

## **DIME QUÉ ES LA ΦΥΣΙΣ Y TE DIRÉ QUIÉN ERES.**

### **SUBJETIVACIÓN DUAL EN IV *MACABEOS***

ROBERTO JESÚS SAYAR

*Universidad de Buenos Aires - Universidad de Morón -*

*Universidad Nacional de La Plata*

(Argentina)

#### Resumen

Frecuentemente, la crítica que centra sus estudios en el análisis de la época de la Revuelta Macabea (166-64 a.C.) intentó dilucidar de qué modo tal movimiento contribuyó a formar una suerte de “conciencia nacional” hebrea. Para ello, se focalizó en el *Ciclo de los Macabeos*. Éstas obras presentan al rey enemigo como la personificación de la Otredad en relación al cúmulo de valores reputados por el colectivo judío. Intentaremos en éste trabajo, en consecuencia, analizar la construcción del monarca bajo una óptica filosófico-política para entender cómo su individualidad cumple un rol principal en el devenir de la historia. Es decir, de qué manera el tirano no acaba de configurarse como digno de su rango ni mucho menos puesto que justifica el adueñarse de la naturaleza para moldearla a su propio arbitrio. Así, se erigirá como un doble enemigo –tanto humano como divino–, digno de su peculiar sitio histórico.

#### Introducción

Dentro del amplio espectro de influencias que la cultura letrada helenística dejó tras de sí en los territorios conquistados por Alejandro y sus sucesores destaca la consabida pretensión de su intrínseca superioridad frente a los conocimientos y las costumbres propias de cada pueblo sojuzgado. Postura que se vio claramente exacerbada en el seno de algunas de las élites locales que se beneficiaron de un modo u otro con el orden de cosas imperante. En el caso particular de Israel, la aristocracia sacerdotal incluso estuvo en situación de propiciar el establecimiento de los soberanos seleucidas en lugar de los lágidas cuando las tropas de Antíoco III conquistaron Palestina.<sup>1</sup> Además, si se considera que este mismo grupo social propició la instalación

---

<sup>1</sup> Cf. AJ 12.138-144. Saulnier (1983, p. 15) en su afán de contextualizar lo que ella llama “la crisis

de instituciones típicamente griegas en el corazón de Jerusalén para hacer de ella una πόλις con todos sus elementos constituyentes,<sup>2</sup> puede entenderse el grado de penetración de esta cultura otra en tanto que su ascendiente se reveló mucho más elevado que el de la propia πολιτεία,<sup>3</sup> basada en las normas ancestrales plasmadas en el texto sacro. Este contexto, evidentemente, favoreció el desarrollo de una literatura en la lengua de los invasores que no sólo explicitará este conjunto de preceptos a los soberanos extranjeros sino que las elevara al mismo rango que las disposiciones que cada una de las πόλεις estableció para sí misma. Además, al sostener los hebreos que tales costumbres fueron recibidas por Moisés directamente de la boca de Dios (*De.* 4.8) elevaron al Legislador a la categoría de filósofo puesto que, gracias a sus enseñanzas, todo el pueblo supo cómo conducirse no sólo en el ámbito estrictamente legal sino sobre todo en el ético y el moral (*cf. De.* 30.17). Dentro de esta corriente de “judaísmo filosófico” (Collins 2000, p. 202)<sup>4</sup> ocupa un lugar de privilegio el *Libro IV de los Macabeos*, que busca sobre todo justificar que “la razón piadosa puede dominar las pasiones” (1.1). Esta tesis, además de articular todo el texto, habilitará dos maneras de entender un concepto tan central para las elucubraciones filosóficas como es el de la φύσις. Intentaremos en éste trabajo, en consecuencia, analizar el personaje del rey bajo una óptica filosófico-política para entender cómo su individualidad cumple un rol principal en el devenir de la historia sagrada en relación con esta noción ‘metafísica’ ubicándolo como un doble enemigo (humano y divino), digno de su peculiar sitio histórico.

