



Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”

Lo que natura no da... ¿la filosofía lo presta? 'Disposiciones naturales' en IV Macabeos

Roberto Jesús Sayar
Universidad de Buenos Aires
sayar.roberto@gmail.com

Resumen

Múltiples y variadas tendencias han encontrado sitio dentro del conjunto de propuestas que fueron postuladas por los estudiosos para encuadrar el contenido filosófico del *Libro IV de los Macabeos*. En efecto, se ha afirmado desde que sus planteos no pueden ser asignados a ninguna escuela en particular (Breitenstein 1978:665-6) hasta los que creen que su influencia mayoritaria es platónica (Hadas 1953:205) o estoica (Heinemann:1928). Estas posiciones fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por Renehan (1972:227; que es quien cita a los anteriores) en forma de una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* Collins 2000:205; Piñero 2007:70 y Frenkel 2011a:67 y nota *ad loc*). Creemos que tales acercamientos hallan sustento en los argumentos enfrentados que esgrimen tanto Antíoco IV Epifanes como el anciano sacerdote Eleazar. Cada uno de ellos, en busca de una eficaz defensa de sus argumentos, demuestra un gran conocimiento de las líneas de pensamiento imperantes en sus marcos culturales correspondientes. De ese modo, la contienda verbal se articulará ya no sobre estos saberes sino sobre la postura que cada uno de ellos sostiene acerca de lo considerado “natural”. Creemos que es este punto lo que agudizará la pugna entre ellos de modo de llevar al anciano a la muerte. Intentaremos demostrarlo mediante el rastreo de uso del término φύσις y sus derivados en sus respectivos contextos de uso. De ese modo, creemos, podremos adscribir las peroraciones a sendas corrientes de pensamiento que, si bien no taxativamente categoriales, sustentarán la visión de mundo que defienden. Finalmente, estas concepciones serían las que articularán la totalidad del texto y lo llevarán a demostrar y defender la veracidad de la tesis expresada en su primer capítulo, que tiene en cuenta las disposiciones consideradas ‘naturales’ por el autor del tratado.

Palabras clave: Exégesis bíblica - Filosofía judía - Apócrifos del Antiguo Testamento

Melissae Catherinaeque, sapientissimis amicis

Siempre que aparece la oportunidad de acercarse a analizar con profundidad

un texto de los muchos que forman los diversos cánones bíblicos¹, muchos puntos oscuros concernientes a ellos parecen ya haber sido esclarecidos por la crítica a lo largo de los años. No obstante, tal seguridad puede ser puesta en duda, como bien sabemos, ante cualquier indicio desconocido o lectura insospechada. Al mismo tiempo, estas motivaciones a la relectura suelen acompañar a los tratados menos conocidos o estudiados dentro de la colectánea sagrada. Así sucede, por ejemplo, con el *Libro IV de los Macabeos*, que no figura en los listados de libros sacros ni católicos ni mucho menos hebreos. Esta obra, considerada inspirada solamente por las diversas iglesias ortodoxas, está particularmente signada por una serie de interrogantes que la han atravesado a lo largo de los siglos. En particular, debido a uno de los títulos con los que fue transmitida, *περὶ ἀυτοκράτορος λογισμοῦ*², una gran parte de la crítica se dedicó a intentar dilucidar a qué escuela filosófica podía adscribirse su contenido. Dentro del amplio abanico de corrientes posibles, hubo quienes se decantaron por afirmar que no seguía a ninguna en particular (Breitenstein 1978:665-6), quienes encontraron sus tesis semejantes a las platónicas (Hadas 1953:205) y quienes las juzgaron más similares a las estoicas (Heinemann 1928). Todas estas posturas fueron reseñadas y explicadas en su momento por Renehan (1972) en un lúcido artículo. Este crítico, tras analizar estas opciones previas se decantó por afirmar que lo que presenta el texto en cuanto a este punto es “una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo” (1972:227)³. Dicha postura es la que finalmente se impondrá entre los estudiosos de esta temática⁴ y es la que intentaremos profundizar en este trabajo. Creemos en efecto que no solo puede deducirse esta filiación teórica por la afirmación hecha en el primer versículo del texto por el propio autor sino incluso más profundamente en los discursos que este pone en boca de sus protagonistas

