminología al pueblo cananeo, *hʒq + lēb // šhm ib* (cf. en Qal con el corazón del Faraón como sujeto en Ex 7,13.22; 8,15; 9,35; o en Piel con el sujeto Yhwh en Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17) (cf. Niccacci, 1987a: 89; 1988a: 123).

יהוה, “**Io sono Yahveh**” (Ex 6,3.6.7.8)¹⁹⁵–, cuya variante ampliada en el relato de las plagas –“perché tu sappia / vio sappiate che io sono Yahveh / che non c’è nessuno come me in tutta la terra” (cf. Ex 8,6; 9,14.29; 11,7)– revela, asimismo, un significado adjunto: “[L]’unicità del Dio di Israele (in confronto implicito con gli dèi egiziani: 8,6; 9,14) e la sua sovranità sulla terra d’Egitto (9,29; 11,7)” (Niccacci, 1987a: 100)¹⁹⁶ –“**Sono io Yahveh!**”–.

Excursus sobre el Tetragrama

La primera fórmula, אהיה אשר אהיה, Niccacci la traduce como una proposición con verbo *hāyâ*, siguiendo la dinámica del diálogo entre Dios y Moisés (Ex 3,6-15), que permite establecer una relación entre el pasado, con la mención de los Padres, y el futuro, con la misión de Moisés sobre los hijos de Israel esclavos en Egipto:

“Io sono il Dio di tuo padre (*’elōhē ’ābīkā*), il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe – e perciò va’, **perché voglio mandarti dal Faraone**” (3,6.10) + “dirai (ai figli di Israele): Il Dio dei vostri padri (*’elōhē ’ābôtēkem*)

¹⁹⁵ La fórmula יהוה אני aparece con diversos usos. Como afirmación principal de la frase, se encuentra al inicio del discurso divino en una proposición nominal independiente seguida de *wayyiqtol* (cf. Ex 6,2b-3) o de *waw-x-qatal*, poniendo el énfasis en el elemento “x” (cf. Ex 6,4.5a); o al inicio de una serie de *wəqatalti* (cf. Ex 6,6-8: “*E perciò* [אני יהוה] vi farò uscire da sotto i pesi dell’Egitto...”). O bien, como coronamiento del mismo discurso divino, dentro de una proposición conclusiva (cf. Ex 6,7; 7,5; 10,2; 14,4.18), o con el verbo en 2º persona sg. (cf. Ex 7,17; 8,18) (cf. Niccacci, 1987a: 99-100).

¹⁹⁶ La reivindicación de la tierra por parte de Dios se opone a la soberbia del Faraón puesta en boca del profeta Ezequiel: “A me appartiene il mio Nilo, / poiché sono io che l’ho fatto per me!” (Ez 29,3); “E così (gli Egiziani) sapranno che io sono Yahveh, per il fatto che (il Faraone) ha detto: Il Nilo appartiene a me, poiché sono io che l’ho fatto!” (Ez 29,9). Es reivindicación paralela, también, a un pasaje del viaje de Unamón, el cual proclama, frente a Zakar-Baal, rey de Biblo, que todas las riquezas del Líbano pertenecen a Amon, dios supremo egipcio: “Non c’è nave sul fiume che non appartenga ad Amon! Suo è il mare e suo è il Libano di cui tu dici: È mio!” (2,23-24): “Questa rivendicazione si accorda con il tenore della fraseologia ufficiale egiziana. Innanzitutto il termine *t’* «terra», che è l’equivalente di *’eres*, designa per l’egiziano la terra d’Egitto, in contrapposizione ai paesi stranieri che sono detti *ḥ’swt* «terre montagnose». Solo a partire dal Nuovo Impero, le spedizioni di conquista verso l’Asia introducono in Egitto una concezione più aperta che attenua quella contrapposizione. Nel linguaggio ufficiale il titolo «signore delle Due Terre» (*nb t’wy*), cioè delle due parti tradizionali dell’Egitto (cf. il biblico *miṣrayim*, al duale), è applicato sia a differenti dèi che al Faraone. Sulla base di questa concezione la rivendicazione di Yahveh equivale a uno scontro frontale. Il Faraone riconosce solo i suoi dèi, di cui rappresenta la presenza fisica sulla terra e incarna la sovranità universale. La sua reazione, riportata in Es 5,2, è perciò del tutto naturale: «Chi è Yahveh perché io ascolti la sua voce così da rimandare Israele? Non conosco Yahveh e neppure rimanderò Israele!». Si comprende inoltre che lo scopo essenziale delle piaghe sia: «perché tu sappia che io sono Yahveh», «perché l’Egitto sappia che io sono Yahveh»” (Niccacci, 1987a: 93-94).

mi ha mandato a voi” (3,13a) + “e mi diranno: Qual è il suo nome? – Io sarò (con voi ora) quello che ero (con i padri) (*'ehyeh 'āšer 'ehyeh*) – Così dirai ai figli di Israele: Io-sarò (*'ehyeh*) **mi ha mandato a voi**” (3,13b-14) + “YHWH (*y^ehwāh*) Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe **mi ha mandato a voi**” (3,15) (Niccacci, 2005a: 125 n.23).

Así como también, para esta traducción, se apoya en el paralelo egipcio del *Viaje de Unamón* (fin XX° dinastía, 1.090-1.080)¹⁹⁷. Dicho papiro repite la petición de un representante del pueblo y su dios a un poder superior junto a la reivindicación de superioridad del propio dios, como aparece en el relato de Ex 13,17–14,31, con una fórmula que incluye la acción de este dios en el pasado, presente y futuro:

“(1) c’è una richiesta da parte di un rappresentante d’Egitto e del suo dio Amon-Rasonter che il re di Biblo, probabilmente per alzare il prezzo o comunque per assicurarselo, rifiuta di concedere facilmente, affermando l’autorità propria e del suo dio Seth-Baal; (2) l’inviato reagisce rivendicando la sovranità del proprio dio sulle ricchezze del re di Biblo, anche se poi si dichiara disposto a pagare; (3) questa sovranità viene espressa con una formula [«Non è egli (ora) quello che fu (nel passato)?» (2,27-28)] la quale afferma che la potenza del dio egiziano nel momento presente è la stessa di quella dimostrata nel passato” (Niccacci, 1988a: 121; cf. 1985c).

Por el contrario, desde el punto de vista gramatical, para **la segunda fórmula** del nombre divino, אֲנִי יְהוָה, en el segundo relato de la vocación de Moisés (Ex 6,3.6.7.8), אֲנִי es el predicado de una proposición nominal en la que יְהוָה es el sujeto – “«Soy yo Yahveh!», e nessun altro” (Niccacci, 1987a: 100)¹⁹⁸-. En cuanto PNS el

¹⁹⁷ Unamón, sacerdote del Templo del dios Amón en Karnak, emprende un viaje a Biblos, como se acostumbraba, para comprar madera. Pero, en lugar de la tradicional comitiva, lleva consigo una imagen del dios Amón, para compensar estos efectos negativos que son producto del declive de Egipto. El viaje de Unamón se convierte en una odisea y unos piratas le roban la suma de dinero destinada a la compra de la madera. Gracias a la estatua del dios, Unamón consigue que el príncipe de Biblos le reciba, y durante la audiencia se produce el ingenioso duelo de palabras: “Come avveniva spesso nelle relazioni diplomatiche vicino-orientali antiche, la trattativa passa poi in modo del tutto naturale dal terreno economico-politico a quello religioso. Il dialogo si trasforma così in una disputa teologica che contrapone l’Egitto e il suo dio Amon-Ra da una parte e la Fenicia con il suo dio Seth-Baal dall’altra. [...] L’inviato egiziano reagisce con veemente fervore religioso alle pretese del re di Biblo affermando che il mare con tutte le barche e il Libano con il suo legno prezioso, tutto appartiene ad Amon. Anzi Amon-Rasonter in persona è venuto, poiché Unamun stesso ha portato con sé la sua statuetta. A questo punto incontriamo l’espressione che ci interessa, riferita al dio Amon: «Non è egli (ora) quello che fu (nel passato)?» (2,27-28)” (Niccacci, 1987a: 120-121). Finalmente, Amón aconseja que se envíe una carta a Tebas pidiendo el dinero, que efectivamente llegará, y se procede entonces a cortar la madera. El viaje de retorno de Unamón se retrasa, una vez más, asechado en el mar por los piratas. El príncipe envía a una bailarina egipcia para que distraiga a Unamón mientras conspira con los piratas para ver la mejor manera de atacar al egipcio, hasta que un temporal salva a Unamón de la emboscada y lo lleva hasta Chipre, donde se interrumpe el manuscrito.

¹⁹⁸ En Ex 6,3, en efecto, Yhwh concede haberse manifestado (verbo רָאָה, “ver” en Nifal) a los Patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) como “Todopoderoso” (אֵל שָׁדַי), pero se discute si también ha revelado (verbo יָדַע, “saber” también en Nifal) a ellos su “nombre” (שְׁמוֹ): וְאָנֹכִי אֵל-אֲבֹרָהֶם אֵל-יִצְחָק וְאֵל-יַעֲקֹב בְּאֵל שָׁדַי וְשְׁמִי יְהוָה לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם: Se trata de un caso de *crux interpretum* en el que se

énfasis no cae sobre la identidad del sujeto, sino sobre lo que realiza el mismo, que, tratándose de Dios, remite a su carácter salvífico. Lo que concuerda con la interpretación rabínica, poniendo la revelación del nombre divino a Moisés en Ex 3,14a en correlación con la revelación del nombre divino a los Padres en Ex 6,3:

“L’argomento diretto non è qui la rivelazione del nome divino ma piuttosto la realizzazione di quello che il nome divino significa; per cui 6,3 non afferma che ai padri Dio non ha rivelato il suo nome YHWH, ma che non ha fatto sperimentare loro tutto il valore salvifico che esso contiene. E questo valore salvifico è indicato da Dio stesso nel brano compreso entro le due formule di auto-presentazione *'ānī yhw̄h* in 6,2 e 6,8: come ho stabilito il mio patto con i padri, così ho sentito il lamento degli israeliti in Egitto, e perciò vi farò uscire, vi riscatterò, vi prenderò come mio popolo e sarò il vostro Dio e vi introdurrò nella terra che ho promesso ai padri. Come nota giustamente Rashi, Dio non ha compiuto al tempo dei patriarchi tutto quello che il suo nome YHWH significa. Nonostante le differenze notate dai critici letterari, Es 6,2-8 si rifà a 3,14, dove il nome divino YHWH è inteso come *'ehyeh 'āšer 'ehyeh* «Io sarò quello che ero», in accordo con la sintassi della frase e anche con l’interpretazione tradizionale giudaica. In 3,14 Dio promette che, in conformità al suo nome, sarà ora con gli israeliti schiavi in Egitto quello che fu un tempo con i padri; in 6,2-8 aggiunge che farà per gli israeliti anche più di quello che fece per i padri, realizzando compiutamente il senso salvifico del suo nome” (Niccacci, 2005a: 124 n.21)¹⁹⁹.

debaten los autores. Diversos nombres del único Dios a partir de los cuales el P puede dividir la humanidad en tres círculos concéntricos: los descendientes de Noé (*Elohim*); los descendientes de Abraham (*El Shaddai*); y los israelitas al centro (*Yhw̄h*) (Pury). Disputándose si *Yhw̄h* ha sido efectivamente revelado a los Patriarcas (así Kitchen, interpretando Ex 6,3 como pregunta retórica negativa), o se trata tan sólo de una reformulación de la historia patriarcal desde el yahvismo mosaico (Moberly). Niccacci, como acostumbra, se inclina por la interpretación hebrea de Rashi (cf. <https://mg.alhatorah.org/Full/Shemot/6.3#e0n6>; <https://mg.alhatorah.org/Full/Shemot/3.14#e0n6>), interpretada por Cassuto siguiendo la secuencia verbal de toda la pericopa: “In effeto si nota nel testo la doppia sequenza *'ānī yhw̄h wā'erā' 'el 'abrāhām...* «Io sono YHWH, ma mi sono mostrato a Abramo...» (6,2-3) e *'ānī yhw̄h wehōšē'tī 'etkem...* «Io sono il Signore e perciò vi farò uscire...» (6,6). Sia il wayyiqtol della prima sequenza che il w^cqatal della seconda sono forme di continuazione legate alla medesima formula di autopresentazione che precede. In base al contesto, nel primo caso la continuazione ha funzione semantica di contrapposizione, nel secondo di conseguenza” (Niccacci, 2005a: 123-124 n.21). Mientras el nombre *Yhw̄h* ya ha sido revelado a los Patriarcas, a Moisés Dios le hace ver una dimensión nueva, como efectivamente queda de manifiesto con la interpretación que hace de Ex 3,14a Niccacci: como estuve con ellos, estaré también con ustedes ahora y en lo que vendrá.

¹⁹⁹ Así también Treballe Barrera, aunque por un camino diverso consistente en “acercar los dos extremos [...] la crítica textual y la teología bíblica” (Treballe Barrera, 1984b: 184-185): “La teología de la creación y la teología de la salvación, excesivamente diferenciadas a veces en la teología actual, aparecen ensambladas en las más antigua teología yahvista y en el propio nombre de «Yahveh»”, que traducirá “Yo soy el que soy - Yo soy el que actúa” (Treballe Barrera, 1985: 373-374), dado que “el método influye en el resultado” (Treballe Barrera, 1997: 1).

A lo largo del relato de las plagas la estatura de Moisés crece en virtud de la seguridad que va adquiriendo en sí mismo²⁰⁰, hasta sincronizar el acto de Moisés, o Arón, con la intervención de Yhwh, identificando gramaticalmente el “yo” de Yhwh con el “yo” de Moisés, su siervo: “Nella missione verso il Faraone Yahveh «sarà con» Mosè (3,12), «con la sua bocca» (4,12) e renderà prodigioso il suo bastone (4,2–5,17). [...] Un elemento chiaro in questo senso è la cosiddetta «formula del messaggero», «Così parla Yahveh», con cui Mosè introduce i messaggi al Faraone” (Niccacci, 1988a: 122) (cf. tb. Ex 4,22; 5,1; 7,17; 11,4; Niccacci, 1987a: 86). Identificación en el *ser* (“yo” de Yhwh – “yo” de Moisés) con el *obrar* del enviado, que alcanza hasta el eco (anuncio-realización) de la creación misma: “Per l’azione congiunta di Dio e di Mosè risuonano in Egitto i solenni *y^ehî* (annuncio) e *way^ehî* (realizzazione) che leggiamo nel racconto della creazione (Gen 1,3; ecc.)” (Niccacci, 1987a: 87). Así se esclarece la función literaria del endurecimiento del corazón del Faraón, que permite ver al Dios de Israel como único soberano de la historia (cf. Niccacci, 1987a: 89-91): “Il racconto sottolinea che il Dio di Israele con sovrana potenza dispone del Nilo, della terra e dell’equilibrio naturale dell’Egitto – che – secondo la teologia faraonica – cadevano sotto la diretta responsabilità del re” (Niccacci, 1988a: 127-128).

De este modo, en correspondencia a Yhwh, que se revela en Egipto como el que está con su pueblo lo mismo que ha estado con los padres –“Io sarò (con voi ora in Egitto) quello che ero (con i padri)” (Ex 3,14a)²⁰¹–, el canto conclusivo (Ex 15) glorifica el triunfo del Señor en el paso del mar, así como anuncia sucesivamente el éxito futuro de la guía divina en el desierto; el terror de los pueblos (Filisteá, Edom, Moab y Canaán); el establecimiento en la Tierra Prometida; y la construcción del Templo (cf. Niccacci, 2005a: 125-126).

²⁰⁰ Arón es el agente en las tres primeras plagas (cf. Ex 7,19-20; 8,1-2; 8,12-13); Yhwh en la cuarta y quinta plaga (cf. Ex 8,20; 9,6); Moisés de la sexta a la novena plaga (cf. Ex 9,8-10; 9,22-23; 10,12-13; 10,21-22); y, nuevamente, Yhwh en la última (cf. Ex 12,29) (cf. Niccacci, 1987a: 86).

²⁰¹ “Sabemos por los textos egipcios que el nombre de la zona a la que huyeron los hebreos era *Y(a)hw(i)*, pero cómo llegaron éstos a descubrir la peculiar naturaleza y exigencias de su dios y tomarle por el suyo propio escapa a la verificación empírica” (del Olmo Lete, 2010: 48).

III.1.2 La crítica de los géneros

a) Sitz im Leben

Los textos de un género se corresponden con una determinada función en la vida de la comunidad, de modo que identificarlo resulta clave para determinar el papel (rol) o función que desempeña el texto dentro de la vida primitiva de la nación. Con la preferencia por el estilo himnico en cuanto centrado en la alabanza divina con una orientación cultural, a diferencia del canto de victoria de Débora en Jc 5, Childs concluye, sin embargo, que en la historia de la investigación el canto del mar termina por no reflejar ningún género de modo específico:

A pesar del extendido interés de la crítica de las formas por describir con precisión la forma del Canto, *no* se ha logrado ningún consenso. Se ha definido el Canto como un himno (Fohrer), salmo de entronización (Mowinckel), letanía (Beer, Muilenburg), salmo de victoria (Cross-Freedman), salmo himnico o de acción de gracias (Noth). Ciertamente, hay elementos del Canto que fundamentan, al menos en parte, cada una de las definiciones anteriores. El Canto está lleno de elementos himnicos, especialmente las alocuciones sobre la grandeza de Yahvé (vv.6-11). Los versículos iniciales son típicos del salmo de acción de gracias. Las repeticiones que parecen funcionar como refranes (vv.6.11) hacen pensar en una letanía. Además, en el v.18 aparece una fórmula cercana a los salmos de entronización (p.ej. 96, 99): *YHWHyimlók*. Finalmente, la ubicación del v.20, así como también el contenido general del Canto, reflejan claramente elementos de un género de victoria. Sin embargo, el principal problema de la crítica de las formas es que ningún género puede describir todo el Canto o puede hacer justicia a la variedad que hay en el poema. Naturalmente, es posible que un núcleo original (como un canto de victoria) se expandiera posteriormente para cumplir una función nueva y diferente. Sin embargo, hay pocas pruebas formales para sostener dicha teoría (Childs, 2003: 255-256; cf. 261).

Niccacci ha señalado con insistencia los contactos literarios presentes en la narración de Ex 1–15 que remiten al ambiente de la época ramsémica de Egipto (ca. 1.308-1.087 a.C. durante las dinastías XIX^o-XX^o): el trabajo forzado utilizando bastones y ladrillos con trabajadores de origen mixto (cf. Ex 5,6-18); las ciudades que estaban siendo construidas y nombradas en el relato de Pi-Tom (“Casa del dios Atum”) y Ramsés (abreviación del nombre oficial “Casa de Ramsés, amado de Amón, grande de victorias”) (cf. Gn 1,11; Ex 1,11; 12,37; Nm 33,3); el canasto de papiro donde fue colocado Moisés, paralelo al mito del dios Horo (cf. Ex 2,3); la adopción de

Moisés por parte de la hija del faraón, paralela a las adopciones de asiáticos por parte de los egipcios (cf. Ex 2,5-10); el bastón transformado en serpiente (cf. Ex 4,2-3; 7,9-12.15); el endurecimiento del corazón del Faraón (cf. Ex 7,3.13.14); el pedido de los israelitas de ir al desierto para ofrecer sacrificios a su Dios (cf. Ex 5,2; 7,16); y, finalmente, las plagas (cf. Ex 7–12), que describen fenómenos naturales característicos de la tierra de Egipto (cf. Niccacci, 1992b: 26-27, 91).

Y a partir de estos datos, Niccacci sitúa el paso del mar de los hebreos en los últimos años del reinado de Ramsés II (1.290-1.224 a.C.), datando la **composición** del poema de Ex 15,1-18 en el **siglo XI a.C.**²⁰². Corresponde al cuadro de la segunda invasión de los “pueblos del mar” a Canaán bajo Ramsés III (1.192-1.151 a.C.), cuando la hegemonía de Egipto sobre Canaán se debilita y se forman los reinos nacionales de Filistea (cf. Ex 15,14); Edom; Moab; e Israel (cf. Niccacci, 2009e: 26), nombre testimoniado por primera vez en la llamada “Estela de Israel” (ca. 1.200 a.C.) del faraón Merneptah (ca. 1.224-1.214 a.C.), sucesor de Ramsés II (ca. 1.290-1.224 a.C.) (cf. Niccacci, 1992b: 26):

I re sono abbattuti e dicono “Salam!”.
Nessuno tiene alta la testa tra i Nove Archi (= popoli stranieri),
la Libia è devastata,
Kheta (Hittiti) è pacificata,
Canaan è depredato con ogni male,
Ascalon è deportata,
Gezer è conquistata,
Ianoam (in Galilea) è ridotta come ciò che non esiste,
Israele è desolata, non c’è più il suo seme,
la Palestina è divenuta vedova per l’Egitto.
Tutte quante le terre sono pacificate,
chi era turbolento è stato legato dal re Merneptah,
sia egli dotato di vita come Ra (il dio sole), ogni giorno (Stele di Israele, lin. 26-28)²⁰³.

²⁰² “I tried to show that the composition of the poetic part, vv.1-18, of Ex 15 is demonstrably old, about the XIth c., and that this part is strictly connected with the prose related section” (Niccacci, 2011a: 11 n.10). Si bien Treballe Barrera señala el período cananeo-fenicio (siglos X-IX a.C.) para los relatos de Ex 1–14, señala una primera forma del texto, anterior a la que nos llegó en los libros de la Biblia. Y reserva para el final del período asirio (siglos VIII-VII) la unión de estas tradiciones de Moisés con las tradiciones de los patriarcas (cf. Treballe Barrera, 2005b: 10-12).

²⁰³ “La stele, appartenente ad Amenofi III, fu usurpata da Merneptah che utilizzò il verso e la eresse nel suo tempio funerario a occidente di Tebe; si trova ora al Museo del Cairo (N. 34025 verso). Il nome «Stele di Israele» deriva dal fatto che essa nomina, unica volta nella letteratura egiziana, appunto Israele. Però 26 delle 28 righe dell’iscrizione non riguardano Israele, solo nominata nella penultima

Para el pueblo de Israel, establecido entre las dos grandes civilizaciones del MOA –Egipto al Sur y Mesopotamia al Norte–, los períodos históricos de mayor contacto con Egipto los identifica Niccacci sucesivamente con la época patriarcal, siglo XIX, correspondiente al Imperio Medio y segundo período intermedio (cf. Gn 12–36); la estabilización pacífica de los hijos de Jacob en Egipto en tiempos de José, siglo XIII correspondiente a la dinastía XVIII^o (cf. Gn 37–50; sobre todo Gn 41,40–43); el período de opresión, durante el siglo XIV bajo Ramsés (ca. 1.290-1.224 a.C.) y éxodo bajo Merneptah (ca. 1.224-1.214 a.C.) durante el siglo XIII bajo la dinastía XIX^o (cf. Ex 1–15); y los inicios de la monarquía unida en Israel, con el rey Salomón durante los años 965-925 a.C. correspondientes a la dinastía XXI^o (cf. 2S 7; Pr 22,17–23,11; 1R 3; 5,10; 9,16; 12,1-15), y el rey Ezequías en Judá, tras la caída del Reino del Norte con la toma de Samaría por Asiria (ca. 722 a.C.), años 727-698 a.C. correspondientes a la dinastía “etíope” (cf. Is 29,13-16; 30,1-5; 31,1-3; Pr 25,1) (cf. Niccacci, 1992b: 24):

La datación de los patriarcas en la Biblia es un tema de mucha controversia entre los biblistas. Para unos su modo de vida refleja la primera parte del segundo milenio (años 1.900-1.800 a.C., época de los “amorreos”); para otros, el final del segundo milenio (años 1.500-1.400 a.C., época de los “arameos”). Aunque la época precisa permanezca incierta, Niccacci descarta la tradición patriarcal como una invención post-exílica a partir del testimonio de la construcción de murallas como control de las fronteras al inicio del segundo milenio. Y, contemporáneamente, hace notar que la presencia militar en las mismas ha documentado el paso de las tribus “shasu” –para algunos, nombre que los egipcios daban a las tribus seminómades del Sinaí al sur de la Palestina, como eran seminómadas los Patriarcas, aunque para otros se las relacionaba con los “hapiru” de los textos acádicos, fonéticamente similar a “hebreos” en los textos egipcios–, “per conservare in vita essi e i loro animali nel grande possedimento del faraone, vita-prosperità-salute!, il buon Sole di tutta la terra” (Papiro Anastasio VI, 54-55; cf. *ANET*, 259). Esto significa que Egipto no ha sido únicamente “tierra de esclavitud”, como aparece en el Éxodo y los Salmos, sino también tierra de refugio, sea por carestía, como así también por persecución política: “Si registrano vari casi del genere nella Bibbia: l’idumeo Adad, nemico di Salomone (1Re 11,14-22); Geroboamo, nemico di Salomone (1Re 11,40); un gruppo di giudei, che portarono con sé Geremia dopo la distruzione di Gerusalemme (2 Re 25–26; Ger 42–44); la Sacra Famiglia (Mt 2,13ss)”. Y, efectivamente, los Patriarcas descienden a

riga, né la Palestina ma la Libia. La Libia, il nemico dell’ovest, pose al tempo di Merneptah un pericolo grave, come si ricava sia dalla stele che da altri documenti dello stesso re che ricordano quella campagna [...]. Una copia della Stele di Israele, di cui restano frammenti, fu eretta nel tempio di Karnak” (Niccacci, 1992b: 62).

Egipto para sobrevivir en un tiempo de carestía: “La cronología bíblica pone la discesa dei Patriarchi nel XIX sec.: l’esilio durò 430 anni (Es 12,40); il tempio di Salomone fu costruito 480 anni dopo l’esodo (1Re 6,1). Allora i Patriarchi sarebbero da collocare nel periodo hyksos (re asiatici in Egitto: fine XVIII-metà XVI sec.)” (Niccacci, 1992b: 24-25).

b) Sitz in der Literatur

Sobre el trasfondo del género resaltan los rasgos individuales del texto y se facilita su comprensión en la óptica de la crítica de las formas. Llega a conocerse cómo la unidad de una tradición se modificó en su función al quedar ampliada por adiciones redaccionales.

Fuera de las conexiones literarias de Ex 1–15 con el MOA, para el canto del mar Niccacci presenta un paralelo extrabíblico directo. Lo que conforma, en términos de del Olmo Lete, una intertextualidad subsidiaria “vertical o ascendente”, que se irá entretejiendo con la “horizontal o descendiente”:

Si todo texto, de acuerdo con la moderna teoría de la literatura comparada, se construye sobre un texto precedente, un texto literario de una cultura clásica como la hebrea antigua se revela así construido por partida doble. Manifiesta una intertextualidad ascendente o vertical que le corresponde como subsidiaria que es de un universo cultural mucho más amplio y rico en el que se inserta. [...] La BH posee una genealogía cultural y literaria que refleja su interacción con textos previos que asume y transforma. [...] La BH posee además, como literatura clásica con su ámbito propio de influjo cultural, una intertextualidad descendente que genera una red horizontal –la distancia cronológica es en este caso relativamente insignificante– de textos en paralelo que producen interpretaciones diferentes y características de la misma fuente de acuerdo con las coordenadas creativas de su propia tradición cultural (del Olmo Lete, 2018: 23).

En la estela poética del Nuevo Imperio, en honor de Tutmosis III (1.481-1.425 a.C.), que reasumen posteriores faraones de la misma XVIII^o dinastía y de las siguientes XIX^o y XX^o, el dios Amón-Ra acoje en su templo de Karnak al faraón, su hijo, que vuelve triunfante de la conquista del Asia²⁰⁴:

²⁰⁴ La estela, ahora en el Museo del Cairo (N. 34010), estaba en la sala de los anales de las campañas de Tutmosis III en el templo de Ammón en Karnak. Compuesta para exaltar las empresas de Tutmosis

L'inno ripete que el diu in persona ha acompañado el faraone suu hijo nelle varie champagne per due scopi espressi in modo paralelo: per concedergli di annientare i popoli stranieri e per fare in modo que essi vedessero la maestrà di lui sotto diversi aspetti (splendore, fuerza, victoria, ecc.). L'opera del diu è tutta rivolta alla glorificación del Faraone, a presentarlo ai popoli como suu propia "immagine" (Niccacci, 1988a: 128).

A la luz de esta estela, se puede comprender que lo que el pueblo de Israel "ve" tras el paso del mar –la glorificación de Yhwh por encima del Faraón (cf. Ex 14,17-18)–, es lo opuesto a lo que debían "ver" los pueblos del mundo según el himno egipcio (cf. Ex 14,30b-31): la mano grande de Dios y Egipto muerto sobre la playa. Por lo que, el canto del mar, finalmente, aclama: "Chi è come te tra gli dèi, o Yahveh, / chi è come te maestoso tra i Santi, / terribile tra i Gloriosi, o autore di prodigi?" (Ex 15,11) (cf. Niccacci, 1987a: 101-102; 1988a: 128-129; 1992b: 90).

La décima plaga, que tiene por agente a Dios mismo, y el paso del mar están unidos por el sintagma "stende la sua mano" (cf. Ex 7,4-5; 14,4.17-18), cuyo resultado es el hundimiento de los egipcios. Como en los casos anteriores, el signo no resulta eficaz porque el corazón del Faraón "se endureció" (cf. Ex 7,22; 8,11; 8,28; 9,34-35; 14,4.8), porque así lo quería Dios mismo: "Yahveh disse a Mosè: Il Faraone non vi ascolterà perché si moltiplichino i miei prodigi nella terra d'Egitto. Ora, benché Mosè e Arone avessero fatto tutti quei prodigi davanti al Faraone, tuttavia Yahveh rese ostinato il cuore del Faraone che non rimandò i figli di Israele dalla sua terra" (Ex 11,9-10; cf. tb. 9,15-16). Con la décima plaga, la intencionalidad pasa del Faraón al pueblo de Egipto: "In questo caso l'intervento di Dio non ha più di mira il Faraone ma il popolo egiziano: «E così gli egiziani sapranno che io sono Yahveh» ([Ex] 7,5; cf. 14,4.18)" (Niccacci, 1987a: 93).

III, hará uso de ella Amenofis III (1.405-1.367 a.C.), Seti I (1.309-1.291 a.C.) y Ramsés III (1.182-1.151 a.C.). Con una introducción (bienvenida del dios dinástico Amón-Ra al Faraón, su hijo) y parte conclusiva (epílogo de bendición) en prosa poética, el estilo de la composición es el tradicional de la poesía más antigua: cada estrofa comienza con "Yo he venido..."; mientras el segundo y cuarto verso de cada estrofa inicia respectivamente con la fórmula estereotipada "te hice derrotar..." e "hice ver Tu Majestad como...". El himno es un ejemplo elaborado de composición retórica y rico en términos arcaicos (cf. Bresciani, 1990: 257; Niccacci, 1992b: 59).

La extensión de la mano de la divinidad, para derrotar a los enemigos (cf. Estela poética de Tutmosis III, lin. 5), así como mantenerla alzada, asegurando cercanía y protección (cf. Estela poética de Tutmosis III, lin. 23), son elementos comunes del canto del mar con la estela de Tutmosis III, los cuales pertenecen al cuadro ideológico general de la “guerra santa” presente en todo el MOA (cf. Niccacci, 1988a: 128)²⁰⁵:

Io stendo le mie mani e lego [i principi stranieri] per te...
Poiché io assegno a te la terra nella sua lunghezza e nella sua larghezza,
gli occidentali e gli orientali sono sotto il tuo controllo (Stele poetica di Tutmosi III,
Prologo, lin. 5-6).
Le mani della Mia Maestà sono alzate per allontanare il male;
io assicuro la tua protezione, figlio mio, mio amato,
Horo-toro-che-appare-in Tebe, che io ho generato (Stele poetica di Tutmosi III,
Epilogo, lin. 23) (En Niccacci, 1992b: 90; cf. Anexos 1).

²⁰⁵ En este contexto se presenta también el “despojo de los egipcios” (Ex 12,36; cf. 3,20-22; 11,1-3; 12,35-36). Mientras la historia de la exégesis se ha centrado en la cuestión ética, Childs muestra que visto a la luz de todo el AT, con la disponibilidad inusual de los egipcios para cumplir la petición de los hebreos, el texto atribuye la respuesta a la intervención divina; de modo que Yhwh, no sólo da a los israelitas la victoria, sino el botín (*š’l*) de los vencedores: “La tradición del despojo de los egipcios es, en primer lugar, un testimonio de la completa solidaridad de Dios con su pueblo, que queda así situado en un lugar especial. No solamente libera a Israel de Egipto, sino que interviene de tal modo que logra un saqueo de sus tesoros” (cf. Childs, 2003: 195-197).

Niccacci presenta otra interpretación a la luz del contexto: el anuncio de Yhwh de la muerte de los primogénitos (11,8) y los textos paralelos de 1S 5–6 y 2S 21. A partir de aquí se presume la presentación de los ministros con ofrendas, con el fin de alejar la calamidad que se ha anunciado. Cuando el arca de Dios es portada por los filisteos a Ashdod provocando la caída del dios Dagon y la peste a la ciudad, los sacerdotes y adivinos filisteos sugieren dar un tributo de oro para alejar el flajelo causado por la “mano” de Yhwh (cf. 1S 5–6). Y así procede también David cuando ofrece a los gabaonitas una indemnización por el daño que Saúl les ha causado, razón de la actual carestía de Israel (cf. 2S 21): “Quello che il testo biblico presenta come conseguenza del fatto che Yahveh rese gli Israelite graditi agli occhi degli Egiziani, poté essere «in realtà» un tributo propiziatorio per ottenere l’allontanamento della piaga dei primogeniti. Il senso del verbo *š’l* (3,22; 11,2; 12,35) è allora «chiedere come compenso», non «prendere in prestito». Su ordine divino il compenso viene richiesto agli Egiziani dai singoli Israeliti: 3,22 donna; 11,2 uomo e donna; 12,35 i figli di Israele” (cf. Niccacci, 1987a: 96-97).

Así la representación plástica de Tutmosis III que extiende su mano y ata a sus enemigos en el templo de Karnak:



La promessa che Amon-Ra pone i principi dei paesi stranieri nel pugno del faraone (lin. 4), o che il dio stesso stende le mani e lega i nemici del faraone come prigionieri, si concretizza plasticamente in una scena che vediamo nei templi. Il dio dinástico viene rappresentato mentre tiene in mano una serie di funi con cui lega un gruppo di principi nemici e li porta verso il faraone, legano una schiera di prigionieri, rappresentati con le mani strette dietro la schiena, che recano una specie di cartiglio in cui è scritto il nome di una città o di un popolo conquistato. I primi esemplari di bassorilievi del genere, che sono poi delle liste geografiche, appartengono proprio a Tutmosi III. Viene in mente la promessa biblica: “Chiedi a me / e ti darò popoli come tua eredità, / come tuo possesso i confini della terra” (Sal 2,8) (Niccacci, 1992b: 59).

El movimiento presente en el canto del mar, que va de la salida de Egipto al paso por la Transjordania hacia la Tierra Prometida (cf. Niccacci, 2009e: 18), se corresponde con el **drama mítico del MOA**, particularmente cananeo: “[I]l Dio Guerriero vince i nemici, presentati in vario modo come le forze del caos, e avanza

trionfalmente verso la sacra montagna [Monte Sion]²⁰⁶ del suo tempio e là viene acclamato re del cosmo” (Niccacci, 2009e: 20; cf. Trebolle Barrera, 2003: 657).

Este drama mítico pone en relación el desarrollo que hace Ex 15,1-18 de un **canto de victoria femenino** (cf. Niccacci, 2009e: 25) con la **ideología** común en todo el MOA de la “**guerra santa**”, en la que la intervención divina en los conflictos entre los reyes es un elemento constante (cf. Niccacci, 1992b: 89-90).

III.2 Sincronía

III.2.1 La fe en el Dios único y creador

a) El reinado divino en la Torah

Con la delimitación de la perícopa, la fórmula de incomparabilidad, “Io sono Yhwh”, objetivo de las plagas contra Egipto, une Ex 7–12 con la precedente historia de Moisés, a partir de las dos etimologías del nombre divino, אהיה אשר אהיה y אהיה יהוה. Se produce, así, un juego de palabras sobre el nombre que los israelitas ya conocen, Yhwh, interpretado como una forma del verbo “ser” –“Io sarò quello che ero”, אהיה אשר אהיה (Ex 3,14a)²⁰⁷–; una variación de la promesa hecha por Dios a Josué: “Como

²⁰⁶ “Dato che il movimento ideale del Canto del mare va dall’uscita dall’Egitto al passaggio per la Transgiordania verso la Terra Promessa, il «monte» non specificato [Ex 15,17] che Dio ha scelto come sua dimora e insieme come abitazione del suo popolo è probabilmente il Monte Sion; ma altre opinioni lo identificano con il Sinai, Silo, Ghilgal, o anche con il Canaan in generale o con l’Israele del nord” (Niccacci, 2009e: 18).

²⁰⁷ Niccacci presenta un elenco de las traducciones dadas a lo largo de la historia: “Io sono l’esistente” de la Septuaginta (LXX) y Padres, tanto griegos como latinos; “Rabbi Isaac disse: Dio disse a Mosè: «Di loro [agli israeliti] che io sono ora quello che sono sempre stato e sempre sarò». Per questo la parola *'ehyeh* è scritta tre volte [sono, sono stato, sarò]” (*Midrash Rabba*); “Il valore numérico di *'ehyeh* è 21. Gli disse il Santo – benedetto sia! –: Come fui con Abramo, Isacco e Giacobbe sarò con te. Se calcoli le iniziali delle loro lettere: *alef* da Abramo, *yod* da Isacco e *yod* da Giacobbe, ecco 21” (*Midrash Hagadol*). Concluyendo: “È difficile dire quale sia la versione (e l’interpretazione) corretta del testo ebraico; questo sembra infatti aperto a varie interpretazioni. Un interprete sensibile a certe tendenze ermeneutiche moderne potrebbe dire che tutte le interpretazioni sono possibile, anche quelle che implicano una concezione di Dio come l’Esistente, l’Ente puro e perfetto, che è propria della filosofia greca e non rientra nelle categorie semitiche. L’interpretazione che meglio corrisponde alla sintassi e alla mentalità biblica mi sembra seguente: «Io sarò quello che ero»” (Niccacci, 1992b: 71; cf. Trebolle Barrera, 1985: 368-370; <https://it.cathopedia.org/wiki/YHWH>).

estuve con Moisés, estaré contigo”, כאשר הייתי עם משה אהיה עמך (Jos 1,5; cf. tb. Jos 3,7; 2S 16,19; 1R 1,37; Niccacci, 1992b: 71)²⁰⁸, para señalar la **inmutabilidad** de Dios en el mudarse de las circunstancias:

Ciò significa due cose: primo, perché il “Dio di *tu*o padre” sia riconosciuto e creduto come “Dio dei *vostr*i padri” (cf. 3,18a) è necessario che egli sia presentato come “*Yahveh* Dio dei vostri padri”; secondo, egli rivela come “*Yahveh*” in quanto “sarà (per gli israeliti in Egitto) quello che era (per i padri)”. Il Dio dell’esodo si rivela così identico al Dio dei padri e **il nome Yahveh è significativo per la situazione presente del popolo** (Niccacci, 1992b: 72. El subrayado es mío).

Y así también la fórmula de autopresentación, “Io sono Yahveh” (Ex 6,2b; 6,6.7.8), con un sentido adjunto, “Sono io Yahveh!”, designa la **unicidad** del Dios de Israel frente a los dioses de Egipto (cf. Ex 8,6; 9,14) y su **soberanía** sobre toda la tierra (cf. Ex 9,29; 11,7) (cf. Niccacci, 1992b: 72-73).

Il fatto che la formula “Io sono Yahve” sia legata all’Egitto non è senza significato, non solo perché esso era la massima potenza mondiale del tempo, ma anche perché era la patria delle cosiddette “aretologie”, o auto-presentazioni laudative degli dèi. La più famosa di queste è pronunciata dalla dea Iside:

Io sono Iside, la regina di ogni terra,
colei che fu educata da Ermete,
e tutte le leggi che ho stabilito, nessuno può scioglierle.
Io sono la figlia maggiore del dio più giovane Crono.
Io sono la moglie e la sorella del re Osiride.
Io sono la prima che scopri un frutto per gli uomini.
Io sono la madre del re Horo.
Io sono colei che sorge nella stella che è nella costellazione del Cane.
Per me fu costruita la città di Bubasti.
Salve, salve, o Egitto che mi hai nutrito (Diodoro Siculo I 27,4).

Questo inno in greco, che la tradizione antica indica come originario dell’Egitto, ha effettivamente una serie di modelli faraonici risalenti al Primo Periodo Intermedio (ca. 2135-2040) e attestati fino al periodo tolemaico (Niccacci, 1992b: 73).

²⁰⁸ También Childs señala Ex 15 como más cercano a Josué que a los Salmos debido a la omisión de la posterior desobediencia de Israel (cf. Sal 78; 95; 105): “Al contrario, el tono del poema es más cercano al de Josué, ya que celebra la continua solidaridad de Yahvé y su pueblo, que conduce a la victoria (Jos 1,9; 2,9; etc.). Las naciones se asustan ante el liderazgo de Dios. Sólo más tarde se volverá Israel desobediente y buscará su propio camino hasta convertirse en «refrán de los paganos» y «burla de las naciones» (Sal 44,15 16). Igualmente, sólo más tarde sintieron necesidad los profetas de reinterpretar escatológicamente el significado del reinado de Dios, que Israel celebró antes en su culto” (2003: 263-264).