---

Macabea” hace retrotraer los enfrentamientos conducidos por Judas Macabeo y sus hijos a la conquista macedónica de Palestina y a cómo este imperio generó en los elementos sociales que lo conformaron todo tipo de fracturas internas. Para entender el resquebrajamiento de la élite dominante en el Israel de la época recomendamos la lectura de Sayar (2018).

<sup>2</sup> Como se reseña en *IMa.* 1.54 y, sobre todo, *2Ma.* 4.12-15. *4Ma.*, en tanto texto que se desgaja del segundo elemento del *Ciclo...* (Van Henten 1997, pp. 70-73), lo explicará brevemente en 4.19-20. Citaremos el texto de *4Mac.* por capítulos y versículos, sin anteponer la abreviatura que le es propia, cosa que sí haremos en caso de citar cualquier otro texto, siguiendo las abreviaturas de LSJ. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

<sup>3</sup> Orden social que se mantuvo tal y como lo estableciera Ciro II de Persia al conquistar los territorios babilonios, con la *Torá* como único *corpus* legal válido para el colectivo hebreo (*cf. Ne.* 9.1-2) y que en las ciudades lágidas con amplia población hebrea fomentó la formación de πολιτεύματα, cuerpos sociales estructurados con instancias representativas ante las autoridades. Druille (2015) analiza puntualmente el de Alejandría según los testimonios filonianos, orden que creemos puede ser aplicado al caso planteado por *4Ma.* con respecto a los judíos observantes.

<sup>4</sup> Si bien este crítico entiende al judaísmo filosófico solo al que se plasma en *4Ma.* en los tratados de Filón (*cf. Alesso,* 2007) y en el libro de la *Sabiduría*, según Hengel (1974, p. 255 y notas *ad loci*) la visión medianamente uniforme entre los griegos es que los judíos eran un pueblo de filósofos, sobre todo por los contenidos metafísicos de su religión.

## De las filosofías y el mundo

Para entender este posicionamiento es preciso comprender que a raíz de la proposición planteada al inicio del tratado se intentó vincular su contenido con un planteo particular de los postulados del Pórtico,<sup>5</sup> sobre todo teniendo en cuenta la comprensión que hace esta escuela de las virtudes y de la φύσις en general.<sup>6</sup> En lo que respecta a la naturaleza, para el autor del tratado no es sólo un “organismo vivo” sino incluso “el mundo físico tal como existe” (Muraoka, 2009, p. 724). Y, por lo tanto, aquí el “razonamiento piadoso” estaría ocupando el lugar de la “razón” a secas, que es lo que, en este contexto, se equipara usualmente con la naturaleza.<sup>7</sup> Y, en este caso puntual, ambos son equiparados con la Ley divina recibida de los antepasados, no solo porque “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 divina.<sup>8</sup> Al decir de Cicerón:

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 [...] 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 postura puntual de Antíoco, el soberano seléucida, según el texto que nos ocupa. 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

---

<sup>5</sup> Inclinación filosófica que ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Las posturas que giran en torno a ella varían entre afirmar que sus planteos no pueden ser asignados a ninguna escuela en particular (Breitenstein 1978, pp. 665-6) hasta los que creen que su influencia mayoritaria es platónica (Hadas 1953:205) o efectivamente estoica (Heinemann, 1928). Estas posturas fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por Renehan (1972, p. 227; que es quien cita a los anteriores) como una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* Collins 2000, p. 205; Piñero 2007, p. 70 y Frenkel 2011, p. 67 y nota *ad loc*). De todos modos no hay que olvidar la afirmación de Collins (2000, p. 205) que dice que “el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

<sup>6</sup> En lo que respecta a la vinculación de la φύσις defendida por el anciano Eleazar y sus lecturas estoicas remitimos a Sayar (2015).

<sup>7</sup> Tanto en las fuentes griegas como latinas. Véase para las primeras *SVF* III.378 y III.389 y para las segundas, Cic. *Tusc.* 4.6.