Piñero (2007:55) afirma que las comunidades judías de la época mantenían un “canon bíblico fluido” que se fijará en diferentes momentos de la historia dependiendo de la corriente religiosa que tomemos como foco. El judaísmo estableció los suyos en el concilio de rabinos de Yabne/Yamnia, en el año 90 d.C. (Halivni 1986:43 y ss.; Piñero 2007:55; Frenkel 2008:326) mientras que el catolicismo logró hacer lo propio alrededor de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era (Hahneman 2002:415). En su momento, el texto que nos ocupará en este trabajo fue tenido como parte de las Escrituras no solo por los judíos sino también por los primeros cristianos. Ambos grupos tomaron no solo a la *Septuaginta* como canon sino también a diversos textos que no figuran en ella y del mismo modo son considerados parte del conjunto de textos sagrados.

Este encabezamiento se utiliza generalmente cuando se quiere adscribir su autoría a Flavio Josefo. No obstante, gran parte de los manuscritos que lo transmiten lo hacen bajo el título *Μακκαβαίων δ'* (Van Henten 1997: 58) cosa que hizo afirmar a Piñero (2007: 69) que junto a los otros textos de este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado (por él denominado ‘ciclo de los Macabeos’). Cf. además Collins (2000). Estas obras no conforman una serie en sí sino que se los ha agrupado de este modo por compartir el contexto de persecución religiosa en época helenística: *IV Macabeos* es una ampliación de un episodio de *II Macabeos* (que puede verse reflejado, quizá, en *I Macabeos* 1.62-63). *III Macabeos* es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antíoco IV Epifanes.

Terminología que no le pertenece, sino que toma –aclarándolo en notas *ad loci*– de Festugière (1954) y este a su vez de Nock (1959: n. 2).

De este modo piensan, entre otros, Collins 2000:205; Piñero 2007:70 y Frenkel 2011a:67 y nota *ad loc*.

centrales. Estos, tomados del episodio análogo presente en el *Libro II* del mismo ciclo⁵, defenderán varias posiciones contrapuestas con un punto en común, que en varios casos tomarán las posturas teóricas de la filosofía del Pórtico. Nos propondremos entonces hacer hincapié en la que creemos articula a todas las restantes: la posición que toma cada uno de ellos ante lo que consideran “natural” y por lo tanto, digno de ser seguido. La naturaleza, así, los terminará de configurar como los perfectos antagonistas –ya que por seguirla y entenderla de modo diferente, seguirán caminos diametralmente opuestos–. Finalmente, será dicho enfrentamiento el que nos permitirá demostrar el peso específico de la manera de entender la naturaleza del autor del tratado y, por tanto, la que se considera digna de ser seguida.