A esto se suma el hecho de que por **primera vez en la BH, y única en toda la Torah, en el canto del mar aparece la referencia al reinado divino** con la raíz מלך en Ex 15,18 (cf. Wendland, 2017: 355 n.38)²⁰⁹. Se trata de un elemento propio de la teología creacional, para cuyo desarrollo Niccacci considera Ex 15 como un “punto de partida ideal”:

Il canto del mare di Es 15 costituisce un punto di partenza ideale per delineare il tema della creazione lungo le varie fasi dell’AT almeno per tre motivi: [1] è uno dei testi poetici più antichi della Bibbia;²¹⁰ [2] celebra l’evento del passaggio del mare in termini di creazione, come lotta del Dio di Israele contro le forze del caos – la potenza del Faraone e le acque del mare – allo scopo di creare un ordine nuovo che consiste nella formazione/creazione di un popolo che Dio protegge durante il passaggio attraverso il deserto, conduce fino alla Terra promessa ai Padri e insedia nel Luogo santo in cui egli ha posto la sua dimora; [3] inoltre la liberazione dall’Egitto è l’evento fondante di Israele, che è appunto il popolo uscito dall’Egitto (Niccacci, 2009c: 77-78).

La tradición sapiencial, que tiene su base en la teología creacional, en razón de su apertura a todos los pueblos, muestra una fuerte afinidad con la tradición real (cf. Niccacci, 2009c: 78)²¹¹; nace, justamente, como movimiento para apoyar y sostener la

²⁰⁹ Trebolle Barrera señala el fin del siglo VII a.C. para la coexistencia de las concepciones monárquica historiográfica, fundada en la ideología común del MOA, con su origen en la sociedad tribal, y deuteronomista legal, la corriente de tradición bíblica más original, aunque con influjos asirios, que sustenta las tradiciones históricas del Éxodo y de la ley del Sinaí: “Tras a desaparición da monarquía, as tradición do Éxodo concertéronse no eixe central da historiografía bíblica, inseríndose entre o que máis tarde serían o *Xénese* e os libros históricos (*Xosué* 13–34–2 *Reis*)” (Trebolle Barrera, 2005b: 13).

²¹⁰ Se reconocen como corpus del hebreo bíblico arcaico [ABH]: “The Divine Warrior and His acts are exalted in Exod 15:1–18 (the Song of the Sea); Num 23:7–10, 23:18–24, 24:3–9, 24:16–19 (the Oracles of Balaam); Deut 32:1–43 (the Song of Moses); Habakkuk 3; and Psalm 68. The tradition about a common patriarch is reflected in Genesis 49 (the Blessing of Jacob). In the same way, the tradition about Moses as leader is preserved in Deut 33:1–29 (the Blessing of Moses). Judg 5:1–30 (the Song of Deborah) represents collective memories about ancient heroines. 1 Sam 2:1–10 (the Song of Hannah) and 2 Sam 22:2–51 // Psalm 18 (David’s Thanksgiving Psalm) also belong to the corpus of ABH” (Gianto, 2016: 20). Otras fuentes o compilaciones de la tradición hebrea que aparecen en la BH son el *Libro de las guerras de Yahvé* (Nm 21,24); el *Cancionero* (Jos 10,13); el *Libro de los Anales de los reyes de Israel/Judá* (1Re 5,12); los *Anales del rey Salomón* (1Re 11,41) y sus *Proverbios, Canciones y Disertaciones* (1Re 5,12ss) (cf. Del Olmo Lete, 2018: 25). Y las piezas épicas antiguas: Ex 15 (*Canto de Miriam* o del Paso del Mar de las Cañas); Ex 17,14-15 (*Himno del estandarte*); Nm 21,27 (*Canto del pozo*); Nm 21,27 (*Canto de victoria*); Nm 23,7-10.18-24 (*Oráculos de Balaam* o romance del reparto); Jos 10,13-14 (batalla de Gabaón o *Canto del Sol parado*); Jc 5,1-31 (batalla del Qishon o *Canto de Débora*); 1Sm 2,1-10 (*Canto de Ana*); 2Sm 23,1-7 (*Testamento de David*); Gn 49 (*Testamento de Jacob*); Dt 33 (*Testamento de Moisés*) (cf. Del Olmo Lete, 2018: 161).

²¹¹ Siguiendo a B.W. Anderson (1994): *From Creation to New Creation*. Philadelphia – London: Fortress, cap. 5, en la teología de la creación veterotestamentaria convergen las cinco tradiciones principales presentes en el AT: “[1] tradición *mosaica*, con la creación del pueblo elegido; [2]

monarquía. Apertura que la fe en el Dios salvador de Israel limitaba en los libros más antiguos (cf. Niccacci, 2009c: 113)²¹².

b) El inicio de la sabiduría

Por este motivo, como hemos visto, la sabiduría bíblica se abre en dos direcciones, “una delle quali arriva direttamente a Cristo Sapienza incarnata e lega insieme creazione e redenzione, l’altra arriva ai cristiani popolo regale per creazione e per fede” (Niccacci, 2009c: 79)²¹³. Y es posible delinearlas a partir de la semántica creacional: “Il linguaggio dei Sapienziali e dei Salmi collega l’attività di Dio, che è «creare» e «liberare» [ברא], all’attività umana che è «generare», «fare», «acquisire» [עשה, קנה]” (Niccacci, 2009c: 117). Y dentro de esta semántica creacional, se encuentra el verbo קנה, que, para Niccacci, asimilado a la mujer (cf. Pr 3,13; 8,35; 18,22; 31,10a), es también como el “temor de Dios”, ראשית חכמה: “È il secondo inizio in quanto implica il riconoscimento che la sapienza è il tesoro più alto della vita e per esso vale la pena impegnare energie e ricchezze” (Niccacci, 1994a: 52).

tradizione del *patto regale*, con la creazione divina del mondo e il mantenimento dell’ordine sia cosmico che sociale mediante la scelta di un re figlio di Dio, responsabile del governo sulla terra; [3] tradizione *sapienziale*, con la creazione non solo iniziale ma continua delle creature da parte del Creatore; [4] tradizione *sacerdotale*, con la creazione come origine della vita in vista dell’alleanza e del dono della Legge; [5] e infine tradizione *profetica*, in particolare del Deutero Isaia [cc. 44–55 datados en el siglo IV aC], con la creazione e la nuova creazione” (Niccacci, 2009c: 77).

²¹² La orientación de la tradición sapiencial al hombre *tout court*, y no al pueblo elegido, genera que “il movimento della sapienza è quanto di più aperto verso l’esterno Israele abbia mai prodotto” (Niccacci, 1994a: 31), derribando la barrera que busca defender la pureza de la fe dividiendo entre los paganos que quedarían “fuera” (de la elección divina) y los judíos que estarían “dentro” (cf. Niccacci, ? : 15).

²¹³ “[T]he common opinion that the exodus is prevalently a northern tenet. [...] Now, in my opinion, while the scarcity of references to the exodus tradition in the eighth century prophets [cf. Is 4,2-6; 10,24.26; 11,16; Mi 6,4; Am 2,10; 5,25], except the northern Hosea, is a fact, the possibility of their authenticity cannot be dismissed out of hand on the basis of an exegetical *aut-aut*. On the one hand, it is understandable that the David-Zion ideology became very popular during the united monarchy, and again under Hezekiah, especially after 701; on the other hand, this ideology may not have been conceived as rival of the exodus tradition. As mentioned earlier, **Ps 78 and Ex 15 are good examples of how the David-Zion ideology was integrated into the salvation history by making it the climax of the exodus.** As a matter of fact, the conquest was not really completed until the monarchic period. Indeed, despite the fact that it was foreign to Israelitic tradition, the royal ideology was incorporated remarkable well in biblical theology” (Niccacci, 2011a: 21. El subrayado es mío).

En Pr 8,22 se aplica a Dios el mismo lenguaje empleado para el hombre, pero poniendo en paralelo los dos verbos que señalan la generación humana (סכך/נסך, “ser formado”, y חיל, “concebir”) con קנה, “comprar” o “crear” (cf. Pr 8,23-25). Con lo que Niccacci concluye que Dios, modelo del sabio, proyecta su obra con la sabiduría que ha “comprado”. Al tomarla como esposa, Dios inicia su actividad creadora sobre una base sólida (cf. Niccacci, 1994a: 48-52): “Proprio qui – in ogni tipo di attività, sia generare la vita che realizzare varie opere e scoperte, sempre nel timore del Signore – si rivela e si realizza la dignità della coppia uomo-donna creata a immagine di Dio per governare il mondo «con santità e giustizia»” (Niccacci, 2009c: 117).

En Ex 15,16, el verbo קנה forma parte de la petición de que el terror paralice a los enemigos durante el paso del pueblo (v.16) y introduzca a éste en el Monte santo (v.17) (cf. Niccacci, 2009e: 23). En este paso, la forma del verbo עבר es fundamental para entender la referencia temporal de la unidad.

La construcción *x-yiqtol* indicativo puede colocarse en el eje del futuro; o bien del imperfecto como acción continua o descriptiva (cf. Niccacci, 2009e: 20).

En Pr 8,22 se repite el verbo קנה con ראשית; y en el v.29 aparece el verbo עבר con י. Y la misma dificultad, un *x-yiqtol*; pero negado, “per indicare qualcosa che mai accadrà: «cosicché le acque non trasgrediranno il suo ordine»” (Niccacci, 2014: 101). De modo que, a la luz de Pr 8, se puede entender el paso en Ex 15,16 como acción continua: “finché passi il tuo popolo, o Yhwh, / finché passi il popolo che ti sei procurato” (Ex 15,16).

III.2.2 La alianza entre poesía y prosa

a) La danza, instrumentos y cantos femeninos

Con el libro del Éxodo se produce la “entrada en el ámbito de la verificación histórica y cronológica” (cf. Del Olmo Lete, 2010: 36-39)²¹⁴, dentro de la cual Ex 15 sería parte del “ciclo poético” del que sólo quedarían restos insertos en la versión en prosa que los ordena y trata de “historizar” (cf. Del Olmo Lete, 2010: 364; 2018: 16; Trebolle Barrera, 2003: 657; 2005b: 9):

La primera versión es más adecuada a la acción divina y será la que recoge la composición en verso que se cantaba en épocas posteriores (Ex 15,1-21)²¹⁵, prueba de la transformación épico-literaria del recuerdo del gran momento histórico. Se puede ver aquí un paradigma sin igual de la visión épica del pasado heroico del propio pueblo en el que el poder de su Dios, que es su propia fuerza, se impone a todos sus pasados y presentes enemigos (del Olmo Lete, 2018: 166).

²¹⁴ A partir de la primera mención de Egipto en la Biblia en Gn 10,6.13 con la “Tabla de las naciones”, del Olmo Lete señala el desarrollo de su presencia constante e imprescindible en la memoria bíblica, un pueblo, el hebreo, que se autodefine como “liberado” de Egipto y califica a su Dios, entre otros atributos, como “el que le sacó de Egipto”. Con la anécdota folklórica de Abrahán, un jeque seminómada en relación de igualdad y trato directo con el faraón inverosímil (cf. Gn 12,10-20), que con Jacob y José se convierte en novela (cf. Gn 37,39-50), hasta la entrada en el ámbito de la verificación histórica y cronológica con el libro del Éxodo (cf. Ex 1,11). Allí coincide el dato bíblico, la participación de los israelitas en la construcción de las ciudades de Pitón y Ramsés de los faraones de la XIX^o dinastía en el Delta, con la primera aparición de Israel como pueblo, sujeto de la historia, en un documento extrabíblico, la estela-himno de Merneptah, sucesor de Ramsés II: “La historicidad de los orígenes del pueblo de Israel se ha de reconstruir así irremediabilmente sobre la base de la historiografía egipcia” (del Olmo Lete, 2010: 39; cf.: 35-38). Así Niccacci: “Il valore storico-cronologico della menzione di Pitom e Ramesse non si può più ragionevolmente porre in dubbio. Pitom (in egiziano *Per-Item* «Casa del dio Atum») viene identificata con Tel el-Rataba, non con Tel el-Maskhuta come nel passato. Ramesse è abbreviazione del nome ufficiale della nuova capitale di Ramesse II, che era *Per-Ra-Mes-su-Meri-Imen-‘a‘a-nekhtu* «Casa di Ramesse amato da Amon, grande di vittorie». La città è stata localizzata con buona probabilità in Tel el-Dab‘a-Qantir, che sorse sul sito dell’antica capitale hyksos Avari. [...] La nuova capitale Ramesse fu popolata da gente venuta da ogni parte d’Egitto; vi risiedevano anche degli asiatici, particolarmente militari. Il racconto biblico suggerisce che gli ebrei vivevano a breve distanza da Ramese, ma fuori di essa, dato che Mosè poteva fare rapidamente la spola tra un punto e l’altro. [...] Inoltre, il termine *pa-ciufi* «papiro, boschetto di papiro», da cui deriva il biblico *yam sup* «mare dei giunchi» (probabilmente il lago Ballah), compare nei testi letterari in connessione con Ramesse” (Niccacci, 1992b: 68-69; cf. 1986b: 9-11; Trebolle Barrera, 1984a).

²¹⁵ “El momento épico alcanza su clímax cuando el Faraón y su ejército quedan anegados por fabulosas montañas de aguas remansadas y luego desplomadas sobre ellos por la mano de Moisés, sostenida por la palabra de su Dios (Ex 14,5-31). La tradición deja entrever otra versión menos traumática: un viento solano habría desecado las marismas, permitiendo el paso de los hombres, pero enredando en su suelo fangoso los carros de guerra egipcios (Ex 14,21.25)” (del Olmo Lete, 2018: 166).

A lo que nosotros añadimos la significación de la **primera vez que aparecen unidas en la BH la danza, los instrumentos, y cantos femeninos** (cf. Ex 15,20-21), que pasarán a ser una práctica religiosa típica en Israel (cf. Jc 11,34; 1S 18,6-9; Wendland, 2017: 332 n.15; Fischer y Markl, 2009: 165).

Del Olmo Lete señala el éxodo y la conquista de la tierra como dos grandes episodios épicos originales y originarios: “La BH no es solo literatura (antigua) que creó el pueblo hebreo [éxodo], es la literatura con que se creó de nuevo el mismo como pueblo en una coyuntura histórica determinada [exilio/postexilio]. [...] Toda esta tradición literaria sería resumida, es decir, reducida a su mero contenido (la poesía épica traducida en prosa) como fruto del proceso exílico de interpretación religiosa” (del Olmo Lete, 2018: 25, 26 n.45). Algo compartido por Childs, en la medida en que los poemas suelen ser cronológicamente anteriores al marco en el cual se encuentran, si bien es la unión de los mismos lo relevante para la historia:

Se introduce el Canto del Mar mediante una especie de inscripción, que conecta el poema con el conjunto del relato. «Entonces Moisés y los israelitas cantaron este canto al Señor». En muchos paralelos del Antiguo Testamento aparece este método de incluir un poema dentro de una narración (cf. Dt 31,30; Jue 5,1; 1 Sm 2,1, etc.). Normalmente, el poema es, cronológicamente hablando, anterior al marco en que se encuadra, y en su estado original se utilizó con otro fin. Aunque es una labor legítima del método de historia de la tradición esbozar esos estados anteriores al desarrollo de su función literaria actual, es también una labor exegética importante, y a menudo olvidada, analizar la composición en su estado final. Prescindiendo de su prehistoria, lo fundamental es determinar qué resultado ha tenido la unión del poema con la narración precedente (Childs, 2003: 260).

Lo que Niccacci sostiene como **originario** para el canto del mar es el estribillo de las mujeres, a partir del cual se establecería un desarrollo suyo conectándolo con el pasaje sucesivo de la Transjordania antes de ingresar en la Tierra Prometida, paralelo a lo que sucede con el canto de Débora (Jc 5) y la oración de Jonás (Jon 2,3-11) (cf. Niccacci, 2009e: 25). Ex 15,1-18 seguiría, por tanto, sea al canto de Miriam y las mujeres (vv.19-21), como al relato en prosa del cruce del mar, que supone conocido:

[P]oetry does not narrate facts like prose but rather refers to them as **something already know** in order to celebrate one or another in connection with the main purpose of the psalm. This means that, according to my view, a psalm does not necessarily reproduces facts exactly as they happened, nor necessarily all of them nor in the same order as in reality (Niccacci, 2011a: 10. El subrayado es mío).

b) El estribillo de las mujeres como canto originario

Ahora bien, si por un lado se considera Ex 15,1-18 como el desarrollo literario de un canto de victoria femenino originario (vv.19-21), que marcaría el inicio de la historiografía bíblica; por otro lado, dentro de la epistemología bíblica, la mayor prueba de historicidad de un evento está en la repetición de términos que se asocian al mismo. Se trata de ecos u ondas cuyos efectos perduran a larga distancia en el tiempo: “Dans les effets qu’il continue de provoquer, le prodige est indissociable des mots qui l’ont initialement chanté” (Sonnet, 2016: 310). A esto, la distinción de género añade un imaginario particularmente rico y sugerente (cf. Treballe Barrera, 2005a; 2019: 201-222).

Como las mujeres son responsables del canto originario de victoria, también ellas se hacen eco del canto masculino ya desarrollado: Rahab, de Ex 15,15.16 (תפל) (נפלה אימתכם עליהם [...] נמגו כל ישרי הארץ) en Jos 2,9 (נפלה אימתכם עליהם [...] נמגו כל ישרי הארץ) y Judit 9,7-8 (ὅτι σὺ εἶ κύριος συντριβὼν πολέμους κύριος ὄνομά σοι), de Ex 15,3 (יהוה) (אִישׁ מִלְחָמָה יְהוָה שָׁמוּ) (cf. Sonnet, 2016: 310.319). De modo que la referencia desdibujada del verbo שמעו , “escuchar”, en Ex 15,14 –¿egipcios, filisteos, los habitantes de la tierra?– podría quedar resignificada:

Entre la réception annoncée (“les peuples entendront”) et la réception effective (“nous avons entendu”), le prodige donne toute sa mesure” (Sonnet, 2016: 311). “Les peuples ont entendu (שמעו)”, annonçaient les fils d’Israël. “Nous avons entendu (שמעו - וישמע)”, fait par deux fois écho Rahab (Jos 2,10-11) [...] La confession de foi est étonnante de la part d’une femme de Canaan [cf. Jos 2,9-11]” (Sonnet, 2016: 309).

Estando en Ex 15,20-21 por primera vez unidas la danza, los instrumentos y cantos femeninos, la escena del becerro de oro en Ex 32,17-19, considerado el pecado

más grande de Israel, constituye la única aparición en el libro del Éxodo de מַחֲלָה con עֲנָה, presentes también en Ex 15,20-21. Esta coincidencia de términos, sumada a la conexión entre el becerro y la salida de Egipto (Ex 32,4), hace que la referencia en la escena del becerro de oro al canto de victoria femenino se pueda considerar prácticamente explícita. Sin embargo, mientras Moisés reconoce el canto celebrativo, para Josué, el sonido de la danza se asemeja a una batalla (cf. Invernizzi, 2016: 90).

Estos ecos, asonantes y disonantes, en el desarrollo de lo que consideramos el inicio de la historia de la salvación, con una liturgia femenina (Ex 15,20-21) desarrollada por voces masculinas (Ex 15,1-18), cuando pasan de lo celebrativo a la batalla –¿del ser humano contra sí mismo y contra el Dios que lo ha liberado?–, ya no son femeninos, sino masculinos (cf. Jos 2,9; Jdt 9,7-8).

Si bien Ex 15 se diferencia de muchos salmos en la omisión de la posterior desobediencia de Israel (cf. Sal 78; 95; 195; Childs, 2003: 263), se puede presumir, en el nivel literario, que así como el relato creacional entra en la historia con la mujer en el origen, en el origen del pecado aparece el hombre. Un fenómeno parangonable a lo señalado por Niccacci entre el relato del Génesis y el Cantar de los Cantares. Lo que el Génesis afirma como maldición de la mujer –“Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà” (Gn 3,16)–, el Cantar lo transfiere al hombre –“Io sono del mio amato e il suo desiderio è verso di me” (Ct 7,11)– (cf. Niccacci, 1994a: 122-123; 1991e: 69; Trebolle Barrera, 2005a: 243; 2019: 217-218). Y, como en Génesis, tras el pecado la permanencia del espíritu de Dios en el hombre estará condicionada a una correcta relación con la mujer (cf. Gn 6,2-3; Niccacci, 2000d: 15-16); el relato del paso del mar en prosa y el canto sobre el mismo, como en ocasión del diluvio (Gn 8,1), comparten el רוּחַ como agente para secar las aguas (cf. Ex 14,21; 15,8.10). El espíritu, רוּחַ, al igual que חַכְמָה, en hebreo, es un elemento femenino:

A differenza di *dābār*, sia *rûaḥ* che *ḥokmā* sono termini femminili in ebraico. Questa caratteristica grammaticale li rende particolarmente adatti a rivelare i tratti femminili della divinità e del mondo divino [...]. Lo Spirito, come la Parola e la Sapienza, sono agenti divini nel mondo che acquistano progressivamente consistenza teologica e personale nel corso della rivelazione dall'Antico al Nuovo Testamento. Sono semi della Trinità sparsi nell'Antico Testamento (Niccacci, 2000d: 21).

Ahora bien, mientras el movimiento de la humanidad en la Biblia se describe horizontalmente –“Mentre il movimento dell’umanità peccatrice va verso est (Adamo ed Eva, [Gn] 3,24; Caino, [Gn] 4,16; gli uomini della torre di Babele, [Gn] 11,2), la nuova umanità si muove verso la terra di Canaan a ovest” (Niccacci, 2005a: 116; cf. Ex 14,21)–; en Ex 15 se describe, en cambio, un itinerario vertical de profundidades: “In addition to the overt lexical and conceptual expression of theme, it is also important to note the accompanying, not so evident symbolism (conceptual metaphors) that is involved” (Wendland, 2017: 361-362). Metáforas espaciales que Shreckhise reconoce en Ex 15:

- The praise of Israel goes UP to Yahwh ([Ex 15] 1b-2), while Pharaoh’s army sinks DOWN in defeat in the deadly SEA ([Ex 15] 4-5);
- the waters pile UP ([Ex 15] 8a) along with the enemy’s proud boasts ([Ex 15] 9), but Yahweh blows them DOWN into the SEA ([Ex 15] 10a);
- Yahwh brings Israel’s enemies to a dead, terrifying STOP (also DOWN; [Ex 15] 12, 14-16a), while He moves Israel confidently, relentlessly FORWARD, PLANTing them safely in their new LAND (also UP; [Ex 15] 13, 16b-17), where He lives and RULES over everything, forever ([Ex 15] 11, 17-18) (cf. 2007).

A partir de Jc 11,34; 1S 18,6-7; 21,12; 29,5; Jc 4–5; Jdt 15,12–16,20; Jc 21,21 y Jr 31,4, Invernizzi presenta la *scena-tipo* del canto de victoria:

- (a) l’eroe o gli eroi vincitori della battaglia ritornano (בוא) alle loro città
- (b) le donne escono (יצא) in un luogo pubblico (dalle città, dalle case) incontro (לקראת) agli eroi
- (c) suonando il tamburello (תף), danzando (הול/מחולה)
- (d) componendo canti (ענה/שיר) in risposta alle azioni compiute dai guerrieri
- (e) guidate da una del gruppo (Invernizzi, 2016: 80-81).

Mientras el elemento (a) está ausente en Ex 15,20-21, el elemento (b) podría considerarse transformado a partir de la palabra “mar” con la cual terminan las tres proposiciones de Ex 15,19, de las cuales, el nombre de Miriam en el v.20 sería una analepsis:

Una particolarità di Es 15,19 è data dall’insistenza sulla parola “mare” (ים) con cui terminano le tre proposizioni di cui Es 15,19 è composto: “nel mare” (בים), “le acque del mare” (את מי הים); “in mezzo al mare” (בתוך הים). L’insistenza è troppo marcata per non essere notata. [...] Addirittura, in Es 15,20 sembra attratto da questa insistenza, e ne prolunga la catena sonoramente col nome di Miriam (מרים), che emerge dalle acque del mare (Invernizzi, 2016: 93).

De modo que, mientras Ex 15,19 hace retroceder al lector *temporalmente* al momento en el cual entran en el agua los egipcios, Ex 15,20 lo hace retroceder al medio del mar en el *espacio*: “La sorpresa que coglie il lettore è quella di scoprire, allora, che nel mare c’è Miriam, con le donne, anzi, di più: al lettore è dato di vivere dalla loro parte l’uscita dal mare” (Invernizzi, 2016: 93). Miriam termina siendo, con la pandereta en mano, quien entona el canto del mar²¹⁶, a partir del cual el posterior canto de Moisés se desarrolla y cobra vida²¹⁷:

Mosè, che ha “prestato” la sua mano a Yhwh durante tutta la notte, non è colui che intona il canto. È il canto di Miriam, che per prima esce dal mare, seguita dalle donne danzanti, a far passare dalla visione fenomenica degli Egiziani morti sulla battaglia alla visione di fede della mano di Yhwh (Es 14,31): non el canto nasce dalla fede, ma la fede nasce dal canto di una donna (Invernizzi, 2016: 94).

²¹⁶ Se trata de un ת, √תפ, término onomatopéyico para señalar instrumentos de percusión de donde deriva el griego τύτω>τύπανον>τύμπανον, hasta nuestro órgano acústico “tímpano”. Se lo reconoce primero en Mesopotamia (III milenio a.C.), desde donde se difunde por Asia, Egipto e Israel; con una dimensión que va de los 40-50 cm a 1-2 m. En las excavaciones arqueológicas siro-palestineses y en Chipre se han encontrado estatuas de barro de figuras humanas datadas en la Edad de Hierro, prevalentemente femeninas, con un disco en la mano en posición perpendicular al cuerpo. Se registran 16 ocurrencias en la BH (Gn 31,27; Ex 15,20[2x]; Jc 11,34; 1S 10,5; 18,6; 2S 6,5; 1Cro 13,8; Jb 21,12; Sal 81,3; 149,3; 150,4; Is 5,12; 24,8; 30,32; Jr 31,4; Ez 28,13 dudoso), más dos en Judit de τύμπανον (cf. 3,7; 16,1; en 1M 9,39 y 2M 6,19.28 se señala como instrumento de tortura). En un primer grupo de entre estos textos aparece una performance semejante a la de la orquesta cananea, en la que el ת aparece acompañado por otros instrumentos, sin especificar si está tocado por hombres o mujeres (Gen 31,27; 1Sam 10,5; 2Sam 6,5; 1Cr 13,8; Gb 21,12; Sal 68,12; 81,3; 149,3; 150,4; Is 5,12; 24,8; 30,32). Pero en un segundo grupo de textos se reconoce que los instrumentos de percusión son los únicos presentes y están ejecutados únicamente por mujeres (Es 14,20[2x]; Gdc 11,34; 1Sam 18,6; Ger 31,4; Gdt 16,1), sumándose la danza y el canto con un motivo concreto: “In questi testi l’attività delle donne, diversamente da quella esclusivamente musicale dell’orchestra, comprende suono e danza (מחלה) cui si può aggiungere anche il canto (Es 15,20-21 e 1Sam 18,6-7; Gdt 16,1). In ciascuno di questi testi le donne sono impegnate nella celebrazione della vittoria degli Israeliti o di Dio sopra i nemici” (Invernizzi, 2016: 77).

²¹⁷ De hecho, Watson presenta el “Racconto della Corte del re Cheops” egipcio (Papiro Westcar, c. 1.600 a.C.) paralelo a la mano extendida de Moisés en el canto del mar (cf. Ex 14,15.21-23.27; 15,8), pero fuera del contexto de la guerra santa, y donde una mujer es la protagonista: “Nel racconto, il faraone stava su una barca remata da venti donne e andava su e giù per un lago. Però, la donna che fungeva da capovoga lasciò cadere nell’acqua un suo pendente di turchese a forma di pesce. Così, smise di remare finché non fosse ritrovato quel ciondolo perduto, poiché ne rifiutava un sostituto. Per risolvere il problema il faraone fece venire il sacerdote-lettore Djadjaemankh, il quale pronunciò parole magiche: «Allora egli mise una parte dell’acqua del lago al di sopra dell’altra parte / e trovò il pendente a forma di pesce sopra un cocciolo. / Lo riprese e lo diede alla sua padrona. / L’acqua era profonda dodici cubiti al centro / e finiva a ventiquattro cubiti, una volta piegata. / Poi pronunciò le sue parole magiche / e fece tornare le acque del lago al loro solito posto». [...] Anche qui si vede che l’autore biblico ha adoperato un tema egiziano nel suo racconto che tratta appunto del faraone e del suo esercito e che si svolge proprio in Egitto” (Watson, 2011: 373).

Estas “metáforas conceptuales” coinciden con la tradición del éxodo más original del AT²¹⁸ que recoge el profeta Ezequiel con los verbos “subir”, “introducir” y “volver”, para conectar la incredulidad de Israel para con el Señor en el exilio, presente ya en Egipto:

[I]n [Jr] 37:12 a two-phase pattern is found with the traditional verbs העלה “he brought up” and הביא “he brought into”, but the point of departure are the graves instead of a land of exile (“I will open your graves, and raise you, והעליתי, from your graves, o my people”), in correspondence with the vision of the dry bones found at the beginning of the same chapter; in 37:22,24,26 we read the promise of making one people with one king and shepherd over them, namely David; and of an eternal covenant (ברית) between God and his people (compare 34:23-25); finally in 39:27 the root שוב, in the שוב form “to bring back,” is used, the only time in Ezekiel. [...]

Ezekiel is the prophet who most independently reworks the exodus tradition; e.g., for him the Israelites sinned against the Lord already in Egypt. Further, he envisages the gathering and the exodus pattern in the framework of the pastoral imagery. He also adds new motifs, such as giving water for purification and a new heart, settling in the promised land, and other gifts from God. For the prophet, the graves are the point of departure instead of a land of exile and God’s promise is making one people with one shepherd over them, i.e., the king David, and in an eternal covenant (Niccacci, 2011a: 31 y 35).

²¹⁸ Respecto del libro del Éxodo, se reconocen dos tradiciones en el AT, la de los profetas y la de los Salmos. Los criterios de su identificación, señalados por Niccacci para el material profético, incluyen tres fases: “salir”, “caminar”, “entrar” –“the coming out of Egypt, mostly with הוציא; the walking in the desert, with הולך; and the entering into the promised land, with הביא” (Niccacci, 2011a: 9; cf. Is 11,15-16; Jr 23; Ez 20)–. Mientras que, en los Salmos, los motivos son: las plagas, la división de las aguas y la derrota de los egipcios (Niccacci, 2011a: 10; cf. Sal 78; 80; 81; 105).

III.3 Diacronía

III.3.1 El sentido del poema como un todo con su forma verbal

a) La perspectiva del canto

Niccacci divide el texto de Ex 15,1-18 en dos partes. Los vv.1-12, sobre el paso del mar; y los vv.13-18, sobre la conducción del pueblo a la Tierra Prometida. Ambas partes están introducidas por dos confesiones de fe o alabanzas a Dios:

Il brano termina con l'acclamazione della regalità eterna di Dio (v.18). Qui Dio è evocato in terza persona come all'inizio del Canto (vv.1-5), mentre nel corpo del Canto per lui si usa sempre la seconda persona²¹⁹. Il passaggio dalla terza persona alla seconda avviene tra i vv.4-5, che proclamano le gesta del Signore contro il Faraone, e il v.6 che lo acclama in forma diretta (Niccacci, 2009e: 23).

Con un movimiento ideal, que va de la salida de Egipto al paso por la Transjordania hacia la Tierra Prometida²²⁰, la **composición** queda establecida entre las confesiones de fe –profesión de fe inicial (vv.1-3); glorificación introductiva (v.11); aclamación final (v.18)– por los cambios de personas (cf. Niccacci, 2009e: 18-20)²²¹:

²¹⁹ “Shift of person is not infrequent in poetry, particularly in emotional addresses” (Niccacci, 2011a: 19 n.30).

²²⁰ “Richiama l'attenzione l'ordine chiastico con cui i popoli sono nominati: a) Filistei, b) Edomiti e Moabiti, a') Cananei. Inoltre di Edom e di Moab si nominano i capi e i militari, mentre della Filistea e di Canaan si nominano gli abitanti in generale. Ciò fa supporre che la prospettiva della sequenza sia quella del passaggio per la Transgiordania, che ha interessato direttamente i capi e i militari della regione, mentre la Filistea e il Canaan sentirono solo la notizia dell'arrivo degli Israeliti a partire dagli eventi di guerra avvenuti nella regione oltre il Giordano” (Niccacci, 2009e: 22).

²²¹ Labuschagne presenta un elenco de 13 posibles divisiones para el canto del mar (cf. 2014: 3), al que Wendland suma otras 6 (cf. 2017: 335-339). Mientras la mayoritaria es la división en dos partes, vv.1-12 y 13-18 (cf. Childs, 2003: 262-263), ninguna coincide con la presentada por Niccacci; la más cercana es la de C. Houtman (1986): *Exodus*. J.H. Kok: Kampen (con traducción inglesa de J. Rebel y S. Woustra, 1993), separando los vv.1.11.18: 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-10, 11, 12-17, 18 (cf. Labuschagne, 2014: 3). La división en el v.13 se justifica por el cambio de contenido, ya que el canto no vuelve a hacer referencia al mar, por lo que algunos sostienen el v.13 como un añadido posterior a un poema que trataba el rescate del mar, o el paralelismo entre los motivos de ambas partes. No hay pruebas que sostengan lo primero, así como la diversidad de los elementos paralelos hacen poco convincente que la última sección sea fruto de una imitación consciente (cf. Childs, 2003: 263). Presento más adelante la “dinámica del brano” (vv.12-17) de Niccacci (cf. 2009e: 23).

- a vv.1-3: Lode a Dio (Dios en 3° persona)
- b vv.4-10: Opere di Dios nell'esodo
- a' v.11: Lode a Dios (Dios en 2° persona)
- b' vv.12-17: Opere di Dio verso la Terra e la costruzione del Tempio
- a" v.18: Lode a Dio (Dios en 3° persona)

La **perspectiva** del canto dependerá, para Niccacci, de las formas verbales utilizadas (cf. 2009e). El único *wayyiqtol* de todo el canto, presente en el **v.3** (וַיִּהְיֶה), muestra la perspectiva en pasado; forma de unión a la que en poesía corresponde, como será a continuación en este caso, el *qatal* con segmentos de información paralela (cf. vv.4.5.8.10.12.13.14.15). Pero, a este *wayyiqtol*, la precedencia de una proposición no verbal lo convierte en una “entusiasta professione di fede”, el acontecimiento pasado es la base de la profesión de fe, y motivo del canto que el creyente desea realizar.

En el **v.5a** un constructo *x-yiqtol* entre dos *x-qatal* (**v.4**) y un *qatal* (**v.5b**) se coloca en el eje del pasado con función circunstancial respecto al *qatal*, y valor semántico descriptivo, “mentre”, del hundimiento del ejército egipcio. Paralelo a la división de las aguas en el **v.8**, el paso de los israelitas en medio, narrado expresamente en la prosa (cf. Ex 14,19), se mantiene implícito en la celebración del evento:

Si notano dunque modi diversi di presentare la stessa informazione dell'affogamento dell'esercito del Faraone, con quattro espressioni parallele ma con soggetti diversi, rispettivamente Dio (con verbo attivo, v.4a), gli aurighi (con verbo passivo, per cui soggetto logico è ancora Dio, v.4b), gli abissi (con verbo attivo, v.5a), e l'insieme dell'esercito del Faraone (con verbo intransitivo, v.5b). È infatti caratteristica della poesia cantare un evento presentandolo da vari punti di vista, in modo poliedrico, segmentando le informazioni in modo parallelo piuttosto che in sequenza lineare come fa la prosa (Niccacci, 2009e: 16).

La función descriptiva del constructo *x-yiqtol* entre formas (*x-*)*qatal*, que enuncian una información única (vv.4-5), genera un **merisma aspectual** que se repite en el v.10 en *qatal*. Se trata de una información única, con el mismo verbo (כָּסַף) y objeto (יָם); “cubrir el mar”:

Nel merismo temporale si verifica una tensione di assi temporali, il cui scopo è indicare continuità, perennità. Nel merismo aspettuale si verifica una tensione di aspetto, da azione unica ad azione continua, descrittiva, il cui scopo è dare profondità di campo all'informazione (Niccacci, 2009e: 21 n.35).

Al eje del pasado de los vv.4-5 sigue el futuro en los vv.6-7, con el presente (v.6a) y cuatro formas *yiqtol* (vv.6b-7) con valor futuro, que anticipan, y fundan, el pedido de los vv.16-17: “[L]a destra del Signore che si è glorificata nell’evento del mare, sarà capace di distruggere il nemico nel futuro” (Niccacci, 2009e: 16). El paso del presente (v.6a) al futuro (v.6b) representa un **merisma temporal** –“così è e così sempre sarà” (Niccacci, 2009e: 21)–; mientras al primer x-*yiqtol* del v.7 suceden otros dos *yiqtol* que comparten el elemento inicial –וּבְרַב גְאוּנָה–. Son ambos, por tanto, también <x->*yiqtol*:

D'altra parte in poesia, per il fatto che un elemento di uno stico può reggere o modificare altri stichi vicini (è il principio detto del “double-duty element”, o “elemento a doppio servizio”), lo *yiqtol* che compare all’inizio di frase può essere in realtà un <x-> *yiqtol*, cioè condividere un elemento dello stico vicino, precedente o seguente, e quindi avere funzione indicativa. Le diverse funzioni devono essere dedotte dall’esame delle connessioni e del contesto (Niccacci, 2009e: 20-21).

Con las formas *qatal* del v.8 en el eje del pasado, entre los vv.6-8 se presenta un pasaje entre presente//futuro//pasado. Otro **merisma temporal** con la función de exaltar la potencia divina en una profesión de fe: “Dio è straordinario, sempre farà en el pasado ha già fatto cose grandi” (Niccacci, 2009e: 21). La profesión de fe se basa en las maravillas que Dios cumplió en el pasado, y éstas representan la base de la fe presente en que Dios las repetirá también en el futuro:

La fede acquisita grazie all’esperienza della liberazione dall’Egitto diventa la base solida su cui si fonda la fede nell’assistenza futura da parte di Dio. Questa dinamica tra gesta passate, fede presente e fiducia per il futuro che emerge da un’attenta analisi delle forme verbali utilizzate, si manifesta in modo programmatico nei vv.4-7: “I carri del Faraone e la sua armata egli ha gettato nel mare / ...sono stati sommersi... sono scesi nelle profondità... [= passato] / La tua destra, o Yhwh, è glorificata per la forza [= presente], / la tua destra, o Yhwh, farà a pezzi il nemico, / e con la pienezza della tua magnificenza distruggerai i tuoi oppositori, / riverserai la tua ira, li divorerà come paglia [= futuro]” (Niccacci, 2009e: 24).

Seis *yiqtol* volitivos asindéticos marcan la rápida sucesión de la seguridad que muestra el enemigo (v.9), vanificada por Dios en el verso siguiente (v.10); mientras que la aclamación del v.11 abre la segunda parte del canto, dirigida directamente a Dios en segunda persona, que se distingue de la inicial (vv.1-3) y final (v.18) en tercera persona.

El *yiqtol* del v.12, así como de los vv.16-17, corresponde al *weyiqtol* volitivo de la prosa con valor final, “affinché”; mientras los de los vv.14a y 15b se ligan al eje del pasado entre formas *qatal*, con función descriptiva:

Il problema maggiore è costituito dallo *yiqtol*, un problema usuale soprattutto in poesia. Infatti lo *yiqtol* in prima posizione nella frase è iussivo, mentre in seconda posizione, *x-yiqtol*, è di solito indicativo. Inoltre *x-yiqtol* indicativo può essere collocato nell’asse del futuro, che gli è proprio, e allora corrisponde al futuro semplice, ma può anche essere collocato nell’asse del passato e allora corrisponde all’imperfetto, per indicare azione continua, abitudine o descrizione (cf. vv.5a.14a.15b) (Niccacci, 2009e: 20).

El pasaje de una forma *qatal* a *yiqtol* en el v.12 no puede considerarse referido al pasado porque no hay un elemento <x-> que ambas formas compartan, “Hai steso la mano, / *li inghiottiva* la terra”; de modo que se debe entender como *yiqtol* yusivo dependiente: “Hai steso la mano / *affinché li inghiottisse* la terra”. Sin embargo, en el paso del *qatal* al *yiqtol* del v.14 sí se encuentra un elemento <x->, común para ambas formas, “los pueblos”; hasta el v.15, con el pasaje del *qatal* al *x-yiqtol* en forma explícita:

Il problema è questo: nei passi in cui si verifica la transizione temporale da *qatal* a (*x-*) *yiqtol*, lo *yiqtol* ha funzione descrittiva nel passato, e quindi va tradotto con l’imperfetto, oppure indica il futuro, indicativo o volitivo? E nel caso che lo *yiqtol* sia volitivo, è indipendente o dipendente? (Niccacci, 2009e: 22)²²².

