

Τὴν εἰμαρμένην ἄφουκτον: Notas teológicas de *Bellum Judaicum* 6,267-268

Leandro Velardo

Resumen

La discusión acerca del uso por parte de Flavio Josefo de la voz griega εἰμαρμένην, ha estimulado un gran número de publicaciones en distintos círculos académicos. En este contexto, el presente ensayo procura aportar, al debate mencionado, la necesidad de destacar la carga teológica de εἰμαρμένην derivada de la destrucción del segundo Templo, tomando como base textual para esto *Bellum Judaicum* 6,267-268. Tras este somero análisis, se percibe que la fórmula τὴν εἰμαρμένην ἄφουκτον, “el destino lo decretó”, surge cómo un recurso hermenéutico ecléctico; es decir, un mecanismo interpretativo que conjugó aspectos propios de la cosmovisión judía con el contexto filosófico dominante para, de este modo, explicar la realidad tal y como la vivían.

Palabras claves: Flavio Josefo, *Bellum Judaicum* 6,267-268, destino, εἰμαρμένην, segundo Templo, judaísmo.

Abstract

The discussion about Flavio Josefo use of the greek Word εἰμαρμένην, has encouraged a great number of publications in different academic circles. The present essay tries to contribute to the present debate with the need to stress the theological burden of εἰμαρμένην originated from the destruction of the second Temple, taking the text of *Bellum Judaicum* 6,267-268 as basis. After the analysis, the formula τὴν εἰμαρμένην ἄφουκτον is perceived as an eclectic hermeneutic resource; that is, an interpretative mechanism that combined its own aspects of the Jewish world view with the philosophical predominant context to explain the reality the way they experienced it.

Keywords: Flavio Josefo, *Bellum Judaicum* 6,267-268, destiny, εἰμαρμένην, Second Temple, judaism

La influencia griega en la idiosincrasia y teología judía es un hecho fehaciente.¹ En este marco, el historiador judío Flavio Josefo (37/38 d.C.-100/101

¹ Para una introducción clásica a este período ver Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1974). Para una discusión actualizada ver Louis H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, JSJSup 107 (Leiden: E. J. Brill, 2006). Sobre las distintas interpretaciones del “judaísmo”, por parte de autores griegos y latinos, ver Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1976-1984).

d.C.), junto a Filón de Alejandría (20-15 a.C.-50 d.C.),² es considerado uno de los escritores más representativos del judaísmo helenístico.³

Se parte entonces, a la luz del párrafo anterior, delineando sucintamente el *sitz im leben* con un fragmento de *A History of Israel*, del célebre historiador norteamericano John Bright:

It was simply that Greek thought was in the air and inevitably made its impact on the minds of Jewish thinkers as they grappled with the new problems that their age had raised. Merely to breathe in the Hellenistic period involved absorption of Greek culture! Although godly Jews were not driven by this to any compromising of religious principle, there were other Jews who were quite demoralized by it, many of them in fact, becoming so avid for Greek culture that they found their native laws and customs an embarrassment. An irreconcilable schism began to widen within the Jewish community.

...since Jews could not avoid contact with their Hellenized neighbors, still less with their own brethren abroad, absorption of Greek culture and Greek ways of thinking was unavoidable... Such influence, it must be said, was scarcely direct.⁴

² Peder Borgen presenta a Filón como el exégeta y filósofo judío más destacado de su tiempo, miembro prominente de la comunidad judía de Alejandría y exímio protector del judaísmo (cf. Peder Borgen, “Philo of Alexandria”, en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. por David N. Freedman, 5 vols. [New York: Doubleday, 1992-1996], 5:333; *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time*, NovTSup 86 [Leiden: E. J. Brill, 1997], 14-29). La metodología empleada por Filón, para armonizar y correlacionar las Escrituras con las enseñanzas filosóficas, fue la exégesis alegórica; ésta lectura busca el “sentido espiritual” del texto subdividiéndose en tres niveles: (1) alegoría; (2) tropología; y (3) anagogía. En términos generales la interpretación alegórica le permitió, cayendo en el alegorismo, encontrar en los textos bíblicos significados que podían incorporar “verdades” del pensamiento griego. En este sentido, Ellen Birnbaum concluye: “As for Dawson’s argument that allegorical interpretations subordinate Greek meanings to Scripture, we have found this to be true in some but not all cases” (“Allegorical Interpretations and Jewish Identity among Alexandrian Jewish Writers”, en *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*, NovTSup 106, ed. por David E. Aune, Torrey Seland y Jarl H. Ulrichsen [Leiden: E. J. Brill, 2003], 328).