En primer lugar, es necesario establecer la importancia de la φύσις dentro de la estructura interna de la *Stoa*, puesto que solo así será posible detectar el tipo de vínculo con el texto bíblico y al mismo tiempo la profundidad de tratamiento por parte de este. Así, podremos ver que en la mayoría de los testimonios conservados, el estudio de la física y sus fenómenos ocupa el primer lugar dentro del ordenamiento interno de las “partes de la filosofía”. En efecto, así afirma Diógenes Laercio que lo establecieron tanto Zenón como Crisipo en sendas obras relativas a sus doctrinas: “Dicen que el discurso filosófico tiene tres partes, pues una de ellas es la física, otra la ética y otra la lógica” (*DL* 7.39 = *SVF* I.456). Y aclara en otro texto Aecio, que se hace física cuando se investiga lo “relativo al mundo” (*περὶ κόσμου*, *SVF* II.35). Así, tanto como la naturaleza es el punto de partida de los estudios filosóficos, también lo será –utilizando la terminología estoica– de toda familiaridad y todo extrañamiento (*SVF* I.197). Puesto de ese modo, no parece errado afirmar que el estudio de los fenómenos naturales es nodal para entender los fundamentos de la ética, no solo por el orden en que los propios filósofos colocan a estos dos campos en su esquema sino porque efectivamente se derivarían la una de la otra. Es decir, si la física es el punto de partida (ἀρχή) de toda percepción, incluso la propia, también lo es de lo conveniente y de lo inconveniente, ya que el diverso grado de apropiación de lo que nos rodea nos permitirá conocer con mayor profundidad las ventajas o desventajas que tenga para nuestro bienestar. De allí se sigue que si uno vive de acuerdo con los dictados de la naturaleza, vive de acuerdo con la virtud, pues una presupone a la otra (cf. *SVF* III.4). Esta tesis, derivada de planteos cínicos⁷, es la que luego les permite presentar la

La filiación *2Mac.* / *4Mac.* ha sido ya concluyentemente probada por numerosos especialistas quienes han destacado sus vinculaciones no solo en el plano textual (como por ejemplo lo hace Frenkel 2011a) sino incluso en la lectura política que puede desprenderse de este (Van Henten 1997).

Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον, εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. De modo similar lo presenta Aecio, que la clasifica como la primera de las tres “virtudes genéricas”. Esta y todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

Ver para esto lo que explica Diogenes Laercio en 6.104 y la puesta en contexto que realiza Boeri (2003:32).

llamada “doctrina de las pasiones”. Como es a partir de ella que por lo general se realiza la vinculación de los planteos de *4Mac.* con los de la escuela, veremos cómo lo que postula se puede vincular con el devenir del cosmos. Con esto nos referimos a la manera en que la naturaleza actúa en el ser racional (*i.e.* el hombre) para hacerlo ir por el camino de la virtud o el del vicio. ¿Y por qué decimos que es la naturaleza la que lo hace si precisamente la pasión es “un impulso contrario a ella” (*DL* 7.110 = *SVF* I.205)? Porque al mismo tiempo puede ser un “impulso excesivo” (*ὀρμηὶ πλεονάζουσα*) hacia el cosmos, en algunos de sus aspectos. Con ello podemos entender la postura típica del estoicismo medio y tardío, que propugna no la *apátheia* total sino un esfuerzo consciente por la eliminación de las pasiones, que resultan inherentes a cada uno de los hombres, puesto que la cualidad de sabio parece inalcanzable. Tal postulado debió de ser ampliamente aceptado en la época de redacción de nuestro texto, puesto que *4Mac.* comienza con una frase muy similar. En efecto, afirma que se propone (1.19) “demostrar un asunto absolutamente filosófico: si el razonamiento piadoso es dueño absoluto de las pasiones”.

Al mismo tiempo, un postulado de ese estilo podría llevarnos a pensar en su alcance específico, es decir, qué entiende el autor por “razonamiento piadoso”. Aquí es donde hay que recordar que estamos ante un escrito fraguado por un hebreo que, más o menos helenizado, se dirige a hebreos subyugados por una potencia extranjera¹⁰. Por lo tanto, aquí el “razonamiento piadoso” estaría ocupando el lugar de la “razón” a secas, que es lo que se equipara usualmente con la naturaleza¹¹. Y, en este caso puntual, ambos son equiparados con la Ley divina recibida de los antepasados, no solo por que “actuar conforme a la Ley es actuar razonablemente” (cf. *Sir.* 15.1) sino porque incluso para los mismos estoicos, la naturaleza se terminó equiparando a la potencia divina¹². Al decir de Cicerón

Sobre el valor de la disyunción “o”, que cimenta esta lectura, seguimos la lectura de Striker (1996: 272 y n. 38), propuesta por Boeri en su comentario a este fragmento (2003: 156 y nota *ad loc.*).