²²² “How to explain these cases [an alternation of wayyiqtol or x-qatal followed by a first-place yiqtol]? In fact it seems impossible to find a grammatical «double-duty modifier» in the context. [...O]ther possible explanations can be as follows. Because the subject of all the verb forms is always the same, it might be possible to take the person pronoun as the «double-duty modifier», rendered as <x->imperfect in the translation. Another possibility may be simply to produce a variation among the verb forms, from first level to secondary level, like from *qatal* and wayyiqtol to *x-yiqtol*, in order to produce variations that are typical of the BH poetry. In such cases the variation would be a means to hasten the rhythm of the text, simply from wayyiqtol → *x-yiqtol* to wayyiqtol → *yiqtol*, although the meaning remains the same” (Niccacci, 2011a: 16). “Given the contextual linkage with *qatal* verb forms and the reference to past events, also the *yiqtol* is tied to the past axis and therefore indicates a repeated action

Entre los vv.16-17 se combinan formas de *yiqtol*. Volitivo inicial dependiente//x-*yiqtol* (v.16a); e indicativo (2x: v.16b), con la secuencia *yiqtol* volitivo independiente y su correspondiente forma volitiva de continuación, *weyiqtol* (v.17):

Si delinea così la dinamica del brano (vv.12-17): a) scopo che per la destra alzata di Dio la terra inghiotta i nemici (v.12); b) glorificazione/celebrazione della conduzione divina del popolo redento verso il Monte del Tempio (v.12), e del terrore sperimentato dai popoli stranieri (vv.13-15); a') preghiera/richiesta che il terrore paralizzi i nemici (forse i Cananei nominati nel v.15c) durante il passaggio del popolo (v.16) e che Dio introduca e pianti il suo popolo sul Monte santo, luogo della sua dimora (v.17) (Niccacci, 2009e: 23).

En el v.18, el *yiqtol*, aunque se encuentra en segunda posición, por tratarse de una aclamación (cf. Sal 146,10), se debe considerar yusivo (cf. v.15), a diferencia del anuncio en indicativo (cf. Sal 93,1; 96,10):

La dinamica tra liberazione passata e protezione futura si riflette anche nel modo come viene nominato il popolo di Dio. Si passa infatti da forme di passato: “il popolo che hai redento / hai guidato / hai condotto” (v.13), e “il tuo popolo...che ti sei procurato” (v.16), a forme di futuro: “possa tu introdurlo e piantarlo...” (v.17). D'altra parte le forme di passato usate per il Santuario (v.17) non implicano che esso fosse già realizzato ma, da un lato il progetto di Dio è già fissato, dall'altro la logica del Canto del mare, secondo l'ideologia corrente nel Vicino Oriente Antico, richiede come conclusione proprio la costruzione del Santuario in cui Dio verrà acclamato re (v.18) (Niccacci, 2009e: 24).

El cuadro completo de las formas verbales del canto con la función que les compete se sintetiza entonces en la siguiente tabla (cf. Niccacci, 2009e: 20-24):

v.1	<i>a) Lode a Dio (vv.1-3)</i>	
		Volontà di lodare il Signore Prospettiva del Salmo, con una forma di collegamento canta un evento passato.

and is to be rendered with an imperfect. Passing from qatal indicating punctual information to *yiqtol* indicating habitual/repeated information can be called «aspectual merismus» (Niccacci, 2011a: 18 n.26).

v.2	presente wayyiqtol (passato) w ^c yiqtol iussivo w ^c yiqtol iussivo	L'evento passato (la gesta di Yhwh) è la base della professione di fede (anche di quella successiva: "questo è il mio Dio / il Dio di mio padre") e pure il motivo del canto che il credente vuole elevare ("è mia forza e mio canto"; "voglio magnificarlo / voglio esaltarlo").
v.3	presente	Professione di fede iniziale: Acclamazione a Dio in terza persona.
<i>b) Opere di Dio nell'esodo (vv.4-10)</i>		
v.4	x-qatal x-qatal	Merismo aspettuale (passato – descrittivo – passato) passato
v.5	x-yiqtol descrittivo (√הסס) qatal	descrittivo → affondamento dell'esercito egiziano passato
v.6	presente (proclamazione) x-yiqtol (futuro indicativo)	Merismo temporale (presente//futuro)
v.7	x-yiqtol (futuro indicativo) <x->yiqtol <x->yiqtol	Merismo temporale (futuro//futuro//futuro-passato//passato//passato) = Professione di fede
v.8	x-qatal qatal qatal	→ divisione delle acque del mare
v.9	yiqtol inicial volitivo (6x)	Volontà del nemico
v.10	qatal descrittivo qatal azione unica (√הסס) qatal descrittivo	Merismo aspettuale
<i>a') Lode a Dio (v.11)</i>		
v.11	presente	Glorificazione introduttiva: Acclamazione a Dio in seconda persona.
<i>b') Opere di Dio verso la Terra e la costruzione del Tempio (vv.12-17)</i>		
v.12	qatal yiqtol iussivo dependente	
v.13	qatal	

v.14	qatal <x->yiqtol	yiqtol valor passato con funzione descrittiva
v.15	qatal x-yiqtol qatal	yiqtol valor passato con funzione descrittiva
v.16	yiqtol iussivo dependiente x-yiqtol volitivo x-yiqtol indicativo x-yiqtol indicativo	
v.17	yiqtol iussivo dependiente w ^c yiqtol continuazione	
<i>a") Lode a Dio (v.18)</i>		
v.18	x-yiqtol volitivo	Acclamazione finale di Dio Re in terza persona.

Y el texto, con su traducción correspondiente, queda establecido así por Niccacci (cf. 2009e: 9-11):

v.1 אָז יְשִׁיר־מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל Allora Mosè e i fi gli di Israele
 אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאַמֵּר cantarono questo canto e dissero:

a) Lode a Dio (vv.1-3)

 אֶשְׁיֶרָה לַיהוָה כִּי־גָאָה גָאָה Voglio cantare a Yhwh perché è stato davvero magnifico,
 קוֹס וְרֹכֵבוֹ רָמָה בַיָּם: cavallo e suo cavaliere ha scagliato nel mare!

v.2 עָזִי וְזַמְרַת־יְהוָה Mia forza e (mio) canto è Yh!
 וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה Egli *infatti* è stato per me salvezza!
 זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְוָהוּ Questo è il mio Dio e voglio magnificarlo,
 אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ: il Dio di mio padre e voglio esaltarlo!

v.3 יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה Yhwh è Uomo di guerra,
 יְהוָה שְׁמוֹ: Yhwh è il suo nome!

b) Opere di Dio nell'esodo (vv.4-10)

- v.4 מִרְכַבֹּת פָּרְעֹה וְחֵילֹו יָרָה בַיָּם
וּמִבְּחַר שְׁלֹשֵׁי טַבָּעוֹ בַיַּם-סוּף:
I carri del Faraone e la sua armata egli ha gettato nel mare
e il meglio dei suoi aurighi sono stati sommersi nel Mare dei
giunchi,
- v.5 תְּהַמֵּת יְכַסִּימוּ
יָרְדוּ בְּמִצּוֹלֹת כְּמוֹ-אֲבָן:
mentre gli abissi li ricoprivano,
sono scesi nelle profondità come pietra.
- v.6 יְמִינֶךָ יְהוָה נִאֲדָרִי בַכֹּחַ
יְמִינֶךָ יְהוָה תִּרְעַץ אוֹיֵב:
La tua destra, o Yhwh, è glorificata per la forza,
la tua destra, o Yhwh, annienterà il nemico,
- v.7 וּבְרֵב גְּאוֹנֶךָ
תִּהְרַס קִמְיָךְ
תִּשְׁלַח חֲרֹנֶךָ
יֵאכְלְמוּ כְּקֶשׁ:
e con la pienezza della tua magnificenza
distruggerai i tuoi oppositori,
riverserai il tuo furore,
li divorerà come paglia.
- v.8 וּבְרוּחַ אַפְיָךְ נִעְרַמוּ מַיִם
נִצְבּוּ כְּמוֹ-נַד נְזִלִים
קָפְאוּ תְּהַמֵּת בְּלִבַיִם:
E con il soffio della tua ira furono ammassate le acque,
come un mucchio furono sollevate le correnti,
si rapresero gli abissi nel cuore del mare.
- v.9 אָמַר אוֹיֵב
אֲרֹדֶךָ
אֲשִׁיג
אֲחַלֵּק שָׁלַל
תִּמְלֵאמוּ נַפְשֵׁי
אֲרִיק חֲרָבִי
תִּזְרִישְׁמוּ יָדַי:
Disse il nemico:
Voglio inseguire,
raggiungere,
spartire la preda,
di essi si riempia la mia anima,
voglio sfoderare la mia spada,
li sradichi la mia mano!
- v.10 נִשְׁפַּתְּ בְּרוּחְךָ
כִּסְּמוּ יָם
צָלְלוּ כְּעוֹפְרֹת
בְּמַיִם אֲדִירִים:
Soffi asti con il tuo vento,
li ricopri il mare,
sprofondarono come piombo
in acque possenti.

a') Lode a Dio (v.11)

- v.11 מִי-כְּמִכָּה בְּאֵלִים יְהוָה
מִי כְּמִכָּה נִאֲדָר בְּקֹדֶשׁ
נִזְרָא תְּהִלַּת עֲשֵׂה פִלְא:
Chi è come te tra gli dèi, o Yhwh?
Chi è come te, glorificato nella santità,
tremendo nelle lodi, che fai meraviglie?

b') Opere di Dio verso la Terra e la costruzione del Tempio (vv.12-17)

- v.12 נָטִיתָ יְמִינֶךָ
תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ:
Stendesti la tua destra
affinché li inghiottisse la terra.

- v.13 נְחִיתָ בְּחַסְדֶּיךָ Guidasti con la tua misericordia
 עַם־נְוֹ גְּאֻלָּתְךָ il popolo che hai redento,
 נִהַלְתָּ בְּעֹזֶךָ lo conducesti con la tua forza
 אֶל־נְוָה קְדֻשֶׁיךָ: verso la Dimora della tua santità.
- v.14 שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָזוּ Sentirono i popoli, <essi>erano agitati,
 חֵיל אַחֲזוּ יִשְׁבֵי פְּלִשְׁתִּים: il tremore afferrò gli abitanti della Filistea;
- v.15 אִזּוּ נִבְהָלוּ אֱלוֹפֵי אֲדוֹם allora furono confusi i principi di Edom,
 אֵילֵי מוֹאָב יֶאֱחָזְמוּ רָעַד mentre i forti di Moab li afferrava il terrore;
 נִמְגּוּ כָּל יִשְׁבֵי כְּנָעַן: furono disfatti tutti gli abitanti di Canaan.
- v.16 תִּפְּלוּ עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וּפְחָדֶךָ Cadano su di essi paura e spavento,
 בְּגִדְלֹךָ זְרוּעֶיךָ יִדְמוּ כְּאֶבֶן per la grandezza del tuo braccio siano immobilizzati come pietra,
 עַד־יֵעָבֵר עַמְּךָ יְהוָה finché passi il tuo popolo, o Yhwh,
 עַד־יֵעָבֵר עַם־נְוֹ קִנְיֹתָ: finché passi il popolo che ti sei procurato.
- v.17 תִּבְאֵמוּ Possa tu introdurlo e piantarlo
 וּתְטַעְמֵמוּ בְּהַר בְּהָרֵי נַחֲלֹתֶיךָ nella montagna della tua eredità,
 מְכוֹן לְשִׁבְתֶּךָ פְּעֻלַּת יְהוָה la sede per tua abitazione che hai fatto, o Yhwh,
 מִקְדָּשׁ אֲדַגִּי כּוֹנְנֵנוּ יְדִידֶיךָ: il Santuario, o Adonai, che le tue mani hanno stabilito.
- a") Lode a Dio (v.18)*
- v.18 יְהוָה! יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: Yhwh regni in eterno e per sempre!

La perspectiva del canto, que no es el tiempo de su composición literaria cuya forma final podría ser más tardía (cf. Niccacci, 2009e: 25) –“Occorre distinguere il tempo della redazione dei testi dal tempo dei fatti narrati” (Niccacci, 2005a: 130)–, se ubica, a partir de las formas verbales utilizadas (pasado-presente-futuro), en la dinámica de la liberación pasada y protección futura. Esto es, en el momento de la fe presente, entrando en la Tierra Prometida:

Direi perciò che la prospettiva del canto è insieme proclamazione di fede in Dio e acclamazione/glorificazione di lui per le gesta compiute al momento del passaggio del mare e del transito per la Transgiordania, sul punto di entrare nella Terra Promessa. La fede acquisita grazie all’esperienza della liberazione dall’Egitto diventa la base solida su cui si fonda la fede nell’assistenza futura da parte di Dio (Niccacci, 2009e: 24).

A partir de las conexiones auténticas que encuentra con la literatura, cultura e historia egipcia, Niccacci considera la unidad narrativa de Ex 1–15 como una literatura de **propaganda religiosa israelita**, “complesso narrativo che riflette un’ideologia chiaramente israelita” (Niccacci, 1992b: 91), redactada además en estilo dramático (cf. Niccacci, 2005a: 124-125; 1992b: 92-93). El evento que llevó al éxodo se describe como un desafío de Yhwh a los dioses del país más potente del mundo, que se concretiza entre Moisés y el Faraón (Ex 7–14). De este modo, al Yhwh que se revela en Egipto como el que está con su pueblo lo mismo que ha estado con los padres –“Io sarò (con voi ora in Egitto) quello che ero (con i padri)” (Ex 3,14)–, le corresponde ahora el canto, conclusivo de Ex 15, que glorifica el triunfo del Señor con el paso del mar y anuncia, por este orden: el éxito futuro de la guía divina en el desierto; el terror de los pueblos (Filistea, Edom, Moab y Canaán); el establecimiento en la Tierra Prometida; y la construcción del Templo (cf. Niccacci, 2005a: 125-126).

Il canto del mare (Es 15) è tipicamente israelitico, ma vi si scopre un’intenzione diretta anti-egiziana, nel senso che il canto biblico applica a Yahveh – rappresentato come un guerriero e condottiero del suo popolo – le qualità che gli inni egiziani attribuivano al faraone, figlio del dio supremo dinastico e suo plenipotenziario sulla terra. Nella terminologia tipica del racconto dell’esodo ricorrono frasi che si dicevano del faraone: “stendere le mani”, “mano alzate”, “glorificare”. Il poeta biblico le applica a Dio e mostra con ciò che Yahveh è il Dio supremo che abbatte gli dèi della superpotenza del tempo.

In conclusione, appaiono parecchi elementi egiziani autentici in Es 1–15, benché il racconto sia fortemente israelitico, ideologico e teologico. Questo era il modo di fare storiografia, e non solo in Israele; infatti le storiografie antiche (egiziane, ittite, assire, babilonesi) si comportavano in modo analogo. La storia non veniva raccontata in forma neutra (secondo l’ideale positivista moderno, seppure sia possibile realizzarlo), ma era sempre al servizio della propaganda politica e religiosa: per la gloria del re, della nazione, dei suoi dèi (o del suo Dio).

In fondo, la mancanza di fiducia da parte degli storici e degli esegeti circa il racconto dell’esodo non sembra giustificata (Niccacci, 1992b: 27).

b) La profesión de fe

La doble pregunta retórica: “¿Quién es como tú...?” (Ex 15,10) es única en la Biblia (cf. Sal 35,10; 71,19; 89,9) (cf. Fischer y Markl, 2009: 168). El canto utiliza el hebreo יְהוָה (v.13) por primera vez en el Éxodo. Término que sólo se menciona nuevamente en Ex 20,6 y 34,6-7, donde describe la esencia divina: “Dios compasivo y clemente, paciente, rico en bondad [יְהוָה] y lealtad” (Ex 34,6; cf. Fischer y Markl, 2009: 170). Estas aclamaciones conforman, según Fisher y Markl, una narración simbólicamente condensada: “Mit der Offenbarung des Names Jhwh (Ex 3) verbindet sich so sein nicht aufhörendes und erfolgreiches Engagement für Befreiung (Ex 14); dies gehört zu seinem Wesen” (2009: 175). Se trata de una primera experiencia “litúrgica” comunitaria:

Der ‚Geburtsschrei‘ des Volkes nach Ex 14 ist gleichsam auch eine Art ‚Gebetsschule‘: Beherrschend im Zentrum steht die Unvergleichlichkeit Jhwh (V.11). Sein Name (s. V.3) und damit sein Wesen bestimmt mit acht Vorkommen das Lied; zusätzlich kommt die Kurzform Jah erstmalig (V.2) sowie der Titel „Herr“ (V.17) vor. Das Gebet zeigt zwei Richtungen. Zunächst, in V.1-10, danken Mose und die Israeliten, rückblickend, für die Rettung am Schilfmeer. Dann, in V.12-17, nehmen sie lobpreisend Gottes ‚zukünftiges‘ Wirken bis zur Gründung des Tempels vorweg, und V.18 blickt sogar noch weiter in die Ewigkeit. Schließlich Lassen die rahmenden Bemerkungen in V.1.20f eine Dynamik erkennen, welche immer mehr die ganze Gemeinde mit Musik und freudiger Bewegung erfasst und im Lobpreis Gottes vereint. Diese und andere Elemente des Liedes sind beispielhaft für Israels Beten (Fischer y Markl, 2009: 173-174).

Y esta experiencia comunitaria se manifiesta en la **profesión de fe** fundante del pueblo israelita, que, en la perspectiva del canto, se ubica para Niccacci, a partir de las formas verbales, según decíamos anteriormente, en la dinámica de la liberación pasada y protección futura en el momento de la fe **presente** con las cláusulas nominales (vv.2-3) y los merismas temporales (vv.6-8).

III.2.1 La forma única del texto

a) La secuencia cronológica

El modelo profético traduce las formas *qatal* como “perfectos proféticos”, que describen un acontecimiento que aún no ha tenido lugar en pasado, para señalar la seguridad sobre la realización del mismo en un futuro cercano o lejano. De modo que, la primera parte del canto se mantiene con la referencia al mar; mientras que, en la segunda parte, los verbos se traducen en futuro, también desde la perspectiva del mar: “Other than the four past perfect verbs in vv. 13, 16, and 17, the referents in these verses are in the future, so that the *Reference Time* comes before *Speech Time*. The narrative sequence in the song would be *Yam Suph* (vv.1-12), and Sinai, journey, Promised Land (vv.13-17)” (Shreckhise, 2008: 304). Lo que se justifica por un paralelo con la formación verbal académica donde la “conjugación” hebrea con afijos *qatal* sería originariamente una flexión de temas nominales, por tanto, atemporales; y sólo la forma prefijada *yiqtol* sería verbal propiamente:

Questa coniugazione [ad affissi o “perfetto”] solo in una fase più evoluta dei dialetti del Nord-ovest e Sud-ovest semitici è diventata un “tempo”, quello cioè dell’azione puntuale e compiuta (da cui la designazione di “perfetto”), contrapponendosi all’altra coniugazione (a prefissi), propriamente verbale, che vede l’azione nel suo “fieri”, sottolineandone l’aspetto “durativo” o “incompiuto”.

Originariamente, com’è mostrato chiaramente dal permansivo accadico, la coniugazione ad affissi non doveva essere altro che una specie di flessione verbale, ma di temi nominali (tipi *qatal, *qatil, *qatul), flessione realizzata con affissi desunti in parte dalla flessione nominale e in parte dalle stesse forme, ridotte, dei pronomi personali.

In un secondo tempo (per ciò che riguarda il Nord-ovest, la documentazione linguistica a nostra disposizione indica come epoca probabile la metà del II millennio a.C.) il tipo *qatal, adottato per i concetti verbali “attivi”, cominciò ad essere impiegato per esprimere il carattere “puntuale” dell’azione e, quindi, quello della “compiutezza”, entrando così nella sfera temporale del perfetto; mentre gli altri tipi *qatil e *qatul (tipi propriamente aggettivali), adottati per i concetti verbali statici (sviluppati per lo più dagli aggettivi), continuarono ad esprimere tale carattere statico della radice verbale. Da qui la radicale differenza del valore “aspettuale” e temporale del perfetto ebraico: prevalentemente “preteritale” nei verbi di azione, fundamentalmente atemporale (come l’aggettivo) in quelli di stato (Lancellotti, 1996: §57).

Niccacci no acepta en absoluto la justificación del “perfecto profético”:

Un po’ diversamente, Keil-Delitzsch [(1981): *The Pentateuch. Three Volumes in One* (Commentary on the Old Testament 1). Eerdmans: Grand Rapids (trad. del alemán de J. Martin)] ritengono che i qatal dei vv.13-15 siano “perfetti profetici” [cf. JM §112*f-h*], che describano cioè il passaggio per la Transgiordania come passato per indicare che è un evento sicuro, anche se non già avvenuto. Inoltre il fatto di presentare Filistei e Cananei sullo stesso piano di Edomiti e Moabiti significherebbe che il canto fu realmente proclamato da Mosè e dagli Israeliti dopo il passaggio del mare. Credo però che la teoria del “perfecto profetico” non sia accettabile” (Niccacci, 2009e: 24 n.38).

Mientras retiene el carácter estativo y performativo del “perfecto”, que Lancellotti identifica con el segundo momento evolutivo:

“Personally, I think that only the “stative perfect” [cf. JM §111*h*] and the “performative perfect” [cf. JM §112*f*] are correctly identified. On the contrary, it is not justified to translate in the present the so-called “Messenger formula” *kōh ’āmar YHWH* “thus *said* the Lord” [...]. The same may be said of the “epistolary perfect” [...]. In both cases, the qatal refers to the time distance from God’s revelation to prophetic communication, on the one side, and from writing to reading a letter, on the other (Niccacci, 2010: 118 n.40).

De modo que la dificultad se centra entonces en cómo es posible señalar ese matiz de seguridad sobre un acontecimiento que acaerá en el futuro, y su justificación a partir de un uso “retórico” de los verbos.

El modelo del Sinaí tiene por representante a Noel Freedman (1955 y 1974), cuya visión sobre el canto del mar ha dominado gran parte de la historia de su exégesis. Freedman sostiene que sólo el breve estribillo introductorio y el canto de Miriam se habrían cantado en la escena del mar (vv.1b.21); mientras que la segunda parte del canto haría referencia al Sinaí; y, dejando de lado el recorrido hacia la Tierra Prometida, todo el poema se pronunciaría desde el mismo Sinaí: “In the entire song, *Reference Time* would come before *Speech Time*” (Shreckhise, 2008: 305). Lo que se justifica a partir del carácter omnitemporal que habría tenido el hipotético *yiqtol* primitivo hebreo, cuya evolución morfológica se reconstruye desde el antiguo cananeo, y que permitiría traducir el canto en pasado (cf. Shreckhise, 2008: 305-308). Sin las desinencias vocálicas breves, el *yiqtol* hebreo sería una forma apocopada de un antiguo pretérito **yaqtul*:

[B]isogna ricordare che nel sistema verbale ebraico, nell'attuale coniugazione sono confluiti tutti i "modi" della coniugazione a prefissi dell'antico verbo cananaico, e cioè:

*yàqtulu, indicativo

*yaqaṭṭulu, durativo (ma l'attestazione è incerta)

*yaqtula, congiuntivo

*yàqtul, preterito/jussivo (apocopato)

*yaqtulan[nā], energico (attestato solo in alcune voci).

La forma attuale (*yiqtol*, da *yaqtulu) nell'ebraico biblico, per la caduta incondizionata delle desinenze vocaliche brevi (atone), corrisponde alla forma dell'antico cananaico preterito/jussivo, mentre, dal punto di vista della qualità dell'azione, coincide con quella del (pur incerto) durativo *yaqaṭṭalu.

Questa evoluzione, morfologica e semantica allo stesso tempo, è potuta verificarsi sia per la scomparsa di tale durativo *yaqaṭṭalu (a causa della somiglianza morfologica con il tema intensivo *yaqaṭṭil), sia per il fatto che nel frattempo la coniugazione ad affissi (cioè il pf.) aveva assunto il valore puntuale/preteritale proprio della forma apocopata dell'antico preterito/jussivo *yàqtul.

Dal punto di vista del valore temporale, la coniugazione a prefissi, in contrasto con il perfetto, passò a designare il tempo futuro; da qui la sua designazione, anche se inadeguata, di "futuro" (Lancellotti, 1996: §60).

Por otra parte, Shreckhise, centrado aún en el análisis de los verbos, busca una vía intermedia entre el modelo profético y el del Sinaí. Propone una doble perspectiva que asume como lugar de referencia tanto el mar como el Sinaí, a la luz del **análisis aspectual de los verbos**: "[T]wo *Speech Times* with their respective *Referencie Times* [...] takes into account all of the events expected throughout Exodus. It tries to handle the verbs in a statistically more regular manner without resort to the posible alternatives of prefixed preterite or prophetic perfect verbs" (Shreckhise, 2008: 308).

Le due coniugazioni del verbo ebraico, che per ragioni pratiche chiamiamo "tempi", alla loro origine non esprimevano, almeno in modo primario e diretto, le varie nozioni temporali, come i tempi dei nostri moderni sistema verbali.

Il perfetto, mediante l'opposizione *qaṭal-*qaṭil/ul, esprimeva in primo luogo l'opposto concetto verbale attivo-stativo; il futuro, dal canto suo, esprimeva l'azione verbale vista nel suo aspetto puntuale (*yàqtulu) o durativo (*yaqaṭṭalu?), come anche altre modalità (*yàqtul, *yaqtula, *qtul).

A tale sistema di valori qualitativi delle forme verbali ebraiche s'è innestato quello dei valori temporali, riguardanti il presente, il passato e il futuro, ma senza adattamenti morfologici tali da consentire la chiara ed univoca individuazione (Lancellotti, 1996: §65).

En la primera parte (vv.1-12) el punto de referencia sería el mar, predominando el pasado y las formas de *yiqtol* en su carácter volitivo; en la segunda parte (vv.13-18), el punto de referencia se trasladaría al Sinaí, “reflects a Sinai perspective some issues related to verb usage might be ameliorated [...] swinging of its reference in vv.13-18 through events in the rest of the larger story, Sinai-Journey-Land [...] the verbs under this model are treated in a manner that is in keeping with a more statistically regular relationship between morphology, aspect, and tense” (Shreckhise, 2008: 308, 309). Situado el canto, propiamente dicho, en el mar²²³.

Por último –sólo en mi exposición, no en las interpretaciones dadas a lo largo de la historia de la exégesis de Ex 15–, Amzallag y Avriel presentan un **modelo performativo de antífonas**, en el cual se establece un diálogo entre el coro masculino en orden ascendente y la respuesta del coro femenino en orden descendente: “[A]ll the verses are paired in a chiasmic fashion around a central axis. Each couple of verses becomes therefore twice performed and the order of verse precedence is inverted before and after the central axis (Amzallag y Avriel, 2012: 213). La división queda representada en el siguiente modo y orden:

“Opening

The two choirs invite one another to sing for the Lord (1/21)

The choirs commemorate the miracle of the Exodus (2/19) (opening axis)

The choirs proclaim their faith in the Lord (3/18)

²²³ La secuencia narrativa de los acontecimientos narrados y anticipados en el Éxodo queda descrita por Shreckhise: “(1) The Burning Busch: (a) 3.7-8a, 9-10 Deliverance; (b) 3.12 Sinai; (c) 3.8b Travels; (d) 3.8b Promised Land; (2) Moses’ Call Confirmed: (a) 6.6 Deliverance; (b) 6.7 Sinai; (c) 6.8 Travels; (d) 6.8 Promised Land; (3) At Sinai: (a) 19.4 and 20.1 Deliverance; (b) chs. 19–24 Sinai Covenant; (c) 23.20-21 Travels; (d) 23.22-23, 27-31 Promised Land; (4) The Covenant Broken: (a) 32.4 Deliverance Abused; (b) 32.1-14 Sinai Covenant Broken; (c) 33.1-3 Travels without Yahweh; (d) 33.1-3 Promised Land without Yahweh; (5) The Covenant Restored: (a) 34.6-7 Forgiveness; (b) 34.10-11 Covenant Restored; (c) 34.8-9 (40.34-38) Travels with Yahweh; (d) 34.11 Promised Land with Yahweh” (2008: 309-310 n.53).

Composite development

The Egyptians are destroyed in the sea (4/17 and 5/16)

The Canaanites are terrified (6/15 and 7/14) (secondary axis)

The Israelites are rescued in the sea (8/13 and 9/12)

The Lord is acclaimed for His intervention (10/11 and 11/10) (central axis)

The Israelites are rescued in the sea (12/9 and 13/8)

The Canaanites are terrified (14/7 and 15/6) (secondary axis)

The Egyptian are destroyed in the sea (16/5 and 17/4)

Closure

The two choirs proclaim their faith in the Lord (18/3)

The choirs commemorate the miracle of the Exodus (19/2) (closure axis)

The two choirs have sung together for the Lord (21/1)”

(Amzallag y Avriel, 2012: 220).

Esta lectura tiene la tradición patristica y rabínica detrás²²⁴, a la que se suma la división señalada por los masoretas que incluye el v.19 como parte del canto del mar: “The emergence of a coherent text from mixing distant fragments of verses is not a trivial feature. It is rather indicative of the accuracy of the cross-responsa hypothesis” (Amzallag y Avriel, 2012: 217).

²²⁴ Cf. Filón de Alejandría, *De vita contemplativa* y M. Rozelaar (1952): The Song of the Sea (Exodus 1b-18). *VT* 2, 221-228. “Four modes of antiphony may be suggested concerning the Song of the Sea: [1] Antiphonal opening: The couple of verses (1,21) opens the song antiphonally, which is then performed only by the choir of men, from verse 2 to verse 19. [2] Iterative responsa: Verse 21 is a responsive refrain sung by the choir of women echoing each verse of the Song of the Sea (vv.1-19) performed by a choir of men. [3] Steady responsa: The song is divided into a strophe and antistrophe, each sung by a half-choir. A dialogue then emerges by the twinning of parallel verses from strophe and antistrophe. [4] Cross-responsa [...].

The first and second hypotheses cannot be justified without ignoring the abnormal position of the text sung by the choir of women and the strange ending of the whole song with verse 19. The third hypothesis cannot account for the singular position of the performance instruction of the second choir at verses 20-21. Cross-responsa is not explicitly attested in biblical poetry, though its occurrence has already been identified. It is, however, the single hypothesis accounting for *all* the editorial singularities of the Song of the Sea, after assuming that the song encompasses the whole text (vv.1-21), except for the performance instructions (first half of v.1, v.20 and first half of v.21)” (Amzallag y Avriel, 2012: 213).

b) El valor histórico y científico

Sin embargo, para Niccacci, al valor histórico o científico de Ex 15, en sentido moderno, sólo es posible llegar por medio de los contactos con el ambiente egipcio del Nuevo Imperio; y por su **carácter dramático de propaganda religiosa israelita**, esto es, el género literario que se manifiesta en la selección, simplificación y filtros que la narración realiza sobre los hechos en bruto (cf. Niccacci, 1992b: 92-93):

Qual è dunque la prospettiva e l'ambiente da cui è scritto il Canto del mare dal punto di vista letterario? Si suppone che sia posteriore non solo al passaggio del mare ma anche al passaggio per la Transgiordania. Infatti Edomiti e Moabiti vengono evocati con forme di passato come confusi e bloccati (per quanto storicamente ambedue si opposero in modo diverso al passaggio degli Israeliti: cf. Nm 20,18-21; cc. 22-24). Anche i Filistei e i Cananei vengono evocati con forme di passato, ma diversamente da Edomiti e Moabiti, la loro agitazione dipende dal fatto che "sentirono" il racconto delle gesta del Signore durante il passaggio del popolo. Per cui **sembra che l'ingresso nella terra non sia ancora avvenuto**. Nel v.13 si indica sì come passata la conduzione del popolo da parte di Dio, ma si dice "*verso* la dimora della tua santità", il che non implica ancora l'arrivo a destinazione (Niccacci, 2009e: 23. El subrayado es mío).

La tensión entre realidad e ideología, que tanto los documentos egipcios como israelitas manifiestan, no significa necesariamente que sean una relectura teológica posterior a los hechos históricos reales:

[S]e si vuole parlare di tensione, essa riguarda non tanto quei due tipi di "storia" ["storia confessata" e "storia reale"], ma piuttosto l'annotazione archivistica e annalistica dei fatti (ambedue questi tipi di documentazione esisterono sia in Egitto che in Israele), da una parte, e la storia senz'altro appellativo dall'altra. Del resto, nonostante la concezione positivista moderna, ogni storia che non sia cronaca pura e semplice è fondamentalmente ideologia (Niccacci, 1992b: 91-92).

En efecto, la aceptación que posee entre los exégetas la experiencia que Israel tiene de Yhwh en el éxodo como dato de fe que funda al pueblo, y fundamenta así su historia, no se corresponde con la falta de acuerdo en el reconocimiento de un “centro” teológico común para las corrientes veterotestamentarias –“uno dei problemi maggiormente dibattuti fra i teologi dell’AT”– (cf. Niccacci, 1984b). Mientras, para Niccacci, los acontecimientos del éxodo (alianza) y la reflexión sobre los mismos (creación) encuentran un núcleo común reconociendo el desafío que supone para Israel la interacción con las grandes potencias mundiales:

Benché sia ancora necessario approfondire molto di più l’argomento per poter spiegare le differenze profonde tra le due correnti, bisogna riconoscere però che la concezione di Yahveh è la forza prodigiosa che permette alla fede di Israele di sopravvivere, anzi di qualificarsi sempre come originale in mezzo ai popoli circostanti, culturalmente più progrediti, con i quali si confronta e dai quali anche mutua in modo esteso. Almeno per la corrente religiosa dominante questa fede deriva dall’esperienza della sfida vittoriosa di Yahveh alla potenza massima mondiale e ai suoi dèi (Niccacci, 1988a: 130; cf. 1992b: 73-74. El subrayado es mío)²²⁵.

Como alternativa absoluta, Yhwh se presenta en la fórmula “Yo soy Yhwh” y sus variantes (cf. Ex 3,14a; 6,2b) como la expresión más elevada que la sociedad israelita podía realizar de lo que nosotros entendemos hoy por **monoteísmo** (cf. Niccacci, 1992b: 81)²²⁶. Niccacci la considera fondo común para la teología de la creación y de la alianza en la Biblia.

²²⁵ Si bien teológicamente se ha concedido prioridad a la Alianza sobre la Creación, la Creación es una categoría teológica propia, independiente. Aplicable a todos los seres humanos y al mundo entero, no se puede considerar como una categoría derivada de la Alianza. El lugar teológico específico de la fe en la creación dentro del mundo veterotestamentario no tuvo independencia y vida propia dentro de la **genuina fe yahvista**, sino en dependencia de la esfera soteriológica de la fe. El fiel no da gracias por los frutos que le ha concedido el Dios creador, sino que se confiesa miembro de un pueblo al que Dios ha traído a aquel país mediante un hecho histórico salvífico. La fe en la creación desempeña un papel de *servicio* para cimentar la palabra profética: lo que sucedió en los tiempos primitivos y lo que ahora sucede en Israel, resulta una única e idéntica voluntad salvífica de YHWH, incorporando la fe en la creación a la espera del pensamiento soteriológico (cf. Dt 26,5ss; Lv 25,23; Sal 136; 148; 33; Is 40,27-28). En cambio, para la **manifestación más antigua de la fe yahvista**, la fe en la creación queda *absorbida* en la fe en la salvación como modo soteriológico de entender la obra de la creación (cf. Gn 1; Sal 89; 74). Esto difiere de la **sabiduría veterotestamentaria**, donde la fe en la remuneración se basa en la fe en el creador, no en el Dios de la alianza. La fe se fundamenta aquí en la creación *independiente*, interesada por la economía de Dios en el mundo a través de una voluntad de entender las cosas racionalmente (cf. Sal 8; 19; 104; Pr 17,5) (cf. Von Rad, 1971: 129-139).

²²⁶ “Chiedersi quando sia iniziato veramente [el monoteísmo] è cosa vana finché non si chiarisce cosa si intenda per monoteismo e quali condizioni si pongano per ammetterlo. Probabilmente è fuori luogo

Sumario del Capítulo III

Curiosamente, en el texto que narra el acontecimiento más grandioso del Antiguo Testamento, por el cual Dios concede identidad a su pueblo, no se consigue llegar a ningún acuerdo: “Es 15,1-18 è un poema non molto studiato e difficile da interpretare, sia a motivo delle forme verbali che usa, sia per gli evento e i popoli che evoca” (Niccacci, 2009e: 9). En la misma Biblia, mientras en prosa se narra cómo Israel fue incapaz de creer hasta el mismo momento de su liberación (cf. Ex 13,17–14,31); por otro lado, en poesía (cf. Ex 15,1-21), se presenta la fe del pueblo redimido: וייראו העם את יהוה ויאמינו ביהוה (Ex 14,31). Para que, finalmente, al llegar al Nuevo Testamento, el mismo término ἔξοδος se refiera a la partida de Jesús en su muerte, más que a la tradición del éxodo (cf. Lc 9,31; Hb 11,22; cf. tb. Hch 7,36; 1Co 10,1-2; Hb 11,29; Childs, 2003: 246-247).

El marco enclava la alabanza a Dios en un momento específico de la historia (v.1a: או ישיר משה), pero no destruye la tensión interna del poema que dicha fijación temporal procura. Los comentaristas antiguos, reconociendo que los acontecimientos por los que se alaba a Dios suceden en un futuro que va más allá del período de Moisés, intentaron resolver el problema considerando como futuros proféticos las frases en pasado. Los investigadores críticos modernos explican la dificultad como una retroproyección a la época de Moisés de un poema mucho más tardío. Pero, ni la interpretación profética ni los MHC hacen justicia al contexto actual en el que se inserta el poema:

This song occurs within a narrative context with which it interacts in content, rhetoric, and meaning. Given that the narrative relates or anticipates events in Exodus in a somewhat linear fashion and that the song celebrates or anticipates these same events, verbal tense/aspect issues are highlighted. The juxtaposition of the narrative and song accentuates the difficulties encountered in translating the verbs in the song. [...]

A brief survey of how scholars and modern translations have dealt with the problematic imperfect verbs in vv. 5 and 12, and the problematic perfect verbs in vv.13-17 demonstrates that there is a wide range of opinions concerning the verbs in

intendere monoteismo nel senso rigido moderno. Nelle società antiche, dove l'esistenza di molti dèi, o almeno di esseri ritenuti dèi, era un dato ovvio, il modo di concepire il monoteismo poteva essere diverso dal nostro” (Niccacci, 1992b: 81; cf. tb. 1984b; 2005a: 131 n.40 donde Niccacci concluye: “Sono d'accordo che una precisa fede in Dio sia la base dell'impresa storiografica di Israele. Ho però forti riserve circa l'assenza di fede monoteistica, in Israele e non solo, prima del Deutero Isaia”).

the song. The translations generally fall within three primary groups: (1) translate vv.1-12 as past, changing to future at v.13; (2) translate verbs throughout with a past perspective; (3) translate verbs in a manner in general accord with perfect-past and imperfect-present/modal/future verbal schema. Given the lack of a uniform consensus concerning the verbal tense/aspect issues, a contextual approach might add to the discussion (Shreckhise, 2008: 288-289).

Temáticamente, el canto se divide con la consideración del acontecimiento del mar (vv.1-10) y el viaje que precede a la llegada al Sinaí (vv.12-17); pero entre los vv.8-10 se incluyen tres acciones: la división de las aguas (v.8), la persecución del enemigo (v.9), y el retorno de las aguas a su cauce (v.10). La persecución del enemigo se representa con una citación, formas *yiqtol* volitivo que expresan la intención de hacer lo que la narración describe como ya realizado; mientras que los dos *weyiqtol* (v.2) y verbos en *yiqtol* (vv.6-7) se deben entender en pasado, considerando que los acontecimientos a los cuales hacen referencia ocurren antes que se ejecute el canto.

La segunda parte, situada tras el paso del mar, pero antes de la llegada al Sinaí, hace referencia al viaje con formas de pasado (*qatal*). A esto se suma la dificultad de añadir el viaje posterior del Sinaí a la Tierra Prometida. En el v.13, el primer y tercer *qatal* (נהללת ו גחית) se entienden referidos al viaje del mar al Sinaí; el segundo (גאלת), al mar *in situ*.

Si se añade el aspecto (“Aspekt”)²²⁷, como perfectivo, el énfasis cae en el evento en su globalidad; como perfecto, en el resultado de la salvación en el mar. Mientras la referencia del verbo שמעו (v.14) no es clara (¿egipcios, filisteos, los habitantes de la tierra?), las siguientes formas (vv.14-16) pueden entenderse indicando el resultado o estado tras escuchar las obras realizadas por Yhwh (formas en *qatal*) y el proceso del espanto (formas en *yiqtol*); el *qatal* קנית (v.16) puede indicar, por su parte, el evento del mar, así como incluir el acontecimiento del Sinaí, en cuanto el pueblo que ha sido redimido primero en el mar fue constituido luego como pueblo en el Sinaí. A su vez, la referencia עד יעבר (2x v.16) resulta crucial para construir la referencia temporal entre los vv.14-17. Y los verbos תבאמו ו תטעמו (v.17) están vitalmente conectados al lugar de referencia (cf. Shreckhise, 2008: 292-296).

²²⁷ Shreckhise entiende por “tiempo” (Tense), “has to do with how the *Speech Time* relates to the *Reference Time*”; y por “aspect” (Aspect), “has to do with the relationship of *Reference Time* and *Event Time*” (Shreckhise, 2008: 290).

È fondamentale distinguere “asse temporale”, o tempo cronologico (presente, passato, futuro) [Zeit o time], da “tempo verbale”, o forme verbali che ogni lingua possiede per indicare gli assi temporali nei due generi fondamentali della comunicazione: il discorso diretto e la narrazione storica [Tempus o tense] (Niccacci, inédito: §2)²²⁸.