³ Las obras de Josefo, trataron, hasta cierto punto, de mitigar las diferencias entre la cosmovisión judía y la cosmovisión helénica y, por otra parte, “justificar” su postura colaboracionista. Véase aquí Louis H. Feldman, “Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon”, en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. Elisabeth S. Fiorenza (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), 69-98; Paul Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus’ Paraphrase of the Bible*, TSAJ 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 42-50; Daniel A. Schwartz, “Josephus on his Jewish Forerunners (*Contra Apionem* 1.218)”, en *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*, AJEC 67, ed. Shaye J. D. Cohen y Joshua S. Schwartz (Leiden: E. J. Brill, 2006), 195-206. Véase también Prina Stern, “Life of Josephus: The Autobiography of Flavius Josephus”, *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 41, n° 1 (2010): 63-93.

⁴ John Bright, *A History of Israel*, 4 ed. (Louisville, Kentucky: Westminster, 2000), 417. Se percibe esta influencia, por ejemplo, en la actitud reticente a las representaciones antropomórficas de Dios encontradas en la Septuaginta. Ver Louis H. Feldman, *Josephus’ Interpretation of the Bible* (California: University of California Press, 1998), 3-13. Cf. Zuleika Rodgers,

En este contexto socio-cultural, de pensamientos abigarrados, emerge el pasaje que se reseña. El texto de *Bellum Judaicum* (Bell) 6,267-268 reza:

Πολλὰ δ' ἂν τις ἐπολοφυράμενος ἔργῳ πάντων ὧν ὄψει καὶ ἀκοῇ παρειλήραμεν θαυμασιωτάτῳ κατασκευῆς τε ἔνεκα καὶ μεγέθους ἔτι τε τῆς καθ' ἕκαστον πολυτελείας καὶ τῆς περὶ τὰ ἅγια δόξης μεγίστην λάβοι παραμυθίαν τὴν εἰμαρμένην ἄφυκτον οὖσαν ὥσπερ ἐμψύχοις οὕτω καὶ ἔργοις καὶ τόποις θαυμάσια δ' ἂν τις ἐν αὐτῇ τῆς περιόδου τὴν ἀκριβείαν καὶ μῆνα γοῦν ὡς ἔφην καὶ ἡμέραν ἐτήρησεν τὴν αὐτὴν ἐν ἧ πρότερον ὑπὸ Βαβυλωνίων ὁ ναὸς ἐνεπρήσθη.⁵

En busca de una respuesta satisfactoria, que pueda traer consuelo frente al horizonte desolador que proyectaba la destrucción del segundo Templo, Josefo realiza la siguiente afirmación: Τὴν εἰμαρμένην ἄφυκτον, “el destino lo decretó”. La propuesta hermenéutica que supone, nos introduce en la paradójica relación entre “determinismo” y “libre albedrío”.

La expresión que emplea Josefo es propia de la literatura de la época.⁶ Se discurre que εἰμαρμένην formaba parte de la fraseología estoica como un *terminus technicus* evocando la idea de “destino”.⁷ Crisipo (281/277 a.C.-208/204 a.C.), el ilustre representante del estoicismo,⁸ define el destino como “...una

“Josephus’s Biblical Interpretation”, en *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. Matthias Henze (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2012), 436-465.