<sup>8</sup> “La realidad de Dios es la realidad del mundo” afirma Agus (1988, p. 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.

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 ὀνειδίου 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).

Enunciados que podríamos adscribir a una interpretación errada de la doctrina epicúrea, pues si recordamos las palabras del de Samos: “el pan y el agua procuran el placer mayor cuando los necesitamos” (*Ad Men.* 131.1<sup>9</sup>), 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 vivir,<sup>10</sup> sino una variable a aprovechar para su propio beneficio. El tirano sólo quiere –y defiende– gozar de lo presente desconociendo que la naturaleza no se acaba en lo que es posible percibir con los ojos. Por lo tanto, al no ser alguien conocedor de lo estrictamente necesario para vivir coherentemente, no tendría autoridad para emitir juicio alguno. Mucho menos si se lo interpreta como alguien incapaz de pensar temporalmente más allá del alcance del día.<sup>11</sup>

Por tanto, carecería de toda potestad para dominar el ámbito de lo natural como él mismo pretende, puesto que contradiría los postulados de quien parece estar retomando su saber filosófico. Es imposible dominar la φύσις a voluntad a pesar de que ésta esté compuesta de la misma materia que el cuerpo del monarca dado que, según Epicuro, “nada tiene origen de la nada” (*Ep. Hdt.* 39) y por lo tanto los propios límites que separan a cada elemento viviente impiden que las acciones de uno incidan **directamente** sobre las del otro (*DRN* 2.718-9) sobre todo a la luz de la tendencia

---

<sup>9</sup> Καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.

<sup>10</sup> Puesto que de la aplicación de los conocimientos que de ella se obtienen procede la ética (Cordero 2008, p. 187).

<sup>11</sup> Y por lo tanto, a raíz de la negación del futuro, no merecería continuar su existencia luego de la finalización del texto, como se encargan de justificar los diversos géneros de muerte que la tradición le ha otorgado. Para ahondar en detalles véase Frenkel (2002).

epicurea a destacar la característica humana de la falta de sujeción al destino (Long, 2006, p. 176) puesto que hay algo en nuestra propia constitución humana que definitivamente “depende de nosotros” (fr. 34)<sup>12</sup>. Además, como cada movimiento de los componentes de la naturaleza rompe toda la secuencia de causas que lo pudieron haber antecedido, conforma en sí mismo un límite que no puede ser transgredido y, en consecuencia, una *foedus naturae* (DRN 3.416). Ley o determinación natural (Long, 2006, p. 172)<sup>13</sup> que implica además una imposibilidad manifiesta de equiparación con deidad alguna. Tal y como afirma el propio samio, es imposible pensar en los dioses si antes no se tiene una noción interna de ellos en función de las aspiraciones individuales de cada individuo (cf. *Ad. Men.* 123). Esto implica dos inferencias igualmente importantes. Por un lado, que los dioses existen en tanto son concebidos según la preconcepción (πρόληψις) que se tiene de ellos y no según como “supone la masa” que existen (*Ad Men.* 133). Por otro, que, en tanto producto de la imaginación individual asentada a su vez en una confirmación empírica de su incapacidad de influir en nada por fuera de sí mismos, será posible alcanzar una existencia como la que se le concede a las divinidades. En efecto, será “semejante a los dioses” aquel que ejerce su libertad de modo que ella misma lo lleve a encarar su propia vida de acuerdo a los dictados que la naturaleza ha puesto tanto en los cuerpos para su supervivencia (*Sent. Vat.* 33) como en las almas para su imperturbabilidad (*Ad Men.* 128). Antíoco, entonces, dista mucho de parecerse a un dios, como lo pretende,<sup>14</sup> puesto que desconoce las leyes naturales que limitan incluso su propio devenir en tanto ser humano y además no parece capaz de permanecer impávido ante las circunstancias que se le presentan. Este último punto aparecerá muy claramente atestiguado conforme los siete hermanos se resistan a su coerción. En el transcurso de la tortura, de hecho, pasará de “estar enojado” (ἐχάλεπαινεν) e “irritado” (ὠργίσθη 9.10) a alcanzar un punto en el que ya no se distingue diferencia entre su humanidad y una destacable animalización puesto que incluso deviene “sanguinario, asesino y sumamente infame” (αἰμοβόρος καὶ φονώδης