Si se toma en serio la dimensión sincrónica de Ex 14–15, se puede observar también una característica teológica del AT: Dios, que ha actuado en la historia de Israel, es el mismo que sigue actuando y que actuará. La tensión cronológica se busca resolver entonces poniendo en acción diversos elementos retóricos en el texto: temático (Wendland, 2017; Fischer y Markl, 2009); léxico (Shreckhise, 2007); cualidad de la acción a partir del aspecto de los verbos (Shreckhise, 2008); estilo épico (Childs, 2003):

È infatti caratteristica della poesia cantare un evento presentandolo da vari punti di vista, in modo poliedrico, segmentando le informazioni in modo parallelo piuttosto che in sequenza lineare come fa la prosa. Questa caratteristica della poesia mette indubbio, mi pare, una lettura che voglia collocare in sequenza cronologica alcune strofe del canto del mare (Niccacci, 2009e: 16).

Por tanto, mientras en dimensión sincrónica, en el canto del mar aparecen por primera vez en la BH la referencia al reino divino y la práctica religiosa típicamente israelita del canto y la danza femenina con instrumentos, en la diacronía, se plantea el instante, pasado o futuro, de “entrar en la tierra”. Childs resume la dificultad traductológica de verificar el valor de las formas verbales presentes en una u otra perspectiva, sin asignarles tampoco uno preciso:

La traducción de los tiempos verbales en el Canto del Mar sigue siendo un problema difícil. Cross y Freedman (*JNES*, 1955) observaron que el uso de los verbos se parece mucho más a la poesía ugarítica que al de la poesía hebrea ordinaria. La secuencia de formas verbales con afijos y prefijos es característica del estilo épico cananeo

²²⁸ Así responde Niccacci a la distinción entre “secuencia temporal objetiva” y “secuencia lógica subjetiva” de Waltke y O’Connor: “L’interprete non deve far altro che decifrare il messaggio dello scrittore [...]. Quando lo scrittore usa un tempo di grado zero, o livello principale, il tempo verbale [“Textzeit”] e il tempo reale [“Aktzeit”] coincidono; quando invece usa forme verbali di livello diverso, secondario, le due forme di tempo divergono. [...] L’interprete non ha il diritto di appellarsi alle ragioni del tempo reale, o allo svolgersi reale dei fatti: questo diritto appartiene allo scrittore soltanto. [...] Qualsiasi informazione può essere comunicata utilizzando il livello principale o un livello secondario della comunicazione. Facendo la sua scelta lo scrittore organizza le informazioni in un quadro logico suo proprio e secondo una gerarchia che corrisponde alla strategia di comunicazione che intende perseguire. La sua organizzazione non deve essere mutata, ma compresa e apprezzata per quello che intende comunicare” (Niccacci, 1989c: 320; cf. 1999e: 544-545).

primitivo. Es típico encontrar una forma con prefijo dentro de una serie de verbos con afijos, que parecen todos ellos contruidos en pasado (cf. vv.4-5) o en presente épico. Sin embargo, en el v.9 tenemos ciertamente un futuro, que une seis verbos con prefijo. La pregunta crítica surge en la última mitad del poema. Del v.16 en adelante hay de nuevo una serie de seis verbos con prefijo (sin contar las oraciones de relativo). ¿Se concibe el “entrar en la tierra” como futuro o como pasado? En su artículo de 1955, Cross y Freedman optaron por el futuro después del v.17. Sin embargo, en 1968, cuando Cross, basándose en razones distintas, decidió que el poeta había escrito su obra desde una perspectiva posterior a la conquista, tradujo todos los verbos en pasado, a excepción de los vv. 9 y 18. Según este análisis, es difícil discernir cuáles son los criterios sintácticos objetivos que se utilizan (2003: 254).

Los modelos profético y del Sinaí, así como el aspectual, fijan la cronología en el poema (Ex 15) atendiendo a las formas verbales que se presentan. El modelo performativo de las antífonas, respetando la lectura masorética, fija la cronología en la narración en prosa (Ex 14). Y el desarrollo de la prosa a partir de la poesía traslada a la materialidad del texto la misma inquietud por la cronología. Así lo piensa Niccacci introduciendo una diferencia emocional –canto de victoria– en la poesía respecto de la información en prosa, y en consecuencia del cambio de foco intencional respecto de la objetividad considerada:

After examining cases of poetry insets within prose both in the Bible and in the ancient Near Eastern literatures, Watts [(1993): “This Song”: Conspicuous Poetry in Hebrew Prose. En de Moor y Watson (eds.): *Verse in Ancient Near Eastern Prose*. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 345-358] concludes that “the writers and editors intended the poetry to be recognized and appreciated on its own terms, but also to influence readings of the surrounding narrative. In this way, Hebrew prose narrative employs the literary potential of poetry for thematic commentary, emotional reaction and actualization without altering its own basic carácter as restrained third-person narration” (p. 358). It is evident that according to Watts, not only poetry but also prose is to be taken on its own terms. Indeed, in my opinion Judg. 4 is not a case of conversión from verse to prose (what point would there have been for this?). Rather, Judg. 4 and 5 serve a different task, which is in keeping with the respective genre; that is, informing on the battle (prose) versus celebrating the victory (poetry) (Niccacci, 1997i: 78 n.5).

Una vez más, Niccacci invierte el paradigma, y el estribillo, manifestación social del ritmo, precede tanto al canto en verso como a la prosa narrativa. La distinción no se produce en el contenido –“vedo perché una sequenza lineare, come sarebbe la prosa, non potrebbe avere un’analoga concentrazione sul messaggio” (Niccacci, 1986c: 408)–, sino en la morfología, donde habría ya un horizonte de

enfoque comunicativo: “[M]i pare che differenze tra lingua letteraria e non letteraria, come anche tra dialetto del nord e del sud, non siano riscontrabili a livello sintattico; sono riscontrabili invece a livello morfologico” (Niccacci, 1993e: 530). Es decir, y una vez más, la posición del verbo, que para Niccacci pertenece a la morfología, distingue narración oral e histórica²²⁹.

La referencia al reinado divino en el canto del mar une la tradición de la creación y de la alianza completando el temor de Dios, inicio de la sabiduría, con la adquisición de lo femenino, cuyas danzas, cantos e instrumentos aparecen en la BH por primera vez unidos. La omisión de la posterior desobediencia de Israel en el canto puede completarse entonces con los mismos ecos que las mujeres hacen del canto ya desarrollado, masculino, en la escena del becerro de oro. La unión ya establecida entre tradición creacional y de la alianza, pone la רוח, femenina como la חכמה, como agente capaz de revertir no sólo las dominaciones humanas horizontales (hombre-mujer en Génesis, mujer-hombre en el Cantar), sino también las esclavitudes verticales (Yhwh-dioses en el Éxodo).

El instante de “entrar en la tierra” queda determinado con la traducción de las formas verbales en la profesión de fe al **momento presente** en el Dios incomparable y único, reconocido como fondo teológico de las dos corrientes veterotestamentarias, de la creación y de la alianza: “Dopo l’introduzione e la professione di fede iniziale (vv.1-3), inizia non un racconto storico ma una glorificazione/celebrazione in poesia delle gesta del Signore” (Niccacci, 2009e: 20). Sería ésta la primera experiencia litúrgica comunitaria en la que coinciden la doble pregunta retórica masculina – “¿Quién como tú?”– a la que se responde desde el monoteísmo, y el origen de la posterior práctica religiosa, típica en Israel, de cantos y bailes femeninos:

Al relato en prosa, que subrayaba la intervención salvífica de Dios a favor de su pueblo, se añadió la respuesta del pueblo. El relato en prosa concluye ya con el testimonio de la fe de Israel. En el Canto del Mar (c. 15) se presenta la fe del pueblo redimido. Es claro que a Israel no le salvó su fe. Al contrario, Israel fue incapaz de

²²⁹ Proceso simultáneo de incorporación de la idea en una forma sintáctica: “Una vez constituida la base etimológica, los procesos verbales correlatan los cognitivos y tal correlación forma sistema. Es la base hermenéutica que funda y explica el fondo correlativo, singenético y holístico, de lenguaje y conocimiento” (Dominguez Rey, 2007: 102).

creer hasta el mismo momento de su liberación. La fe de Israel no es, de ninguna manera, el fundamento de su salvación. Sin embargo, se provocó una respuesta de fe: Israel exultó alabando a Dios (Childs, 2003: 251).

El estribillo, ritmo del texto, como origen del canto del mar queda justificado desde la retórica, así como también desde la sintaxis, incluyendo en el presente de la historia a todos los lectores. Y, si el momento es este presente, entonces la “tierra” puede ser cualquier sitio. La retórica y sintaxis, como la teología del canto con la historia, nuestra historia, quedan por igual entreverados: “Si la liberación del Éxodo es el paradigma idealizado, la lucha por la liberación actual es la realidad que pone a prueba la fe yawista en aquella liberación” (Trebolle Barrera, 1984a: 470). Esta “actualidad” es la que, a partir del ritmo, Niccacci extiende a nuestros días²³⁰.

La lectura retórica de las antífonas, aunque se presenta entonces como capaz de justificar todas las singularidades –“*all* editorial singularities”–, en realidad justifica el nivel diacrónico con el sincrónico, pero sacrificando el proceso de lectura: “[A] distribution remains meaningless in the linear context of reading. [...] The level of regularity observed here is considerable higher than any strophic structure inherent in the linear reading of the Song of the Sea” (Amzallag y Avriel, 2012: 217, 220-221). Mientras que la distinción de Niccacci, entre narración histórica y oral, a partir de la sintaxis, permite distinguir la historia del único texto escrito de la teología inclusiva, alcanzando el mensaje:

J’entends par narration historique le récit détaché, fait normalement à la troisième personne, concernant des personnes ou des faits qui ne sont ni présents ni actuels au moment de la communication. Ainsi définie, la narration se distingue nettement du discours qui, au contraire, est fait du point de vue de celui qui parle ou écrit et entend impliquer l’auditeur ou le lecteur à l’aide d’appels directs (dialogue, sermon) ou indirects (réflexion, commentaire) et l’informer sur des personnes ou des faits présents ou actuels au momento de la communication. En moyen- et néo-égyptien les formes verbales les plus comunes de la narration historique sont *’h’.n + sdm.n.f* (ou + construction pseudoverbale), *sdm pw ir.n.f* et *wn.in hr sdm* (Gardiner 1966, §§392; 470; 478; Erman 1933, §513). Le fait qu’aucune de ces formes n’apparaisse dans la Stèle d’Israël et que les formes employées soient en revanche représentatives ou

²³⁰ Así Trebolle Barrera en relación al nombre de Yhwh: “La revelación del nombre de Yahveh tiene, pues, desde un principio una referencia a la historia de salvación: la historia de los patriarcas en el pasado, la liberación de los israelitas de Egipto en el futuro **inmediato**” (Trebolle Barrera, 1985: 373. El subrayado es mío).

dramatiques, signifie qu'il ne s'agit pas d'un texte historique (dans le sens indiqué), mais d'un texte discursif qui présente des faits et des informations non point sous le mode détaché de l'historien, mais sous celui, impliqué et impliquant, du propagandiste. Par là je n'entends pas affirmer – et je le répète – que ces faits et ces informations ont été inventés, mais que l'histoire n'est pas racontée pour elle-même: elle l'a été dans un but de célébration (Niccacci, 1997a: 48-49).

Cuando se suma la historicidad de los hechos (“Zeit”) a los textos (“Tempus”), se debe tener en cuenta que, mientras la cronología de la narración histórica puede describirlos (“Aktzeit”), el mismo hecho histórico puede ser temporalmente celebrado (“Textzeit”). Y esto sin que se trate de una “historización” a partir de un ciclo poético que sería más primitivo (cf. Del Olmo Lete, 2010: 354; 2018: 16; Kawashima, 2004: 17-34).

Para Niccacci, la concentración sobre el mensaje, aunque también la destaca, no es una nota exclusiva de la función poética (cf. Niccacci, 1986c: 408), sino que pasa por la estrategia comunicativa.

En la interacción entre argumentos gramaticales y retóricos, no se trata sólo de precedencia del uno sobre el otro, respondiendo a la desvinculación del lenguaje de la realidad que lo produce, sino de atender también a la realidad que genera: “En cuanto sobrepasamos la dimensión de signo de la palabra nos movemos dentro del símbolo, que comprende la manifestación expresiva y además su implicación lógica” (Domínguez Rey, 2005a: 389-390). Así coinciden valor histórico y científico, arte y ciencia.

CONCLUSIONES

El objetivo fundamental de este estudio sobre la obra de Alviero Niccacci fue exponer la importancia del sistema sintáctico de la frase hebrea y sus implicaciones tanto hermenéuticas como culturales, retóricas y teológicas, aplicables además a la teoría textual y ontológica desde planteamientos afines con otros autores, de los que parte, fundamentalmente Polotsky, Weinrich, Berlin, o con los que coincide, en cierto modo, como Amor Ruibal y Alonso Schökel. La conclusión básica, es, pues, la importancia de la posición controvertida de la partícula *waw* –si auxiliar, verbo, o incluso nombre con valor procesual de ambas funciones– en la frase hebrea. La investigación de Niccacci recurre además al campo antropológico y resulta revelador en este sentido el paralelo con la gramática y cultura egipcia. Existe cierta concomitancia de gramática funcional –partícula *iw*–, de ámbito cultural y de halo poético entre la cultura egipcia precedente y la hebrea.

Y aunque Niccacci parte en *Sintassi* sobre la unidad de análisis, de la necesidad de trabajar en un nivel superior al de la frase, en coincidencia con Weinrich –“Una grammatica che non riconosce unità superiori alla frase non può mai scorgere né tanto meno risolvere i problemi più interessanti della linguistica” (Weinrich, 1978: 5; cf. Niccacci, 1986a: §2)–, debe reconocer luego, en *Lettura*, el límite al que esto lo ha llevado: “Nonostante l’opposizione risoluta di Weinrich, non sono riuscito a spiegare l’uso delle forme verbali dell’ebraico biblico esclusivamente con criteri linguistico-testuali, tali che si riferiscano, appunto, al testo e non siano legati all’ambito della frase singola” (Niccacci, 1990a: VI). De modo que, paradójalmente, en un análisis textual, la frase –“frase singola”– se revela como fundamental en todo el análisis –“base di ogni tipo di analisi” (Niccacci, inédito: §6)²³¹–, así como también cada una de las formas verbales posee un valor temporal establecido: “Devo

²³¹ Sobre la aplicación del sistema de Weinrich al hebreo bíblico Niccacci parte en *Sintassi* de la aceptación de un “margen de duda” (cf. 1986a: §80), el cual permanece en *Syntax* y *Sintaxis*. Esta nota dubitativa la reemplaza en *Nuova Sintassi* por la “madurez” alcanzada con los años (cf. inédito: §80). En medio se ubica su formulación de la lingüística textual de Weinrich por considerar los elementos presentes en textos tanto escritos como orales (cf. Weinrich, 1978: 5), que reformula también en *Sintassi* (cf. 1986a: §2) en torno a la frase: “«Text-linguistics» is a method of analysing all the elements of a sentence in the framework of the text” (Niccacci, 1995b: 111). Siempre se interesó por señalar la relevancia de la frase y determinar su naturaleza antes de iniciar el análisis textual: “Prima di entrare nell’analisi testuale (narrazione e commento) è necessario precisare la natura della proposizione singola”. Objetivo repetido a su vez y de nuevo en *Syntax* y *Sintaxis* (cf. Niccacci, 1986a, 1990a, 2002a: §6). Es obvio, no obstante, que esta antelación responde a un largo ejercicio previo de trato con los textos.

confessare però che non sono riuscito a descrivere il sistema verbale ebraico con la sola categoria del «tempo» (inteso come tempo verbale, o *tempus*, non come tempo «reale»), como esige Weinrich. Ho creduto necessario introdurre il modo dell'azione [*Aktionsart*], ma non l'aspetto [*Aspekt*]" (Niccacci, 1989c: 315).

Lo que se observa en los resultados, no es más que fruto de la metodología que se ha empleado. Niccacci se autoinscribe como defensor de una metodología distribucional "bottom-up", pero incorporando la funcionalidad propia de la metodología "top-down" (cf. Niccacci, 1998a). Y cuando asume el paralelismo como principio constitutivo de la poesía (Berlin), en lugar de la oposición y equivalencia (Waugh), añadirá la elipsis y el orden de palabras.

Estas dos aparentes antinomias internas, la proposición como base del análisis y las formas verbales con un contenido temporal y aspectual inherente, que lo separan de Schneider, Talstra y el mismo Weinrich, permiten "corregir", sin embargo, la división de dominios (semiótico del signo y semántico del texto) considerada por Benveniste en el análisis del lenguaje, distinguiendo entre proposición y ámbito del signo (cf. Benveniste, 1962: 128-129; 1969: 69). Y esto es posible en la articulación del ritmo. Por esto, si el punto de partida para la primera instancia, en la que Niccacci articula lingüística textual y estructuralismo con la posición del verbo, han sido las transiciones temporales, el punto de llegada, para la segunda instancia, en la que articula retórica y sintaxis con el paralelismo, son los merismas temporales y aspectuales. En la aparente imposibilidad, por motivos complejos, de "analizzare tutti i passaggi da un segno linguistico a un altro" (Weinrich, 1978: 249), el "concepto específico", en tanto elemento articulador, para Niccacci, es siempre el mismo, el ritmo fruto del paralelismo:

Io credo, al contrario, che si debba descrivere prima la sintassi della prosa, cercando di capire come funziona il sistema verbale in essa operante, poi confrontare il sistema usato nella poesia. **Non si pretende creare a priori una sintassi diversa per la poesia.** Metodologicamente, però, s'impone una limitazione drastica del campo di ricerca, se si vuole uscire dal caos e se si vuole descrivere il sistema verbale in modo sensato, **non imponendo una filosofia linguistica estranea** (Niccacci, 1989c: 313. El subrayado es mío).

Si bien la poesía utiliza el paralelismo como su recurso constitutivo o constructivo, mientras la prosa, aunque contiene paralelismos, no estructura su mensaje sobre un uso sistemático del mismo, sin embargo prosa y verso poseen la misma focalización en el mensaje; de modo que, necesariamente, el principio interno es el mismo.

Fui presentando conclusiones parciales, a modo de sumario, al final de cada capítulo. Las retomo en esta parte conclusiva, integrándolas en lo que he presentado como objetivo de este doctorado, el aporte de Alviero Niccacci al estudio del sistema verbal hebreo desde tres de los focos presentes en la historia de la investigación de la poesía veterotestamentaria: la posibilidad, o no, de diferenciar entre verso y prosa; el reclamo de una información teórica que esté en la base para el estudio de la poesía hebrea, y la búsqueda genético-comparativa. Todo ello, con el horizonte de apertura que he presentado a partir del sistema ruibalino de cognición lingüística.

a) La diferenciación entre verso y prosa

Considerando Niccacci fundamental la distinción en el modo de presentar la información, lineal (prosa narrativa) y segmentada (verso poético) –“Occorre però tener presente le sue caratteristiche proprie” (Niccacci, inédito, §173)–, prosa y verso se encuentran luego en: la forma del ritmo (transiciones y merismas); el contenido del discurso directo (la plegaria en la prosa y el canto en el verso); y la focalización por igual en el mensaje. La sintaxis aparece siempre “subordinada” a la retórica: en la prosa, la posición del verbo en la frase permite no separar la frase del texto; en el verso, el paralelismo justifica el uso del mismo sistema verbal en ambos registros comunicativos, dependiendo el verso de la frase.

La concepción dinámica de la **palabra**, como símbolo (Amor Ruibal), y no signo (Benveniste), hace que la frase no se distinga del **texto**, de modo que pueda mantenerse una lingüística “textual” con la **frase** en el centro y la dependencia de la sintaxis respecto de la retórica, con la consecuente focalización en el **mensaje** de la

acción poética (Jakobson)²³². Pero este dinamismo, o vida del lenguaje, ya está presente en la prosa narrativa con la inserción de la posición del verbo en la frase determinada por la intención del escritor de involucrar al receptor en el texto²³³.

La perspectiva del canto del mar en **Ex 15,1-18**, reconocida por Niccacci a partir de las formas verbales, hace coincidir en éstas la profesión de fe que se canta en el presente de las proposiciones nominales (vv.2-3) y la omnitemporalidad de los merismas temporales (paso del presente con una proposición nominal simple, al futuro indicativo con una proposición nominal compleja con *x-yiqtol*, futuro indicativo, en el v. 6; y del *x-yiqtol*, futuro indicativo 3x, al *x-qatal* y *qatal* 2x, pasado entre los vv.7-8) con el momento de la fe contemporánea. La **profesión de fe** en la incomparabilidad y unicidad de Dios, lo más cercano que tenemos en la Biblia a la formulación monoteísta en el marco de la propaganda religiosa israelita, que condensa en la revelación del nombre divino יהוה el centro teológico de la revelación bíblica entre creación y alianza, se enuncia con el **presente** (vv.2-3) y la omnitemporalidad de los **merismas temporales** (vv.6-8), capaz de alcanzar la **actualidad** ausente. Se produce

²³² Como recuerda Domínguez Rey, Werth, 1976, ya ha demostrado que “todos los rasgos específicos de «efecto poético» señalados por Jakobson [...] son específicos del lenguaje y resaltan en uno u otro texto según las exigencias del *decir* en cada momento locutivo”. Y ni siquiera el concepto de *dominante* resulta exclusivo de la obra de arte, “aunque contribuya a su especificidad, pues el mayor dominio de un rasgo puede obedecer a un factor mínimo de cualificación estética” (2009: 212 n.399).

²³³ En efecto, lo que Berlin recupera de la crítica que Werth hace a Jakobson es el carácter subjetivo del efecto poético del paralelismo (cf. Berlin, 2008: 9-11); cuando el mismo Werth señala, y Berlin lo cita incluso expresamente, que el “«poetic effect» is presumably the result of an interaction between verbal form and meaning” (Werth, 1976: 63). La mayor crítica que ejerce Werth sobre Jakobson es la falta de una gramática textual: “The process which a poetic analyst engaged in is essentially a discourse analysis, and - as with analysis at any linguistic level - a discourse analysis must be founded securely upon a (discourse-) grammar. [...] A discourse- (or text-) grammar will be able to clarify the distinction between discourse-semantic requirements (e.g. that «active, dynamic» passages will be verbal rather than nominal) and poetic-semantic requirements (e.g. the use of mimesis at all levels, but particularly the phonological). This is essentially a distinction between the «institutional» facet of language (its «norms» and varietal conventions, e.g. metre), and the «individual» facet (choices and emphases from the total range available)” (Werth, 1976: 63-64). Como señala Petöfi, dado que Jakobson estuvo desde el inicio condicionado por los principios fonológicos que aplica en sus análisis de obras poéticas, aspirando a descubrir *universales* también en el campo de la poética como los *fonemas* de una lengua mediante las *semejanzas* y *oposiciones* que podrían mostrarse en las unidades de un mismo nivel, “la «Gramática de la Poesía» de Jakobson debería ser llamada más exactamente «Gramática (fonologizada) de la Organización textual de la Poesía»”. Y añade que la organización textual contemplada por Jakobson se refiere únicamente a la organización horizontal/lineal del texto, de modo que sólo esporádicamente se ha ocupado de los aspectos de la organización jerárquica (cf. Petöfi, 1996).

así una extensión semántica virtual cualificada, por la que el doble plano del signo lingüístico, de presencia y ausencia, según la teoría de Saussure, sugestionan un campo de sentido que comprende una actualidad más compleja que el simple presente referenciado de una situación. Es decir, lo evocado, aunque ausente, guarda alguna función *ser* en la conciencia del hablante.

La coincidencia en la descripción de los merismas reconocidos en la poesía con la “zona de la actualidad” de Vargas-Barón, revela que ya en la prosa la información se presenta en forma segmentada, con el paralelismo actuando en la posición del verbo en la frase.

La inversión presente en la prosa con la posición del verbo, un elemento sintáctico-funcional que pasa a tener un valor morfológico-formal (de la función a la forma) –“from textual function to verb form” (van Wolde, 1997: ix)–, se revierte en la poesía cuando un elemento retórico-formal, el paralelismo, pasa a tener una función sintáctica (de la forma a la función): “[F]rom linguistic *forms* and going to communicative *functions*” (Talstra, 1982: 26); o bien, “from the *formal* to the *functional* aspects of a text” (Talstra, 1982: 38)²³⁴.

El lenguaje es un organismo viviente que nace, “y muere”; o mejor, se regenera continuamente, en la poesía. Lo que justifica la propuesta de Niccacci de iniciar el análisis del verbo hebreo en el texto desde la función (cf. Niccacci, 2010: 101); y, desde la función, ir hasta la forma del texto, que es única (cf. Simian-Yofre, 1994: 108): “My proposal, then, is to begin by carefully studying clear poetry and to try to evaluate it against clear prose (Niccacci, 1997i: 92).

²³⁴ Como bien señala Seijas, es cierto que el modo de proceder de Niccacci es exponer el elenco de los esquemas sintácticos que interrumpen la cadena narrativa de *wayyiqtol* en la prosa, para pasar, posteriormente, a adjudicar valores a dichos esquemas; procedimiento que responde a la primera observación hecha por Talstra sobre Schneider (cf. Seijas de los Ríos-Zarzosa, 1992: 39). Pero queremos señalar que el proceso se cumple solamente cuando el ciclo está completo en la poesía. Y al igual que en el protolenguaje, sólo son operativos los factores funcionales; con la diferencia de que la sintaxis mínima, entendida como “minimum syntax” y no “minimal syntax”, carece de movimiento (cf. López García-Molins, 2001).

Esta integración viviente de retórica y sintaxis, dentro de la disputa entre ciencia y lenguaje, es el aporte más notable que puede dar el sistema de Alviero Niccacci a los estudios de la poética hebrea del Antiguo Testamento. Lo que tiene como resultado una miscelánea entre teología e historia.

b) La información teórica en la base de los estudios

Hemos visto, y repetido, que para Benveniste la palabra tiene una posición funcional intermedia. Unidad significante libre, contenedora de signos sin ser signo ella misma, establece en la lengua el dominio del signo (semiótica) y del texto (semántica), lo que termina en la división entre el texto y la frase. Por el contrario, para Amor Ruibal, como para Niccacci, el objeto primario de la articulación es la palabra (cf. PFFC II: 124-132), universal individualizado (cf. PFFC II: 333-349), que debe incluir todo el valor virtual de la frase en cuanto supone la elaboración psíquica en que se funda (cf. PFFC II: 174; 227-228); de modo que la frase es anterior a la palabra, y la sintaxis a la morfología. Sobre esta base, Antonio Domínguez Rey considera el ritmo como la **base ontológica de la propia lingüística**:

Esta concepción gnoseológica del lenguaje es de suma importancia para nosotros y permanece como olvido ontológico de la lingüística formal en su pretensión de ciencia. Por eso *desvía* de su método el fondo que lo fundamenta, la *poíesis* originaria, el ritmo. Esto corrobora la necesidad que la Lingüística tiene aún hoy de encontrar un asidero lógico que fundamente sus principios. Cada escuela rehace los cimientos porque ninguna los tiene realmente asentados (Domínguez Rey, 2014: 158).

En la prosa narrativa, lo mismo que al estudiar la poesía introduciendo el paralelismo, la distinción entre narración oral e histórica—“crucial to me” (Niccacci, 1995b: 122)— con la posición del verbo en la frase son factores compositivos que focalizan el mensaje. De este modo, Niccacci está incorporando la motivación al signo. La motivación y el carácter simbólico del lenguaje resultan propiamente la clave hermenéutica del sistema de Alviero Niccacci. Y sobre esta clave se construye el resto.

Si bien la primera etapa de estudio de la sintaxis hebrea realizada por Niccacci (1986-1996) queda caracterizada por la inserción de la sustitución paradigmática estructural (Polotsky) dentro de la sincronía de una lingüística textual (Weinrich) en la prosa bíblica, mientras la segunda etapa (2007-2018) se caracteriza por la unión entre retórica y sintaxis a partir de la inserción de la lingüística textual (Weinrich) en la estructura del verso (Berlin) en la poesía, sin embargo, las dos etapas tienen en común la articulación de opuestos en la metodología: lingüística textual y estructuralismo primero, sintaxis y retórica luego. Y, mientras el punto de partida para la primera instancia han sido las transiciones temporales, el punto de llegada en la segunda instancia son las mismas temporales y aspectuales. El elemento en común, para transiciones y merismas, es el **ritmo**.

Concepciones dinámicas del lenguaje, como la de Ángel Amor Ruibal desde la filología y de Luis Alonso Schökel, que en este caso recurre a la filosofía del lenguaje, fundan en la base orgánica del lenguaje, tanto lo que se considera la “piedra angular”, no menos que “de tropiezo”, del sistema del padre Alviero –la posición del verbo en la frase (criterio también de Amor Ruibal)–, así como también la forma común que identifica en la prosa y el verso con las transiciones (prosa) y merismas (verso) temporales, el ritmo (Alonso Schökel).

Para Niccacci, en la **prosa** las **transiciones temporales** son las que marcan el **ritmo** del **texto** (cf. 1992a: §7); o bien: “Le forme di livello 1 [primo piano, livello principale della narrazione] fanno avanzare il testo, ne scandiscono il ritmo; le forme di livello 2 [livello secondario] segnano le pause che rallentano il ritmo e le interruzioni che segnano la fine di un testo e l’inizio di uno nuovo” (Niccacci, 1997d: §3). Así como el **paralelismo**, que Amor Ruibal considera “rima del pensamiento” (PFFC I: 313 n.1), marca el ritmo en el **verso** del **poema** a partir de la base orgánica presente en el mismo.

La base orgánica que verso y prosa comparten en la forma, paralela en el contenido –la plegaria (discurso directo de la prosa) y el canto celebrativo (verso poético) entendidos como proceso de formación del *fundamento* poético del lenguaje en el *tránsito* de la constitución verbal de las formas–, es una “forma en formación” en

la **praxis** sostenida por una razón ontológica *a priori* de integración del hombre en el mundo. Por eso puede decirse, con palabras de Domínguez Rey aplicadas a esta correlación ontológica, que “el mundo objetivo y la mente se reconocen en el *gramma* de la única realidad posible: **lo existente**” (2014: 10). Y esta integración revierte y remite el **desvío**, aplicado normalmente por la lingüística funcional al signo poético, a un *ritmo* transitivo o intersticio de un *decir* pronominal virtualmente siempre activo, el “*appello diretto*” compartido por la plegaria del discurso directo de la prosa narrativa y el canto celebrativo del verso poético. A este respecto, dice precisamente Niccacci: “La narrazione riguarda persone o fatti non presenti o non attuali nella situazione del rapporto scrittore-lettore e usa perciò la terza persona. Nel discorso invece il parlante si rivolge all’ascoltatore con appello diretto (dialogo, predica, preghiera)” (Niccacci, 1986a: §7).

La tensión que se presenta entre **arte y ciencia** a la hora de determinar **lo específico del verso hebreo** (cf. Berlin, 1996: 314) en los estudios de la poesía hebrea veterotestamentaria, la resuelve Niccacci en la conjunción entre retórica y sintaxis ya desde el inicio de sus estudios (cf. Talstra, 2011; Witt, 2008).

La concepción tradicional del lenguaje, a partir de la división de los actos humanos en *lenguaje y actividades prácticas*, atribuyó el estudio del *sentido* a la **ciencia**, la cual se ocupa de correlaciones de hechos acaecidos en el universo; y la *forma*, superficie externa sobre la que se apoya la versificación que caracteriza la transmisión de la **poesía**, a la **lingüística**, que estudia las secuencias en las que media el lenguaje entre actos verbales o no lingüísticos. Domínguez Rey resuelve la polaridad entre poesía y ciencia, entendida ésta sólo como regulación positiva de fenómenos, a la que diferencia, a su vez, de la lingüística fundada en un acto creador o productivo del conocimiento, rescatando así en el lenguaje poético su fondo de ἐνέργεια, base implícita de todo otro uso de la lengua desde Aristóteles y Humboldt (cf. Domínguez Rey, 1987: 255). De modo tal, que, a partir del ritmo del pensamiento del **signo lingüístico**, se explica la estructura del **signo poético**, cuya última instancia es el símbolo, entendido como correlación fundada en aquella razón ontológica antes mencionada (cf. Domínguez Rey, 1987: 236-237, 257-261). Una razón, por ello,

dialógica, es decir, verbalmente discursiva: el Logos del transcurso activo en el pensamiento.

Al “olvido trifásico” de los precedentes hermenéuticos, motivado por la praxis convencional que ha sustituido la razón ontológica y el desvío de este fondo poético del lenguaje; responden, según este mismo autor (cf. 2014: 9), la lingüística fenomenológica, la gramática poética y la base rítmica. Lo que justifica que la teoría lingüística deba ajustarse al análisis gramatical y sintáctico, que son los textos, no a la lingüística general. Como dice Niccacci: “[W]e can learn more on BH from Abba Bendavid, *Parallels in the Bible* than from many books of general linguistics” (Niccacci, 1999e: 536; cf. 1982e: 532; 1998a; inédito: §130)²³⁵.

De ahí que la integración entre **sintaxis** y **retórica** no pertenece para Niccacci solamente a la poesía (cf. Talstra, 2011: 340): “I would rather qualify everything as prose unless the contrary is evident” (Niccacci, 1997i: 93). El punto de inicio, tanto para el análisis de los textos poéticos, como para los textos en prosa (cf. Talstra, 2011: 338), siempre es la **sintaxis** (sincronía); y el signo que ayuda al lector a navegar a través de la estructura textual (cf. Talstra, 2011: 340) es la **posición del verbo** marcando el **ritmo** del texto. Lo que genera un sistema productivo en su economía.

Entre *el decir* y *lo dicho* se abre un *intersticio* que es el responsable de la generación de otros textos (cf. Domínguez Rey, 2012: 276). Y esto nos lleva a entrar en la forma emergente del texto, su base rítmica. La hipótesis rítmica inicial parte de un componente corpóreo, de modo que el ritmo no depende solo del *metro* o de una unidad de medida; sino que la métrica es quien lo requiere y convoca perviviendo su

²³⁵ Niccacci mismo refiere que su primera preparación para sus clases de sintaxis ha sido el libro de Abba Bendavid, donde los libros de Crónicas en la columna izquierda aparecen en sinopsis con los pasajes de Génesis hasta Samuel y Reyes, y partes de Ezras y Nehemías en el lado derecho; desde la creación hasta la vuelta del exilio, señalando en rojo las variaciones léxicas entre los libros. Niccacci lo citará reiteradamente en *Sintassi* (cf. §§ 61, 67, 69, 72, 137), así como también en sus otros escritos: “Mi sono basato perciò sulla lettura estesa di buoni testi narrativi. Anche il confronto dei passi paralleli è risultato spesso illuminante, circa i vari mezzi espressivi dell’ebraico. A questo proposito posso dire che il volumen di A. Bendavid, *Parallels in the Bible* (Jerusalem 1972), è un «manuale» prezioso per lo studio dell’ebraico. La presente «Sintassi del verbo» è dunque il risultato delle mie letture fino a questo momento” (Niccacci, 1986a: 6). Con la edición original hebrea de 1972, la misma editorial ha hecho la traducción al inglés: (2015): *The Twice-Told Tale: Parallels in the Bible*. Jerusalem: Carta; reeditada en el 2017.

gramma, y sin que desaparezca, en la constitución de todos sus niveles: el sintagma crea en su proceso paradigma y viceversa (cf. Domínguez Rey, 2014: 137-139).

Tanto en la prosa, como en la poesía, el valor de una forma verbal depende tanto del contexto discursivo como de su contenido aspectual o temporal inherente gracias a la posición del verbo en la frase. A la “frase singola” pertenecen los aspectos gramaticales, lexicales e idiomáticos, no la estructura y sistema de la lengua (cf. Niccacci, 1997d: §1). La precedencia de la frase sobre el sistema en Niccacci está recortando la sobrevalorización del sistema estructural lingüístico respecto de aquello que lo fundamenta, los rasgos básicos del lenguaje, ya activos en la frase.

Esta sintaxis **estilística**, en tanto dependiente de la estrategia comunicativa seleccionada por el autor en el modo de organizar la información (cf. Niccacci, 1997d: §3), revela una **semántica** con la dependencia sintáctica de una forma verbal del nivel secundario con el contexto que precede (fondo) o sigue (preludio): “La sintassi segnala le interruzioni, ma non aiuta a valutarle. La decisione se un’interruzione sia o no notevole, e se quindi inizi o no un nuovo testo, deve essere presa caso per caso sulla base di criteri letterari e interpretativi” (Niccacci, 1997d: §3). Y ésto es lo relevante para la **exégesis** (cf. Niccacci, 1992a: 107), de modo que la tarea del biblista debe terminar necesariamente en el anuncio de la Palabra, sin quedarse encerrada en una formulación a la que sólo accede un reducido número de académicos especializados (cf. Niccacci, 1989a: 3).

c) La investigación genético-comparativa

Por último, lo fundante. Dentro del sistema desarrollado por Niccacci, la sabiduría bíblica con el marco egipcio se va imponiendo, poco a poco, como punto de inspiración y clave hermenéutica de una *forma mentis* donde conviven “l’originalissima teoria israelitica della conoscenza” (Niccacci, 1994a: 13) – mentalidad semítica unificada– con un marco cultural inherentemente dualista (cf. Moers, 2007: 147), que los egiptólogos han identificado, a partir de la imagen del *parallelismus membrorum* (cf. Moers, 2007: 148), con la correlación entre el ritmo y el contenido a partir de una concepción de la palabra como “valor”, para extraer motivos de celebración, alegría, excitación o tristeza (Irene Shirun-Grumach), limitados a los pares de palabras definidos como “merismas” (Jan Assmann) (cf. Moers, 2007: 162-164). De modo que la materialidad de la letra se encuentra en plena sintonía con la antropología teológica, hasta la teodicea: “L’uomo è il re della creazione ma non il padrone perché non è il creatore. Tutto quello che accade non è opera del destino ma disposizione di Dio provvidente. Ecco perché ogni esperienza del mondo è esperienza di Dio e viceversa. Ed ecco perché il problema ultimo è Dio” (Niccacci, 1994a: 13)

Si Niccacci ha insistido en la necesidad de un itinerario “bottom-up” (cf. Niccacci, 1994d: 130-131; 2006e: §3), creemos que desde la cima se abre la posibilidad de probar la viabilidad de las mismas conclusiones con el recorrido inverso del sistema, “top-down”:

Perhaps, as some scholars claim, we are unable to draw a clear-cut distinction between poetry and prose in every case; after all, we face a similar problem with today’s texts. However, cases of clear, “pure” poetry do exist. [...] My proposal, then, is to begin by carefully studying clear poetry and to try to evaluate it against clear prose (Niccacci, 1997i: 92).

En efecto, en las raíces de las lenguas antiguas se reconoce un estrato mágico primitivo. Siendo la zona afectiva del lenguaje la más arcaica, la creación poética es una prolongación de la creación orgánica que no pierde nunca su raíz y su estrato mágico, el cual acompaña y nutre la actividad artística, y también científica, del

hombre histórico; desde donde se sostiene la distinción entre la **regularidad-irregularidad** del ritmo formal y primitivo:

Las fuerzas conscientes o inconscientes que impulsan hacia la **regularidad** son: el proceso de evolución cultural; la tradición y artesanía; el virtuosismo; el puro interés formal; el interés utilitario; la destinación al canto. Las otras fuerzas que impulsan hacia la **irregularidad**: el poeta que intenta formar su personalidad; la escuela de signo innovador o revolucionario; la razón formal, para evitar la monotonía; el contenido (Alonso Schökel, 1963: 159).

Siguiendo la relación interna de la palabra en Amor Ruibal, Domínguez Rey incluye los “anagramas, hipogramas o paragramas” de Saussure²³⁶ en el concepto general de “logograma”, entendiendo la palabra como unidad razonable del *gramma* que circunda el conjunto de un pasaje:

Saussure descubrió que ciertos sonidos se repiten a lo largo de los poemas y coinciden además con nombres propios de dioses, personas y lugares. Y tales nombres son, por otra parte, nominalizaciones de cualidades, atributos, rasgos y caracteres de lo nombrado. Imprimen un halo a la parte del texto que los contiene, repite y evoca (Domínguez Rey, 2016: 5).

En el canto del mar, el Tetragrama que representa el nombre divino –raíz semítica nor-occidental *hwy* (*hwh* “ser”) que en hebreo se convierte en *hyh*²³⁷, paralela al nombre de la zona a la que huyeron los hebreos, *Y(a)hw(i)* (cf. del Olmo Lete, 2010: 48)–, aúna el mensaje del poema con el punto de encuentro identificado por Niccacci como centro de las dos corrientes teológicas más importantes

²³⁶ Cf. J. Starobinski (1971): *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure (LM)*. Paris: Gallimard.