⁵ El texto griego responde a la edición de *Benedictus Niese*, 7 vols. (Berlín: Weidmann, 1890-1894). La traducción de Farré lo vierte de la siguiente manera: “Aunque se deplora profunda y justicieramente la pérdida del edificio, la obra más admirable que se haya visto o se haya oído elogiar, tanto por su estructura como por su magnitud y por la magnificencia de cada una de sus partes, como por la gloriosa reputación de su santidad, podrá ser un consuelo la idea de que el destino es igualmente inexorable con los seres animales, las obras de arte y los lugares consagrados. Admiraremos en esta fatalidad la relación exacta de las épocas revueltas; pues aconteció el mismo mes y día en los cuales el Templo fue incendiado por los babilonios” (Luis Farré, *Obras completas de Flavio Josefo* [Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961], 402-403). La construcción del participio perfecto pasivo εἰμαρμένην más el acusativo ἄφυκτον, es mejor reflejada por Whiston cuando traduce: “it was fate that decreed” (Cf. William Whiston, *The New Complete Works of Josephus* [Grand Rapids, Michigan: Kregel Academic, 1999], 897).

⁶ Ver Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), 103; John Sellars, *Stoicism* (Berkeley: University of California Press, 2006), 100; Francesca Rochberg, *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (Leiden: E. J. Brill, 2010), 24, nota 21.

⁷ Cf. Anthony A. Long, “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, en *Problems in Stoicism*, ed. Anthony A. Long (London: The Athlone Press, 1971), 173-199.

⁸ Por sus escritos véase Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos*, 2 vols., trad. y notas por Javier C. Daroca y Mariano N. Contreras (Madrid: Gredos, 2006).

sucesión de hechos en cadena,⁹ eterna e inmutable, que da vueltas en torno a sí misma y se enreda en un orden constante y sucesivo de esa cadena de la que está formada y trenzada”.¹⁰ Dorothea Frede suaviza definiciones cuando arriba a la siguiente conclusión: “Stoic determinism, therefore, does not lead to resignation, but to a careful study of our capabilities and limitations”.¹¹

En su célebre obra *Antiquitates Judaicae* (*AntJ*) 13,171-173, escrita hacia fines del año 93 d. C., Josefo registra, en uno de los pasajes de las escuelas,¹² las divergencias teológicas¹³ existentes entre sus contemporáneos en relación con esta cuestión. Los Fariseos (Φαρισαῖος) consideraban que algunos eventos eran fruto del destino (εἰμαρμένην) y otros, simplemente, dependían del hombre.¹⁴ Por su parte, los Esenios (Ἐσσηνός), creían que todo se debía al destino (εἰμαρμένην) y, el ser humano, nada podía hacer que escape a éste.¹⁵ En contraste, los Saduceos (Σαδδουκαῖοι) entendían que no existía algo así como el “destino” (εἰμαρμένην), el ser humano era plenamente responsable

⁹ En un trabajo reciente, Susan S. Meyer insta a evaluar y modificar la metáfora “chain” por “string” teniendo en consideración la doctrina estoica de la simpatía cósmica. Cf. Susan S. Meyer, “Chain of Causes: What is Stoic Fate”, en *God and Cosmos in Stoicism*, ed. Ricardo Salles (New York: Oxford University Press, 2009), 71-90.

¹⁰ Cf. Aulo Gelio, *Noches áticas* (Madrid: Akal, 2009), 340. Para una concienzuda introducción a este concepto ver Susanna Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

¹¹ Dorothea Frede, “Stoic Determinism”, en *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (New York: Cambridge University Press, 2003), 205.

¹² En los estudios académicos de εἰμαρμένην en el contexto de la literatura josefiana se percibe, en líneas generales, un claro énfasis en los “pasajes de las escuelas”. Con respecto a este último concepto se sigue a Steve Mason, “Josephus’s Pharisees: The Philosophy”, en *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. Jacob Neusner y Bruce Chilton (Waco, Texas: Baylor University Press, 2007), 41-42, cuando define los “pasajes de las escuelas” como aquellos en los que Josefo compara a los Fariseos, Saduceos y Esenios como escuelas (ἄρετες) filosóficas. Véase al respecto Gunnar Haaland, “What Difference does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus”, en *Making History: Josephus and Historical Method*, JSJSup 110, ed. Zuleika Rodgers (Leiden: E. J. Brill, 2006), 262-288.