<sup>12</sup> Cordero (2008, p. 195) ofrece una explicación sucinta pero adecuada acerca de las nociones de “sagacidad y libertad” vinculadas con el *clinamen* atómico del que dependerían ambas. Long (2006, pp. 157-76) realiza lo propio explicando de qué manera la intervención particular desaparecería de la acción para reducir todos los fenómenos observables a resultados de la materia en movimiento.

<sup>13</sup> La “ley de la naturaleza” se expresa de este modo dada la propensión romana a entender el mundo como un compendio de leyes (Long, 2006, p. 173). Esto no implica que sus predecesores (y el mismo Epicuro) no se refirieran a ellas de este modo y la expresión del romano no haga más que aclarar un concepto ya existente en los escritos de los sabios griegos (cf. *Vat. Sent.* 77).

<sup>14</sup> Su epíteto real es “Epifanés” en tanto [Dios] manifiesto. Creemos, junto con Sayar (2016), que esta pretensión divina puede ser rastreada hasta el propio Alejandro, en tanto modelo de los gobernantes que ocuparon su trono y que, como él, fueron capturados por los vicios y la molicie oriental.

καὶ παμμιαρώτατος [10.17]). Ahora bien, esta falta de conocimiento de las normas que rigen la naturaleza implicará intentar la plena manipulación de los elementos que, a juicio de los hebreos, retomando terminología estrictamente epicurea, conforman las leyes inamovibles del mundo (*cf.* RS 37-38)<sup>15</sup>. En primer lugar, la manipulación de la memoria. Luego, el desconocimiento del prestigio y la consecuente importancia de los antecesores que lograron edificar las diversas comunidades distinguiendo las unas de las otras. Y, finalmente, el límite impuesto a cada uno de los grupos humanos, derivado de la aplicación de las dos políticas anteriores.

### El mundo, sus fronteras y sus transgresiones

Evidentemente, las tres variables están profundamente interconectadas entre sí, de modo que la manipulación de una de ellas implica el corrimiento de toda una serie de elementos que implicarán necesariamente a las otras dos. Y la memoria será el basamento de toda esta red, puesto que será ella la que establezca cuáles serán las categorías que conformarán los valores que el propio grupo podrá considerar aceptables para que su orden interno no se resienta, y con ello el orden del mundo. Desde el punto de vista de los hebreos –lectores y productores del tratado– la memoria, además, es el principal mandato divino.<sup>16</sup> No lo será solamente porque gracias a ella es que todo el grupo se verá cohesionado en torno a una serie de valores considerados loables y en el recuerdo de algunas personas en las que se demuestran de modo superlativo tales virtudes: sino porque, además, el principal mérito de la conservación de la memoria es la acumulación de eventos dignos de ser recordados. ¿Por qué afirmamos tal cosa? Porque de hecho, la argumentación del anciano Eleazar se dirige al intento del tirano de “transgredir la Ley” (5.27), y por tanto “los sagrados juramentos” (τοὺς ἱεροῦς ὄρκους 5.29)<sup>17</sup> que ello implica. Y la importancia de no cejar en la observación de la normativa sagrada no descansa solamente en su aplicación fáctica sino en la presencia de ejemplos suficientes para justificar la justicia y la conveniencia de ese apego a la Escritura. Dado

---

<sup>15</sup> Que Striker (1996, p. 154) analiza en función del “criterio” –en tanto tecnicismo– que fundamenta la veracidad de los datos que permiten el saber y la posibilidad de la existencia de conocimiento alguno para Epicuro y sus seguidores.