φιλοσοφίατων λόγων ἐπιδείκνυσθαι μέλλων, εἰ ἀντοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός. Citaremos el texto griego de *4Mac.* por capítulos y versículos sin precederle de la abreviatura que le es propia, cosa que sí agregaremos en el resto de los casos en que citemos fuentes antiguas.

Seguimos la conjetura de Piñero (2007:71), quien ubica la composición de este texto en el siglo I d.C. poco antes de la Revuelta Judía del 68-70. así lo creen también Renehan (1972:223) y Van Henten (1997:76-77). este último, además, invocando a críticos y a evidencias textuales derivadas, propone la datación del texto en los comienzos del siglo II de nuestra era.

Tanto en las fuentes griegas como latinas. Véase para las primeras *SVF* III.378 y III.389 y para las segundas, Cic. *TD* 4.6.

“La realidad de Dios es la realidad del mundo” afirma Agus (1988:21) a propósito de esto. Su trabajo aporta una importante tópica con respecto a la postura divina ante el hecho de martirio que no analizaremos aquí, pero que hemos retomado en etapas anteriores de esta investigación.

Si enim est aliquid in rerum natura quod hominis mens quod ratio quod vis quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit homine melius [...] est igitur id quo illa conficiuntur homine melius. id autem quid potius dixeris quam deum?

pues si algo existe en la naturaleza de las cosas que la mente humana, su razón o su fuerza y poder sean incapaces de producir, aquello que lo produce ciertamente ha de ser superior al hombre [...]. Y ¿qué otro nombre que Dios ibas a darle? (Cic. *De natura deorum* 2.16 = *SVF* II, 1012)

Ahora bien, es necesario dilucidar sobre lo precedente, la significación que la naturaleza tiene en general para los actores de este drama, puesto que, como postulamos, es en la contraposición de sus esquemas mentales que lo que podríamos entender como “verdaderamente natural”, al menos para los propósitos argumentativos del autor¹³, saldrá a la luz.

Para ello se precisa tomar en cuenta que el vocablo específico con el que el griego en general, y los filósofos en particular, designan a la naturaleza, esto es, φύσις, aparece en determinadas ocasiones a lo largo del texto, cuya posición claramente nos puede dar pautas de lectura mucho más específicas que la propia tesis explícita del comienzo de la obra. Además es preciso tener en cuenta las especificaciones lexemáticas de tal término. Lo afirmamos puesto que sabemos que el significado más común de φύσις es efectivamente “la forma natural o constitutiva de una persona o cosa” y dentro de este conjunto, específicamente “naturaleza”¹⁴. Ahora bien, no obstante lo precedente, en el contexto de las producciones textuales agrupadas en la *Septuaginta*, φύσις es no solo un “organismo vivo” sino incluso “el mundo físico tal como existe” (Muraoka 2009 s.v.;724). Este último significado es de lo más sugerente, y el hecho de que para su explicitación se utilice un ejemplo tomado específicamente de nuestro tratado¹⁵ lo hace más notorio aún. Supondremos entonces, con grandes salvedades –que dejamos de lado en pos de nuestra argumentación–, como su significado “unívoco” en nuestro texto esta última definición. En efecto, en todas las ocurrencias en las que aparece el lexema, podemos adscribirle tal contenido semántico. Es cierto que dada la tesis que se propone defender, y el contexto filosófico del que podría depender (y que hemos traído a colación), podría utilizarse en mayor número de ocasiones, su limitada aparición hace que pueda establecerse una visión del “mundo físico tal cual existe” para cada uno de los usuarios de dicha voz.

Puesto que no hay que olvidar la afirmación de Collins (2000:205) que dice que “el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

Esta es la segunda acepción del término según LSJ (s.v., p. 1964) la primera indica solamente un “origen”. En cambio, el significado que reseñamos es el primero de su lista para Bailly (s.v., p. 945). La palabra, según Chantraine, (s.v. φύομαι, p. 1233), en sus significaciones con vocalismo breve indica primariamente tanto un “crecimiento” como algo “natural” e incluso “fértil”.