¹³ “Divergencias teológicas”: Resulta recurrente, por parte de algunos autores, el uso sinónimo entre los términos “filosofía” y “teología”. No obstante, en busca de mayor precisión terminológica, se asume que al bosquejar o analizar la intervención divina en un determinado contexto o ámbito se encuentra frente a “concepciones teológicas”, no “filosóficas” (cf. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, 3 vols. [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991-1998], 1:8-9). Por lo tanto, se considera que las divergencias entre las “escuelas” son de naturaleza teológica y que debieran ser abordadas desde esa plataforma.

¹⁴ Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν τινὰ δ’ ἐφ’ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Compárese con *BellJ* 2,162-163. Por un análisis introductorio a la interpretación flaviana de los fariseos véase Jacob Neusner, “Josephus’ Pharisees: A Complete Repertoire”, en *Josephus, Judaism and Christianity*, ed. Louis H. Feldman y Göhei Hata (Detroit: Wayne Estate University Press, 1987), 274-292.

¹⁵ Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὁ μὴ κατ’ ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν.

de su bienestar y su pesar.¹⁶ Otro aspecto a considerar, y que tutela nuestra lectura, es que una exploración semántica de εἰμαρμένην en la Septuaginta y en los documentos neotestamentarios no arroja equivalencias lingüísticas ni conceptuales.

Teniendo en mente lo mencionado hasta aquí, pareciera ser lo más prudente preguntarse no si existe algún tipo de influencia filosófica en el uso josefiano de εἰμαρμένην; sino más bien, ¿hasta qué punto el empleo por parte de Josefo de εἰμαρμένην en *Bell* 6,267-268 refleja la carga filosófica que, inherentemente, esta expresión contiene? Y, por otro lado, ¿qué proyección hermenéutica adquiere dicho empleo, ulteriormente, en las construcciones teológicas acerca de la intervención divina?

Una revisión bibliográfica, con un rango de búsqueda de casi un siglo, arroja algunas obras y ensayos que, de una forma u otra, han definido el estado de la cuestión con relación a esta temática.¹⁷

En primer lugar, se encuentra un artículo publicado en la *Harvard Theological Review* a principios del siglo XX. George F. Moore (1851-1931)¹⁸ publica en 1929 un ensayo titulado: “Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus”.¹⁹ Moore destaca el carácter ajeno de este concepto (εἰμαρμένην) en relación con la cosmovisión judía y, por lo tanto, argumenta en favor de una posible interpolación.²⁰ Shemchuni, como indica Moore, propone la expresión $\alpha\gamma\alpha\theta\omega\iota\varsigma$ que daría la idea de “decreto divino” o “providencia”.²¹ Después de examinar varias fuentes primarias,

¹⁶ Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἰμαρμένην ἀναιροῦσιν οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες οὐδὲ κατ’ αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν ἅπαντα δὲ ἐφ’ ἡμῖν αὐτοῖς κείσθαι ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς γινομένους καὶ τὰ χεῖρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας (Cf. *Bell* 2,164).

¹⁷ Steve Mason, “Appendix B: Scholarly Interpretations of Josephus on Fate and Free Will”, en *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (New York: E. J. Brill, 1991), 384-398, expone algunos de los trabajos mencionados aquí. Es así que es preciso destacar que, para esta investigación, se ha priorizado aquellos estudios que parten o concluyen con una perspectiva teológica.

¹⁸ Entre sus obras más destacadas se encuentra: *The Literature of the Old Testament* (1913); *History of Religions* (vol. 1 [1913]/vol. 2 [1919]); *Metempsychosis* (1914) y *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (1927).

¹⁹ George F. Moore, “Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus”, *Harvard Theological Review* 22, n° 4 (1929): 371-389.