²³⁷ “La forma gramatical sería la de un imperfecto verbal sustantivado. Se discute si se trata de una forma simple, «él es», o causativa, «él hace ser». Albright y su escuela siguen esta segunda opinión. Ello obligaría a corregir el texto de Ex 3,14 en *'ahyeh 'a šer yihyeh*, «Yo hago ser lo que viene a ser», o manteniendo la construcción *idem per idem* de la frase: *'ahyeh 'ašer 'ahyeh*, «Yo hago ser lo que hago ser», o «Yo creo lo que creo». F.M. Cross va más allá. La expresión se ha de leer toda ella en tercera persona, en mayor consonancia con la forma del nombre «Yahveh». Basado en paralelos extrabíblicos (en Ugarit, *du yakanimu*, «el que crea»), Cross piensa que YHWH era en origen un nombre consistente en una breve frase referida al Dios patriarcal El, una fórmula cáltica, en la que se expresa el objeto creado («... el que crea los ejércitos», *YHWH sebā'ôt* 1Sam 1,3.11; 4,4; 15,2..., o «el que inaugura la paz», *YHWH šālōm* Juec. 6,24). El nombre YHWH pudiera proceder de un hipil proto-semítico; en tal caso no existen sin embargo pruebas de que la tradición bíblica asumiera esta relación entre el nombre Yahveh y el hipil de *hyh*” (Trebolle Barrera, 1985: 372-373).

veterotestamentarias, de la creación y de la alianza: la unicidad e incomparabilidad de Dios.

En todos estos elementos resuena la *waw*, clave de comprensión para todo el sistema verbal hebreo (cf. Niccacci, 1986a: §1). Partícula paralela a la *iw* egipcia, cuyo origen incierto admite para algunos una conexión con el hebreo הוה o היה, “caer, desprenderse, ser” (cf. Gardiner, 2001: §460-461), con las mismas letras del Tetragrama.

Si bien escapa a la verificación empírica el modo como los israelitas llegaron a descubrir la peculiar naturaleza y exigencias de su dios y tomarle por suyo propio (cf. del Olmo Lete, 2010: 48)²³⁸, si lo vislumbrado a partir del cotejo del sistema de Niccacci (teoría o crítica interna) con el análisis de un texto (práctica o crítica externa con Ex 15) se puede extender al resto de los textos bíblicos estudiados por el propio Niccacci, y eventualmente a los no estudiados por él mismo pero analizados con su propuesta de análisis, se estaría probando en la *waw* la idéntica emisión originaria del *om* en el kavi hindú como ondulación vibrante del origen o palabra primigenia que genera un subtexto resonante permanente (cf. Domínguez Rey, 2016: 7), “reflejo rítmico de resonancia existencial [que] actúa como *gramma* poiético en la constitución del lenguaje” (Domínguez Rey, 2016: 14)²³⁹.

²³⁸ Para la señalización del inicio del pueblo de Israel, con una identidad propia, los investigadores se dividen entre el tiempo de los patriarcas (hacia los siglos XX-XI a.C.); la liberación de la esclavitud de Egipto y el asentamiento de las tribus en Canaán (fines del siglo XIII a.C.); la formación de las tribus durante el primer período del Hierro (años 1.200 al 900 a.C.); o la monarquía en el siglo X a.C. Dado que de la cuestión de los orígenes depende la cuestión del ser y de la identidad, Treballe Barrera presenta un ensayo de reconstrucción del Yahvismo –religión que va tomando forma entre las tribus que formaron Israel hasta convertirse en la religión común, más tarde monoteísta– desde la liberación de la esclavitud bajo el liderazgo de Moisés como elemento nuclear y más característico de la confederación israelita que se formó más tarde: “Tras su paso por el Sinaí, este grupo mosaico llevaba consigo la fe yahvista y el particularismo que la caracteriza” (Treballe Barrera, 1997: 6).

²³⁹ Se trata de dos enfoques históricos diversos. Uno deductivo, que va de la idea al sonido, empleado por los filósofos y gramáticos griegos; y otro fundante, de los vedas, que va de la palabra a la idea, antecediendo la morfología a la sintaxis: “Los gramáticos hindúes atienden sobremanera a la procesión elativa del sonido hacia la idea, de tal modo que en el transcurso no se pierde la generación intermedia entre el nombre y la cosa. La palabra refleja entonces un complejo no obstante simple que cifra en la acción verbal la unidad del nombre divino, el cual contiene a su vez el proceso de realidad inmediata, el mundo vital de la comunidad india y las diferentes denominaciones derivadas de tal sustancia emanativa. [...] Destrás de la consideración filológica está, pues, la revelación divina y la interpretación escritural, reservada a una clase específica de intérpretes” (Domínguez Rey, 2007: 42-43).

Tras la literatura sapiencial, el libro del Éxodo es la segunda vertiente que sobresale en los escritos del padre Alviero, coincidiendo en el mismo la sabiduría hebrea y Egipto.

Dos años antes de *Sintassi*, Niccacci presenta un “panorama ragionato” de los estudios sobre las posibles relaciones entre las diversas tradiciones veterotestamentarias (cf. Niccacci, 1984b). Un año después de este estudio, y un año antes de publicar *Sintassi*, Niccacci propone traducir Ex 3,14a a partir del *Viaje de Unamón* egipcio (fin XX° dinastía, 1.090-1.080 a.C.) –con las palabras que Unamón pronuncia llevando la imagen del dios Amón: “Non è egli (ora) quello che fu (nel passato)? (2,27-28)” (Niccacci, 1988a: 121)– y el *Midrash Rabba* de la tradición hebrea –“Rabbi Isaac disse: Dio disse a Mosè: «Dì loro [agli israeliti] che io sono ora quello che sono sempre stato e sempre sarò». Per questo la parola אהיה è scritta tre volte [sono, sono stato, sarò]” (Niccacci, 1992b: 71)– respetando las formas verbales אהיה אשר אהיה tal y como se presentan, “Io sarò quello che ero” (cf. Niccacci, 1985c). Esta fórmula es interpretada como una variación de la promesa hecha por Dios a Josué, “Como estuve con Moisés, estaré contigo” –כאשר הייתי עם משה אהיה עמך– (Jos 1,5; cf. tb. Jos 3,7; 2S 16,19; 1R 1,37)–, para señalar su inmutabilidad divina en el devenir de las circunstancias transitorias humanas (cf. Niccacci, 1992b: 71-72)²⁴⁰.

Sobre esta misma lectura, respetando siempre la sintaxis, Niccacci propone mucho tiempo después la interpretación del texto fundante del pueblo hebreo, Ex 15 (cf. Niccacci, 2009e; Treballe Barrera, 2005b: 9). Este texto es identificado por Niccacci como un himno de propaganda religiosa israelita (cf. Niccacci, 1992b: 92-93), lo más cercano que tendríamos en la Biblia a la formulación monoteísta que nosotros conocemos (cf. Niccacci, 1984b; 1992b: 81): “Sono d'accordo che una precisa fede in Dio sia la base dell'impresa storiografica di Israele. Ho però forti riserve circa l'assenza di fede monoteistica, in Israele e non solo, prima del Deutero

²⁴⁰ La profesión del Dios inmutable se reconoce en la Iglesia Católica Apostólica Romana como dogma de fe en el IV Concilio de Letrán contra los albigenses y cátaros (1215), ratificado después en el Concilio Vaticano I (1869-1870) contra los panteístas modernos en la constitución dogmática *Dei Filius* (1870) (cf. DHü 800 y 3001; CEC 2086). Sin embargo, para Dios, permanecer eternamente idéntico, no significa privado de actividad o inerte; por el contrario, eternamente activo, conoce y ama sin cansancio ni reposo (cf. DHü 3002).

Isaia [cc. 40–55 del libro de Isaías, datados para el siglo IV a.C.]” (Niccacci, 2005a: 131 n.40).

En correspondencia con el nombre de Yhwh que se revela en Egipto como el que está con su pueblo lo mismo que ha estado con los padres, los Patriarcas, “Io sarò (con voi ora in Egitto) quello che ero (con i padri)” (Ex 3,14), el canto conclusivo del ciclo de las plagas contra Egipto (Ex 15) glorifica también ahora el triunfo del Señor en el paso del mar; y anuncia asimismo el éxito futuro: de la guía divina en el desierto, el terror de los pueblos (Filistea, Edom, Moab y Canaán), el establecimiento en la Tierra Prometida y la construcción del Templo (cf. Niccacci, 2005a: 125-126).

La revelación del nombre de Dios a Moisés ha sido también epicentro revelador para todo el sistema y cosmovisión de Niccacci²⁴¹. Con ese texto ha comenzado y también ha concluido cuanto quería enseñarnos: “An Integrated Verb System”. Esto es, una “lingüística textual diacrónica”, pero donde la sincronía tiene la precedencia al subordinar la sintaxis a la retórica. Y tal lingüística es posible por el principio de la sustitución paradigmática que actúa en los diversos niveles del lenguaje, yendo de la función a la forma: “from textual function to verb form” (cf. Van Wolde, 1997: ix).

Lo específico del verso hebreo queda determinado como la integración del ritmo en la “articulación” del paralelismo, que define la forma del texto, única, en el fundamento del lenguaje:

Lo studio della struttura ai tre livelli indicati (sintattico, semantico e stilistico) potrà permetterci di stabilire la “forma” del testo. La forma del testo è unica, mentre le strutture possibili sono diverse. La descrizione della forma sarà tanto più precisa quanto più grande sarà la coincidenza fra le diverse strutture. Se la struttura stilistica denuncia un punto climatico del testo diverso da quello che trova la struttura

²⁴¹ Aún cuando actualmente, para algunos, la diacronía impida, siguiendo a Amor Ruibal, sostener el camítico como fase anterior al semítico (cf. PFFC II, 422) y la posterior derivación del mismo del indoeuropeo (cf. PFFC II, 465), pretensión que para del Olmo Lete “resulta hoy muy alejada del esquema evolutivo que se supone para ese conjunto de lenguas, el de la superfamilia afroasiática, tanto lingüística como etnográficamente” (del Olmo Lete, 2005: 142-143), sin embargo, la derivación establecida por Amor Ruibal entre camítico y semítico permanece latente, si se sigue el vestigio de su concepción dinámica de la palabra, desde la inserción que hace Niccacci de la partícula *waw* en la forma verbal, hasta la revelación del nombre divino, con todas las resonancias que en la partícula *iw* egipcia implica.

semantica, ciò può indicare che c'è stata un'impresisa descrizione delle strutture, oppure che il testo non ha raggiunto quella perfetta unità teorica che la coincidenza delle strutture garantirebbe (Simian-Yofre, 1994: 107-109).

El eclecticismo, que se le ha asignado a Niccacci –“Wenn semantische Spekulationen über die Funktion von Satzteilen an die Stelle von soliden morphosyntaktische Analysen treten [...], ist ein wissenschaftliches Gespräch nicht möglich” (Bartelmus, 2002-2003: 240)–, es precisamente el aporte que puede dar el sistema propuesto por el padre Alviero a los estudios bíblicos, que responden a su intención originaria de pensar el hebreo por sí mismo (cf. Niccacci, 1989c: 313-314; 1991a: §4.9; 1992a: 108; 1994d: 127).

Las particularidades del sistema pueden variar y necesitar correcciones en el camino, pero es fundamental determinar la base. De este modo se alcanza, no el origen, pero sí el fundamento del lenguaje²⁴². Y, la reducción al máximo de los principios sintácticos, que puede resultar alarmante –“When one is told that the syntactical principles really necessary for analysis of biblical Hebrew texts can be reduced to a few, one may react with either joy or alarm” (Muraoka, 1992: 190)–, es la prueba de la integridad y profundidad del análisis.

Mi propuesta, entonces, es reformular el análisis de Alviero Niccacci considerando el uso de la lingüística textual de Harald Weinrich como **propedéutica** de una teoría para la lengua hebrea²⁴³, que Niccacci reelabora aplicando además el estructuralismo funcional de Hans Jakob Polotsky como **método**. Y esta **teoría** es el

²⁴² Amor Ruibal, así como también López García-Molins, concilian la gramática universal innata con el darwinismo, no desde la biología, sino desde la física. Domínguez Rey, en efecto, hace ver la concomitancia de la teoría de la relatividad de Einstein con los planteamientos ruibalianos (cf. 2007); mientras López García propone como origen del lenguaje la “duplicación genómica” (cf. 2005: *The Grammar of Genes*. Bern – New York: Peter Lang), que no renuncia al entorno ni al carácter innato de las formas: “el módulo sintáctico fue el último que se agregó a una serie pragmática, fonética y simbólica, existente en los primates y en los homínidos”, en un “equilibrio puntuado”, no gradual ni de una mutación gigantesca (2006: 212; cf. 2013: ¿Fue el lenguaje una emergencia neuronal? En XVIII Encuentros de Filosofía: *Cuestiones filosóficas de actualidad en torno al lenguaje de palabras*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno. Recuperado 19 de noviembre, 2019, de <https://www.youtube.com/watch?v=UiAWroDYA70>

²⁴³ Notar, justamente, la terminología utilizada por Talstra en relación con un sistema computacional: “Computer procedures do not establish syntactical theories, nor do they propose textual interpretations. What they do introduce into biblical studies is the possibility of experiment: comparing and testing” (1989: 91).

reconocimiento de un elemento formal en la lengua hebrea, la posición del verbo, como *gramma* poético, que revela, en forma contemporánea, una teología grabada en la sintaxis con la armónica integración de los opuestos en un proceso simultáneo de incorporación de la idea en la forma sintáctica²⁴⁴.

Antecediendo la vitalidad expresiva de la palabra a la idea formulada, o la morfología a la sintaxis, egipcio y hebreo se conectan con el *ser* contenido en la partícula *iw* egipcia y el Tetragrama divino que incluye la *waw* hebrea²⁴⁵. Esto revela, tanto un orbe diverso de evolución y cambios lingüísticos, cuanto una función relacional de la partícula *waw* para el hebreo bíblico. Se cumple aquí también otra observación lingüística de Amor Ruibal concerniente a la fundamentación sintáctico-semántica, en la raíz, de la palabra como “átomo indivisible de la lengua y elemento primitivo de la palabra, la cual «expresa una *idea* y además una *relación* no contenida en aquella idea»” (CL 76 n.; cf. Domínguez Rey, 2007: 95).

Para Alviero Niccacci, el paralelismo justifica el uso del mismo sistema verbal en ambos registros comunicativos, poesía y prosa, subordinando a la frase el verso. Pero, si la frase ya se organiza originando una función retórica con la posición del verbo, en realidad es toda la sintaxis la que depende de la poesía (cf. Domínguez Rey, 2007: 101). Y esto se sostiene desde un fundamento antropológico, el ritmo de base orgánica, así como también teológico sapiencial, la necesidad de mantener unidos los extremos (cf. Niccacci, 1997g: 338). Y aquí confluyen la confesión de un Dios incomparable y único, como centro de unidad para las dos corrientes teológicas más representativas del Antiguo Testamento, y la relación Creador y creatura como punto de encuentro entre las diversas obras sapienciales bíblicas.

²⁴⁴ Efectivamente, aunque en forma despectiva, Bartelmus señala en Niccacci un uso del lenguaje como “*ancilla theologiae*” (cf. Kalkman, 2015: 67 n.153).

²⁴⁵ “En lingüística entendemos este proceso como relación nominal doble y también simultánea: hiponimia de rasgos o nombres e hiperonimia clasemática o archiléxica de redes tramadas en nudos múltiples que se recubren hasta llegar a los principios que los generan. El proceso cualitativo funda esta gradación, sin embargo, en cada cualidad asistida por el relator nocional *ser*, en tanto que, conociendo, siempre hay algo que *es* o va siendo. Un *haber* impersonalizado, un *es* que *hay*, el *ser* dotado de *existencia*, sin que sepamos aún –manquedad ontológica inicial– quién o qué *es*” (Domínguez Rey, 2007: 105).

Insistimos, entonces, en que si bien escapa a la verificación empírica el modo como los israelitas llegaron a descubrir la peculiar naturaleza y exigencias de su dios y tomarle por suyo propio (cf. Del Olmo Lete, 2010: 48), de la cuestión de los orígenes depende la cuestión del ser y de la identidad del pueblo. Por su parte, para Alviero Niccacci, la revelación del nombre divino ha sido la fuente de inspiración y estribo en todo el desarrollo de su sistema para el verbo hebreo bíblico (cf. Niccacci, 1987: 19 n.14). Una vez más, nos recuerda esto que la coherencia del sistema debe buscarse, como propone Domínguez Rey, desde la relación antepredicativa de la palabra, en la base ontopoética y rítmica de la lengua: “La sintaxis comienza propiamente cuando las propiedades o núcleos asociados de primer rango experimental desarrollan aquel *a priori de función*. No basta el vínculo asociativo. Se requiere una formalidad de implicación fundada, un encrustamiento ontológico de correspondencias” (2007: 185). Este *logos* del ser, o más bien fundamento *ser* de palabra y pensamiento, queda patente, con los análisis de Niccacci, en la fusión discursiva, verbal, teo-lógica y antro-po-lógica (resaltamos el Logos de estas palabras compuestas), en la síntesis de creación y alianza. Creación de nombre como alianza o vínculo de realidad y aliento, la palabra circunscrita o relacionamente *circundada*, articulada como acto vital. Y esto es en el fondo la Biblia, como recubrimiento, superposición, palimpsesto de Voz en voces –así el subtítulo dado por Niccacci a su obra complexiva sobre la sabiduría hebrea: “*Voci e volti della sapienza biblica*” (1994a)–: proclamación siempre presente, *actual*, del aliento divino.

Como he iniciado este estudio con la biografía de Alviero Niccacci, concluyo también con ella. Un dato no menor en su itinerario bibliográfico es la noción “Consecutive Waw” que se publica sobre el final de su vida en la *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (I: A-F. Leiden – Boston: Brill 2013, 569-572). Una obra de gran reconocimiento científico cuyos editores han elegido precisamente a Niccacci, con su peculiar posición sobre la *waw*, y de tanta relevancia para la comprensión de la lengua hebrea, para redactarla.

Y, como he señalado la poca recepción que ha tenido Niccacci en el ámbito académico, que considero parcial y fragmentaria, entre otras causas, también debido a su lengua madre italiana, anoto y resalto también ahora la propia recepción que hago

del padre Niccacci, en la que he intentado recuperar autores de mi propia lengua madre española, como lo son Ángel Amor Ruibal, Aníbal Vargas-Barón y Luis Alonso Schökel.

En continuidad con esto, tras el estudio del fundamento gnoseológico del sistema de Niccacci en esta tesis, la **tarea pendiente** sería su aplicación a la gramática liminar, o lingüística perceptiva, desarrollada por Ángel López García-Molins²⁴⁶. Es hoy, una rama europea de la lingüística cognitiva, en la *frontera* entre el lenguaje y el metalenguaje y la *pluralidad* de captaciones²⁴⁷, capaz de explicar el código (cf. Capítulo II de esta tesis) y el mensaje (cf. Capítulo III) en modo simultáneo gracias a la topología matemática (cf. la posición del verbo en la frase) que conlleva también una asunción psicológica (lo que esperamos aquí haber analizado): “It appears that topology may constitute de proper mathematics for linguistics because it permits the simultaneous treatment of codes and messages” (López García-Molins, 1990: 16). Una teoría, hasta el momento, sólo extendida desde el español al catalán, vasco, inglés, francés, alemán, ruso, lenguas amerindias y de Extremo Oriente (cf. 2015: 19).

²⁴⁶ Cf. (1979): Topological linguistic: liminar grammar. *Folia Linguistica* 13, 267-291; (1980): *Para una gramática liminar*. Madrid: Cátedra. La Bibliografía completa se puede consultar en su página web personal: <https://www.uv.es/=alopez/publicaciones/>

²⁴⁷ Sólo a título genérico, y pendiente de una valoración detenida, baste señalar la paridad en la posición intermedia que posee la GL entre el estructuralismo y el generativismo, como la que hemos visto de Niccacci entre Polotsky y Weinrich; el acuerdo entre el contexto en el que se produce y una teoría psicológica resultante, para la GL la *Gestalpsychologie*, análoga a la integración que hemos visto en Niccacci de la *m3't* egipcia y la *חכמה* hebrea desembocando en la ética (“hacer *m3't*” e “*יראת יהוה*”), de modo que la gramática incluye una fenomenología (*waw*-Tetragrama); el “fondo” (*Grund*), tomado por la GL de la teoría de la *Gestalt*: el fondo puede faltar (PNS o PNC), no la figura (el ritmo), que puede verse alternativamente (oración simple, período, texto) pero nunca en forma simultánea (énfasis, tiempo, modo de acción); y el condicionamiento del sistema de la lengua para la elección del hablante (cf. López García-Molins, 2015).

Concluyo, por último, con un desafío “de escuela”, donde ha nacido esta “«grazia» del profesor Niccacci” (Bottini, 2011: 15) que es la sintaxis hebrea²⁴⁸. La invitación al estudio de la lengua a partir de los mismos textos: “[T]hat constitute the basis of my theory [...] cannot be learned from textbooks but from the Bible itself examined with a text-linguistic approach” (Niccacci, 1997d: 169). Una llamada a volver a los textos originales para introducirnos en su halo hermenéutico.

²⁴⁸ He señalado reiteradamente la relevancia de la persona de Talstra para la recepción de Schneider y el desarrollo de la teoría de Niccacci. Es justo que así sea porque así ha sido *de facto*. Pero curiosamente la intencionalidad de Schneider y Niccacci ha sido distinta de la quien ha actuado de moderador entre ambos: “For the formal and text orientation of grammatical analysis, I have adopted many elements from Schneider’s approach and use them in my own computed-assisted, gramatical research of biblical texts” (Talstra, 1992: 270). Tanto la gramática de Schneider como la de Niccacci nacen como un curso introductorio para estudiantes con una finalidad clara, la comunicación directa entre el lector y el texto: “When we met in Jerusalem in 1987, Prof. Schneider gave me a tiny book, *Taschen-Tutor Hebräisch* in which he condensed the Hebrew language for a general audience. He told me that in teaching Hebrew he tried his best not to interpose anything between his students and the text, but to let the text speak to them directly. My paper has been prepared with a similar spirit, although not with the same skill and clarity” (Niccacci, 1995b: 111). De modo que entiendo puede aplicarse a ambos: “When Schneider published the first edition of his *Hebräische Grammatik* in 1974, his purpose was not pimarily to stimulate linguistic research. Rather, he intended his *Hebräische Grammatik* to be just an introductory course for the students of the *Kirchliche Hochschule* in *Wuppertal*. However, Schneider did not restrict himself to just a new explanation of existing grammatical models in teaching his students. He exceeded that and introduced a new linguistic model to describe Biblical Hebrew syntax” (Talstra, 1992: 269).

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía general

- Ablali, Driss (2001): Hjelmslev et Greimas: deux sémiotiques universelles différentes. *Spécificité et histoire des discours sémiotiques* 44, 39-53.
- Amor Ruibal, Ángel (1900): Estudio acerca de la Ciencia del Lenguaje desde el punto de vista histórico y filológico, y en sus relaciones con la Psicología y la Antropología. En Paul Regnaud: *Principios generales de lingüística indo-europea*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005, 1-137.
- Amor Ruibal, Ángel (1904): *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Primera Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005.
- Amor Ruibal, Ángel (1905): *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005.
- Almela Pérez, Ramón (1992): Otro precedente de “mundo comentado y mundo narrado”. *AEF* 15, 7-10.
- Alonso Schökel, Luis (1958): El estudio literario de la Biblia. *RF*, 465-476.
- Alonso Schökel, Luis (1959): *Estética y estilística del ritmo poético*. Barcelona: Juan Flors.
- Alonso Schökel, Luis (1963): *Estudios de poética hebrea*. Barcelona: Juan Flors.
- Alonso Schökel, Luis (1976): ¿Temer o respetar a Dios? *CuBi* 33, 21-28.
- Alonso Schökel, Luis (1987a): *Manual de poética hebrea*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, Luis (1987b): *Hermenéutica de la Palabra II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, Luis (1994): *Diccionario bíblico hebreo-español* (Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado). Madrid: Trotta.
- Alonso Schökel, Luis y Carniti, Cecilia (1993): *Salmos II (Salmos 73–150). Traducción, introducción y comentario*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Alonso Schökel, Luis y Sicre Díaz, José Luis (1983): *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Schökel, Luis y Vilchez Líndez, José (1984): *Proverbios*. Madrid: Cristiandad.
- Alter, Robert (1985): *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books.
- Alter, Robert (1998): Los libros poéticos y sapienciales. En John Barton (ed.): *La interpretación bíblica, hoy* (Presencia Teológica 113). Santander: Sal Terrae 2001 (trad. del inglés de J.P. Tosaus Abadía), 260-276.

- Andrason, Alexander (2011): “*Qatal, yiqtolm, weqatal y wayyiqtol*”: *Modelo pancrónico del sistema verbal de la lengua hebrea bíblica: con el análisis adicional de los sistemas verbales de las lenguas acadia y árabe* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense. Recuperado 17 de abril, 2019, de https://www.academia.edu/2408447/QATAL_YIQTOL_WEQATAL_Y_WAYYIQTOL_-_MODELO_PANCRONICO_DEL_SISTEMA_VERBAL_DE_LA LENGUA_HEBREA_BIBLICA_CON_EL_ANALISIS_ADICIONAL_DE_LOS_SISTEMAS_VERBALES_DE_LAS LENGUAS_ACADIA_Y_ARABE_2011_.Madrid_Publicaciones_de_Universidad_Complutense
- Aullón de Haro, Pedro (1998): Posibilidad de la poesía. *Serta* 3, 63-73.
- Aullón de Haro, Pedro (2004): Las categorizaciones estético-literarias de dimensión género / sistema de géneros y géneros breves / géneros extensos. *AnMal* 15, electrónica. Recuperado 20 de julio, 2019, de <http://www.anmal.uma.es/numero15/Aullon.htm>
- Benveniste, Émile (1959): Las relaciones de tiempo en el verbo francés (trad. del francés de L. Baccelli y N. Bouvet). Recuperado 15 de mayo, 2019, de <https://es.scribd.com/document/138262016/Benveniste-E-Las-relaciones-de-tiempo-en-el-verbo-frances>
- Benveniste, Émile (1962): Los niveles del análisis lingüístico. En *Problemas de lingüística general*, I. México: Siglo XXI 1997, 19 ed. (trad. del francés de J. Almela), 118-130.
- Benveniste, Émile (1969): Semiología de la lengua. En *Problemas de lingüística general*, II México: Siglo XXI 1999, 15 ed. (trad. del francés de J. Almela), 47-69.
- Benveniste, Émile (1974): La forma y el sentido del lenguaje. En *Problemas de lingüística general*, II. México: Siglo XXI 1999, 15 ed. (trad. del francés de J. Almela), 217-240.
- Beristáin, Helena (1998): *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Berlin, Adele (1979): Grammatical Aspects of Biblical Parallelism. *HUCA* 50, 17-43.
- Berlin, Adele (1985): *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Berlin, Adele (1985): *The Dynamics of Biblical Parallelism. Revised and Expanded Edition with the Addition of “The Range of Biblical Metaphors in Smikhut” by Lida Knorina* (The Biblical Resource Series). Michigan – Cambridge: Eerdmans – Rapids – Booksellers 2008, 2 ed.
- Berlin, Adele (1992): Parallelism. En David Noel Freedman (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, V. New York: Doubleday, 155-162.
- Berlin, Adele (1996): Introduction to Hebrew Poetry. En Leander E. Keck (dir.): *The New Interpreter’s Bible*, IV. Nashville: Abingdon Press, 301-315.

- Bottini, Giovanni Claudio (2011): Scheda bio-bibliografica di Alviero Niccacci. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 13-29. Recuperado 18 de agosto, 2019, de <https://books.google.it/books?id=UexgDwAAQBAJ&pg=PA13&lpg=PA13&dq=alviero+niccacci&source=bl&ots=c8IxD ePKIK&sig=-dssHVnjyilfsw9ndlaeDTQ4iFw&hl=it&sa=X&ved=2ah UKewiwlq6pidbcAhVCMewKHeyXAWY4ChDoATAIegQIAxAB#v=onepage&q=alviero%20niccacci&f=false>
- Brichto, Herbert Chanan (1992): *Toward a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets*. New York: Oxford University Press.
- Cignelli, Lino (1985): La Grecità bíblica. *LASBF* 35, 232-246.
- Conferencia Episcopal Española (1996): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.
- Coseriu, Eugen (1980): *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*. Roma: Carocci 2014 (trad. del alemán de D. Di Cesare).
- Crimella, Matteo (2011): El Signore vede il cuore! Fra análisis sintattica e narratología: El caso de 1Sam 16,1-13. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 85-106.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter (2000): *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Di Cesare, Donatella (1996): Introducción. En Eugen Coseriu (1980): *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*. Roma: Carocci 2014 (trad. del alemán de D. Di Cesare).
- D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, Concha (2009): *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. Coruña: Espiral.
- Dawson, David A. (1994): *Text-Linguistics and Biblical Hebrew (JSOT.S 177)*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Domínguez Caparrós, José (2011): *Teorías literarias del siglo XX*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Domínguez Rey, Antonio (1987): *El signo poético*. Madrid: Playor.
- Domínguez Rey, Antonio (1994): Exposición crítica del método lingüístico de Hjelmslev. *Philologica Canariensia* 0, 111-136.
- Domínguez Rey, Antonio (2005a): La cognición lingüística de Ángel Amor Ruibal. En Andrés Torres Queiruga, Antonio Domínguez Rey y Pablo Cano López (coords.): *Amor Ruibal Filólogo* (Actas do Simposio Internacional sobre a Obra Filolóxico-Lingüística de Ángel Amor Ruibal [1869-1930] celebrado en Santiago de Compostela do 15 ao 17 de decembro de 2005). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2009, 385-402.
- Domínguez Rey, Antonio (2005b): Prólogo. En Ángel Amor Ruibal (1904): *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Primera Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, VII-XII.
- Domínguez Rey, Antonio (2007): *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. A Coruña: Espiral – UNED.

- Domínguez Rey, Antonio (2009): *Lingüística y fenomenología. (Fundamento poético del lenguaje)*. Madrid: Verbum.
- Domínguez Rey, Antonio (2010): Crítica: Concha D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre: El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset. *El Imparcial*. Recuperado 21 de mayo, 2019, de <https://www.elimparcial.es/noticia/57761/libros/concha-dolhaberriague-ruiz-de-aguirre-el-pensamiento-linguistico-de-jose-ortega-y-gasset>
- Domínguez Rey, Antonio (2012): *Texto, Mundo, Contexto: Intersticios. (Génesis Discursiva)*. Madrid: UNED.
- Domínguez Rey, Antonio (2014): *El Gramma Poético. Germen Precientífico del Lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
- Domínguez Rey, Antonio (2015): La correlación ontológica del lenguaje en Ángel Amor Ruibal (precursor lingüístico del siglo XX). *Estudios de Lingüística del Español* 36, 335-358.
- Domínguez Rey, Antonio (2016): Logograma del Pensamiento Vibrado, en M. Coll. *El Hipograma Krishna y el otro Saussure*. Madrid: Amargord, 21-41. Sigo la numeración digital, 1-16. Recuperado 17 de agosto, 2019, de https://www.researchgate.net/publication/317291008_Logograma_del_Pensamiento_Vibrado
- Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan (1972): *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno 1979, 5 ed. (trad. del francés de E. Pezzoni).
- Eagleton, Terry (1983): *Una introducción a la Teoría Literaria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1998 (trad. del inglés de J.E. Calderón).
- Etoughé, Patrick A. (2014): Textlinguistics for Seminarians: Promising or dubious. AATA Workshop. Recuperado 9 de junio, 2019, de https://www.academia.edu/6447966/TEXTLINGUISTICS_FOR_SEMINARIANS
- Freedman, David Noel (2008): Foreword. En Adele Berlin (1985): *The Dynamics of Biblical Parallelism. Revised and Expanded Edition with the Addition of "The Range of Biblical Metaphors in Smikhut" by Lida Knorina* (The Biblical Resource Series). Michigan – Cambridge: Eerdmans – Rapids – Booksellers, 2 ed., X-XI.
- Galán Allué, José Manuel (1998): *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gardiner, Sir Alan (1927): *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute – Ashmolean Museum 2001, 3 ed.
- Geiger, Gregor (2015): *Biblical Hebrew Syntax*. Jerusalem: SBF. *Ad usum auditorum tantum*.
- Gianto, Agustinus (1990): *Word Order Variation in the Akkadian of Byblos* (Studia Pohl. Series maior 15). Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Gianto, Agustinus (2016): Archaic Biblical Hebrew. En W. Randall Garr y Steven E. Fassberg (eds.): *A Handbook of Biblical Hebrew: Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*. Winona Lake: Eisenbrauns, 19-29.
- Golénischeff, Wladimir (1932): Parallélisme symétrique en ancien égyptien. En Francis Ll. Griffith y Stephen R.K. Granville (eds.): *Studies Presented to F.Ll. Griffith*. Londres: Egypt Exploration Society, 86-96.
- Gorla De Angelis, L. (2016): *La lingua santa. Grammatica e sintassi di ebraico biblico*, Napoli: Chirico.

- Groß, Walter (1999): Is There Really a Compound Nominal Clause in Biblical Hebrew? En Cynthia L. Miller (ed.): *The Verbless Clause in Biblical Hebrew. Linguistic Approaches* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1). Winona Lake: Eisenbrauns, 19-49.
- Harshav [Hrushovski], B. (1971): Prosody, Hebrew. En Fred Skolnik y Michael Berengaum (eds.) (1945): *Encyclopaedia judaica*, XVI. England: Thomson Gale 2007, 2 ed., 595-623.
- Jakobson, Roman (1960): Lingüística y poética. En *Ensayos de lingüística general* (1975): Barcelona: Ariel (trad. del inglés de J.M. Pujol y J. Cabanes).
- Jakobson, Roman (1966): Grammatical Parallelism and Its Russian Facet. *Lg.* 42/2, 399-429.
- Jakobson, Roman (1970): Ojeada al desarrollo de la semiología. En *El marco del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, 7-31 (trad. de T. Segovia).
- Jasper, David (1998): Lecturas literarias de la Biblia. En John Barton (ed.): *La interpretación bíblica, hoy* (Presencia Teológica 113). Santander: Sal Terrae 2001 (trad. del inglés de J.P. Tosaus Abadía), 38-52.
- Joün, Paul y Muraoka, Takamitsu (1923): *Gramática del Hebreo Bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia XVIII). Estella (Navarra): Verbo Divino 2007 (trad. del francés de M. Pérez Fernández).
- Joosten, Jan (2011): Neglected Rule and Its Exceptions: On Non-Volitive *yiqtol* in Clause-Initial Position. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 213-219.
- Kalkman, Gino Johnny (2015): *Verbal Forms in Biblical Hebrew Poetry: Poetic Freedom or Linguistic System?* (Tesis doctoral). Amsterdam: Vrije Universiteit. Recuperado 24 de octubre, 2019, de <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42154363/complete+dissertation.pdf>
- Kawashima, Robert S. (2004): *Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kirtchuk, Pablo (2013): Linguistics and Hebrew. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew language and linguistics*, II. Leiden: Brill, 548-552.
- Kuntz, John K. (1993): Recent Perspectives on Biblical Poetry. *RelSRev* 19/4, 321-327.
- Lancellotti, Angelo (1962): *Grammatica della lingua accadica* (SBF.Analecta Hierosolymitana 1). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Landy, Francis (1992): In Defense of Jakobson. *JBL* 111, 105-113.
- Lévêque, Jean (1986): Sagesse égyptienne, sagesse biblique. *Le Monde de la Bible* 45, 39-41.
- López García-Molins, Ángel (1990): *Introduction to Topological Linguistics*. Annexa-LynX. Valencia-Minnesota. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de <https://www.uv.es/=alopez/documentos/>
- López García-Molins, Ángel (1991): Los géneros literarios y la etnografía del habla. *Tropelías* 2, 101-111. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de file:///C:/Users/39339/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wkyb3d8bbwe/TempState/Downloads/3458-Texto%20del%20artículo-9141-1-10-20190405%20(1).pdf

- López García-Molins, Ángel (2000): La escuela española de estilística y la pragmática. *Caplletra* 29, 13-22. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de <https://studylib.es/doc/4696340/la-escuela-española-de-estilística-y-la-pragmática>
- López García-Molins, Ángel (2001): Sintaxis mínima. *Revista de Investigación Lingüística* VI/1, 97-108. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de https://www.researchgate.net/publication/39371845_Sintaxis_minima
- López García-Molins, Ángel (2006): ¿Pueden hablar biólogos y lingüistas de lo mismo? *Ludus Vitalis* 25, 205-213. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de [file:///C:/Users/39339/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/497-1016-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/39339/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/497-1016-1-SM%20(1).pdf)
- López García-Molins, Ángel (2008): Estudios sobre neurolingüística y traducción. Universidad de Valencia. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de <https://www.uv.es/=alopez/documentos/neuroytrad.pdf>
- López García-Molins, Ángel (2015): La gramática liminar un cuarto de siglo después, en Antonio Domínguez Rey y Andrés Alonso Martos (coords.): *O sonho transparente da lingua: textos da VIII e IX edição do Seminário Internacional de Tradução e Poética de Rianxo (AULIGA 2007-2008)*. Asociación Internacional de Amigos de la Universidad Libre Iberoamericana en Galiza, 497-520. Recuperado 13 de noviembre, 2019, de <https://www.uv.es/=alopez/documentos/Introducción%20a%20la%20gramática%20liminar.pdf>, 1-19.
- Loprieno, Antonio (1980): The sequential forms in Late Egyptian and Biblical Hebrew: a parallel development of verbal systems. *AAL* VII/5, 1-19.
- Loprieno, Antonio (1995): *Ancient Egyptian: a linguistic introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowth, Robert (1753): *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae*. Oxonia: Clarendoniano 1775, 3 ed.
- Lowth, Robert (1778): *Isaiah. A New Translation with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological, and Explanatory*. London: W. Tegg 1868.
- Mazzinghi, Luca (2001): *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*. Bologna: EDB 2009, 2 ed.
- Messina, Paolo (2011): Il sistema verbale dell'Aramaico Biblico: Un approccio linguistico-testuale. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 221-256.
- Meyer, Rudolf (1972): *Gramática del Hebreo Bíblico*. Terrassa (Barcelona): Clie 1989 (trad. del alemán de A. Sáenz-Badillos).
- Moers, Gerald (2007): Der Parallelismus (membrorum) als Gegenstand ägyptologischer Forschung. En Andreas Wagner (ed.): *Parallelismus membrorum* (Orbis Biblicus et Orientalis 224). Fribouurg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 147-166.
- Miller, Cynthia L. (2003): A Linguistic Approach to Ellipsis in Biblical Poetry. (Or, What to Do When Exegesis of What Is There Depends on What Isn't). *BBR* 13/22, 251-270.

- Morla Asensio, Víctor (1994): *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia 5). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Munari, Matteo (2018): Acción de gracias en el funeral de Alviero Niccacci. Asís, 8 de agosto. Recuperado 14 de enero, 2019, de <http://www.claudiopace.it/alviero-niccacci-lo-studio-delle-cose-di-dio/2/>
- Muraoka, Takamitsu (1997): Workshop: Notes on the use of Hebrew Tenses in Exodus 19–24. En Ellen van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996 (BiInS 29)*. Leiden – New York – Köln: Brill, 242-249.
- Olmo Lete, Gregorio del (2001): *Questions of Semitic linguistics: root and lexeme, the history of research (1940-2000)*. Bethesda (Md.): CDL Press 2008 (trad. del francés de W.G.E. Watson).
- Olmo Lete, Gregorio del (2005): Amor Ruibal y la filología comparada. En Andrés Torres Queiruga, Antonio Domínguez Rey y Pablo Cano López (coords.): *Amor Ruibal Filólogo* (Actas do Simposio Internacional sobre a Obra Filolóxico-Lingüística de Ángel Amor Ruibal [1869-1930] celebrado en Santiago de Compostela do 15 ao 17 de decembro de 2005). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2009, 77-160. [= The Fundamental Problems of Comparative Linguistics. A forgotten Spanish contribution from the Early 20th Century. *Aula Orientalis* 23, 233-273. Recuperado 1 de mayo, 2019, de <http://www.aulaorientalis.org/AuOr%20escaneado/AuOr%2023-2005/AuOr%2023%20PDF/16-ReviewArt-def.pdf>]
- Olmo Lete, Gregorio del (2010): *Origen y persistencia del judaísmo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Olmo Lete, Gregorio del (2018): *Lectura intertextual de la Biblia Hebraica. Ensayo de literatura comparada* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 11). Madrid: Trotta.
- Paz Gago, José María (1993): La estilística como método crítico. En *La estilística*. Madrid: Síntesis, 13-34.
- Peled, Yishai (1997): On *Jurjānī's Functional Approach* to Word Order. *Le Muséon* 110 1-2, 115-141.
- Peled, Yishai (2009): *Sentence types and word-order patterns in written Arabic: medieval and modern perspectives* (Studies in Semitic languages and linguistics 52). Leiden – Boston (MA): Brill.
- Petöfi, János S. (1996): De la gramática de la poesía a la textología semiótica de la poesía. *Castilla* 21, 129-144 (trad. del italiano de T. Albaladejo y J.C. Gómez Alonso).
- Polotsky, Hans Jakob (1944): *Études de syntaxe copte*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Polotsky, Hans Jakob (1971): *Collected Papers*. Jerusalem: Hebrew University Press.
- Polotsky, Hans Jakob (1985): A Note on the Sequential Verb-Form in Ramesside Egyptian and in Biblical Hebrew. En Sarah Israelit-Groll (ed.): *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 157-161.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993): *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Roma.