En concreto, los pasajes 5.8 y 5.9.

Efectivamente, solamente en ocho oportunidades se evoca a la naturaleza¹⁶, y de entre ellas, solo una (o tres, si consideramos las dos ocurrencias en el panegírico de la madre) no corresponden a la escena de ἀγών propiamente dicha¹⁷. Y estas tres apariciones por fuera de la confrontación obedecen a la idea rectora del texto. Así entonces, las otras cinco ocasiones servirán como ejemplo de argumentación, puesto que este concepto articulará gran parte de la autoconcepción de los mártires. O sea, así como estos definen su identidad a través de la muerte por los ideales que demuestran –y esos ideales apuntan a demostrar el verdadero yo–¹⁸, también construyen una definición ‘jurídica’, y aquí seguimos la postura de Jensen (2010), no solo de sí sino por sobre todo de las categorías que conforman tal definición y que encuadran su accionar en estructuras lógicas preexistentes. En el caso de Eleazar, la madre y sus siete hijos, no solo la filosofía que los circunda sino, por sobre todo, el accionar de los patriarcas y los grandes hombres del pasado, transmitidos por la Tradición¹⁹. Por contraste, Antíoco utilizará definiciones que parecen abreviar incluso en una escuela diversa a la de sus víctimas, pero que aparenta homologar hasta cierto punto con ella.

El tirano concentrará su apelación a la estructura del mundo en dos versículos cercanos que, además de resumir su pensamiento, servirán como esquema tácito de argumentación en contra de los apresados. En ellos, intentando tentar a su víctima – en este caso Eleazar–, afirma:

(8) διὰ τι γὰρ τῆς φύσεως κεχαρισμένης καλλίστην τὴν τοῦδε τοῦ ζώου σαρκοφαγίαν βδελύττη;
(9) καὶ γὰρ ἀνόητον τοῦτο, τὸ μὴ ἀπολαύειν τῶν χωρὶς ὀνειδούς ἡδέων, καὶ ἄδικον ἀποστρέφεισθαι τὰς τῆς φύσεως χάριτας

[8] ¿Pues en razón de qué te niegas a comer la gustosísima carne de este animal con el que nos obsequia la naturaleza? [9] Ciertamente es absurdo no disfrutar de los placeres no vergonzosos e injusto rechazar los dones de la naturaleza (5.8-9).

cosa que podríamos adscribir a una interpretación errada de la doctrina epicúrea, pues

En 1.20: 5.8; 5.9; 5.25; 13.27; 15.13; 15.25 y 16.3.

Estas serían 1.20 y, quizás, 15.25 y 16.3. Que la escena central del texto sea un ἀγών es una postura defendida, entre otros, por Frenkel (2013). Van Henten (1997:275), por su parte, afina su visión y dice que este ἀγών es nada más y nada menos que un “debate filosófico” opinión que compartimos, pero que consideramos, al mismo tiempo, muy acotada a la tesis que el propio texto explicita en el comienzo. No obstante esto, el enfrentamiento verbal irá efectivamente más allá de los límites filosóficos.

Jensen 2010:8-10.

La gran mayoría de estos hombres (nombrados por la madre en 18.11-19) pueden adscribirse de mayor o menos modo a la visión deuteronómica –o pragmática en cuatro tiempos– de la historia, corriente a la que pertenece *4Mac*. Cf. Frenkel (2011a: 61-2), quien, en nota *ad loc*, cita como ejemplos de la literatura deuteronómica además del último libro del *Pentateuco* a los dos libros de los *Jueces* (donde es particularmente característico [Frenkel: 2011b:11]), los dos libros de *Samuel* (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de *Josue*. La denominación de “pragmatismo en cuatro tiempos” le pertenece, *inter alia* a Lodz (*apud* Boyer-Hayoun 2008:10-11, quien además de citarlo explicita los ‘cuatro tiempos’ a los que hace referencia).