²⁰ *Ibid.*, 371-372, 384. Cf. Jonathan D. H. Norton, *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus and the Yabad*, LNTS 430 (Great Britain: T. & T. Clark, 2011), 57-81.

²¹ *Ibid.*, 379, nota 40.

Moore concluyó su estudio proponiendo una clara orientación judía en la fraseología josefiana.²²

En 1969, Gerhard Maier presenta su disertación doctoral en Universität Tübingen titulada: *Mensch und Freier Wille. Nach den Jüdischen Religionsparteien Zwischen Ben Sira und Paulus*.²³ En su trabajo, Maier considera que el uso de εἰμαρμένην en los pasajes que refieren a las “escuelas judías”, no tiene relación con la doctrina estoica. Arguye la subordinación de esta expresión a la cosmovisión monoteísta judía.²⁴

Algunos años más tarde, en 1977, Shlomo Pines (1908-1990) publicaría: “A Platonic Model for Two of Josephus’s Accounts of the Doctrine of the Pharisees Concerning Providence and Man’s Freedom of Action”.²⁵ Pines sostiene que en el período en el que Josefo escribió esta clasificación, εἰμαρμένην -junto a otros vocablos griegos-, no era un término propio del estoicismo; antes bien, pertenecía al léxico filosófico general.

Luther H. Martin presenta en 1981: “Josephus’ Use of *Heimarmene* in the Jewish Antiquities XIII,171-3”.²⁶ Martin, después de estudiar concisamente los distintos usos josefianos de esta expresión, concibe la fraseología empleada de una manera diferente y más amplia. Este autor propone, básicamente, que si bien Josefo toma del reservorio idiomático y filosófico de su época, “redefine” el sentido original, ampliando así el campo semántico de εἰμαρμένην, asignándole propiedades teocráticas:

He (Josefo) presents the Jews as the people who are freed from *heimarmene* by the providence of God, and who consequently exercise free will and human responsibility in and through their obedience to Torah”.²⁷

²² *Ibid.*, 384, 388-389.

²³ Gerhard Maier, *Mensch und Freier Wille. Nach den Jüdischen Religionsparteien Zwischen Ben Sira und Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971).

²⁴ *Ibid.*, 1-23, esp. 17.

²⁵ Shlomo Pines, “A Platonic Model for Two of Josephus’s Accounts of the Doctrine of the Pharisees Concerning Providence and Man’s Freedom of Action”, *Immanuel* 7 (1977): 38-43.

²⁶ Luther H. Martin, “Josephus’ Use of *Heimarmene* in the Jewish Antiquities XIII,171-3”, *Numen: International Review for the History of Religions* 28, n° 2 (1981): 127-137.

²⁷ *Ibid.*, 135. La interpolación es del autor.

En 1995 David Kraemer,²⁸ en su obra *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*,²⁹ aborda la cita de *BelJ* 6,267-268 con un conjunto de textos rabínicos referidos al “sufrimiento”. Kraemer entiende que el concepto de “destino” le permitió a Josefo ofrecer una solución plausible en el contexto del judaísmo helenístico. En tal caso, asume una clara correspondencia con la concepción filosófica de εἰμαρμένην.³⁰ Sumado a esto, en su artículo “Judaic Doctrines of Evil and Suffering”, expresa:

The deterioration of conditions under Herodian and Roman rule, leading to the destruction of the second Jerusalem Temple, combined to force Jews to seek alternative explanations of the suffering that surrounded them. When he explained the destruction as a product of fate, Josephus (*Jewish War* 6.250, 267–8) was probably reflecting a popular opinion among Hellenized Jews.³¹

Jonathan Klawans, en 2009, aporta un interesante artículo titulado: “Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism”.³² Su propuesta gestiona y armoniza algunas de las tendencias clásicas de la erudición josefiana, concluyendo que los usos de εἰμαρμένην en los pasajes de las escuelas es análogo a los debates filosóficos propios de su tiempo.³³ Al mismo tiempo, en un trabajo más reciente, Klawans advierte:

Still we must avoid the tendency to move back from Josephus’s typology and describe most ancient Jewish literature as compatibilist. If we do this, we’ve simply erased all distinctions and overlooked the evidence that tells us that these disputes were real.³⁴

Por su parte, Steve Mason³⁵ reflexiona con claridad que:

²⁸ Algunos de sus trabajos son: *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Babylonian Talmud* (1990); *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature* (1996); *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism* (2000); *Jewish Eating and Identity Through the Ages* (2007).