- Rad, Gerhard von (1936): El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento. En (1971): *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme 1976, 129-139 (trad. del alemán de F.C. Vevia Romero y C. del Valle Rodríguez).
- Rad, Gerhard von (1970): *Weisheit in Israel*. Neukirchener: Neukirchen –Vluyn. [Hay traducción española de José María Bernáldez Montalvo (1980): *La sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo sapiencial*. Madrid: Fax].
- Ritter Santini, Lea (1976): Il critico lettore di metafore. En Harald Weinrich: *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*. Bologna: Il Mulino, 7-20.
- Schmid, Konrad (2014): *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción* (Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 13). Madrid: Trotta 2019 (trad. del alemán de J.M. Ábrego de Lacy).
- Schneider, Wolfgang (1974): *Grammatik des biblischen Hebräisch*. München: Auflage 1982, 5 ed.
- Segre, Cesare (1976): Prefacio. En Harald Weinrich: *Lingua e linguaggio nei testi*. Milano: Feltrinelli 1988 (trad. del alemán de E. Bolla).
- Seijas de los Ríos-Zarzosa, Guadalupe (1992): *Análisis sintáctico del libro de Isaías (Capítulos 1–39)* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense. Recuperado 30 de octubre, 2019, de <https://eprints.ucm.es/3329/1/T18438.pdf>
- Simian-Yofre, Horacio (1994): Diacronia: i metodi storico-critici. En *Metodologia dell'Antico Testamento* (Studi biblici 25). Bologna: Dehoniane, 79-119.
- Simian-Yofre, Horacio (2001): Conoscere la sapienza: Qohelet e Genesi 2–3. En Giuseppe Bellia y Angelo Passaro (eds.): *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teología* (Cammini nello Spirito 44). Milano: Paoline, 314-336.
- Swiggers, Pierre (2006): Polotsky, Hans (Hayyim) Jakob. En Keith Brown (ed.): *Encyclopedia of language and linguistics*, IX, Amsterdam: Elsevier, 2 ed, 741-742.
- Talstra, Eep (1978): Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory. *BiOr* 35, 169-174.
- Talstra, Eep (1982): Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics. *BiOr* 39, 26-38.
- Talstra, Eep (1989): Grammar and Prophetic Texts. Computer-assisted syntactical research in Isaiah. En Jacques Vermeulen (ed.): *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Utilité et complexité de l'ouvrage* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81). Leuven: University Press et Uitgeverij Peeters, 83-91.
- Talstra, Eep (1992): Text Grammar and Biblical Hebrew: The Viewpoint for Wolfgang Schneider. *JOTT* 5/4, 269-297.
- Talstra, Eep (1999): Reading Biblical Hebrew Poetry. Linguistic Structure or Rhetorical Device? *JNSL* 25/2, 101-126.
- Talstra, Eep (2011): Sinners and Syntax: Poetry and Discourse in Jeremiah 5. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 337-355.

- Talstra, Eep (2013): Text Linguistics: Biblical Hebrew. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew language and linguistics*, III. Leiden: Brill, 755-760.
- Tosaus Abadía, J.P. (1996): *La Biblia como Literatura*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Trebolle Barrera, Julio C. (1984a): La liberación de Egipto. Narrada y creída desde la opresión de Salomón. *Theologica Xaveriana* 73, 453-470.
- Trebolle Barrera, Julio C. (1984b): La primitiva confesión de fe yahvista (1Re 18,36-37): de la crítica textual a la teología bíblica. *Salmanticensis* 31/2, 181-205. Recuperado 1 de julio, 2019, de <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007234&page=1&search=&lang=es>
- Trebolle Barrera, Julio C. (1985): La exégesis actual de Ex 3,14. Universidad de Navarra, 367-375. Recuperado 1 de julio, 2019, de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5940/1/JULIO%20TREBOLLE%20BARRERA.pdf>
- Trebolle Barrera, Julio C. (1993): *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Trebolle Barrera, Julio C. (1997): ¿Cuándo surgieron Israel y el Yahvismo? *RñB* 15, 5-14.
- Trebolle Barrera, Julio C. (2003): Iconografía y poesía en la Biblia. *Arbor* CLXXV 689, 649-672.
- Trebolle Barrera, Julio C. (2005a): Paralelismos de género en la poesía hebrea bíblica: la mujer del Cantar de los Cantares y el hombre del libro de Job. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 10, 225-247.
- Trebolle Barrera, Julio C. (2005b): Como e cando se escribiron os libros da Biblia. *Encrucillada* 148, 5-21.
- Trebolle Barrera, Julio C. (2019): *Texturas bíblicas del antiguo Oriente al Occidente moderno* (Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 14). Madrid: Trotta.
- Tsumura, David T. (2009): Vertical Grammar of Parallelism in Hebrew Poetry. *JBL* 128, 167-181.
- Ubieta López, José Ángel (dir.) (2009): *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 4 ed.
- Vanhoye, Albert (1994): L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Riflessione circa un documento della Commissione Biblica. *La Civiltà Cattolica* 3, 3-15.
- Van der Merwe, Christo H.J. (1997): An Overview of Hebrew Narrative Syntax. En Ellen van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996 (BiInS 29)*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1-20.
- Van Iersel, Bastiaan (1978): El exégeta y la lingüística. *Concilium* 135, 241-242.
- Van Wolde, Ellen (1997): Linguistic Motivation and Biblical Exegesis. En Ellen van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996 (BiInS 29)*. Leiden – New York – Köln: Brill, 21-50.

- Van Wolde, Ellen (1999): The Verbless Clause and Its Textual Function. En Cynthia L. Miller (ed.): *The Verbless Clause in Biblical Hebrew. Linguistic Approaches* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1). Winona Lake: Eisenbrauns, 321-336.
- Vargas-Barón, Aníbal (1953): Los tiempos del Indicativo. *Hisp.* 36/4, 412-419.
- Vuk, Tomislav (2014): *Introduzione alla metodologia esegetica dell'Antico Testamento. Discussione teorica e nozioni essenziali sul metodo "storico critico"*. Jerusalem: SBF. *Ad usum auditorum tantum*.
- Waltke, Bruce K. y O'Connor, Michael P. (1950): *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns 1990, 4 ed.
- Watson, Wilfred G.E. (1984): *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques (JSOT.S 26)*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1986, 2 ed.
- Watson, Wilfred G.E. (1993): Problems and Solutions in Hebrew Verse: A Survey of Recent Work. *VT* 43, 372-384.
- Waugh, Linda R. (1980): The Poetic Function in the Theory of Roman Jakobson. *Poetics Today* 2/1, 57-82.
- Weinrich, Harald (1964): *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo* (Collezione di Testi e di Studi). Bologna: Il Mulino 1978 (trad. del alemán de M.P. La Valva)¹.
- Weinrich, Harald (1964): *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo* (Collezione di Testi e di Studi). Bologna: Il Mulino 2004 (trad. del alemán de M.P. La Valva y P. Rubini).
- Weinrich, Harald (1976): *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*. Bologna: Il Mulino.
- Weinrich, Harald (1976): *Lingua e linguaggio nei testi*. Milano: Feltrinelli 1988 (trad. del alemán de E. Bolla).
- Werth, Paul (1976): Roman Jakobson's Verbal Analysis of Poetry. *JLg* 12/1, 21-73.
- Witt, Andrew C. (2008): *The Syntax of the Verb in Biblical Hebrew Poetry: The Textlinguistic Theory of Alviero Niccacci*. A Guided Research Project of the Requirements for the Degree Master of Theology Presented to the Faculty of Southeastern Baptist Theological Seminary Wake Forest: North Carolina. Recuperado 29 de diciembre, 2018, de https://www.academia.edu/2265450/ThM_The_Syntax_of_the_Verb_in_Biblical_Hebrew_Poetry_The_Textlinguistic_Theory_of_Alviero_Niccacci

¹ De Weinrich me valgo de la traducción italiana de 1978 que sigue la segunda edición de *Tempus*, de 1970; donde el mismo Weinrich ya hace explícitas las premisas de la lingüística textual, implícitas en la primera edición de 1964 (cf. Weinrich, 1978: 6). Hay versión española por Federico Latorre (1968): *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje* (Biblioteca Románica Hispánica 115). Madrid: Gredos.

2. Alviero Niccacci²

Para una gran parte del elenco bibliográfico, cf. <http://sbf.custodia.org/it/niccacci-alviero>

A no ser que señale lo contrario, para las publicaciones que el propio Alviero Niccacci ha puesto a disposición on-line, señalo el enlace correspondiente de Academia.edu, recuperadas en junio del 2019, de <https://custodia.academia.edu/NiccacciAlviero>

- 1973a **con Oscar Battaglia: *Il Vangelo oggi, V: Il Vangelo dello Spirito secondo Giovanni. Assisi: Porziuncola.***
- 1973b Testi dell'Antico Egitto sulla "religione del povero" e alcune concezioni bibliche. *RivBib* 21, 413-427.
https://www.academia.edu/6989185/1973-Testi_dellAntico_Egitto_sulla_religione_del_povero_e_alcune_concezioni_bibliche
- 1976a Nuovi Scarabei Hyksos. En *Studia Hierosolymitana in onore di Bellarmino Bagatti. Parte I, Studi Archeologici (SBF.CMa 22)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 29-79, tavv. 1-12.
- 1976b L'unità letteraria di Gv 13,1-38. *ED* 29, 291-323.
https://www.academia.edu/10294564/1976-Lunita_letteraria_di_Gv_13_1-38
- 1977 Il messaggio di Tefnakht (Stele di Piankhi, lin. 126-140). *LASBF* 27, 213-228, tavv. 41-42.
https://www.academia.edu/10294949/1977-Il_messaggio_di_Tefnakht_Stele_di_Piankhi_lin._126-140
- 1978a Esame letterario di Gv 14. *ED* 31, 209-260.
- 1978b Sul detto 76 dei "Sarcofagi" (CT II 1-17). *LASBF* 28, 5-23.
- 1978c La fede nel Gesù storico e la fede nel Cristo risorto (Gv 1,19-51 // 20,1-29). *Anton.* 53, 423-442.
- 1979 Proverbi 22,17-23,11. *LASBF* 29, 42-72.
https://www.academia.edu/9069182/1979-Proverbi_22_17-23_11
- 1980a Su una formula dei "Testi dei Sarcofagi". *LASBF* 30, 197-224, tavv. 5-6.
https://www.academia.edu/10296307/1980-Su_una_formula_dei_Testi_dei_Sarcofagi
- 1980b Hyksos Scarabs. *SBF.M* 2.
https://www.academia.edu/6445306/1980-Hyksos_Scarabs_SBF_Museum_1.pdf
- 1981a Giobbe 28. *LASBF* 31, 29-58.
- 1981b con Bellamino Bagatti: Ostraca *etmoylon* dal Fayum (Egitto) nel Museo di Faenza. *Faenza* 67, 141-142, tav. 49.
- 1981c Esame letterario di Gv 15-16. *Anton.* 56, 43-71.
- 1981d Sulla vita futura nei Proverbi. *ED* 34, 381-391.
- 1981e "I monti portino pace al popolo" (Sal 72,3). *Anton.* 56, 804-806.

² Señalo en **negrita** los libros, y omito las 135 recensiones que ha publicado (cf. Bottini, 2011: 23-29 y Anexo 4), incluyendo sólo aquellas a las que cito en el cuerpo del trabajo; mientras sí incluyo aquí todos los libros y artículos que ha publicado, aunque no todos estén incorporados en el cuerpo del trabajo.

- 1981f Siracide 6,19 e Giovanni 4,6-38. *BeO* 23, 149-153.
https://www.academia.edu/10294725/1977-Siracide_6_19_e_Giovanni_4_6-38
- 1982a La conclusione di Elihu (Giobbe 37,19-24). En Giovanni Claudio Bottini (ed.): *Studia Hierosolymitana III nell'Ottavo Centenario Francese (1182-1982)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 75-82.
- 1982b Egitto e Bibbia sulla base della Stele di Piankhi. *LASBF* 32, 7-58.
- 1982c Su una nuova edizione della Stele di Piankhi. *LASBF* 32, 447-460, tavv. 107-110.
https://www.academia.edu/9406776/1982-Su_una_nuova_edizione_della_Stele_di_Piankhi
- 1982d L'ambiente del Nuovo Testamento e della Chiesa primitiva alla luce degli scavi dello Studium Biblicum Franciscanum (Gerusalemme). *Anton.* 58 (1983) 6-47. [= *La Terra Santa. Studi di Archeologia. Atti del simposio "Trent'anni di Archeologia in Terra Santa", Roma 27-30 aprile 1982* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 23). Roma: Antonianum 1983, 6-47].
- 1982e Friedrich Junge: *Syntax der Mittelägyptischen Literatursprache*. *LASBF* 32, 529-537.
- 1983a La foi eschatologique d'Israël à lumière de quelques conceptions égyptiennes. *LASBF* 33, 7-14.
https://www.academia.edu/6547415/1983-LA_FOI_ESCHATOLOGIQUE_DISRAËL_À_LA_LUMIÈRE_DE_QUELQUES_CONCEPTIONS_ÉGYPTIENNES
- 1983b Nazaret nella storia. En V. Levi y Roberto Ciuni (eds.): *La storia di Gesù*, I. Milano: Rizzoli, 73-78.
- 1984a Trente ans de fouilles du "Studium Biblicum Franciscanum" et l'exégèse du Nouveau Testament. *BeO* 26, 225-246.
- 1984b La teologia sapienziale nel quadro dell'Antico Testamento. A proposito di alcuni studi recenti. *LASBF* 34, 7-24.
- 1985a Ancora sulla stele di Febronja a Deir Abu Hennis. *SOC.C* 18, 165-174, tavv. 1-11.
- 1985b Archéologie et Nouveau Testament: Capharnaüm et Tabgha. *SOC.C* 18, 231-255.
- 1985c Esodo 3,14a: "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano. *LASBF* 35, 7-26.
https://www.academia.edu/10294330/1985-Esodo_3_14a_Io_sarò_quello_che_ero_e_un_parallelo_egiziano
- 1986a ***Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica (SBF.Analecta 23)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.**
- 1986b Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15. *LASBF* 36, 7-43.
https://www.academia.edu/9428005/1986-Sullo_sfondo_egiziano_di_Esodo_1-15
- 1986c Adele Berlin: *The Dynamics of Biblical Parallelism*. *LASBF* 36, 406-409.

- 1987a Yahveh e il Faraone. Teologia biblica ed egiziana a confronto. *BN* 38/39, 85-102.
[https://www.academia.edu/9504405/1987-Yahveh_e_il_Faraone.](https://www.academia.edu/9504405/1987-Yahveh_e_il_Faraone)
[Teologia biblica ed egiziana a confronto](https://www.academia.edu/9504405/1987-Yahveh_e_il_Faraone)
- 1987b A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence. *LASBF* 37, 7-19.
https://www.academia.edu/11941739/1987-A_Neglected_Point_of_Hebrew_Syntax_Yiqtol_and_Position_in_the_Sentence
- 1987c Scoperto l'antico nome di Um er-Rasas: Mefaa. *RivBib* 35, 83-84.
https://www.academia.edu/9504095/1987-Scoperto_lantico_nome_di_Um_er-Rasas
- 1988a Mosè e il Faraone: sfida di Yahveh agli dèi di Egitto: racconto biblico e paralleli egiziani. En *Ateismo e Bibbia. Atti del XIII Convegno Biblico Italiano Franciscano, Verona, 23-28 settembre 1985* (Collectio Assisiensis 15). Assisi: S. Maria degli Angeli – Studio Teologico Porziuncola, 119-130.
- 1988b Archeologia e Nuovo Testamento: Cafarnao e Tabgha. En *Ateismo e Bibbia. Atti del XIII Convegno Biblico Italiano Franciscano, Verona, 23-28 settembre 1985* (Collectio Assisiensis 15). Assisi: S. Maria degli Angeli – Studio Teologico Porziuncola, 329-353.
- 1988c Basic Principles of the Biblical Verbal System in Prose. *LASBF* 38, 7-16.
- 1988d Yaakov Levi: *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch*. *LASBF* 38, 480-483.
- 1989a ***Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo 2 di Michea nel piano generale del libro*** (SBF.Analecta 27). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- 1989b An Outline of the Hebrew Verbal System in Prose. *LASBF* 39, 7-26.
https://www.academia.edu/7194103/1989-AN_OUTLINE_OF_THE_BIBLICAL_HEBREW_VERBAL_SYSTEM_IN_PROSE
- 1989c Bruce K. Waltke y Michael P. O'Connor: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. *LASBF* 39, 310-327.
- 1990a ***The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*** (JSOT.S 86). Sheffield: Journal for the study of the Old Testament (trad. del italiano de W.G.E. Watson).
- 1990b Sullo stato sintattico del verbo *haya*. *LASBF* 40, 9-23.
https://www.academia.edu/6989273/1990-SULLO_STATO_SINTATTICO_DEL_VERBO_HA_YA
- 1991a ***Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*** (SBF.Analecta 31). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- 1991b con l'Ufficio técnico della Custodia di Terra Santa: *Studium Biblicum Franciscanum, 17 novembre 1991*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- 1991c con la Provincia OFM di Toscana e la Custodia di Terra Santa: ***Padre Bellarmino Bagatti francescano, sacerdote, archeologo*** (SBF.M 9). Firenze – Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- 1991d The City of Yahweh: Jerusalem in Prophetic Tradition. *BiTod* 29, 5-7.

- 1991e Cantico dei Cantici e canti d'amore egiziani. *LASBF* 31, 61-85.
https://www.academia.edu/6271292/1991-CANTICO_DEI_CANTICI_E_CANTI_DAMORE_EGIZIANI
- 1992a Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica. *LASBF* 42, 85-198.
https://www.academia.edu/6846686/1992-DALLAORISTO_ALLIM_PERFETTO_O_DAL_PRIMO_PIANO_ALLO_SFONDO Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica
- 1992b *Egitto e Bibbia. Sussidi per l'escursione in Egitto*. SBF: Jerusalem.
https://www.academia.edu/6677385/1992-Egitto_e_Bibbia_-_Sussidi_per_l_escursione_in_Egitto
- 1993a (ed.): ***SBF Notiziario: Numero speciale per l'inaugurazione della nuova sede dello SBF. A Special Issue for the inauguration of the new SBF. Jerusalem: Franciscan Printing Press.***
- 1993b Simple Nominal Clause (SNC) or Verbless Clause in Biblical Hebrew Prose. *ZAH* 6, 216-227.
- 1993c Marked Syntactical Structures in Biblical Greek in Comparison with Biblical Hebrew. *LASBF* 43, 9-69.
https://www.academia.edu/6624922/1993-MARKED_SYNTACTICAL_STRUCTURES_IN_BIBLICAL_GREEK_IN_COMPARISON_WITH_BIBLICAL_HEBREW
- 1993d con Elena Bosetti: L'indemoniato e il festaiolo Lc 7,34-35 (Mt 11,18-19) sullo sfondo della tradizione sapienziale biblico-giudaica. En Frédéric Manns y Eugenio Alliata (eds.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents (SBF.CMa 38)*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press, 381-394.
https://www.academia.edu/11698488/1993- with E. BOSETTI Lindemoniato_e_il_festaiolo.Lc_7_34-35_Mt_11_18-19_sullo_sfondo_della_tradizione_sapienziale_biblico-giudaica
- 1993e Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*. II (trad. del alemán de Takamitsu Muraoka). *LASBF* 43, 528-533.
- 1994a ***La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica (Narrare la Bibbia 2). Cinisello Balsamo: San Paolo.***
<https://es.scribd.com/document/124180727/Alvieri-Niccacci-La-casa-della-sapienza>
- 1994b Sfondo sapienziale dell'etica dei codici domestici neo-testamentari. En Luigi Padovese (ed.): *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 7). Parma – Roma: Associazione Culturale Eteria, 45-72.
- 1994c Diluvio, sintassi e metodo. *LASBF* 44, 9-46.
https://www.academia.edu/10218267/1994-Diluvio_sintassi_e_metodo
- 1994d On the Hebrew Verbal System. En Robert D. Bergen (ed.): *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas: Winona Lake Eisenbrauns, 117-137.
- 1994e Analysis of Biblical Narrative. En Robert D. Bergen (ed.): *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas: Winona Lake Eisenbrauns, 175-198.

- 1994f Né maghi né magia per chi crede nel Signore. En Gianfranco Ravasi (ed.): *La Bibbia della famiglia. Levitico – Numeri – Deuteronomio – Giosuè*, Milano: San Paolo, 166-169.
- 1994g Mefaat nella Bibbia. En Michelle Piccirillo y Eugenio Alliata (eds.): *Umm al-Rasas – Mayfa‘ah. I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano (SBF.CMa 28)*. Jerusalem: SBF, 47-50.
- 1994h Uno scarabeo in una tomba bizantina. En Michelle Piccirillo y Eugenio Alliata (eds.): *Umm al-Rasas – Mayfa‘ah. I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano (SBF.CMa 28)*. Jerusalem: SBF, 275-276.
- 1994i The Stele of Mesha and the Bible: Verbal System and Narrativity. *Or.* 63, 226-248. [= La stele di Mesha e la Bibbia: Sistema verbale e narratività. En https://www.academia.edu/6534423/1994-La_stele_di_Mesha_e_la_Bibbia_Sistema_verbale_e_narrativit%C3%A0].
- 1994j Walter Groß, Hubert Irsigler y Theodor Seidl (eds.): *Text, Methode und Grammatik. LASBF 44*, 667-692.
- 1995a (ed.): ***Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium held in Jerusalem, March 24-25th, 1993 (SBF.Analecta 40)***. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- 1995b Essential Hebrew Syntax. En Eep Talstra (ed.): *Narrative and Comment. Contributions presented to Wolfgang Schneider*. Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 111-125.
- 1995c La lode del Creatore. L'inno egiziano di Aton e la tradizione biblica. En Zvonimir I. Herman (ed.): *Diaconus Verbi. Marijan Jerko Fucak 1932-1992*, Zagreb: Krscanska Sadasnjost, 137-159. https://www.academia.edu/6711673/1995-La_lode_del_Creatore._L_inno_egiziano_di_Aton_e_la_tradizione_biblica
- 1995d Organizzazione canonica della Bibbia ebraica. Tra sintassi e retorica. *RivBib* 43, 9-29. https://www.academia.edu/6704162/1995-Organizzazione_canonica_della_Bibbia_ebraica._Tra_sintassi_e_retorica
- 1995e Syntactic analysis of Ruth. *LASBF* 45, 69-106. https://www.academia.edu/6373918/1995-SYNTACTIC_ANALYSIS_OF_RUTH
- 1995f Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Cap. III: Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica. https://www.academia.edu/7041798/1995-Pontificia_Commissione_Biblica._Linterpretazione_della_Bibbia_nella_Chiesa._Cap._III_Dimensioni_caratteristiche_dellinterpretazione_cattolica
- 1995g David A. Dawson: *Text-Linguistics and Biblical Hebrew. LASBF 45*, 543-580.
- 1996a (ed.) **Angelo Lancellotti: *Grammatica dell'Ebraico biblico***. (SBF.Analecta 24). Jerusalem: Franciscan Printing Press.

- 1996b con Marco Adinolfi: *L'Apocalisse* (Centro di Spiritualità e Patrologia, Iskenderun – Turchia. Corsi Accademici 1). Modena (Associazione Culturale Eteria – Frati Cappuccini-Parma): Centro di Spiritualità e Patrologia.
- 1996c Syntactic Analysis of Jonah. *LASBF* 46, 9-32.
https://www.academia.edu/6729807/1996-SYNTACTIC_ANALYSIS_OF_JONAH
- 1996d La prova della sofferenza: Giobbe. *AUS* 11, 128-138.
- 1996e Saggezza e stoltezza nella vita quotidiana. En Gianfranco Ravasi: *La Bibbia della famiglia: Siracide*. Milano: San Paolo, 220-222.
- 1996f Yoshinobu Endo: *The Verbal System of Classical Hebrew in the Joseph Story*. *LASBF* 46, 434-441.
- 1996g La grande prostituta e la sposa dell'Agnello. En Luigi Padovese (ed.): *VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11). Roma: Istituto francescano di spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, 137-154.
- 1996h Colui che è, che era e che viene. En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse. Seminario interdisciplinare dello Studium Biblicum Franciscanum (Gerusalemme) Iskenderum, 5-10 febbraio 1966*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 10-12.
- 1996i L'Agnello che è nel mezzo del trono li pascerà. En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 17-19.
- 1996j Lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 26-28.
- 1996k Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'Agnello. En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 32-35.
- 1996l Ecco nuove faccio tutte le cose. En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 41-45.
- 1996m Lo schema dell'Apocalisse. En Marco Adinolfi y Alviero Niccacci (eds.): *L'Apocalisse*. Modena: Centro di Spiritualità e Patrologia, 53-55.
- 1996n The Trajectory of Wisdom from the Old Testament to its Fulfillment. En Lionel Goh y Theresa Chan (eds.): *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50th Anniversary. The Open Lectures, 5th-7th Nov. 1995*. Hong Kong: SBF, 63-79.
- 1996o Fr. Allegra, the Bible and Chinese Culture. En Lionel Goh y Theresa Chan (eds.): *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50th Anniversary. The Open Lectures, 5th-7th Nov. 1995*. Hong Kong: SBF, 98-113.
- 1996p Finite Verb in the Second Position of the Sentence. Coherence of the Hebrew Verbal System. *ZAW* 108, 434-440.
https://www.academia.edu/6504013/1996-Finite_Verb_in_the_Second_Position_of_the_Sentence_Coherence_of_the_Hebrew_Verbal_System.pdf

- 1997a La Stèle d'Israël. Grammaire et stratégie de communication. En Marcel Sigrist (ed.): *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* (Cahiers RB 36). Paris: J. Gabalda et Cie, 43-107.
https://www.academia.edu/10358365/1997-La_Stèle_d_Israël_Grammaire_et_stratégie_de_communication
- 1997b Basic Facts and Theory of the Biblical Hebrew Verb System in Prose. En Ellen van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996 (BiInS 29)*. Leiden – New York – Köln: Brill, 167-202.
https://www.academia.edu/6510441/1997-Basic_Facts_and_Theory_of_the_Biblical_Hebrew_Verb_System_in_Prose
- 1997c Workshop: Narrative Syntax of Exodus 19–24. En Ellen van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996 (BiInS 29)*. Leiden – New York – Köln: Brill, 203-228.
https://www.academia.edu/6505540/1997-Narrative_Syntax_of_Exodus_19-24
- 1997d La narrativa di Mc 1. En Marco Adinolfi y Pietro Kaswalder (eds.): *Entrarono a Cafarnao* (SBF.Analecta 44). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 59-71.
https://www.academia.edu/7228411/1997-La_narrativa_di_Mc_1
- 1997e Sfondo antico-testamentario di Mc 1,1-8. En Marco Adinolfi y Pietro Kaswalder (eds.): *Entrarono a Cafarnao* (SBF.Analecta 44). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 91-103.
https://www.academia.edu/7228414/1997-Sfondo_antico-testamentario_di_Giovanni_Battista_Mc_1_1-8
- 1997f Ma la sapienza, da dove giunge? (Gb 28). En Antonio Bonora y Michelangelo Priotto (eds.): *Libri sapienziali e altri Scritti* (Logos. Corso di studi biblici 4). Leumann: Elledici, 281-287.
- 1997g La proposta etica della sapienza biblica. *RTM* 29, 331-342.
- 1997h Proverbi 23,12-25. *LASBF* 47, 33-56.
https://www.academia.edu/9068044/1997-Proverbi_23_12-25
- 1997i Analysing Biblical Hebrew Poetry. *JSOT* 74, 77-93.
https://www.academia.edu/4827562/1997-Analysing_Biblical_Hebrew_Poetry
- 1997j Thomas Ritter: *Das Verbalsystem der königlichen und privaten Inschriften*. *LASBF* 47, 537-566.
- 1997k ***A casa da Sabedoria: vozes e rostos da sabedoria bíblica. São Paulo. Paulinas (trad. del italiano de E.M. Balancin).***
- 1998a Ebraico biblico e linguistica. *Hen*. 20, 189-207.
- 1998b Isaiah XVIII–XX from an Egyptological Perspective. *VT* 48, 214-238.
https://www.academia.edu/6503894/1998-Isaiah_XVIII-XX_from_an_Egyptological_Perspective
- 1998c Proverbi 23,26–24,22. *LASBF* 38, 49-104.
https://www.academia.edu/9069086/1998-Proverbi_23_26-24_22

- 1998d An Alternative Way to Redemption Nature and Man in Wisdom Literature. *EssaysSBF* 1, 1-8.
https://www.academia.edu/7190210/1998-An_Alternative_Way_to_Redemption_-_Nature_and_Man_in_Wisdom_Literature
- 1998e Archaeology, New Testament, and Early Christianity. *EssaysSBF* 4, 1-5.
https://www.academia.edu/7166687/1998_-_Archaeology_New_Testament_and_Early_Christianity
- 1998f Archaeology, and the New Testament. *EssaysSBF* 5, 1-8.
https://www.academia.edu/7166687/1998_-_Archaeology_New_Testament_and_Early_Christianity
- 1999a Magnificat. Una ricerca sulle tonalità dominanti. *LASBF* 49, 65-78.
https://www.academia.edu/6696894/1999-MAGNIFICAT_-_Una_ricerca_sulle_tonalità_dominanti
[cf. Relación sobre el Magnificat, mayo 2017. Recuperado 7 de junio, 2019, de <https://www.youtube.com/watch?v=weHs6hHeyI0>].
- 1999b con Enzo Cortese: L'attesa dei poveri non sarà vana. Il Sal 9/10 attualizzato. En Luigi Cagni (ed.): *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor 59). Napoli: Istituto Universitario Orientale, 127-149.
https://www.academia.edu/20896982/1999-Lattesa_dei_poveri_non_sarà_vana_Il_Sal_9_10_attualizzato
- 1999c Wisdom as Woman, Wisdom and Man, Wisdom and God. En Nuria Calduch-Benages y Jacques Vermeulen (eds.): *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 143). Leuven: Leuven University Press, 369-385. Cito la paginación de la edición digital, 1-15.
https://www.academia.edu/6614360/1999-Wisdom_as_Woman_Wisdom_and_Man_Wisdom_and_God
- 1999d Types and Functions of the Nominal Sentence. En Cynthia L. Miller (ed.): *The Verbless Clause in Biblical Hebrew. Linguistic Approaches* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1). Winona Lake: Eisenbrauns, 215-248.
- 1999e Galia Hatav: *The Semantics of Aspect and Modality*. *LASBF* 49, 525-546.
- 2000a ***Siracide o Ecclesiastico. Scuola di vita per il popolo di Dio (La Bibbia nelle nostre mani 27)***. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- 2000b con Oscar Battaglia: ***Comentário ao Evangelho de João. Petrópolis: Vozes.***
- 2000c Proverbi 22,17-23,11: tra Egitto, Mesopotamia e Canaan. En Simonetta Graziani (ed.): *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1859-1891.
https://www.academia.edu/6756480/2000-Proverbi_22_17-23_11_tra_Egitto_Mesopotamia_e_Canaan

- 2000d Lo Spirito, forza divina del creato. *LASBF* 50, 9-23.
https://www.academia.edu/9853424/2000-Lo_Spirito_forza_divina_nel_creato
- 2000e La Lode dei Padri: Ben Sira tra passato e futuro. En Rinaldo Fabris (ed.): *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno* (Supplementi RivBib 36). Bologna: EDB, 199-225.
https://www.academia.edu/10009500/2000-La_Lode_dei_Padri_Ben_Sira_tra_passato_e_futuro
- 2000f La paternità di Dio: linee di sviluppo dall'Antico al Nuovo Testamento. En Ettore Franco (ed.): *Mysterium Regni, Mysterium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*. Bologna: EDB, 247-271.
- 2001a **con Massimo Pazzini: *Il Rotolo di Rut / Megillat Rut. Analisi del testo ebraico* (SBF.Analecta 51). Jerusalem: Franciscan Printing Press (ristampa 2009).**
<https://es.scribd.com/document/281173680/Niccacci-Pazzini-Il-Rotolo-Di-Rut-Analisi-del-testo-ebraico-Edizioni-Terra-Santa>
- 2001b (ed.) *Jerusalem House of Prayer for All Peoples in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem, February 17-18, 1997* (SBF.Analecta 52). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- 2001c Introduction. En Alviero Niccacci (ed.): *Jerusalem House of Prayer for All Peoples, Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem, February 17-18, 1997* (SBF.Analecta 52). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 13-18.
- 2001d Jerusalem for the Three Monotheistic Religions. A Theological Synthesis. En Alviero Niccacci (ed.): *Jerusalem House of Prayer for All Peoples, Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem, February 17-18, 1997* (SBF.Analecta 52). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 163-182.
https://www.academia.edu/6445215/2001-Jerusalem_for_the_Three_Monotheistic_Religions_A_Theological_Synthesis
- 2001e Poetic Syntax and Interpretation of Malachi. *LASBF* 51, 55-107.
https://www.academia.edu/7103290/2001-POETIC_SYNTAX_AND_INTERPRETATION_OF_MALACHI
- 2001f Giustizia e giustificazione nell'Antico Testamento. En Salvatore A. Panimolle (dir.): *Dizionario di spiritualità biblico-patristica 28: Giustizia – Giustificazione nella Bibbia*. Roma: Borla, 19-106.
- 2002a ***Sintaxis del Hebreo Bíblico (Instrumentos para el estudio de la Biblia VIII)*. Estella (Navarra): Verbo Divino (trad. del italiano de G. Seijas de los Ríos-Zarzosa).**
- 2002b Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme. *LASBF* 52, 29-102.
https://www.academia.edu/10120292/2002-Qohelet_o_la_gioia_come_fatica_e_dono_di_Dio_a_chi_lo_teme
- 2002c Katsuomi Shimasaki: *Focus Structure in Biblical Hebrew. A Study of Word Order and Information Structure*. *LASBF* 52, 523-534.

- 2002d Francisco J. Del Barco del Barco: *Profecía y sintaxis. El uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos. LASBF 52, 534-540.*
- 2003a Der Skarabäus von Amwas. En Karl-Heinz Fleckenstein; Mikko Louhivuori y Rainer Riesner (eds.): *Emmaus in Judäa. Geschichte – Exegese – Archäologie* (Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte 11). Giessen: Brunnen Verlag, 297-298.
- 2003b L'approccio alla Sapienza (Gb 28). *PSV 48, 51-73.*
- 2003c Riflessioni bibliche sul “Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate”. En Cesare Vaiani (ed.): *Domini vestigia sequi. Miscellanea in honorem fr. Ioannis Boccali.* Assisi: S. Maria degli Angeli, 99-129.
- 2004a **con Massimo Pazzini y Roberto Tadiello: *Il libro di Giona – Analisi del testo ebraico e del racconto* (SBF.Analecta 65). Jerusalem: Franciscan Printing Press.**
- 2004b Qohelet. Analisi sintattica, traduzione, composizione. *LASBF 54, 53-94.*
https://www.academia.edu/9853588/2004-QOHELET_ANALISI_SINTATTICA_TRADUZIONE_COMPOSIZIONE
- 2004c Il Cristocentrismo nel Vangelo secondo Giovanni. En Giovanni Lauriola (ed.): *Dalle cristologie al cristocentrismo* (Centro Studi personalisti “Giovanni Duns Scoto”. Quaderno 20). Alberobello (BA): AGA, 67-75.
- 2004d Ira e misericordia. Linee teologiche dall'Antico al Nuovo Testamento. Corso di Aggiornamento Biblico-Teologico: Il cristiano di fronte alla violenza. Gerusalemme, 13-16 aprile, 1-6.
https://www.academia.edu/7148230/2004-Ira_e_misericordia_Linee_teologiche_dall%CA%BCAntico_al_Nuovo_Testamento
- 2005a La separazione di Israele nello spazio e nel tempo: Gli spostamenti geografici con particolare riferimento ai motivi esodici. En Cristina Termini (ed.): *Atti del XIII Congresso di Studi Veterotestamentari* (Foligno, 8-10 Settembre 2003) (*RSB 17*). Bologna: EDB, 113-134.
- 2005b Quarto carne del Servo del Signore (Is 52,13–53,12). Composizione, dinamiche e prospettive. *LASBF 45, 9-26.*
https://www.academia.edu/7148522/2005-QUARTO_CARME_DEL_SERVO_DEL_SIGNORE_Is_52_13_53_12_COMPOSIZIONE_DI_NAMICHE_E_PROSPETTIVE
- 2005c Logos e Sapienza nel Prologo di Giovanni. En Anna Passoni Dell'Acqua (ed.): *“Il vostro frutto rimanga” (Gv 16,16). Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti* (Associazione Biblica Italiana. Supplementi *RivBib 46*). Bologna: EDB, 71-83.
- 2005d Egypt and Israel: An Overview. *BiTod 43, 147-152.*
- 2005e Maria nel Vangelo secondo Giovanni. En Giovanni Lauriola (ed.): *Da Cristo a Maria* (Centro Studi Personalistici “Giovanni Duns Scoto”. Quaderno 22). Alberobello: AGA, 109-120.
- 2006a Osea 1-3, composizione e senso. *LASBF 56, 71-104.*

- 2006b The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry. En Steven E. Fassberg y Avi Hurvitz (eds.): *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives*. Jerusalem, Winona Lake: Indiana, 247-268.
https://www.academia.edu/5520041/2006-The_Biblical_Hebrew_Verbal_System_in_Poetry
- 2006c Chiesa Madre di Gerusalemme: radici storiche e teologiche dell'attuale pluralismo. En Giovanni Lauriola (ed.): *Da Cristo alla Chiesa* (Centro Studi Personalistici "Giovanni Duns Scoto". Quaderno 23). Alberobello: AGA, 95-114.
https://www.academia.edu/6716238/2006-Chiesa_Madre_di_Gerusalemme_Radici_storiche_e_teologiche_dellattuale_pluralismo
- 2006d Il titolo divino ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος nell'Apocalisse. Forma, origine e conseguenze per il sistema verbale. En Rosario Pierri (ed.): *Grammatica intellectio Scripturae. Saggi filologici di Greco biblico in onore di Lino Cignelli OFM* (SBF.Analecta 68). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 337-356.
https://www.academia.edu/10314589/2006-Il_titolo_divino_ὁ_ἦν_καὶ_ὁ_ὦν_καὶ_ὁ_ἐρχόμενος_nell'Apocalisse_Forma_origine_e_conseguenze_per_il_sistema_verbale
- 2006e On the Heritage of H.J. Polotsky: Assessment of New Insights and an Attempt to Combine His Theory with a Text-Linguistic Approach to Classical Egyptian Narrative. *Lingua Aegyptia* 14, 409-432.
https://www.academia.edu/5520021/2006-On_the_Heritage_of_H.J._Polotsky_Assessment_of_New_Insights_and_an_Attempt_to_Combine_His_Theory_with_a_Text-Linguistic_Approach_to_Classical_Egyptian_Narrative
- 2007a ***Il libro della Sapienza. Introduzione e commento (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare). Padova: Messaggero.***
- 2007b Il libro del profeta Michea. Testo traduzione composizione senso. *LASBF* 57, 83-161.
https://www.academia.edu/6603831/2007-Il_libro_del_profeta_Michea_Texto_traduzione_composizione_senso
- 2008a The Structure of the Book of Wisdom: Two Instructions (Chs. 1–5, 6–19) in Line with Old Testament Wisdom Tradition. *LASBF* 58, 31-72.
https://www.academia.edu/6258217/2008-LA_58-Structure_Book_of_Wisdom.pdf
- 2008b Padre Allegra, la Parola di Dio, la Cina e la Terra Santa. *Quaderni Biblioteca Balestrieri* 7, 113-125.
https://www.assisiofm.it/allegati/270-Niccacci_Allegra-Bibbia.pdf
- 2008c Fr. Allegra, the Bible and the Chinese Culture. *Essays SBF* 19, 1-8. [= En Lionel Goh y Theresa Chan (eds.): *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50th Anniversary. The Open Lectures, 5th-7th Nov. 1995*. Hong Kong: SBF 1996, 98-113].
https://www.academia.edu/7185658/2008-Fr._Allegra_the_Bible_and_the_Chinese_Culture

- 2009a ***Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (SBF.Analecta 31). Jerusalem: Franciscan Printing Press (ristampa).**
- 2009b La memoria del passato e le doglie del parto, chiave interpretativa delle contrapposizioni del profeta Michea. En Juan M. Díaz Rodelas; Miguel Pérez Fernández y Fernando E. Ramón Casas (eds.): *Aún me quedas tú. Homenaje al Profesor D. Vicente Collado Bertomeu*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 165-189.
- 2009c La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali. En Marco V. Fabbri y Michelangelo Tábet (ed.): *Creazione e salvezza nella Bibbia*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 77-117.
https://www.academia.edu/6929921/2009-La_teologia_della_creazione_nei_Salmi_e_nei_Sapienziali
- 2009d Polotsky's Contribution to the Egyptian Verb-System, with a Comparison to Biblical Hebrew. En Gideon Goldenberg y Ariel Shisha-Halevy (eds.): *Egyptian, Semitic and general grammar. Studies in memory of H. J. Polotsky*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 401-465.
https://www.academia.edu/6399409/2009-Polotskys_Contribution_to_the_Egyptian_Verb-System_with_a_Comparison_to_Biblical_Hebrew
- 2009e Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione. *LASBF* 59, 9-26.
https://www.academia.edu/7216925/2009-Esodo_15_Esame_letterario_composizione_interpretazione
- 2009f Gesù Maestro di sapienza e Sapienza in persona. Dalla cristologia sapienziale di Luca a una teologia cosmica. En Giuseppe De Virgilio y Pier Luigi Ferrari (eds.): *“Lingue, come di fuoco” (At 2,3). Studi in onore di Mons. Carlo Ghidelli*. Roma: Edizioni Studium, 45-62.
- 2009g Sfondo sapienziale antico testamentario dell'etica dei codici domestici neo-testamentari. En Luigi Padovese (ed.): *Paolo di Tarso. Archeologia – storia – ricezione*, I. Cantalupa: Effatà, 323-359.
https://www.academia.edu/6846423/2009-Sfondo_sapienziale_antico_testamentario_dell'etica_dei_Codici_domestici_neo_testamentari
- 2009h “Offrite i vostri corpi come ostia vivente”. La concezione del corpo in Paolo, 1-9.
https://www.academia.edu/31682656/2009-Corpo_in_Paolo_in_Paolo
- 2010 An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry. En André Lemaire (ed.): *Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133)*. Leiden – Boston: Brill, 99-127.
https://www.academia.edu/5520010/2010-An_Integrated_Verb_System_for_Biblical_Hebrew_Prose_and_Poetry
- 2011a The Exodus Tradition in the Psalms, Isaiah and Ezekiel. *LASBF* 61, 9-35.
https://www.academia.edu/6102657/2011-The_Exodus_Tradition_in_the_Psalms_Isaiah_and_Ezekiel

- 2011b L'Antico Testamento e i rapporti con gli Ebrei nella "Verbum Domini". SBF 37° Corso di Aggiornamento Biblico-Teologico. Gerusalemme, 26-29 aprile.
https://www.academia.edu/7041605/2011-L_Antico_Testamento_e_i_rapporti_con_gli_Ebrei_nella_Verbum_Domini
- 2012a Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia. *LASBF* 62, 9-45.
https://www.academia.edu/9991353/2012-Giobbe_33_Elihu_un_messaggio_di_grazia
 [cf. Diaconia Angelica Relazione di Alviero Niccacci su Giobbe 33 Greccio 1 Luglio 2017. Recuperato 7 de junio, 2019, de <https://www.youtube.com/watch?v=Y7AQwbrbnfM>].
- 2012b Gerusalemme, casa di preghiera per tutti i popoli. *Il Cattolico*
<https://www.ilcattolico.it/catechesi/studi/gerusalemme-casa-di-preghiera-per-tutti-i-popoli.html>
- 2013a From the Banquet of Alliance to the Banquet of Wisdom and to the Banquet of Jesus in the Gospel of John. En L. Daniel Chrupcala (ed.): *Rediscovering John. Essays on the fourth Gospel in Honor of Frédéric Manns* (SBF.Analecta 80). Milano: Terra Santa, 213-231.
https://www.academia.edu/6102656/2013-Fst_Manns-Banquet_of_Alliance_Wisdom_Jesus
- 2013b Consecutive Waw. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, I: A–F. Leiden – Boston: Brill, 569-572.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/consecutive-waw-EHLL_COM_00000599
https://www.academia.edu/5775485/2013-Consecutive_Waw
- 2013c Temporal Clause in Biblical Hebrew. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, III: P–Z. Leiden – Boston: Brill, 731-733.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/temporal-clause-biblical-hebrew-EHLL_COM_00000598
https://www.academia.edu/5775490/2013-Result_Clause_Biblical_Hebrew
- 2013d Result Clause: Biblical Hebrew. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, III: P–Z. Leiden – Boston: Brill, 390-394.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/result-clause-biblical-hebrew-EHLL_COM_00000597
https://www.academia.edu/5775490/2013-Result_Clause_Biblical_Hebrew
- 2013e La traiettoria della Sapienza dall'AT a Giovanni, al NT e sviluppi ulteriori. *LASBF* 63, 87-115.
https://www.academia.edu/6206848/2013-La_traiettoria_della_Sapienza_dall_AT_a_Giovanni_al_NT_e_sviluppi_ulteriori

- 2013f Problematic Points That Seem to Contradict a Coherent System of Biblical Hebrew Syntax in Poetry. *KUSATU* 15, 77-94.
https://www.academia.edu/9188017/2013-Problematic_Points_That_Seem_to_Contradict_a_Coherent_System_of_Biblical_Hebrew_Syntax_in_Poetry
- 2013g La vita oltre la morte dall'Antico al Nuovo Testamento: un percorso di teologia biblica. *RT* 24, 471-484.
https://www.academia.edu/6934086/2014-La_vita_oltre_la_morte_dallAntico_al_Nuovo_Testamento_un_percorso_di_teatologia_biblica
- 2014 Proverbi 1–9. Testo, traduzione, analisi, composizione. *LASBF* 64, 45-126.
https://www.academia.edu/17026249/2014-Proverbi_1-9._Testo_traduzione_analisi_composizione
- 2015 Due modelli di formazione nell'Antico Testamento. *LASBF* 65, 49-75.
https://www.academia.edu/29908429/2015-Due_modelli_di_formazione_nell_Antico_Testamento.pdf
- 2016 Introduzione. En *Qōhelet. Annotazioni esegetiche*. Napoli: Chirico, 9-10.
- ? Fondamenti veterotestamentari del dogma cristiano della SS. Trinità, 1-49.
https://www.academia.edu/33420401/Fondamenti_veterotestamentari_del_dogma_cristiano_della_SS._Trinit%C3%A0
- Inédito *Nuova Sintassi*

3. Éxodo 15,1-18

a) Fuentes

Alhatorah. On Torah, Service, and Philanthropy 2019, <https://alhatorah.org/>

BibleWorks 8.0.013 for Windows. Bible Works LLC 2009.