si recordamos las palabras del de Samos: “el pan y el agua procuran el placer mayor cuando los necesitamos” (*Ad Men.* 131.120), con lo que propugnar gustar un determinado manjar solamente porque existe no sería una postura estrictamente filosófica sino solamente un capricho de los sentidos. Antíoco, coherentemente con su presentación, en la que se lo describe como un hombre “arrogante y terrible” (ὕπερήφανος καὶ δεινός 4.15), no hace más que intentar que otras personas sigan sus dictados. Para él la naturaleza no es un medio con el cual sobrevivir, o incluso según el cual vivir²¹, sino una variable a aprovechar para su propio beneficio. Como tal la quiere presentar a su ocasional enemigo, pero fallará, al demostrar este una filosofía fundamentada y coherente, cuya influencia se extenderá hacia el resto de los torturados.

Cuando, ante tal justificación, el anciano Eleazar se niega a obedecer su mandato, lo hace diciendo que transgrediría las normas de la Ley, cosa que no solo le acarrearía el castigo divino para su alma en un futuro mediato²² sino que además se haría un mal a su cuerpo en la inmediatez, puesto que “el creador del mundo impuso una ley acorde a la naturaleza compadeciéndose de nosotros” (5.25 23). Esa compasión se demuestra porque “<Dios> nos ha mandado comer alimentos adecuados para nuestras almas” (5.2624). Es decir que la ley no solo sigue los dictados divinos sino que estos se ajustan a la realidad circundante de acuerdo con lo que es estrictamente bueno. Sustentamos esta interpretación en que lo que hemos traducido por “adecuado” es originalmente οἰκειωθησόμενα, es decir que hace suyo un lexema nodal para el estoicismo, la οἰκείωσις. De ese modo, así como los filósofos del Pórtico pueden desplegar sus decisiones hacia lo correcto a través de ella, lo mismo harán los condenados en el texto. El conocimiento profundo de la ley, es decir, de la naturaleza y de Dios, les permitirá alcanzar las cotas de valentía de las que hacen gala. Además, del mismo modo en que se afirma que las pasiones están insertas en el cuerpo congénitamente, también podemos ver que las virtudes pueden anidar en el hombre si ese guía su vida por caminos naturales. Si “el placer y el dolor están enraizados en la naturaleza humana tanto en el cuerpo como en el alma” (1.2025)

Καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.

Puesto que de la aplicación de los conocimientos que de ella se obtienen procede la ética (Cordero 2008:187).

Transgredir la Ley es igual de grave sin importar si se lo hace en una “pequeñez” o en algo de “mayor importancia” (5.20). Ver el peso discursivo de esta afirmación en Frenkel (2013:5). Del mismo modo veremos que para los estoicos “todos los actos incorrectos son iguales, en los actos correctos y en los incorrectos no hay grados” (Boeri 2003: 217. Cf. SVF III, 218).

Κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης.

Τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἔσθιεν.

Παθῶν δὲ φύσεις εἰσὶν αἱ περιεκτικώταται δύο ἡδονή τε καὶ πόνος τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχήν

también es cierto que la vida acorde al cosmos puede hacer que aflore en las personas una resistencia sobrehumana no solo a los dolores corporales (cf. “la naturaleza había incrementado su amor fraterno <para> soportar por piedad <la tortura>” 13.2726) sino incluso a los espirituales (15.13). La santidad resulta así tan natural como el vigor ante las adversidades. Podremos construir a partir de esto entonces una imagen de los asesinados que refleje todas estas características naturales. A saber: Son personas de carne y hueso que, por eso, son susceptibles al temor y al dolor. Pero al mismo tiempo su modo de vida los ha hecho particularmente sabios en tanto conocedores de la Ley que ordena al mundo. Ese conocimiento los conmina a soportar todo tipo de dolor hasta el punto de aguantar con firmeza la propia muerte. El acto performativo de fe que es el martirio por definición (Boyarin 1999:95) se magnifica con este trasfondo demostrando que su profundidad lógica no obedece ya a deseos humanos que se escudan en un supuesto “naturalismo”. La ley de Dios tiene en cuenta todos estos pormenores y quien viva en base a ellos alcanzará la verdadera sabiduría, puesto que se volverá tan impasible como el sabio –hablando en sentido estoico–.