²⁹ David Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature* (New York: Oxford University Press, 1995).

³⁰ *Ibid.*, 47-48.

³¹ David Kraemer, “Judaic Doctrines of Evil and Suffering”, en *The Encyclopedia of Judaism*, eds. Jacob Neusner et al. (New York: E. J. Brill, 2000), 1:262.

³² Jonathan Klawans, “Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism”, *Numen: International Review for the History of Religions* 56, n° 1 (2009): 44-90.

³³ *Ibid.*, 83.

³⁴ Cf. Jonathan Klawans, “The Dead Sea Scroll, the Essenes, and the Study of Religious Belief: Determinism and Freedom of Choice”, en *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, ed. Maxine L. Grossman (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 282.

³⁵ Profesor de historia y cultura greco-romana en York University, director del *Brill Josephus Project* y uno de los mayores referentes actuales en literatura josefiana. Entre sus trabajos se encuentra: *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (1991); *Understanding*

Before one can ask whether, where, and to what extent, Josephus's thought and vocabulary fit with those of his contemporaries, one must ascertain his meaning. And, by a fundamental axiom of interpretation, that task must first be accomplished by careful scrutiny of the author's own characteristic usage. Only when Josephus's own clues about his meaning have been exhausted and some sort of result obtained, only then can it possibly be worthwhile to ask where he fits into the many currents of Hellenistic and Jewish thought.³⁶

El debate internacional expuesto hasta aquí, refleja el desafío que representa todo texto de la antigüedad.

Un elemento de *BelJ* 6,267-268 que deliberadamente ha sido ignorado por los intérpretes, es el alcance teológico de εἰμαρμένην derivado de la destrucción del segundo Templo. La perspectiva histórica, filosófica y, en menor grado, filológica, ha dominado la discusión sobre este asunto. No obstante, entendemos que la fórmula τὴν εἰμαρμένην ἄφουκτον, “el destino lo decretó”, alberga una evidente acentuación teológica que vislumbra, a primera vista, una hermenéutica ambivalente. Asimismo la dimensión teológica de εἰμαρμένην -en el texto en estudio- no es *per se*, sino que se desprende originariamente del hecho histórico que pretende explicar; en otras palabras, la destrucción del segundo Templo atribuye al vocablo εἰμαρμένην una carga teológica.³⁷ En cierto modo, el impacto teológico de εἰμαρμένην trasciende el estudio idioléctico que, prudentemente, Mason propone.

Pere Villalba I Varneda, al comentar otro texto del corpus josefiano (*AntJ* 16,397), concluye:

Josephus: Seven Perspectives (1998); *Flavius Josephus: Translation and Commentary* (2001 y 2008); *Josephus and the New Testament* (2003); *Flavius Josephus and Flavian Rome*, eds. Jonathan Edmondson y James Rives [2005]; *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories* (2009).

³⁶ Cf. Mason, “Appendix B: Scholarly Interpretations of Josephus on Fate and Free Will”, en *Flavius Josephus on the Pharisees*, 39. Mason sugiere que dicha declaración refiere a la “voluntad divina” (ibíd., 135).