Elliger, K. y Rudolph, W. (eds.) (1990): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990, 4 ed.

b) General

Bresciani, Edda (1990): *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Torino: Einaudi.

Childs, Brevard S. (1974): *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Estella (Navarra): Verbo Divino 2003 (trad. del inglés de E. Sanz Giménez-Rico).

Fischer, George y Markl, Dominic (2009): *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

García López. Félix (2002): *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a). Estella (Navarra): Verbo Divino.

Invernizzi, Laura (2016): La mano, il tamburello, la danza delle donne. La “scenatipo” del canto di vittoria. En Matteo Crimella; Giovanni C. Pagazzi y Stefano Romanello (eds.): *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8). Milano: Glossa, 73-99.

Labuschagne, Casper (2007): The Song at the Reed Sea in Exodus 15 – Logotechnical Analysis. 2014, 1-10. Recuperado 19 de marzo, 2019, de <https://www.labuschagne.nl/1.exod15.pdf>

Sonnet, Jean-Pierre (2016): Le chant figuré. La typologie biblique dans le concert des voix lyriques. En Matteo Crimella; Giovanni C. Pagazzi y Stefano Romanello (eds.): *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8). Milano: Glossa, 307-329.

Shreckise, Robert (2007): The Rhetoric of the Expressions in the Song by the Sea (Exodus 15.1-18). *SJOT* 21, 201-217.

Shreckise, Robert (2008): The Problem of Finite Verb Translation in Exodus 15.1-18. *JSOT* 32/3, 287-310.

Watson, Wilfred G.E. (2011): Alcuni brani dell'Antico Testamento e testi dal Vicino Oriente antico. En Gregor Geiger (ed.): *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBF.Analecta 78). Jerusalem – Milano: Terra Santa, 371-379.

Wendland, Ernst R. (2017): *Studies in the Psalms: Literary-Structural Analysis with Application to Translation*. Texas: SIL International Publications in Translation and Textlinguistics.

4. Recensiones

a) A la obra de Weinrich

Colombo Airoldi, Fulvia (1971): Harald Weinrich, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid, Gredos, 1968; 396 pp. *Anuario de Letras* 9, 262-265.

b) A la obra de Niccacci

- Bartelmus, Rüdiger (2002-2003): Bibliographische Dokumentation: grammatikalisches Material (relevante neuere Publikationen aus dem Bereich der Althebraistik und der übrigen Semitistik). *ZAH* 15-16, 229-250.
- Eshkult, Mats (1991): Text Structure in Focus. A Discussion of Alviero Niccacci's *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991. *OrSuec* 40, 95-101.
- Fulco, William J. (1992): Alviero Niccacci, O.F.M., *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica: Principi e applicazioni* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 31; Jerusalem: Franciscan Printing, 1991). *CBQ* 55, 125.
- Groß, Walter (1987): Alviero Niccacci, Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 23). Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986. *ThQ* 167, 59-60.
- Muraoka, Takamitsu (1989): Alviero Niccacci, Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica (1986). *AbrNah* 27, 187-193.
- Muraoka, Takamitsu (1992): A. Niccacci, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta n. 31). Franciscan Printing Press: Jerusalem. *AbrNah* 30, 190-192.
- Pardee, Dennis (1993): Alviero Niccacci, O.F.M., *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica: Principi e applicazioni* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 31; Jerusalem: Franciscan Printing, 1991). *JNES* 52, 313-314.
- Verheij, Arian J.C. (1992): Review of Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. *BiOr* 49 (1992) 214-217.
- Vicent, Rafael (1993): Alviero Niccacci, O.F.M., *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica: Principi e applicazioni* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 31; Jerusalem: Franciscan Printing, 1991). *Salesianum* 55, 409-410.

5. Abreviaturas y siglas bibliográficas

Las abreviaciones de las colecciones y publicaciones periódicas, según S.H. Schwertner (1974): *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. Berlin – Boston: De Gruyter 2014, 3 ed.

<i>AAL</i>	<i>Afroasiatic Linguistics</i>
AATA	African Theological Association
<i>AbrNah</i>	<i>Abr-Nahrain</i>
<i>AEF</i>	<i>Anuario de Estudios Filológicos</i>
AGA	Arti Grafiche Alberobello
ANET	J.B. Pritchard (ed.) (1950): <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . Princeton: Princeton University Press 1969, 3 ed.
<i>AnMal</i>	<i>Analecta Malacitana</i>
<i>Anton.</i>	<i>Antonianum</i>
<i>AUS</i>	<i>L'ancora nell'unità di salute</i>
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for biblical research</i>
<i>BeO</i>	<i>Bibbia e oriente</i>
<i>BiInS</i>	<i>Biblical interpretation series</i>
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BiTod</i>	<i>Bible today</i>
BJ	Biblia de Jerusalén
BN	<i>Biblische Notizen</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic biblical quarterly</i>
<i>CBQMS</i>	– Monograph Series
CEC	Conferencia Episcopal Española (1996): <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> . Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.
CL	A. Amor Ruibal (1900): Estudio acerca de la Ciencia del Lenguaje desde el punto de vista histórico y filológico, y en sus relaciones con la Psicología y la Antropología. En P. Regnaud: <i>Principios generales de lingüística indo-europea</i> . Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005, 1-137.
<i>CSIC</i>	Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
<i>CuBi</i>	Cultura Bíblica
DHü	Denzinger, Heinrich y Hünemann, Peter (2000): <i>El magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> . Barcelona: Herder.
dir.	director
ed.	editor/es
<i>ED</i>	<i>Euntes docete</i>
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
<i>EGL&MWBS</i>	<i>Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society</i>
<i>Hen.</i>	<i>Henoch</i>

<i>Hisp.</i>	<i>Hispania</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JM</i>	P. Joüon y T. Muraoka (1923): <i>Gramática del Hebreo Bíblico</i> . Estella (Navarra): Verbo Divino 2007.
<i>JLg</i>	<i>Journal of Linguistics</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic languages</i>
<i>JOTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the study of the Old Testament</i>
<i>JSOT.S</i>	– Supplements
<i>JTC</i>	<i>Journal for theology and the church</i>
<i>KUSATU</i>	<i>Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt</i>
<i>LASBF</i>	<i>Liber Annuus. Studio Biblico Fracescano</i>
<i>Lg.</i>	<i>Language</i>
<i>lin.</i>	<i>línea</i>
<i>MEAH.H</i>	<i>Miscelánea de estudios árabes y hebraicos – Sección de Hebreo</i>
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
<i>Or.</i>	<i>Orientalia</i>
<i>OrSuec</i>	<i>Orientalia Suecana</i>
<i>PCB</i>	Pontificia Comisión Bíblica
<i>PFFC I</i>	A. Amor Ruibal (1904): <i>Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Primera Parte</i> . Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005.
<i>PFFC II</i>	A. Amor Ruibal (1905): <i>Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte</i> . Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega 2005.
<i>PIB</i>	Pontificio Istituto Biblico
<i>PSV</i>	<i>Parola spirito e vita</i>
<i>RAE</i>	Real Academia Española
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RBL</i>	<i>Review of Biblical Literature</i>
<i>RelSRev</i>	<i>Religious studies review</i>
<i>RF</i>	<i>Razón y fe</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i>
<i>RñB</i>	<i>Reseña Bíblica</i>
<i>RSB</i>	<i>Ricerche storico bibliche</i>
<i>RT</i>	<i>Ricerche teologiche</i>
<i>RTM</i>	<i>Rivista di teologia morale</i>

SBF	Studium Biblicum Franciscanum
<i>SBF.CMa</i>	– Collectio major
<i>SBF.M</i>	– Museum
SIL	Summer Institute of Linguistics
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian journal of the Old Testament</i>
<i>SL</i>	<i>Studies in Language</i>
<i>SOC.C</i>	<i>Studia Orientalia Christiana Collectanea</i>
<i>SSLL</i>	<i>Studies in semitic languages and linguistics</i>
<i>SSN</i>	<i>Studia Semitica Neerlandica</i>
tav./tavv.	tavola/tavole
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
trad.	traducción
UNED	Universidad Nacional de Estudios a Distancia (Madrid)
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VT.S</i>	– Supplements
<i>ZAH</i>	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

ANEXOS

La estela poética de Tutmosis III

(Prologo)

1 Parole dette da Amon-Ra Signore dei troni delle Due Terre: Benvenuto a me [“nel tempio”, a Karnak], mentre sei felice di vedere la mia bellezza, figlio mio, mio vindice, MEN-KHEPER-RA [Il nome “Re dell’Alto e del Basso Egitto” di Tutmosi III], viva in eterno! Io sorgo per amore tuo, il mio cuore 2 è soddisfatto per le tue belle venute alla mia casa, le mie mani accordano alle tue membra una protezione vivente. Come è dolce la tua grazia contro il mio petto! Io ti renderò stabile 3 nel mio santuario, farò prodigi per te, darò a te valore e vittoria contro tutti i paesi stranieri; porrò il timore di te in tutte le terre, il rispetto di te fino alle 4 quattro basi del cielo [Si credeva che il cielo fosse sostenuto da quattro sostegni o pilastri], farò grande la reverenza di te in tutti i corpi, porrò il grido di guerra della Tua Maestà **nei 9 Archi** (i popoli confinanti / i nemici tradizionali)¹, tutti quanti i principi dei paesi stranieri saranno nel tuo pugno. 5 **Stenderò le mie mani** io stesso e li legherò per te i Nubiani [le genti meridionali, contraposte ai “Settentrionali” del verso seguente] a miriadi di migliaia e i Settentrionali a centinaia di migliaia come prigionieri. 6 Farò sì che **cadano i tuoi avversari sotto i tuoi sandali** e tu calpesterai gli oppositori e i ribelli², come io stabilisco per te la terra in tutta la sua larghezza e la sua lunghezza, mentre gli Occidentali e gli Orientali saranno sotto il tuo dominio. 7 Percorrerai tutti i paesi stranieri con il cuore soddisfatto, senza che ci sia alcuno che si rivolti nelle vicinanze della Tua Maestà. Ecco, io ti guiderò e tu giungerai ad essi dopo aver attraversato l’Eufrate 8 di Naharina (Mitanni) con la forza e la potenza che io ho decretato per te. Appena sentiranno il tuo grido di guerra, **entreranno nelle grotte, poiché io ho privato i loro nasi del soffio della vita**³. 9 Porrò il terrore della Tua Maestà nei loro

¹ “Alcune espressioni che riguardano direttamente la teologia (o ideologia) egiziana del re, sono: il faraone figlio di Dios, sua immagine, per suo amore el (dio-)sole sorge, dà a lui vittoria e potere su tutta la terra. L’universalità del dominio viene indicata attraverso designazioni tradizionali, come «i 9 Archi», con cui sono indicati in modo complessivo i popoli confinanti dell’Egitto, nemici perché minacciano l’integrità dei confini sacri delle «Due Terre» (Alto e Basso Egitto). L’orizzonte dell’universo egiziano andava, grosso modo, dalla Mesopotamia e la Siria-Palestina a nord-est, dino alle terre a sud-est del territorio egiziano, la Nubia e la cosiddetta “Terra di Dio”, comprendente Punt; dalle isole del Delta e del Mediterraneo, a nord, alla Libia a ovest. Una lista dei nemici tradizionali di Israele si trova in Sal 83,6-8, ma non è attestata una designazione stereotipa paragonabile a quella egiziana” (Niccacci, 1992b: 59).

² “La promessa di porre gli avversari sotto i sandali del faraone perché egli li calpesti, si vede realizzata simbolicamente nel mobilio regale: i nemici tradizionali (i 9 Archi) sono rappresentati nello sgabello dove il faraone pone i suoi piedi quando siede in trono, e persino nella sua suola dei suoi sandali. Nel mobilio di Tutankhamon troviamo esempi famosi di questo simbolismo. In modo simile Yahveh promette al re israelitico: «Siedi alla mia destra, / finché io ponga i tuoi nemici / a sgabello dei tuoi piedi» (Sal 110,1)” (Niccacci, 1992b: 59).

³ “Questo richiama un’espressione del libro di Giosuè (Rahab a nome dei popoli cananei): «Abbiamo sentito e il nostro cuore è venuto meno e non è salito più il respiro in alcuno davanti a voi» (2,11; cf.

cuori; il mio ureo che è sulla tua testa, esso li consumerà e farà **facile bottino** dei malfattori⁴; 10 brucerà gli abitanti delle terre pianeggianti [genti delle zone costiere asiatiche] con la sua fiamma; taglia le teste degli Asiatici senza eccezione, poiché il nemico vacilla di fronte alla sua potenza. 11 Porrò la tua vittoria in tutte le terre, mentre lo Splendente (l'ureo) che è sul mio capo, sarà tuo servo; non sorgerà alcun ribelle contro di te per tutto quanto il cielo circonda; verranno portando tributi, con le spalle 12 curve davanti alla Tua Maestà come io dispongo. Farò che diventino fiacchi gli attaccanti che arriveranno nelle tue vicinanze, con il cuore in fiamme e i corpi tremanti⁵.

(Poema)

13 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* i capi di Giahi (Palestina-Siria-nord Mesopotamia), per gettarli sotto i tuoi piedi lungo i loro paesi, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà come* signore della luce e tu risplenda ai loro volti come mia immagine.

14 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* quelli che sono in Asia, perché tu colpisca le teste degli Asiatici del Retenu [La regione della Siria. È una precisazione rispetto a "Asiatici"], *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* ornato delle tue insegne, quando tu indossi le armi da guerra sul carro.

15 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* la terra orientale, che tu calchi quelli che sono nelle regioni della Terra Divina (sud-est dell'Egitto), *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come lo scintillare di una stella quando dardeggia come fiamma e manda la sua peste.

16 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* la terra occidentale, mentre i Keftiu (Creta) e Isi (Cipro?) [Designazione generica dei paesi a occidente dell'Egitto; che si tratti delle regioni del Mare Egeo è provato però dalle precisazioni che seguono: Creta (= Keftiu) e Asi (= Cipro). Che gli egiziani non avessero un senso preciso dell'orientazione geografica è provato da molti documenti] saranno sotto la tua

5,1). Anche il fatto di nascondersi in grotte per la paura è attestato nella Bibbia: Gs 10,16 (i cinque re cananei); Gdc 6,2 e 1Sam 13,6; 14,11 (gli Israeliti)" (Niccacci, 1992b: 59).

⁴ "Letteralmente: «Va', riporta il bottino», ripresa e duplicata (con piccola modifica grammaticale) da Isaia nel nome di un suo figlio: «Veloce alla preda, rápido al bottino» (Is 8,1.3). Si può notare una certa somiglianza con l'espressione *veni vidi vici*" (Niccacci, 1992b: 59).

⁵ "Citamo inoltre un testo biblico che richiama le lin. 11-12 della stele poetica: «Davanti a lui si curveranno gli abitanti del deserto (?) / e i suoi nemici la polvere morderanno. / I re di Tarsis e delle isole / tributo porteranno; i re di Sheba e di Saba / regali offriranno. / Si prostreranno a lui tutti i re, / tutti i popoli lo serviranno» (Sal 72,9-11)" (Niccacci, 1992b: 59).

reverenza, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come toro giovane, stabile di cuore, aguzzo di corna, che non si può affrontare.

17 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* gli abitanti delle terre pianeggianti, mentre la terra di Mitanni sarà tremante di paura di te, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come un coccodrillo, signore di terrore in mezzo all'acqua, a cui non ci si può avvicinare.

18 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* gli abitanti delle isole centrali (del Delta) [Sono le isole dell'Egeo settentrionale (escluse Creta e Cipro) e delle regioni costiere], mentre il Mar Mediterraneo sarà sotto il tuo grido di guerra, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come il Vindice (Horo), che appare sopra il dorso del bue sua vittima.

19 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* i Libici, mentre le isole di Ucentiu (?) [Probabile errore grafico dello scriba arcaizante, che ha male interpretato la scrittura ieratica per *uhatiu*, "le genti dell'oasiti". Oppure è solo una licenza poetica, perché la località Utent è situata a sud-est dell'Egitto, non a occidente] appariranno alla forza dei tuoi poteri, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come un leone, mentre tu li riduci a cadaveri lungo le loro valli.

20 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* le estremità delle terre [Sono i confini settentrionali dell'universo, circondati dall'Oceano], mentre tutto ciò che circonda l'oceano sarà racchiuso nel tuo pugno, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come un falcone alato, che ghermisce quello che scorge finché desidera.

21 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* gli abitanti della Terra di fronte (?) [Indicazione per l'universo meridionale, poiché, orientandosi gli egiziani rivolti a sud, i paesi del Nord erano "dietro" a quelli del Sud "davanti"], mentre tu leghi quelli che sono sulla sabbia come prigionieri, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come sciacallo dell'Alto Egitto, signore della velocità, corridore che percorre le Due Terre.

22 *Io sono venuto per far sì che tu calpesti* i Nubiani, mentre la Nubia fino a Shat (?) [Cioè: i "Nove Archi"] sarà nel tuo pugno, *per far sì che essi vedano la Tua Maestà* come i tuoi Due fratelli (Horo e Seth), le cui mani io ho unito per te nella vittoria.

(Epilogo)

23 Le tue Due Sorelle (Iside e Nefti), le porrò come protezione dietro di te, mentre le mani della Mia Maestà alzate per abbattere il male. Io assicurerò la tua custodia, figlio mio, che io amo, Horo, Toro forte che sorge in Tebe, che io ho generato nel [mio corpo divino], 24 TUTMOSI, viva in eterno, che ha fatto per me tutto ciò che il mio *ka* desidera. Come un'opera d'eternità hai eretto il mio santuario, più lungo e più largo di quanto era prima [Si riferisce alle opere di costruzione fatte da Tutmosi nel tempio

di Karnak], e il grande portale [Men-kheper-Ra?] 25 -di-cui-Amon-Ra-[adorna]-la-bellezza. I tuoi monumenti sono più grandi di quelli di ogni re che fu. Ti ho ordinato di farli e ora sono soddisfatto di essi. Ti renderò stabile sul trono di Horo per milioni di anni e tu guiderai i viventi in eterno (traducción: Niccacci, 1992b: 60-62; notas: Bresciani, 1990: 257-261. En nota las referencias bíblicas. El subrayado es mío).

El Viaje de Unamón⁶

Año quinto, cuarto mes de la estación *Šemu*, día dieciséis: día de partida de Unamón, veterano del portal del templo de Amón, señor de los tronos de las Dos Tierras, para traer la madera de la noble barca de Amon-Re, rey de los dioses, que está en [el río, llamada] ‘Amonuserhat’.

El día de mi llegada a Tanis, donde residen Semendes y Tenetamón, les hice entrega de las cartas de Amón, rey de los dioses. Hicieron que les fueran leídas en su presencia, y dijeron (al unísono): “¡(Lo) haré! según la palabra de Amón, rey de los dioses y señor nuestro”.

Pasé en Tanis desde el cuarto mes de *Šemu* (hasta que) Semendes y Tenetamón me enviaron con el capitán de navío Mengebet. Descendí hasta el mar de Siria en el primer mes de *Šemu*, día uno. Llegué a Dor, una población de Cheker, y Bidir, su gobernador, hizo que me fueran traídos cincuenta panes, una vasija de vino y una pierna de buey. Uno de los hombres de mi embarcación se fugó, robando [una vasija] de oro [por valor de] cinco *deben*, cuatro vasijas de plata por valor de veinte *deben* y un saco de plata de once *deben*; [llevándose un total de] cinco *deben* de oro y treinta y un *deben* de plata. Cuando me levanté esa mañana, me dirigí hasta donde estaba el gobernador y le dije:

- He sido robado en tu puerto. ¡Tú eres el gobernador de esta tierra! ¡tú eres su juez! Busca mi dinero. El dinero le pertenecía a Amon-Re, rey de los dioses, señor de las tierras, y a Semendes, y a Herihor, mi señor, y a los otros grandes de Egipto. Sería tuyo, y de Uaret, y de Mekemer, y de Chekerbaal, el gobernador de Biblos.

- ¿Eres ignorante o (demasiado) listo? ¡Mira! No veo el sentido de la reclamación que me has hecho. Si hubiera sido un ladrón que perteneciera a mi tierra quien hubiera bajado a tu barco y hubiera robado tu dinero, entonces yo te lo compensaría de mi almacén hasta que se descubriese quién fue tu ladrón. ¡Eh! En cuanto al ladrón que te robó, él es tuyo, él pertenece a tu barco. Pasa algunos días aquí conmigo, yo le buscaré.

Había pasado nueve días atacado en el puerto, y fui junto a él y le dije:

- No has encontrado mi dinero. [Déjame que vaya] con los capitanes de navío, con lo que se van a la mar.

- Calla [...] Escucha mis [palabras ... lo que] yo te digo. [...] en donde tú estés, te apoderas de sus [...], así como de [...], hasta que vayan a buscar el ladrón de (entre) ellos, quien [lo robó ...] el puerto [...] Tiro.

Zarpé de Tiro al despuntar el alba [...] Chekerbaal, gobernador de Biblos [...] barco, y encontré dinero: había treinta *deben*. Los cogí [...]

- [...] vuestro dinero y permanecerá conmigo hasta que encontréis al [...] que lo robó. Vosotros no (me) robasteis, pero yo lo cogí salvo que vosotros [...]

⁶ La única copia del relato del *Viaje de Unamón* que nos ha llegado es un papiro con 142 líneas de escritura hierática distribuidas en dos páginas, encontrado en el Hiba y adquirido en 1891 por Golenischeff, actualmente en el Museo Pushkin de Bellas Artes de Moscú. Si bien la acción se desarrolla en la XX dinastía, el Papiro 120 pertenece a la XXI dinastía, aunque podría ser una copia de un documento anterior. Puede verse el comienzo del manuscrito en: <http://egiptologia.org/fuentes/papiros/moscu120/imagen01.htm>

Ellos se marcharon, y yo planté una tienda al borde del mar, (en) el puerto de Biblos. [...] Amón-del-camino, y guardé sus pertenencias en su interior. El gobernador de Biblos me escribió, diciéndome: “Vete de mi puerto”. Y yo le respondí: “¿A dónde [puedo ir], si [...] un barco que me transporte? Haz que sea llevado a Egipto de vuelta”.

Pasé veintinueve días en su puerto, y él estuvo ese tiempo escribiéndome a diario para decirme, “vete de mi puerto”. Entonces, cuando él estaba ofreciendo a sus dioses, la divinidad tomó a uno de sus muchachos y le puso en trance. Le dijo: “Trae [al dios] arriba. Trae al comisionado que lo lleva, pues es Amón quien le envía, él es quien le ha hecho venir”.

La noche en la que ocurrió el trance, yo había encontrado un barco que se dirigía a Egipto. Había cargado en él todo lo mío y estaba esperando a la oscuridad para, cuando descendiera, cargar al dios y no permitir que lo viese otro. Vino entonces el supervisor del puerto y me dijo:

- Quédate hasta mañana, de parte del gobernador.
- ¿No eres tú quien se pasaba el tiempo viniendo diariamente a decirme, “vete de mi puerto”? ¿No dirás acaso quédate esta noche para hacer que el barco que he encontrado se vaya y vengas a decir(me de nuevo), “vete de regreso”?

Se marchó y se lo contó al gobernador. El gobernador entonces escribió al capitán del barco, diciéndole: “Quédate hasta mañana, de parte del gobernador”.

Llegó la mañana, y él envió (a alguien) y me llevó arriba, mientras el dios se quedaba en la tienda donde estaba, en la orilla del mar. Le encontré sentado en su cámara superior. Estaba dando la espalda a una ventana y las olas del gran mar de Siria rompían detrás de él. Le dije:

- ¡Que Amón (te) sea propicio!
- ¿Cuántos días hace que viniste de donde está Amón?
- Cinco meses completos hasta hoy.
- Correcto. ¿Dónde está el documento de Amón que has de tener? ¿Dónde está la carta del sumo sacerdote de Amón que has de tener?
- Se los dí a Semendes y a Tanetamón.
- ¡No tienes entonces ni documentos, ni carta! –Me dijo enfurecido–, ¿Dónde está el barco de pino que Semendes te dió? ¿Dónde está su tripulación de sirios? ¿No te entregaría a ese capitán de navío extranjero para que así él te matara y fueras arrojado al mar? (Y, entonces,) ¿con quién iban ellos a buscar al dios? Y a ti igual, ¿con quién iban ellos a buscarte?
- ¿Que no es un barco de Egipto? Todos los que navegan con Semendes son tripulación de Egipto. Él no emplea tripulación de Siria.
- ¿No hay veinte barcos aquí, en mi puerto, que hacen negocios con Semendes? En cuanto a Sidón, el otro (puerto) por el que tú pasaste, ¿no había otros cincuenta barcos allí que hacen negocios con Uarqatar y transportan hasta su casa?

Permanecí un buen rato en silencio. Él me preguntó entonces:

- ¿Para qué asunto has venido?
- He venido en busca de la madera para la noble barca de Amon-Re, rey de los dioses. Tú también has de hacer lo que tu padre y el padre de tu padre hicieron.

- En verdad ellos lo hicieron. Yo lo haré cuando tú me entregues (algo) por hacerlo. ¡Sí! los míos realizaron este asunto cuando el faraón trajo seis barcos portando productos de Egipto y fueron descargados en sus almacenes. Tú, ¿qué me has traído a mí?

Hizo que trajeran el registro de sus antecesores y que lo leyeran en mi presencia. Encontraron mil *deben* de plata y toda clase de bienes (mencionados) en su registro. Él me dijo:

- Si el gobernante de Egipto fuera el señor de lo mío, y yo fuera su siervo, no hubiera él hecho traer plata y oro para decir, “llevarás a cabo el asunto de Amón”. No fue un presente de coronación lo que le hizo a mi padre. En cuanto a mí, yo no soy tu siervo, ni tampoco el siervo de quien te envía. Cuando yo clamo gritando al Líbano, los cielos se abren y la madera yace a la orilla del mar. Entrégame las velas que tú trajiste para conducir los barcos con tu madera a <Egipto>; entrégame las sogas que tú trajiste [para atar los] pinos que yo tale para ti [...] que yo te haga y las velas de tus barcos; la madera es pesada y se romperán, y tú morirás en medio del mar. ¡Mira! Cuando Amón pone a Seth a su lado, él truena en el cielo. Amón ha provisto todas las tierras. Cuando hubo provisto primero a la tierra de Egipto, de la que tú vienes, él aprovisionó a las demás. Así, de ella ha venido la recompensa hasta llegar a donde yo estoy. Así, de ella han venido las enseñanzas hasta llegar a donde yo estoy. ¿Qué es, entonces, este viaje descabellado que te hacen emprender?

- ¡Falso! No es un viaje descabellado el mío. No hay ningún barco sobre el río que no pertenezca a Amón. Suyo es el mar y suyo es el Líbano, del que tú dices, “es mío”. Es próspero para ‘Amonuserhat’, la señora de todas las barcas. ¡Sí! fue Amón, rey de los dioses, quien le dijo a Herihor, mi señor, que me enviase; y él hizo que yo viniera con este gran dios. ¡Mira! tú has hecho que este gran dios pase veintinueve días atracado en tu puerto. ¿Es que no sabías que estaba aquí? **¿Es que ya no es el que era?** ¿Vas a empezar tú una disputa por el Líbano cuando Amón es su señor? En cuanto a lo que has dicho, que los reyes anteriores hicieron traer plata y oro: si ellos hubieran tenido vida y salud no hubieran hecho traer esas cosas. Fue en vez de vida y salud que ellos hicieron traer esas cosas a tus antecesores. Amón, rey de los dioses, él sí es el señor de la vida y la salud, él es el señor de tus antecesores. Ellos pasaron sus vidas ofreciendo a Amón; tú también eres siervo de Amón. Si tú le dices a Amón, “¡sí!”, y ordenas su asunto, tú vivirás, prosperarás y estarás sano, tú serás bueno para toda tu tierra y para tu gente. No desees para ti algo que es de Amón, <rey> de los dioses, pues un león quiere a sus pertenencias. Haz que me traigan a tu escriba y le enviaré (un mensaje) a Semendes y a Tanetamón, los administradores que Amón ha asignado para el norte de su tierra, y ellos harán que se traiga toda clase de bienes. Le enviaré para que les diga: “Haced que lo traigan hasta que yo regrese al sur”. Haré, entonces, que os devuelvan también todos vuestros gastos.

Él le entregó mi carta a su comisionado. Subió la quilla, la proa, la popa y otros cuatro maderos más, en total siete, y los hizo llevar a Egipto. Cuando su comisionado que marchó a Egipto regresó a Siria en el primer mes de *Peret*, Semendes y Tanetamón habían hecho traer cuatro jarras y una vasija de oro y cinco jarras de plata, diez vestidos de lino real y diez gasas, quinientas alfombras, quinientas piernas de vacuno, quinientas sogas, veinte sacos de lentejas y treinta cestas de pescado. Ella hizo que me trajeran a mí cinco vestidos de lino, cinco gasas, un saco de lentejas y cinco cestas de pescado.

El gobernador estaba gozoso, y mandó a trescientos hombres y trescientos bueyes, y asignó a oficiales al frente para que talasen la madera. Fue talada, y dejada allí durante la estación de *Peret*. En el tercer mes de *Šemu* fue transportada a la orilla del mar. El gobernador salió y se paró a su lado y mandó a buscarme para decirme, “ven”. Cuando fui llevado junto a él, la sombra de su parasol me cubrió. Penamón, un mayordomo suyo, se adelantó para decir: “La sombra del faraón –¡vida, prosperidad, salud!–, tu señor, te ha cubierto”. Él se enfadó y le dijo: “¡Déjale!” Cuando fui llevado junto a él, se dirigió a mí:

- ¡Mira! el asunto que mis antecesores realizaron en el pasado yo lo he llevado a cabo, (a pesar de que) tú no has hecho lo que tus antecesores hicieron por los míos. El último de tus maderos ha llegado y está ya listo. Actúa según mi deseo, ve a cargarlos. ¿Es que acaso no se te ha concedido? No vayas a mirar el peligro del mar: cuando tengas en cuenta el peligro del mar, ten el mío también en cuenta. Y no te he hecho lo que les pasó a los comisionados de Jaemuase: cuando habían transcurrido diecisiete años en esta tierra, murieron en sus puestos.

Dijo a su mayordomo: “Llévate y déjale que vea sus tumbas donde yacen”.

- No me hagas verlo. En cuanto a Jaemuase, humanos eran los que él te envió como comisionados y humano era él mismo. (Además,) tú no tienes ahora a ninguno de sus comisionados, aunque digas, “vete a ver a tus compañeros”. No te regocijarías habiendo mandado hacer una estela con una inscripción que dijera:

“Amon-Re, rey de los dioses, ha hecho que Amón-del-camino, su comisionado –¡vida, prosperidad, salud!–, viniera a mí junto con Unamón, su comisionado humano, a por la madera de la noble barca de Amón, rey de los dioses. Yo la talé, la cargué y dispuse mis barcos y mi tripulación. Hice que llegasen a Egipto para pedir para mí a Amón cincuenta años de vida más de lo dispuesto en mi destino”.

Y si ocurriera que otro día viniera un comisionado de la tierra de Egipto que conociera la escritura y leyera tu nombre en la estela, recibirías libaciones de Occidente, como (se hace para) los dioses de allí.

- Gran exposición retórica has pronunciado.

- En cuanto a las cosas que me has dicho, si llego hasta el sumo sacerdote de Amón y él ve tu aportación, será tu aportación lo que te reportará beneficios.

Me fui a la orilla del mar, donde yacían las maderas. Avisté once barcos que pertenecían a los cheker, y venían de (alta) mar para decir: “¡Detenedle! No permitáis que ningún barco a su cargo salga hacia Egipto”. Yo me senté entonces a llorar. El escriba del gobernador vino a mí.

- ¿Qué te ocurre?

- ¿Es que no ves a los pájaros migrar por segunda vez hacia Egipto? Mírales viajar hacia el Delta. ¿Hasta cuándo me quedaré yo aquí? ¿Acaso no ves a los que vienen de nuevo a detenerme?

Se marchó y se lo contó al gobernador. El gobernador lloró entonces, porque lo que se le dijo era grave. Hizo que su escriba viniera a mí y me trajera dos jarras de vino y una oveja. Hizo también que me trajeran a Tinetnit, una cantante de Egipto que estaba a su cargo, diciendo: “Come; bebe; no te preocupes, y escucha lo que diré mañana”.

A la mañana siguiente, convocó su asamblea. Estando en medio de ellos, les dijo a los cheker:

- ¿Qué viaje es el vuestro?
- Venimos tras los barcos (para) abordar al que tú mandes a Egipto con nuestro rival litigante.
- Yo no puedo detener al comisionado de Amón en mi tierra. Dejad que yo le despache, y luego marchareis vosotros tras él a detenerlo.

Él me embarcó y me despachó del puerto. Los vientos me empujaron hacia la tierra de Alašiya. Los del poblado salieron para matarme, (pero) me abrí paso entre ellos hacia donde estaba Hatiba, la gobernadora. La encontré cuando salía de uno de sus edificios y entraba en otro. La saludé, y dije a los que estaban junto a ella:

- ¿No hay ninguno entre vosotros que entienda egipcio?
- Yo (lo) entiendo. Dijo uno de ellos.
- (Pues) dile a mi señora que he oído desde donde reside Amón que si una injusticia es cometida en cualquier (otra) población, justicia se hace en Alašiya. ¿O es que se cometen injusticias a diario aquí (también)?
- ¡Eh! ¿Qué has dicho? –Replicó ella–.
- Si el mar (me) arrastra y el viento (me) empuja hacia la tierra donde tú estás, ¿permitirás acaso que me reciban para matarme, siendo yo enviado de Amón? ¡Mira! a mí me pueden buscar cualquier día, pero en cuanto a la tripulación del gobernador de Biblos a quienes buscan para matar, ¿no encontrará su señor diez tripulaciones a tu cargo y les matará del mismo modo?

Convocó a la gente a reunirse, y me dijo: “Duerme ...

(Galán Allué, 1998: 200-208. El subrayado es mío).

Biografía de Alviero Niccacci

Alviero è nato il 30 novembre 1940 a S. Nicolò di Celle (Perugia). La personalità di due zii francescani (Rufino Niccacci † 1976 e Angelo Niccacci † 2005)⁷ appartenenti alla Provincia Serafica di S. Francesco d'Assisi lo ispirarono da bambino, al punto che a dieci anni Alviero iniziò nelle case di quella Provincia il percorso di formazione e studi che lo condusse dalla quinta elementare alla licenza liceale (Collegi Serafici di Todi e Perugia, San Damiano ad Assisi) e al quadriennio teologico (S. Maria degli Angeli). A 16 anni entrò nel Noviziato e a 22 fece la sua Professione definitiva nell'Ordine dei Frati Minori. Il 14 marzo 1965 fu ordinato presbitero.

Per qualche anno restò in Umbria preparandosi agli studi superiori e facendo le sue prime esperienze tra i giovani e nella pastorale. In quegli anni la Provincia Serafica disponeva di un eccellente gruppo di docenti – tra di essi piace ricordare Angelo Lancellotti † 1984, Lino Cignelli † 2010, Emanuele Testa † 2011, futuri docenti dello Studium Biblicum Franciscanum – e indirizzava diversi giovani agli studi universitari in differenti discipline.

Così il giovane Alviero fu inviato a studiare a Roma. Nel 1969 ottenne la Licenza in Teologia presso la Pontificia Università Lateranense, nel 1970 la Licenza in Lingue Orientali e nel 1972 la Licenza in Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico. Qui si iniziò allo studio della lingua e letteratura egiziana con Adhémar Massart SJ († 1985).

All'inizio del 1973 raggiunse lo Studium Biblicum Franciscanum dove si trovavano già i confratelli sopra ricordati e qui frequentò alcuni corsi biblici. A Gerusalemme, in vista della specializzazione in egittologia, fu a più riprese allievo di Hans Jakob Polotsky (ל"ט 1991) per l'egiziano (1973-1975) e per il copto (1979-1980). La frequenza di questo grande maestro di linguistica gli giovò non poco quando dovette dedicarsi all'insegnamento della sintassi ebraica. Studiando il sistema verbale ebraico Niccacci si è lasciato "ispirare" dall'approccio strutturale di Polotsky integrandolo felicemente con quello linguistico-testuale di Harald Weinrich.