Finalmente, por si queda alguna duda acerca del modo de proceder en momentos de tensión, el autor retoma sus planteos del comienzo y, como reseñamos, en el elogio postrero de la madre desliza dos definiciones que ayudan a redondear el sentido de lo que es verdaderamente natural y por lo que merece la pena entregar la vida. Por un lado reconoce que la naturaleza puede ser una “terrible consejera” (δεινὸς συμβούλους 15.25) porque podría hacer flaquear la propia resistencia ante la muerte inminente de un ser querido. Pero por otro, más adelante, afirma que en ese caso, la naturaleza maternal se inflama “<de modo más salvaje> que los leones que rodearon a Daniel, más encendido que el horno de Misael²⁷” (16.3) para sofocar todas las pasiones que la hubieran asaltado ante la muerte de los hijos y en consecuencia para no lamentarse y seguir su temerario ejemplo. Así pues, se concluye que la propia naturaleza los ha provisto de sentimientos para que puedan conmiserarse de lo que les causa dolor, pero que si sus dictados se siguen al pie de la letra, nada de esto los debería conmover, puesto que Dios, en tanto administrador de la misma, también les otorga la valentía y demás virtudes que aplacan los devaneos de la pasión. La

πέφυκεν.

Τῆς φύσεως (...) τὰ τῆς ἀδελφότητος αὐτοῖς φίλτρα συναυξόντων ἀνέσχοντο διὰ τὴν εὐσέβειαν (...) οἱ ὑπολειπόμενοι.

Ambas historias, las de Daniel en el foso de los leones y las de Ananías, Misael y Azarías en el horno, pertenecen al libro de *Daniel* (en los pasajes 6.17-28 y 3.8-30). Enmarcadas por sendos contextos de persecución (meda y babilónica), pueden entenderse también como ejemplos de literatura deuteronomica. La madre las cita como ejemplo de resistencia ante las adversidades y, sobre todo, ante la amenaza inminente de un dolor físico inconmensurable.

naturaleza, árbitro de las conductas, les permitiría alcanzar cotas superiores de comprensión de lo existente porque, al actuar en conformidad a sus postulados, logran hacerse uno con el mundo y así ser plenos partícipes del plan divino.

Las breves palabras de Antíoco, en este contexto, sirven no solo como elemento contrastivo de lo que el autor quiere presentar como verdadero y loable sino además como un recordatorio de lo que puede esperar quien no se apegue a los dictados de la ley ancestral. El texto todo se construye como una larga defensa de la actitud de los martirizados. Y lo hace mediante dos procedimientos. El primero, mostrar por la vía del *exemplum* de qué manera se deben seguir los preceptos mosaicos y hasta qué punto. Y además, cómo esos preceptos tienen y sostienen una *práxis* acorde a la naturaleza, creación divina. El segundo, no por breve menos importante, recordar que quien no los tome en cuenta y los desprecie, a pesar de ser un hombre poderoso, sufrirá los peores tormentos en la hora de la muerte y sobre todo en la otra vida, como le sucederá a Antíoco (18.528). Ambos constituirán de esa manera un modo particular de entender el mundo. Mostrar la actitud y los pensamientos del eventual enemigo solo acrecienta el valor de las víctimas y, consecuentemente, de su sistema de valores: el tirano solo quiere –y defiende– gozar de lo presente. Los torturados piensan en el futuro. Por más que ese futuro pareciera no extenderse de los momentos más próximos a ese presente que los castiga por defender lo que entienden justo, no deja de formar parte importante de su horizonte de expectativas. De ese modo demuestran por la vía más difícil que no solo es pertinente guiarse por los dictados de lo natural sino también que por sobre todo, la naturaleza no se acaba en lo que es posible percibir con los ojos. Así como conocen que el alma existe y no la ven, así como reconocen la existencia de un Dios que tampoco ven (pero del que sienten sus castigos), del mismo modo saben que más allá de la muerte el reino natural se extiende hasta Dios mismo. La verdadera naturaleza, el *kósmos* ordenado sobre el cual impera la ley divina no se circunscribe al mundo creado. Demostrarlo será finalmente el objetivo del texto. Por ello creemos que el autor otorgó solamente un par de intervenciones al tirano a este respecto. Al no ser alguien que conozca lo estrictamente necesario para vivir coherentemente, no tiene autoridad para emitir juicio alguno. No siendo alguien que piense temporalmente más allá del alcance del día, no merece continuar su existencia luego de la finalización del texto. Consecuentemente con su finalidad retórica, el autor termina demostrando cómo debe ser entendida una conducta natural y los beneficios que ella trae aparejada. Si natural