<sup>16</sup> Que el pueblo hebreo sea esencialmente una comunidad vinculada con su propia memoria se basa en un mandato del mismo Moisés (*De.* 32.7): “Acuérdate de los días pasados, recuerda las generaciones anteriores. Interroga a tu padre, que te cuente, a tus ancianos, que te expliquen”.

<sup>17</sup> Entendemos que la argumentación del anciano se retrotrae hasta la lectura pública de la Ley hecha por Esdras a la vuelta del Destierro (*Ne.* 8. 3-8), sobre todo por el efecto que la oración de clausura (*Ne.* 9.6-37) debió tener sobre el pueblo que inmediatamente hubo de sojuzgarse nuevamente a las Disposiciones sagradas.

que el propósito último del decreto del soberano es hacer a los hebreos “abjurar del judaísmo” (ἐξόμνησθαι τὸν Ἰουδαϊσμόν 4.26), es lógico que lo que primero desee controlar es el bagaje de elementos con los que cuenta el anciano para fundamentar la conveniencia de apegarse a las normas divinas. De hecho, teniendo esto en cuenta es que manifiesta su sorpresa porque, a pesar de su vejez, Eleazar “no parece[s] filósofo” (5.7) dado que sostuvo puntualmente la práctica de sus normas ancestrales durante tanto tiempo. La negación de una característica que le era casi intrínseca al pueblo de Israel por mero prejuicio<sup>18</sup> será sólo una excusa del soberano para negarle al pueblo entero una memoria construida sobre el pleno derecho y la historia que la entreteje. La mejor prueba de esto es la cantidad de ejemplos que la madre trae a colación cuando llega el momento de arengar a cada uno de sus hijos antes de subir al cadalso para ser torturados. Las menciones de Isaac (18.11 [*Ge.* 22.1-19]) o los tres jóvenes en el horno (18.13 [*Da.* 3.22-24]) obrarán de hitos para marcar el inicio y el ‘final’<sup>19</sup> de una exitosa relación de los hebreos observantes con su Dios. Caracterizar de “vano” (φλυαρός) a un saber gracias al que todo un pueblo se condujo sabiamente en medio de la dominación extranjera es, sencillamente, no solo desconocer sino pretender la inexistencia de tamaña influencia en el tejido social de sus súbditos, aún a pesar de que los más prominentes de entre ellos compartan su nefasto pensamiento.

En línea con lo anterior, Antíoco no solo negará sus antecesores a los hebreos, implicando que nunca han tenido sitio en la historia, sino que actuará de modo similar con los miembros de su propia dinastía. Esto, evidentemente, no implica que intentará borrar los progresos en la helenización de Palestina comenzados por sus precursores, puesto que de hecho los profundizará, sino que más bien conlleva la negación del estatus especial de Israel como un Estado tributario eminentemente toracéntrico. Salvando el caso del incidente fiscal de Apolonio, que el texto achaca a la mala gestión del rey Seleuco Nicanor (3.20)<sup>20</sup>, por lo general la postura de las fuentes hacia los

---

<sup>18</sup> Del mismo modo en que lo fue también el antisemitismo que algunos autores manifiestan tan abiertamente puesto que el prejuicio afirmaba que sus costumbres eran contrarias a la especie humana, por lo que debían ser destruidas (Frenkel 2013, p. 5). Algunos de los pasajes en donde se puede constatar la fuerza de este prejuicio, de hecho, son *D.S.* 34.35 o *Str.* 16.2.34-46. Con respecto a la noción de prejuicio, remitimos al trabajo de Allport (1977, p. 22).

<sup>19</sup> Puesto que el libro de Daniel se compuso en época Macabea, narrando los hechos de la revuelta como una profecía de la época del destierro (Collins 1975, p. 218). reeditando material preexistente para que se relacionaran coherentemente con la apocalíptica desarrollada en los capítulos 7-12.