⁷ Al franciscano Rufino Niccacci (1911-1974), entonces Guardián de San Damián en Asís, se debe la salvación de cientos de judíos durante el Holocausto. Inspirado en su biografía, Alexander Ramati escribe *The Assisi Underground* (1978), sobre el que se realizará el filme homónimo en 1985; y recientemente la novela *La società delle mandorle: Come Assisi salvò i suoi ebrei* de Mirti Paolo (2007). En abril de 1974, el Museo del Holocausto en Israel, *Yad Vashem*, nombra al padre Rufino uno de los "Justos entre las naciones" (חסידים אומות העולם); aquellos gentiles, no judíos, a quienes espera una recompensa divina por haber observado una conducta moral acorde a los siete preceptos de las naciones que según el Talmud ha dado Dios a Noé (no adorar ídolos; no blasfemar; no cometer pecados de índole sexual; no robar; no asesinar; no comer carne de un animal vivo; establecer cortes de justicia para implementar el cumplimiento de dichas leyes).

Rientrato in Italia nel 1975, si iscrive all'Università La Sapienza di Roma Istituto del Vicino Oriente Antico e due anni dopo si laurea con una tesi in egittologia.

Nella primavera del 1978 torna allo Studium Biblicum Franciscanum e inizia a insegnare esegesi dell'Antico Testamento e lingue biblico orientali e a condividere la conduzione della vita accademica. Diviene professore cooptato nel 1981, straordinario nel 1983 e ordinario nel 1988; nel triennio 1978-1981 ricopre la carica di Segretario, dal 1984 al 1990 quella di Vice Pro-Decano o Vice-Direttore, dal 1990 al 1996 quella di Pro-Decano della Facoltà. Merita di essere ricordato che le sue amichevoli relazioni con l'architetto della Custodia di Terra Santa padre Alberto Prodomo facilitarono non poco la realizzazione nel 1991 della nuova sede accademica dello Studium Biblicum Franciscanum iniziata sotto il suo predecessore Stanislao Loffreda. Come docente di introduzione all'Antico Testamento ha insegnato anche nello Studium Theologicum Jerosolymitanum.

Per l'anno accademico 1978-1979 ha svolto il compito di segretario di redazione per le pubblicazioni e dal 2002 al 2005 quello di Direttore della Biblioteca. Il 13 giugno 2011 è stato dichiarato professore emerito.

Ha anche iniziato le escursioni dello SBF in Egitto e ne ha guidate 6, nel 1983, 1986, 1989, 1992, 2002, 2005. Come sussidio nel 1992 ha preparato una guida, Egitto e Bibbia. Sussidi per l'escursione in Egitto, che prossimamente sarà disponibile nel sito dello SBF.

Nei lunghi anni di insegnamento è stato moderatore o correlatore di numerose tesi di Dottorato e di Licenza; ha collaborato ininterrottamente a tutte le attività accademiche e di formazione permanente della Facoltà; ha sempre coltivato un dialogo costruttivo con studiosi e studenti anche esterni e ha preso parte con competenza e cordialità a seminari e colloqui scientifici in Israele e fuori.

Il 2 giugno 2010 nella sede dell'Ambasciata Italiana a Tel Aviv Niccacci ha ricevuto dall'Ambasciatore Luigi Mattiolo la decorazione di Cavaliere dell'Ordine della Stella della Solidarietà Italiana conferita dal Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano il 1 settembre 2009.

Niccacci è autore di numerosi libri e articoli e di moltissime recensioni di libri scientifici. La sua produzione rivela una straordinaria versatilità che lo ha condotto – spesso dietro sollecitazione di amici e confratelli alle quali egli non si sottrae facilmente – a scrivere di diversi argomenti. Su tutti tuttavia dominano tre soggetti: l'Antico Testamento con speciale riguardo ai libri sapienziali, i testi egiziani antichi, la sintassi ebraica.

Curiosamente lo studio della sintassi ebraica biblica che si è rivelata la “grazia” del profesor Niccacci non era tra i suoi interessi primari. Dovette occuparsene a partire dal 1984 a causa della prematura scomparsa di A. Lancellotti che ricopriva la cattedra di ebraico nello Studium Biblicum Franciscanum. Due anni dopo il profesor Niccacci pubblica *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* che lo impone subito all’attenzione degli specialisti. L’opera viene tradotta in inglese nel 1990. Seguono vari articoli apparsi in riviste specializzate e nel 1991 il volumen *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, anche questo accolto con molto interesse dagli studiosi. Una rielaborazione delle due opere, curata dallo stesso Niccacci, viene tradotta in spagnolo nel 2002. Attualmente egli elabora una nuova edizione di queste due opere considerate ormai di fondamentale importanza nello studio della sintassi ebraica biblica.

Padre Niccacci è membro dell’Associazione Biblica Italiana, della Catholic Biblical Association of America, dell’Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel.

Unendo intelligenza, cordiale disponibilità e francescana semplicità padre Alviero Niccacci si inserisce con onore nella nobile schiera degli studiosi francescani secondo la migliore tradizione dei professori dello Studium Biblicum Franciscanum dalla Santa Sede elevato non senza il suo apporto nel 2001 a Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia (Bottini, 2011: 13-15).

Acción de gracias de Matteo Munari en el funeral de Alviero Niccacci

Carissimi fratelli e sorelle, desidero in questo momento rivolgere un ringraziamento particolare per il dono di Alviero da parte dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. Il ringraziamento per il dono che Alviero è stato e continua ad essere tra noi va innanzitutto a Dio, che lo ha pensato e lo ha chiamato da un piccolo villaggio dell'Umbria per fare di lui un frate minore, un sacerdote è uno scriba del regno dei cieli. Un grazie particolare va poi alla famiglia dalla quale Alviero ha ricevuto vita e amore. Un altro grande grazie va rivolto alla provincia serafica dei Frati Minori dell'Umbria che ha donato Alviero al SBF. Alviero è stato per noi un grande dono.

Prima di tutto perché è sempre stato accogliente e paziente con ogni studente che desiderava comprendere in modo più profondo un passo dell'Antico testamento. Quasi mai Alviero ha detto a uno studente che bussava alla sua porta: 'ripassa più tardi perché ora sono impegnato'.

Chi ama il prossimo si lascia disturbare dal prossimo.

Alviero ci ha insegnato che quando si studia la parola di Dio seriamente si deve mettere da parte ogni desiderio di popolarità e di riconoscimento per poter essere guidati soltanto dalla ricerca della verità. Questa sua libertà lo ha portato a formulare teorie completamente nuove sull'interpretazione della sintassi ebraica, al punto che oggi, chi studia tale argomento non può prescindere da quello che Alviero ha detto e scritto. La sua genialità è certamente frutto anche della sua libertà interiore.

Alviero infine, insieme a tanti altri frati della generazione che ci ha preceduto, ci ha insegnato a studiare la scrittura senza mai estinguere lo spirito di orazione e devozione, proprio come Francesco ci ha insegnato. Quando era l'ora della preghiera, non importava se c'era da finire un articolo o un libro, Alviero veniva sempre in coro a pregare con noi.

Chi Ama Dio si lascia disturbare da Dio.

Ora Carissimo Alviero le tue sofferenze la tua fatica sono state interrotte, sei giunto alla pienezza della vita. Ora La Sapienza che tanto hai ricercato in questo mondo, trova il suo compimento nella visione beatifica di Dio. Ora puoi trovare risposta a ogni tua domanda e il Signore stesso ti parla faccia a faccia, forse in ebraico, spiegandoti il significato più profondo delle parole con cui si è presentato a Mosè nel Roveto Ardente mostrandoti il significato del suo Santo Nome al quale va ogni onore per i secoli eterni. Amen! Grazie fratello Alviero! (Munari, 2018).

Recensiones de libros publicadas por Alviero Niccacci

- 1980 T. Ballarini y otros (eds.): *Ultimi storici. Salmi. Sapienziali* (Introduzione alla Bibbia III). *Anton.* 55, 500-503.
 G.E. Bryce: *A Legacy of Wisdom*. *LASBF* 30, 424-428.
 E. Hornung y O. Keel (eds.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. *LASBF* 30, 428-430.
 T. Collins: *Line-Forms in Hebrew Poetry*. *LASBF* 30, 450-453.
 R.O. Faulkner: *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. *LASBF* 30, 454-456.
 T. Seidl: *Texte und Einheiten in Jeremia 27-29*. *LASBF* 30, 472.
 T. Seidl: *Formen und Formeln in Jeremia 27-29*. *LASBF* 30, 472.
 H. Witzernath: *Das Buch Jona*. *LASBF* 30, 473.
 G. Vanoni: *Das Buch Jona*. *LASBF* 30, 473.
- 1981 B.L. Goff: *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*. *LASBF* 31, 359-360.
 O. Keel (ed.): *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, *LASBF* 31, 361-363.
 A.R. Ceresko: *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, *LASBF* 31, 363-366.
 G. Rendsburg y otros (eds.): *The Bible World*. *LASBF* 31, 395.
 G. Gerleman: *Studien zur alttestamentlichen Theologie*. *LASBF* 31, 396.
 O. Keel: *Jahwehs Entgegnung an Job*. *LASBF* 31, 397.
 B.S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. *LASBF* 31, 399-400.
- 1982 F. Junge: *Syntax der Mittelägyptischen Literatursprache*. *LASBF* 32, 529-537.
 M.I. Gruber: *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. *LASBF* 32, 537-539.
 H.W. Wolff: *Dodekapropheten 4 Micha*. *LASBF* 32, 543-545.
 H. Stadelmann: *Ben Sira als Schriftgelehrter*. *LASBF* 32, 545-550.
 R.R. Wilson: *Prophecy and Society in Ancient Israel*. *LASBF* 32, 613-624.
 H.J. Klimkeit (ed.): *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. *LASBF* 32, 615.
 A. Mattioli: *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*. *LASBF* 32, 616.
 C. Westerman: *Genesis. 3. Teilband*. *LASBF* 32, 617.
 H. Heater: *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, *LASBF* 32, 617-618.
- 1983 P.J. Nel: *The Structure and Ethos of the Admonitions in Proverbs*. *LASBF* 33, 425-430.
 J.T. Sanders: *Ben Sira and Demotic Wisdom*. *LASBF* 33, 430-433.
 C.L. Feinberg: *Jeremiah: A Commentary*. *LASBF* 33, 468.
 D. Pardee: *Handbook of Ancient Hebrew Letters*. *LASBF* 33, 476-477.
- 1984 R.E. Murphy: *Wisdom Literature* – G.W. Coats: *Genesis* – B.O. Long: *I Kings*. *LASBF* 34, 463-471.
 J.G. Williams: *Those who ponder Proverbs*. *LASBF* 34, 471-474.
 J.L. Crenshaw (ed.): *Theodicy in the Old Testament*. *LASBF* 34, 493-494.

- H. Irsigler: *Psalm 73*. *LASBF* 34, 495-496.
- O. Keel: *Deine Blicke sind Tauben*. *LASBF* 34, 496-497.
- J.P. Lettinga: *Grammaire de l'Hébreu biblique*. *LASBF* 34, 497.
- 1985 J. Osing y otros (eds.): *Denkmäler des Oase Dachla*. *LASBF* 35, 451-452.
- H. Beinlich: *Die "Osirisreliquien"*. *LASBF* 35, 452-454.
- E. Brunner-Traut y H. Brunner: *Die Aegyptische Sammlung der Universität Tübingen*. *LASBF* 35, 454-455.
- C. Hermann: *Formen für ägyptische Fayencen*. *LASBF* 35, 455-457.
- F. Abitz: *König und Gott*. *LASBF* 35, 457-458.
- M. Görg (ed.): *Fontes atque Pontes*. *LASBF* 35, 458-462.
- D.A. Knight y G.M. Tucker: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. *LASBF* 35, 462-465.
- S. Niditch: *Chaos to Cosmos*. *LASBF* 35, 465-468.
- B.W. Anderson: *Creation in the Old Testament*. *LASBF* 35, 468-470.
- W.G.E. Watson: *Classical Hebrew Poetry*. *LASBF* 35, 470-473.
- 1986 R. Giv'eon y T. Kertesz: *Egyptian Scarabs and Seals from Acco*. *LASBF* 36, 393.
- M.V. Fox: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs – O. Keel: Das Hohelied*. *LASBF* 36, 394-397.
- B. Zuber: *Das Tempussystem des biblischen Hebräisch*. *LASBF* 36, 397-405.
- A. Berlin: *The Dynamics of Biblical Parallelism*. *LASBF* 36, 406-409.
- M. Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative*. *LASBF* 36, 409-411.
- 1987 F. Rainey (ed.): *Egypt, Israel, Sinai*. *LASBF* 37, 437-442.
- B. Chiesa: *Corso di ebraico biblico*. Vol. 1-2. *LASBF* 37, 442-447.
- W. Helck: *Tempel und Kult*. *LASBF* 37, 447-449.
- J. Riggs: *Micah*. *LASBF* 37, 449-450.
- 1988 W. Helck: *Untersuchungen zur Thinitenzeit*. *LASBF* 38, 471-474.
- E. Graefe: *Mittelägyptische Grammatik für Anfänger*. *LASBF* 38, 474-477.
- M.D. Golomb y S.T. Hollis (eds.): *"Working with No Data"*. *LASBF* 38, 478-480.
- J. Levi: *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch*. *LASBF* 38, 480-483.
- 1989 D. Römheld: *Wege der Weisheit*. *LASBF* 39, 303-310.
- B.K. Waltke – M. O'Connor: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. *LASBF* 39, 310-327.
- W.L. Michel: *Job in the Light of Northwest Semitic – J.E. Hartley: The Book of Job*. *LASBF* 39, 327-336.
- E.S. Gerstenberger: *Psalms*. Part I – J.S. de Vries: *1 and 2 Chronicles*, *LASBF* 39, 336-339.
- 1990 W. Helck: *Thinitische Topfmarken*. *LASBF* 40, 488-489.
- J.-C. Hugonot: *Le jardin dans l'Égypte ancienne*. *LASBF* 40, 489-490.
- C. Leitz: *Studien zur ägyptischen Astronomie*. *LASBF* 40, 490-491.
- M. Görg: *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*. *LASBF* 40, 492.
- F.I. Andersen y D.A. Forbes: *The Vocabulary of the Old Testament*. *LASBF* 40, 492-495.

- (con M. Pazzini) N.M. Waldman: *The Recent Study of the Hebrew*. *LASBF* 40, 495-497.
- S.K. Sherwood: *Had God Not Been on My Side*. *LASBF* 40, 502-502.
- J.G. Gammie y L.G. Perdue (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. *LASBF* 40, 503-506.
- J. Krispenz, *Spruchkompositionen im Buch Proverbia*. *LASBF* 40, 506-507.
- 1991 (con E. Bosetti) *Rassegna bibliografica: Etica e Bibbia*. *RTM* 17, 394-396.
- S. Zedda: *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*. *RTM* 17, 402-403.
- E.P. Sanders: *Paolo, la legge e il popolo giudaico*. *RTM* 17, 404-405.
- K. Kertlege (ed.): *Saggi esegetici sulla legge nel Nuovo Testamento*. *RTM* 17, 407-409.
- (con M. Pazzini) W.H. Propp, B. Halpern y D.N. Freedman (eds.): *The Hebrew Bible and Its Interpreters*. *LASBF* 41, 551-555.
- C. Barth: *God with Us*. *LASBF* 41, 556-557.
- G.F. Hasel: *Old Testament Theology*. *LASBF* 41, 561-563.
- U. Rößler-Köhler: *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit*. *LASBF* 41, 569-571.
- 1993 R. Germer: *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im Alten Ägypten*. *LASBF* 43, 522-523.
- H. Beinlich: *Das Buch vom Fayum*. *LASBF* 43, 523-526.
- (con M. Pazzini) A.S. Kaye (ed.): *Semitic studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his 85th birthday, November 14, 1991*. I-II Vols. *LASBF* 43, 526-528.
- P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*. II (trad. T. Muraoka). *LASBF* 43, 528-533.
- (con E. Cortese) R.J. Clifford y J.J. Collins (eds.): *Creation in the Biblical Traditions*. *LASBF* 43, 533-535.
- J.H. Sailhammer: *The Pentateuch as Narrative*. *LASBF* 43, 536-541.
- R.E. Murphy: *The Tree of Life*. *LASBF* 43, 541-547.
- V. D'Alario: *Il libro del Qohelet*. *LASBF* 43, 551-558.
- 1994 F.V. Richards: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. *Orientalia* 63, 129-132.
- W. Groß, H. Irsigler y T. Seidl (eds.): *Text, Methode und Grammatik*. *LASBF* 44, 667-692.
- 1995 D.A. Dawson: *Text-Linguistics and Biblical Hebrew*. *LASBF* 45, 543-580.
- 1996 J. Kahl: *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0-3. Dynastie* – J. Kahl, N. Kloth y U. Zimmermann: *Die Inschriften der 3. Dynastie*. *LASBF* 46, 429-431.
- I. Munro: *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo*. *LASBF* 46, 431-432.
- G. Goldenberg y S. Raz (eds.): *Semitic and Cushitic Studies*. *LASBF* 46, 434-441.
- Y. Endo: *The Verbal System of Classical Hebrew in the Joseph Story*. *LASBF* 46, 434-441.

- J.E. Course: *Speech and Response*. *LASBF* 46, 448-452.
- 1997 (con E. Bosetti) *Rassegna bibliografica: "Etica e Bibbia"*. *RTM* 29, 397-419.
- T. Ritter: *Das Verbalsystem der königlichen un privaten Inschriften*. *LASBF* 47, 537-566.
- I. Young: *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*. *LASBF* 47, 577-586 (con un contributo di Paolo Dozio).
- 1998 A. Minissale: *La versione greca del Siracide*. *Cristianesimo nella Storia* 19, 180-184.
- J. Kahl: *Steh auf, gib Horus deine Hand*. *LASBF* 48, 565-566.
- I. Munro: *Das Totenbuch-Papyrus des Hohenpriesters Pa-nedjem II – Das Totenbuch des Nacht-Amun aus der Ramessidenzeit* (pBerlin P. 3002). *LASBF* 48, 566-567.
- S. Hodel-Hoenes: *Vita e morte nell'Antico Egitto: Le tombe private tebane del Nuovo Regno*. *LASBF* 48, 568.
- R.E. Murphy: *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. *LASBF* 48, 575-577.
- M.L. Barré (ed.): *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm, on the Occasion of His Eightieth Birthday*. *LASBF* 48, 577-586.
- R. Cross y D.N. Freedman: *Studies in Ancient Yahwistic Poetry – J.R. Huddlestun: Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of D.N. Freedman*. Vol. 1-2. *LASBF* 48, 586-589.
- 1999 S. Gülden e I. Munro: *Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch*. *LASBF* 39, 505.
- J. Zeidler: *Pfortenbuchstudien. Teil I-II*. *LASBF* 39, 505-507.
- Z. Zevit: *The Anterior Construction in Classical Hebrew*. *LASBF* 39, 507-525.
- G. Hataav: *The Semantics of Aspect and Modality*. *LASBF* 39, 525-546.
- 2000 U. Verhoeven: *Das Totenbuch des Monthpriesters Nespasefy aus der Zeit Psammetichs I.*, *LASBF* 50, 510.
- U. Rößler-Köhler: *Zur Tradierungsgeschichte des Totenbuches zwischen der 17. und 22. Dynastie (Tb 17)*. *LASBF* 50, 510-511.
- M.V. Fox: *A Time to Tear down and a Time to Build up. A Reading of Ecclesiastes*. *LASBF* 50, 512-526.
- R. Nay: *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20*. *LASBF* 50, 526-541.
- 2002 E. Fox: *Give Us a King! Samuel, Saul, and David: A New Translation of Samuel I and II with an Introduction and Notes*. *RBL* 4, 193-197.
- I. Munro: *Das Totenbuch des Bak-su* (pKM 1970.37/pBrocklehurst) *aus der Zeit Amenophis' II*, B. Lüscher, *Das Totenbuch* pBerlin P. 10477 *aus Achmim* (mit Photographien des verwandten pHidelsheim 5248). Mit Beiträgen von Ursula Rößler-Köhler und Maria-Theresia Derchain-Urtel, I. Munro, *Das Totenbuch des Pa- en-nesti-tai aus der Regierungszeit des Amenemope* (pLondon BM 10064), H. Beinlich, *Das Buch vom Ba*. *LASBF* 52, 521-523.

- K. Shimasaki: *Focus Structure in Biblical Hebrew: A Study of Word Order and Information Structure*. *LASBF* 52, 523-534.
- F.J. Del Barco del Barco: *Profecía y sintaxis. El uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos*. *LASBF* 52, 534-540.
- E.N. Testa: *Gesù vero uomo figlio di Maria*. *LASBF* 52, 571-575.
- 2003 L. Boadt y M.S. Smith (eds.): *Imagery and Imagination in Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald, F.S.C.* *LASBF* 53, 463-468.
- D.S. Williams: *The Structure of 1 Maccabees*. *LASBF* 53, 469-476.
- 2005 C. Geisen: *Die Totentexte des verschollenen Sarges der Königin Mentuhotep aus der 13. Dynastie. Eine Textzeuge aus der Übergangszeit von den Sargtexten zum Totenbuch*. *LASBF* 55, 525.
- R.P. Knierim y G.W. Coats: *Numbers*, *LASBF* 55 (2005) 525-532.
- D. Kurth: *Edfou VII, Unter Mitarbeit von A. Behrmann – D. Budde – A. Effland – H. Felber, J.-P. Graeff – S. Koepke – S. Martinssen-von Falck – E. Pardey – S. Rüter – W. Waitkus*. *LASBF* 55, 532-534.
- 2006 B. Backes: *Das altägyptische "Zweiwegebuch". Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029-1130*. *LASBF* 56, 631-632.
- E. Bernhauer: *Hathorsäulen und Hathorpfeiler. Altägyptische Architekturelemente vom Neuen Reich bis zur Spätzeit. Mit einem Vorwort von Christian E. Loeben*. *LASBF* 56, 632-633.
- A.O. Bolshakov: *Studies on Old Kingdom Reliefs and Sculpture in the Hermitage*. *LASBF* 56, 633-634.
- E. Windus-Staginsky: *Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie*. *LASBF* 56, 635-636.
- 2007 J.F. Borghouts: *Book of the Dead (39), From Shouting to Structure – B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (eds.): Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*. *LASBF* 57, 727-728.
- M. Falck von: *Das Totenbuch der Qeqa aus der Ptolemäerzeit* (pBerlin P. 3003) – I. Munro: *Das Totenbuch-Papyrus des Hor aus der frühen Ptolemäerzeit* (pCologne Bodmer-Stiftung CV + pCincinnati Art Museum 1947.369 + pDenver Art Museum 1954.61). *LASBF* 57, 729-730.
- M. Höveler-Müller: *Funde aus dem Grab 88 der Qubbet el-Hawa bei Assuan, Die Bonner Bestände*. *LASBF* 57, 731-732.
- K. Jansen-Winkeln: *Inschriften der Spätzeit. Teil I: Die 21. Dynastie*. *LASBF* 57, 732-733.
- 2008 P. Vomberg y O. Witthuhn: *Hieroglyphenschlüssel. Entziffern - Lesen - Verstehen. Mit einer Schreibfibel von Johanna Dittmar*. *LASBF* 58, 551-553.
- H. Kockelmann: *Untersuchungen zu den späten Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden, Band I.1, Die Mumienbinden und Leinenamulette des memphitischen Priesters Hor. Text und Photo-Tafeln; I.2, Die Mumienbinden und Leinenamulette des memphitischen Priesters Hor. Übersichtsskizzen und Umschrift-Tafeln; II, Handbuch zu den Mumienbinden und Leinenamulette*. *LASBF* 58, 553-555.

2009

D. Bröckelmann y A. Klug (eds.): *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag. LASBF 58 (2008) 555-558.*

K. Seybold: *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament. Bib. 90, 580-584.*

B. Backes y otros (eds.): *Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch, 2., erweiterte Auflage. LASBF 59, 575-576.*

B. Backes, M. Müller-Roth y S. Stöhr: *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag. LASBF 59, 576-579.*

V.M. Lepper: *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse. LASBF 59, 579-583.*

F. Junge: *Einführung in die Grammatik des Neuägyptischen, 3., verbesserte Auflage. LASBF 59, 584-587.*

GLOSARIO

aspecto	<p>modo de acción, <i>Aktionsart</i> o <i>Ablaufart</i> (simultaneidad o anterioridad, unicidad o repetición, énfasis), no <i>Aspekt</i> (perfectivo-imperfectivo, completo-incompleto); línea secundaria de la comunicación</p> <p>Gn 1,5: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם [wayyiqtol] וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה [waw-x-qatal]</p> <p>“Y Dios llamó a la luz día → “mientras a las tinieblas llamó noche” (acción única)</p> <p>Gn 2,5-7:</p> <p>וְכָל־עֵץ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמָח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אֵינִן לְעִבֹד אֶת־הָאֲדָמָה: וְאֵד יֵעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה:</p> <p>[waw-x-yiqtol ↔ waw-x-yiqtol]</p> <p>וַיִּצְרֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם [→ wayyiqtol]</p>	<p>cf. Niccacci, 1986a: §133; 2010: 106</p> <p>85-86, 188-189, 275-276</p> <p>“Ahora bien, ningún árbol del campo había aún sobre la tierra, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, puesto que Yhwh no había enviado la lluvia sobre la tierra y no existía hombre para trabajar el suelo. Una corriente surgía de la tierra e irrigaba toda la superficie del suelo”</p> <p>(antecedente, línea de la comunicación secundaria; acción continua, descripción)</p> <p>→ “Entonces Yhwh formó al hombre” (primer plano, inicio de la narración)</p>
comentario	<p>“Al género del «discurso» pertenece también el «comentario» que a veces se encuentra inserto en la narración, cuando el escritor hace una pausa en el relato para comunicar una reflexión suya sobre los hechos o para precisarlos de alguna manera. Hablaremos, por tanto, de «discurso [directo]» cuando el texto aluda directamente al oyente, es decir, en los</p>	<p>195, 202-203, 219-223</p>

	casos de discurso propiamente dicho, diálogo, plegaria, etc.; en caso contrario se usará el término «comentario»” (Niccacci, 2002a: §7).		
comentario narrativo	transición temporal <i>wayyiqtol</i> → <i>waw-PNS</i> y <i>PNS</i> → <i>wayyiqtol</i>	cf. Niccacci, 2002a; inédito: §84	202 n.164
conjunción	la partícula <i>waw</i> unida a formas nominales y la forma verbal imperativa	cf. Niccacci, 1989c: 323; 2013b: 570-571	168
coordinación (parataxis)	proposiciones del mismo grado (independientes o dependientes) o mismo nivel lingüístico (principal o secundario)	cf. Niccacci, 1989c: 323	166-167
diacronía	Para la división de mi estudio (cf. III.3), así como también para el modo de sistematizar los MHC (cf. I.2.1a), según la tradicional división saussureana: “l’origine delle forme verbali per se stesse” (Niccacci, 1986a: 5).	cf. Niccacci, 1989a: 75	48, 87-91
	En el sistema de Niccacci, tras los pasos de Polotsky, la diacronía no está disociada de la sincronía: “Se daría más bien una <i>sincronía</i> general o, en todo caso, una <i>dialexis</i> relativamente constante o pancronía” (Domínguez Rey, 2007: 58).	cf. Swiggers, 2006: 741	42, 157-158
discurso	“En el discurso, el hablante se dirige al oyente directamente (diálogo, sermón, plegaria) o indirectamente. [...] <i>Yqtol</i> es la forma principal del discurso” (Niccacci, 2002a: §7).	cf. Niccacci, 1991a: §3.8	219-223

En el discurso, las formas de conexión → interrupción son: *weqatal* → x-*yiqtol* (futuro); *wayyiqtol* → x-*qatal* (pasado); PNS → PNS (presente); y formas volitivas → x-*yiqtol* yusivo (volitivo)

discurso directo	<p>“Al género del «discurso» pertenece también el «comentario» que a veces se encuentra inserto en la narración, cuando el escritor hace una pausa en el relato para comunicar una reflexión suya sobre los hechos o para precisarlos de alguna manera. Hablaremos, por tanto, de «discurso [directo]» cuando el texto aluda directamente al oyente, es decir, en los casos de discurso propiamente dicho, diálogo, plegaria, etc.; en caso contrario se usará el término «comentario»” (Niccacci, 2002a: §7).</p> <p>A diferencia de la narración, el discurso directo tiene la posibilidad de pasar rápidamente de uno a otro de los ejes temporales (pasado, presente y futuro). Así, por ejemplo, en el capítulo primero del libro de Rut se pasa del futuro volitivo (<i>yiqtol</i> v.8d) al pasado (<i>qatal</i> v.8e), y, de nuevo, al futuro volitivo (v.9a); del futuro, no volitivo (con x-<i>yiqtol</i> vv.10b y 11c) al presente (PNS v.11d), y, de nuevo, al futuro indicativo (<i>weqatal</i> v.11e). Finalmente, del pasado (v.12d) al presente (v.12e), y, nuevamente, al pasado (v.12f-g); y al futuro indicativo (v.13a-b), presente (v.13d), y pasado (v.13e).</p>	cf. Niccacci, 2001a: 82	96 n.92, 219-223
frase	<p>“Clearly in my view, what is at stake is how we define a sentence. Until we do not agree on this point, we will go similar roads but arrive at different destinations” (Niccacci, 1997b: §9.4 n.83).</p>	cf. Niccacci, 1986a: §6; 1991a: §2.1	171, 180-181

“[N]on è né la più grande né la più piccola unità di un’espressione linguistica, bensì tutt’al più un’unità di lunghezza media, qualcosa all’incirca fra il testo e i suoi fenomeni o tratti distintivi” (Weinrich, 1978: 12).

“La proposizione può essere verbale o nominale. La proposizione nominale può essere semplice o complessa. La distinzione tra proposizione verbale e proposizione nominale si basa sul criterio della posizione del verbo finito nella frase. La prima posizione è quella più importante nella frase ebraica. La proposizione con il verbo finito in prima posizione (proposizione verbale) indica la linea principale della comunicazione (grado zero, primo piano). La proposizione con il verbo finito nella seconda posizione (proposizione nominale complessa) indica un livello secondario della comunicazione (informazione recuperata, informazione anticipata, o sfondo)” (Niccacci, 1991a: §2.1).

frase /
proposición /
oración
/cláusula

Mientras en *Sintassi*, y repetido en *Nuova Sintassi*, se lee: “La función enfática merece una consideración a parte. Si può dire in generale che essa è legata alla prima posizione nella **frase**, notando che il waw, da questo punto di vista, non conta. Poiché l’ebraico non ha i casi, l’ordine delle parole nella **proposizione** tende ad essere rigido”; Watson traduce en *Syntax*, “The emphatic function merits a separate study. Generally speaking, it coincides with first position in the **clause** not counting WAW. Since there are no cases in Hebrew the word-order of **clauses** tends to be fixed”; y Seijas en *Sintaxis*, “La función enfática merece un estudio aparte. En términos generales se puede decir que está vinculada a la primera posición de la **oración**, teniendo en cuenta que desde este punto de vista el *waw* no cuenta. Puesto que el hebreo no tiene casos, el orden de las palabras en la **oración** tiende a ser rígido” (cf. Niccacci, 1986a; 1990a; 2002a; inédito: §134).

Ahora bien, aunque cláusula y proposición suelen tomarse por sinónimos, y así justifica el mismo Niccacci a sus traductores: “Dawson objects against the (translator’s) use of «sentence» instead of «clause». However, according to the sources available to me «sentence» and «clause» can be used alternatively” (Niccacci, 1995g: 545 n.3; cf. 1990a: 38). Sin embargo, se debe notar, como señala Geiger (2015: 6 n.5), presentando en su glosario la definición de J. Dubois (1994) –“Clause (*proposizione*): A clause is a chain of syntagms of which one is the predicate” (cf. *Dizionario di linguistica*. Bologna: Zanichelli, 231: “La proposizione è costituita da un soggetto e da un predicato”)–, que “This definition is not fully applicable for some languages (e.g., Hebrew or Italian) which do not necessarily need to have an expressed subject in the clause. The definition mentioned above is problematic since it contains circular reasoning: The predicate is defined by its function in the clause; in the same moment, however, it defines the clause. Anyway, this theoretical

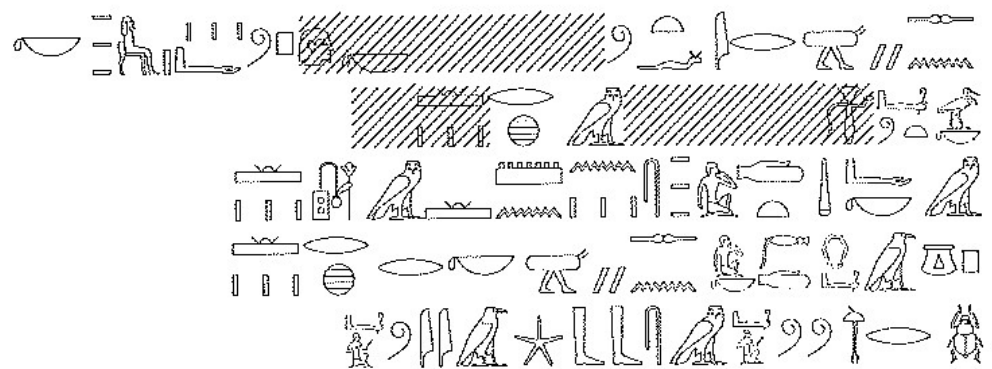
problem mirrors reality. It is not always possible to decide unequivocally, whether a given phrase forms a clause or not, e.g., vocatives, interjections, *casus pendentis*, or the titles of the psalms: «ma cos'è, di preciso, la frase?» (Weinrich, 1978: 12)”. Y, en efecto, se encuentra una distinción en Niccacci: “In questo contesto [lo stato sintattico del qatal] sarà importante il criterio dell’ordine delle parole nella **proposizione** e quindi il valore sintattico della «prima posizione nella **frase**»” (1986a: 6). La **cláusula** como codificación semántica (verbo y argumentos), sintáctica (estructura, en hebreo VSO) y pragmática (tema-remata) de la **proposición**, que es el modelo abstracto, lógico-semántico, de una **oración**, secuencia sintáctica que sirve para realizar un determinado **enunciado**, entidad pragmática mínima sujeta a factores contextuales, o parte del mismo.

frase nominal	simple, sin una forma verbal; compuesta, con el verbo en segunda posición, indica <i>quién es</i> el sujeto	cf. Niccacci, 1991a: §2.1	171, 173-178, 181
	Gn 3,13b: הַנָּחָשׁ הַשֵּׂאֵנִי		
	“Es la serpiente quien me ha engañado”		
frase verbal	con la forma verbal en primera posición indica <i>qué hace</i> el sujeto	cf. Niccacci, 1986a: §6	171, 180-181
	Gn 3,13b: הַנָּחָשׁ הַשֵּׂאֵנִי		
	“La serpiente me ha engañado”		
narración	“Se refiere a personas o hechos no presentes o no actuales en la situación de la relación escritor-lector y utiliza, por consiguiente, la tercera persona. [...] En hebreo, la forma verbal de la narración es Wayyiqtol” (Niccacci, 2002a: §7). “El término «narración» designa el relato distante o «histórico» de los hechos” (Niccacci, 2002a: §13). En la narración la forma de conexión es el <i>wayyiqtol</i> ; mientras las formas de interrupción son el <i>x-qatal</i> ; PNS; <i>weqatal</i> ; y <i>weyiqtol</i> .	cf. Niccacci, 1991a: §3.8	194
narración comentativa	trunción temporal <i>wayyiqtol</i> → <i>waw-PNS</i>	cf. Niccacci, 2002a; inédito: §83	202 n.164

narración histórica y oral	Paralelo al <i>wayyiqtol</i> en la “narración histórica”, <i>x-yiqtol</i> ↔ <i>w^eqatal</i> ↔ <i>w^eqatal</i> (chain) → <i>x-yiqtol</i> (off line), se encuentra el <i>qatal</i> en la “narración oral”, “subnarrative” (Hatav) o “narrative history in reported speech” (Dawson), cuya forma continuativa es el <i>wayyiqtol</i> , <i>(x-)qatal</i> ↔ <i>wayyiqtol</i> ↔ <i>wayyiqtol</i> (chain) → <i>x-qatal</i> (off line) (cf. Niccacci, 1999e: 540)		219-223
prosa (narrativa)	en oposición a la poesía en verso		
prótasis- apódosis	“Por comodidad”, Niccacci llama indistintamente “prótasis” al primer elemento de la oración bimembre (o “esquema sintáctico con dos miembros”) y “apódosis” al segundo, aunque no se refieran exclusivamente a una oración condicional.	cf. Niccacci, 1986a: §96	45
<i>qatal</i>	nombre del paradigma de la conjugación hebrea aformativa En primera posición aparece en el discurso; en segunda posición aparece tanto en la narración como en el discurso.	cf. Niccacci, 2010: 102 n.15; 2002a: §8	161, 219-223
semántica	“Semantics can not have any priority in a text-linguistic analysis although it goes together with it as a controlling factor” (Niccacci, 2006e: §3).		62, 91-96, 223
signo	frase-palabra, paralelismo		141-143, 182-186
símbolo	los planos físico (paralelismo) y psíquico (frase-palabra) integrados: posición del verbo y ritmo “El paso de signo a símbolo es tropo” (Domínguez Rey, 2007: 149).	cf. Domínguez Rey, 2007: 59	155-158, 212

sincronía	<p>Para la división de mi estudio (cf. III.2), así como también para el modo de sistematizar los MHC (cf. I.2.1a), según la tradicional división saussureana:</p> <p>“il loro [delle forme verbali] uso e la loro funzione concreta nel testo” (Niccacci, 1986a: 5).</p> <p>En el sistema de Niccacci, tras los pasos de Polotsky, la diacronía no está disociada de la sincronía:</p> <p>“Se daría más bien una <i>sincronía</i> general o, en todo caso, una <i>dialexis</i> relativamente constante o pancronía” (Domínguez Rey, 2007: 58).</p>	<p>cf. Niccacci, 1989a: 75</p> <p>cf. Swiggers, 2006: 741.</p>	<p>48, 87-91</p> <p>42, 157-158</p>
sintaxis (morfosintaxis)	<p>“Como el valor revelado de este modo atañe al sentido y a la moción psicológica que lo induce, la sintaxis se ve también inmersa en el flujo de alteraciones, cambios y sustituciones que contempla el tropo del lenguaje según Amor Ruibal. Y esto la sitúa en otro límite de la semántica, el retórico” (Domínguez Rey, 2007: 101).</p>		<p>190-192, 214</p>
subordinación (hipotaxis)	<p>segunda posición del verbo en la frase, línea secundaria de la comunicación</p>	<p>cf. Niccacci, 1989c: 323</p>	<p>166-167</p>
texto	<p>“A text is a logical (i.e. inteligible and consistent) sequence of linguistic signs, wayyiqtol in narrative, placed between two significant breaks in communication, mainly waw-xqatal but also non-verbal clauses, weqatal, and waw-x-yiqtol” (Niccacci, 1997c: 1).</p>		<p>86-87, 91-96, 222-223</p>
tiempo	<p>“eje” temporal, no “tiempo” en sentido estricto; línea principal de la comunicación</p>	<p>Cf. Niccacci, 2010: 106</p>	<p>85-86, 189, 264, 276</p>

	Gn 1,1-3: בְּרָא אֱלֹהִים בְּרֵאשִׁית בְּרָא [x- <i>qatal</i>]... וַיֵּאמֶר [wayyiqtol]		
	“Cuando Dios comenzó a crear...” (información antecedente) → “Entonces Dios dijo...” (línea principal de la comunicación, inicio de la narración)		
	Gn 1,5: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם [wayyiqtol] וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה [waw-x- <i>qatal</i>]		
	“Y Dios llamó a la luz día (primer plano) → “mientras a las tinieblas llamó noche” (fondo)		
tiempo y aspecto	“[T]he categories of <i>tense</i> and <i>aspect</i> are both significant in the BH verb system. [...] Both are necessary, but unmistakably tense has the primacy” (Niccacci, 2010: 106).		85-86
verso (poético)	colon o línea, o bien, sinónimo de poesía, en oposición a prosa (narrativa)		
<i>yiqtol</i>	nombre del paradigma de la conjugación hebrea preformativa, forma principal de discurso	cf. Niccacci, 2010: 102 n.15; 2002a: §7	161
<i>waw</i>	conjunción con formas nominales o imperativas; parte de la forma verbal unida a una forma <i>qatal</i> (<i>weqatal</i>) o <i>yiqtol</i> (<i>weyiqtol</i> o <i>wayyiqtol</i>)	cf. Niccacci, 1989c: 323	161-166
<i>wayyiqtol</i>	“Es característico de la «narración» tener un Wayyiqtol en primera posición” (Niccacci, 2002a: §7).		169-170, 219-223, 224 n.189
<i>wayyiqtol</i> , <i>weyiqtol</i> , <i>weqatal</i>	formas verbales independientes	cf. Niccacci, 2013b: 571	169-170



Sigue a tus padres, [...] a tus ancestros.

[...]

Sus palabras están en los libros.

Ábre(los) y lee, sigue al conocimiento.

(Incluso) el artesano se convertirá en sabio.

Papiro San Petersburgo 1116a,35-36