³⁷ Para dar fundamento a esta idea y, al mismo tiempo, comprender mejor el impacto y la significación teológica de la destrucción del segundo Templo en el pensamiento teológico judío véase Jacob Neusner, “Emergent Rabbinic Judaism in a Time of Crisis: Four Responses to the Destruction of the Second Temple”, *Judaism* 21, n° 3 (1972): 313-327; *How Important was the Destruction of the Second Temple in the Formation of Rabbinic Judaism?* (Lanham, Md.: University Press of America, 2006); Michael E. Stone, “Reactions to Destructions of the Second Temple: Theology, Perception and Conversion”, *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 12, n° 2 (1981): 195-204; Anthony J. Saldarini, “Varieties of Rabbinic Response to the Destruction of the Temple”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 21 (1982): 437-458; Robert Goldenberg, “The Destruction of Jerusalem Temple: Its Meaning and its Consequences”, en *The Cambridge History of Judaism: The Late Roman-Rabbinic Period*, 4 vols., ed. Steve T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4:191-205; Dina Stein, “Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud”, *Jewish Quarterly Review* 98, n° 1 (2008): 1-28.

It can be quite clearly seen here that Flavius Josephus does not use the idea of fate in the stead of that of divine providence to thus adapt himself better to the religious training of his future Roman and Greek readers, but rather that he reaffirms his belief in those forces which can influence the acts of men.³⁸

Por su parte, Hendrik S. Versnel afirma que la creencia en ciertas fuerzas (εἰμαρμένην/*fatum*) que gobernaban la historia de la humanidad era ampliamente aceptada y divulgada entre los círculos judíos pre-cristianos.³⁹

El *sitz im leben* y, particularmente, la construcción sintagmática con el adjetivo ἄφυκτον,⁴⁰ sugieren que el uso josefiano de εἰμαρμένην no está desvinculado totalmente de la connotación que esta expresión posee en la filosofía estoica.⁴¹ Es así que, se juzga tal empleo como un recurso hermenéutico

³⁸ Pere Villalba I Varneda, *The Historical Method of Flavius Josephus* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 50.

³⁹ Cf. Hendrik S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religions: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1990), 1:86, nota 160.

⁴⁰ El campo semántico de ἄφυκτον (“not to be shunned”, “from which none escape”, “admitting no escape”, “inevitable” y “unable to escape”. Cf. Henry G. Liddell, Robert Scott y Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [New York: Oxford University Press, 1996], 294) conecta la sentencia con elementos del pensamiento estoico (cf. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 16-58).

⁴¹ Considero que, frente a la inclusión del “destino” como un modelo teológico viable, se halla ante un giro hermenéutico que manifiesta cómo se genera la variación de un concepto teológico por medio de, al menos, tres factores: (1) *La absorción del pensamiento griego*. Willem C. van Unnik señala que todo historiador es un hijo de su tiempo y, especialmente, Josefo es un claro ejemplo de un hombre que vive y se expresa bajo el influjo de la cultura helénica (“Flavius Josephus and the Mysteries”, en *Studies in Hellenistic Religions*, ed. Maarten J. Vermaseren [Leiden: E. J. Brill, 1979], 247). En armonía con esto John R. Bartlett declara: “It is thus not surprising that from the third century BC onwards there were Jews who found it natural to write in Greek” (*Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristaeus, The Sibylline Oracles, Eupolemus* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], 4). Ver también Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (New York: Atheneum, 1975), 375, y Jordan Rosenblum, “Why do you Refuse to Eat Pork?: Jews, Food, and Identity in Roman Palestine”, *Jewish Quarterly Review* 100, n° 1 (2010): 95-110. La sumatoria de las distintas circunstancias permite entrever, una vez más, que la necesidad (¿presión?) de “pertener” era muy marcada (cf. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, 1-34, y Martha Himmelfarb, “Judaism in Antiquity: Ethno-Religion or National Identity”, *Jewish Quarterly Review* 99, n° 1 [2009]: 65-73). El reconocido profesor de Harvard Shaye J. D. Cohen da el ejemplo de Tiberio Julio Alejandro, sobrino de Filón, quien en procura de obtener una “carrera política” abandonó el judaísmo (*From the Maccabees to the Mishnah*, 2 ed. [Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006], 33). (2) *Un acto fallido de “contextualización”*. En la antigüedad varios pueblos, entre ellos los judíos, deseaban poseer mayor relevancia cultural a los ojos de la cosmovisión greco-romana. De allí que producían obras en griego para “validar” la antigüedad de su nación y, al mismo tiempo, exponer su historia, pensamiento y literatura. Se sintetiza este punto con las palabras de Bartlett: “Jews were not the only people concerned to present their history in Greek. In the third century BC an Egyptian priest called Manetho wrote in Greek his *Aegyptiaca* chronicling Egyptian history down to the time of Alexander the Great. In Babylon, Manetho’s contemporary Berosus, a priest of Bel, used the priestly chronicles to write a Greek history of Babylon. One of the earliest hellenistic Jewish writers was Demetrius (late third century BC), whose main concern was