<sup>20</sup> En verdad, Seleuco Nicátor, que reinó casi cien años antes de los hechos que dan origen a la Revuelta Macabea. El incidente fiscal, por otra parte, en *2Ma.* se lo hace protagonizar a Heliodoro, “encargado de los negocios” (*2Ma.* 3.7) del rey Seleuco “rey de Asia <que> pagaba de su bolsillo los sacrificios” (*2Ma.* 3.3).

soberanos que regentearon Palestina es positiva, puesto que favorecen al pueblo elegido con diversas medidas especiales, como lo atestiguan los siguientes casos: “Los reyes lágidas liberaron esclavos hebreos de Egipto para que retornen a *Eretz Israel*” (*AJ* 12.28-33).

Luego de la conquista seléucida, se dispensó a muchos del tributo debido al rey, gracias a las pérdidas sufridas a causa de las guerras entre las facciones de cada reino.

El reconocimiento del Templo por parte de Seleuco luego de la batalla y la contribución a su manutención subvencionando los sacrificios por un valor de 20.000 dracmas y la autorización a su reconstrucción y el traslado de materiales (*AJ* 12.138-44), que estableció una suerte de precedente sobre el que se asentó Antíoco III manteniendo esta relación entre el trono y el templo.

Como concluye Saulnier (1983, p. 15), este último traspaso regio parecía retomar la tradición del Imperio Aqueménida (*cf. Es.* 1.1-7). Pero además puede ser vinculado, dentro de la memoria de los invasores, al momento en que Alejandro, en pleno afán de conquista, se desvía hacia Jerusalén para demostrar especial respeto al Templo y a su máximo representante (*AJ* 11.304-45). Fuera así o no lo sucedido estrictamente, es efectivamente cierto que hasta el advenimiento al trono de Antíoco IV la convivencia entre los hebreos y los helenos parece acercarse en el máximo grado posible a la idealidad.<sup>21</sup> En consecuencia, el intento de deshabilitar tal intercambio social para que sólo uno de los dos colectivos prevalezca (4.23) no sólo lo presenta como alguien particularmente orgulloso –ya que la helenización forzada de Israel se debería a una represalia contra los habitantes de la ciudad santa quienes se habrían alegrado ante el rumor de su muerte (4.22)– sino como un déspota que no es capaz de observar más allá de su propia persona, negando toda anterioridad histórica y toda conveniencia estratégica, por lo demás tan loable y celebrada por sus súbditos (*cf. Collins*, 2005, p. 25).

## A modo de conclusión

Por tanto, los límites impuestos tradicionalmente por cada una de las comunidades que, de un modo u otro, operarían como una suerte de frontera sagrada entre ambos pueblos (*cf. Taboada*, 1985-86, p. 109), serán ya no únicamente

---

<sup>21</sup> Nuevamente, tal idilio sería posible si exceptuamos el incidente de Heliodoro que, según las apreciaciones de Saulnier (1983, p. 17), que seguimos, sucede durante el reinado de Seleuco IV Filopátor; antecesor directo del monarca protagonista del texto que nos ocupa.

tergiversados hasta la última de sus posibilidades, sino incluso negados para conformar un único pueblo. O, al menos, una sociedad cuyas creencias intrínsecas no difirieran en demasía las unas de las otras,<sup>22</sup> de modo que todos pertenecieran a la prestigiosa esfera cultural venida de Macedonia. Esta falta de limitación implica un último punto no menos importante que los anteriores: negando la memoria ajena y, al mismo tiempo, la propia, desconoce totalmente la superioridad de la divinidad sobre su persona. Y ya no solamente del Dios hebreo, que se proclama a sí mismo celoso de otros dioses (*Ex.* 20.5) sino del panteón que le es connatural, dada su identificación cultural. Habida cuenta las correlaciones posibles entre Yahvé y Zeus (Perea Morales, 1993), el desconocimiento de los dos dioses para favorecer sus propias ambiciones divinas no hará más que posicionarlo en un punto sumamente alejado de aquellos que viven su vida de acuerdo a los dictámenes de la naturaleza, como hicimos referencia más arriba. Su intento de “comunalización forzada”<sup>23</sup> de dos colectivos sociales quizá cercanos en la figura de sus divinidades centrales, pero profundamente disociados en cuanto a la injerencia de estos en los asuntos humanos, será un fracaso de lo más estrepitoso, puesto que será su persona la que saldrá profundamente herida en su dignidad. Investido con las ínfulas reales, encargado de velar por la seguridad y el futuro de su pueblo, no tendrá en cuenta que para lograrlo es preciso conocer la naturaleza humana y divina como sólo un dios puede conocerla. Y puesto que enterarse de esto le implica atestiguar toda una sesión de tortura en la que presenciara mil vejámenes a personas inocentes pero ni una queja por parte de ellos, su autoconcepción divina se aleja cada vez más de una puesta en hecho correcta y efectiva.