El castigo ultraterreno de Antíoco IV no se restringe únicamente a este texto. Todas aquellas producciones en las que este soberano ha aparecido tomando parte en las persecuciones contra los hebreos detallan su muerte y castigos de manera peculiar. Para ahondar en detalles véase Frenkel (2002).

es seguir las leyes divinas, puesto que estas conllevan salvación, innatural será negar a Dios y sus normas. La pena por transgír este mandato superará todos los límites naturales y, por lo tanto, será peor que la misma muerte.

BIBLIOGRAFÍA:

- Agus, A. *The Binding of Isaac & Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*, New York, State University of New York Press, 1988.
- Arrighetti, G. (ed.) *Epicuro Opere*, Torino, Einaudi, 1973.
- Bailly, A. *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette, 1950.
- Boeri, M. *Los estoicos antiguos*, Santiago de Chile, Editora Universitaria, 2003.
- Boyarín, D. *Dying for God*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Boyer, A. – Hayoun, M. R. *La historiografía judía*. [2001], México D. F., FCE, 2008.
- Breitenstein, U. *Beobachtungen zu Sprache Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuchs*, Basel and Stuttgart, Schwabe, 1978.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1968-80.
- Collins, J. J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids-Cambridge, W.B. Eerdmán's Co., 2000.
- Cordero, N. L. *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- De Silva, D. A. *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*, Leiden – Boston, Brill, 2006.
- Frenkel, D. "Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en *IV Macabeos*" [en línea], Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu V, 17-19 de septiembre 2013. UCA. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. En: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf>; obtenido el 15/06/2014.
- "El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*", *AFC* 24, 2011a, 59-91.
- "La institución de la monarquía en el relato bíblico", *Stylos* 20, 2011b, 7-34.
- "Las muertes de Antíoco IV" en Buzón, R. et. al. (Eds.) *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*. Buenos Aires, EFFyL, 2002, 509-18.
- Hadas, M. *The Third and Fourth books of Maccabees*, New York, Harper and Bros., 1953.
- Halivni, D. *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Heinemann, I. "Makkabäerbucher, Buch IV", *PWRE* 14.1, 1928, 800-5.
- Jensen, M. *Martyrdom and Identity: The Self on Trial*. London, T&T Clark, 2010.
- Liddell, H. G. – Scott R. – Jones, H. S. *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Long, H. S. (ed.) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* Vol. 1-2, [1964], Oxford, Oxford University Press, 1966.
- Muraoka, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2009.
- Piñero, A. *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid, Síntesis, 2007.
- Rahlfs, A. (ed.) *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1971.
- Renehan, R. "The greek philosophic background of Fourth Maccabees", *RhM* 115/3, 1972, 223-38.
- Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Van Henten, J. W. *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. JSJSup 57, Leiden, Brill, 1997.
Von Arnim, J. (ed.) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, [1905], Stuttgart, Teubner, 1968.