eclectico; es decir, un mecanismo interpretativo que conjugó aspectos propios de la cosmovisión judía con el contexto filosófico dominante para, de este modo, explicar la realidad tal y como la vivían.⁴²

Por lo expuesto, y considerando la carga filosófica de εἰμαρμένην (+ ἄφικτον) junto con las implicaciones teológicas de la destrucción del segundo Templo, se reflexiona que imperó el sentido “original” (estoicismo [cf. Unnik, Kraemer, Versnel y Varneda]) de esta expresión y con ella la consecuente elucidación de la realidad individual y colectiva.

A la postre, este “nuevo recurso hermenéutico” se desarrollará en la teología judía para, posteriormente, encontrar eco en la teología rabínica (e.g. *bŠabb* 156a-b [מלך])⁴³ y cristiana (e.g. “predestinación”). Siendo concretos, desde una perspectiva teológica, la sentencia τὴν εἰμαρμένην ἄφικτον en *BeJl* 6,267-268 emerge como un subterfugio maximalista producto de una postura acomodaticia. Tal lectura derivó, y continúa haciéndolo, en una visión religiosa arbitraria y oscurantista (fidéismo) que tergiversa la “voluntad divina” y, por ende, el carácter de Dios (teodicea).⁴⁴

Leandro Velardo.

Juinín, Buenos Aires, Argentina

E-mail: leanjv@gmail.com

Recibido: 22 de junio de 2012

Aceptado: 2 de agosto de 2013

to present a chronology of Jewish history from patriarchal to monarchic times. A similar concern for chronology can be seen in Eupolemus and Thallus” (*Jews in the Hellenistic World*, 7). (3) Una traducción interpretativa de sus amanuenses. Sobre el idioma en que originalmente se compuso *Bellum Judaicum*, Feldman expresa: “...which was apparently drafted initially in Aramaic and then translated into Greek 5 to 10 years after the 70 C.E. destruction of Jerusalem” (“Josephus”, en *The Anchor Bible Dictionary*, 3:981). En tal caso, se está frente a limitaciones y dificultades lingüísticas y conceptuales al momento de articular y verter ciertas nociones (cf. *CAp* 1,50).

⁴² Sobre la relación entre la religión griega y las religiones del ACO véase la actualizada síntesis de Scott B. Noegel, “Greek Religion and the Ancient Near East”, en *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2010), 21-37.

⁴³ Ver, por ejemplo, Henry A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy: A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, SPB 21 (Leiden: E. J. Brill, 1973).

⁴⁴ En el cristianismo contemporáneo se puede observar con claridad reminiscencias de este pensamiento. Por ejemplo, el popular adagio en situaciones de dolor y sufrimiento: “No hay que preguntar a Dios el por qué, sino el para qué”. El principio de fondo presupone la irrevocable “voluntad divina” detrás de cada situación vivida; perspectiva que se asemeja más a la causalidad estoica (cf. Jean-Joël Duhot, *La Conception Stoïcienne de la Causalité* [Paris: Vrin, 1989]) que a la cosmovisión bíblica (cf. Frank B. Holbrook, “The Great Controversy”, en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000], 969-1008; Ángel M. Rodríguez, “Sanctuary”, en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, 375-417, y Gerhard F. Hasel, “Divine Judgment”, en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, 815-856).