La falta de control de las pasiones de la que hará gala Antíoco IV, por ende, lo situará –esta vez de un modo filosófico más que psicológico o solamente bélico– como el enemigo más formidable al que se han tenido que enfrentar los hebreos en tanto colectivo subyugado. Pero ya no por el hecho de que éste pretenda ejercer la violencia de modo legítimo con bases erróneas ni porque esta falta de autocontrol lo convierta en un monstruo feroz e insaciable a ojos de sus víctimas. Será enemigo, en este caso,

---

<sup>22</sup> Puesto que, para formar un único pueblo de los muchos que poblaban sus dominios, debió forjar una divinidad sincrética en la que los judíos, los sirios y los griegos pudieran reconocer a un dios soberano (Saulnier 1983, p. 22). Esto, y el establecimiento de un nuevo calendario con centro en la persona del rey y las fiestas dionisiacas (*2Ma.* 6.7), fue lo que seguramente hubo de ser sentido como un atentado a su nacionalidad y a su etnicidad por los judíos residentes en Jerusalén y, por lo tanto, como una intromisión flagrante dentro de su propia identidad definitoria (cf. Sayar 2014, p. 104).

<sup>23</sup> En el sentido explicitado por Brow (1990, p. 1), quien sostiene que la comunalización se define como cualquier patrón de acción que promueva un sentido de pertenencia común dentro de una comunidad no del todo definida.

porque no sólo desconoce el ordenamiento ciudadano establecido por Dios para su pueblo (que sus antecesores escogieron seguir) sino que, haciéndolo, desconoce al mismo Yahvé. Sin embargo, no lo hará de modo que pueda confrontarse directamente con él, cual un adversario (*cf.*  $\gamma\omega$  *shaitán*) implacable y formidable capaz de luchar con él en igualdad de condiciones, sino directamente negando su existencia. Del mismo modo en que termina negando la de Zeus, puesto que el trasfondo del enfrentamiento religioso será del todo silenciado en favor de la demostración de su pretendida superioridad. Esto generará no sólo que las memorias centenarias de los hebreos y sus héroes-patriarcas resulten minimizadas como “vanas” sino que, además, las propias historias ‘documentadas’ de los grandes monarcas helenísticos del pasado se dejen de lado en favor de una acción del todo irreflexiva y sin fundamento alguno. Así las cosas, dado que los dioses no existen, definitivamente y para siempre, del mismo modo que la historia que los ha sustentado en el saber de la masa o en la preconcepción de los sabios, es imposible querer ocupar el lugar de uno. Sobre todo si las propias leyes naturales impiden que nada externo a ellas perturbe el ordenamiento que les es propio. Antíoco, por lo tanto, será al fin, y a pesar de sí mismo, un instrumento divino para demostrar la propia existencia, el valor de sus leyes y la necesidad de reeducación constante de su pueblo rebelde. Pero no porque Yahvé abandone conscientemente a sus elegidos en manos de alguna potencia extranjera. Pues, en ese caso, los hebreos conocerían que mediante ruegos o actos de penitencia podrían recuperar su favor (*cf.* *De.* 9.6-29.). Será mediante su total ocultamiento que podrá hacerse manifiesto a las naciones (17.14) dado que solamente aquellos que conocen que el amor de Dios no tiene fin sabrán notar la luz verdadera tras el pálido reflejo que intentó mostrar el tirano seleucida.

## Bibliografía

- Agus, A. (1988). *The Binding of Isaac & Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*. New York: SUNY Press.
- Alesso, M. (2007). Qué es Israel en los textos de Filón, *Circe* 11, 15-30.
- Allport, G. W. (1977). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Arrighetti, G. (ed.) (1973). *Epicuro Opere*. Torino: Einaudi.
- Breitenstein, U. (1978). *Beobachtungen zu Sprache Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuchs*. Basel and Stuttgart: Schwabe.

- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and uses of the Past. *AQ* 63(1), 1-6.
- Cohn, L. – Reiter, s. (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. (Vols. 1-6). Berlin: Reimer.
- Collins, J. J. (1975). The Court-Tales in Daniel and the Development of the Apocalyptic. *JBL* 94(2), 218-34.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge: J.B. Eerdmans's Co.
- Collins, J. J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- Cordero, N. L. (2008). *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Biblos.
- De Silva, D. A. (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*. Leiden-Boston: Brill.
- Druille, P. (2015). La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón. *Synthesis* 22, 125-38.
- Frenkel, D. (2002). Las muertes de Antíoco IV. En R. Buzón et al. (Eds.) *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura* (pp. 509-18). Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.
- Frenkel, D (2011). El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*. *AFC* 24, 59-91.
- Frenkel, D (2013). Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en *IV Macabeos*. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu V, 17-19 de septiembre 2013. UCA. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf>; obtenido el 15/06/2014.
- Hadas, M. (1953). *The Third and Fourth books of Maccabees*. New York: Harper.
- Heinemann, I. (1928). Makkabäerbucher, Buch IV. *PWRE* (14)1, 800-5.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Long, A. A. (2006). *From Epicurus to Epictetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Long, H. S. (ed.) (1966). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. (Vols. 1-2). Oxford: Oxford University Press.
- Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain: Peeters.
- Perea Morales, B. (1993). Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus. *EClás* (35)103, 7-26.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis.
- Pohlenz, M. (ed.) (1918). *Tusculanae Disputationes*. Leipzig: Teubner.

- Rahlfs, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*. (Vols. 1-2). Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Renehan, R. (1972). The greek philosophic background of Fourth Maccabees. *RhM* (115)3, 223-38.
- Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2014). Te voy a poner como una luz para el mundo (*Is.* 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*. *AFC* 27, 99-114.
- Sayar, R. J. (2015). Lo que natura no da... ¿La filosofía lo presta? ‘Disposiciones naturales’ en *IV Macabeos*? En G Chicote et al. (Eds.) *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”*. La Plata: CEL–UNLP. Recuperado de [http://jornadasecym.fahce.unlp.edu.ar/search?description=%27SAYAR,20Roberto20Jesús%27&portal\\_type%3Alist=File&submit=Buscar](http://jornadasecym.fahce.unlp.edu.ar/search?description=%27SAYAR,20Roberto20Jesús%27&portal_type%3Alist=File&submit=Buscar).
- Sayar, R. J. (2016). El enemigo de mi enemigo... a veces es mi enemigo también. De cómo el buen gobernante puede convertirse en una amenaza en *IV Macabeos*. Ponencia presentada en *VII Jornadas sobre el mundo clásico “Mito y política en el mundo antiguo.”*. FFCEH–UM.
- Sayar, R. J. (2018). Cuando tu enemigo esté unido, divídelo’ (*AG* 1.25). De(con)strucción de la élite dominante en *IV Macabeos* en P. V. Rodríguez Melgarejo, P. V. y S. Monteagudo (comps.). *Actas de la I Jornada de humanidades: “Las humanidades de ayer y hoy”* (pp. 126-34). Morón: Editorial Universidad de Morón.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taboada, H. (1985-86). “Acerca de algunas fronteras sagradas”, *Argos* 9-10, 109-118.
- Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. *JSJSup* 57. Leiden: Brill.
- von Arnim, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner.