



LA RECEPCIÓN DE ISAÍAS 43.20 EN *ADVERSUS MARCIONEM* DE TERTULIANO: LAS SIRENAS COMO UN TIPO DE LOS “GENTILES” Y COMO UN CASO DE HIBRIDISMO CULTURAL

Jesús Caos Huerta Rodríguez

Universidad Pedagógica Nacional, subsede Ensenada, México

RESUMEN: Tertuliano en su obra *Adversus Marcionem* utiliza una cita procedente de Isaías 43.20, la cual resulta peculiar porque registra una referencia a las sirenas. Este artículo tiene como objetivo revisar la interpretación que Tertuliano hace de ese texto con la intención de determinar las posibles fuentes empleadas. Se sigue una metodología histórico-filológica, donde primero se define el sentido del texto en el contexto del autor para luego acudir al horizonte cultural de la Patrística de los primeros siglos. La evidencia encontrada revela una estrecha cercanía con Clemente de Alejandría; por consiguiente, se puede inferir la existencia de un trasfondo cultural común entre ambos escritores. Así, Tertuliano termina participando del mismo proceso de hibridación cultural al igual que otros autores de su época.

PALABRAS CLAVE: hibridismo cultural, helenismo, sirenas, sentido tipológico, *testimonia*

The reception of Isaiah 43.20 in Tertullian's *Adversus Marcionem*:
The sirens as a type of the “gentiles” and as a case of cultural hybridism

ABSTRACT: Tertullian in his work *Adversus Marcionem* quotes Isaiah 43.20, which is peculiar because it documents a reference to sirens. This article aims to review Tertullian's interpretation of Isaiah's text to determine possible sources. A historical-philological methodology is followed where initially the text's meaning is defined through the author's context and then approaches to the cultural horizon of the Patristics of the first centuries. The evidence reveals a close relationship with Clement of Alexandria; consequently, the existence of a common cultural background between the two writers can be inferred. Thus, Tertullian ends up participating in the same process of cultural hybridization as other authors of his time.

KEYWORDS: cultural hybridism, hellenism, sirens, typological sense, *testimonia*

1. INTRODUCCIÓN

La relación del cristianismo con la cultura clásica tuvo diferentes matices durante los primeros siglos. Al menos se puede distinguir dos posturas claramente delimitadas dentro de los Padres de la Iglesia con referencia al valor de la literatura y mitologías grecorromanas (Stroumsa, 2012, 30-31). Por un lado, estaban quienes se oponían rotundamente y no concedían gran relevancia a los autores “paganos”; de esta manera terminaban rechazando las fuentes no cristianas. Por el otro, había quienes buscaban establecer una postura conciliadora con el mundo clásico mediante el artificio de la idea del “robo de los griegos”,¹ o bien, señalando que es el mismo Dios quien se manifiesta tanto en los textos bíblicos como en los escritos de los diferentes pueblos (Stroumsa, 2012, 31-32).² Aunque la primera postura tuvo destacados representantes en las figuras habituales de Taciano y –aparentemente– Tertuliano, fue la segunda opinión la que prevaleció en una buena parte de los escritores eclesiásticos en los albores del cristianismo.

Esta apertura favorable hacia el mundo clásico permitió un encuentro intercultural entre la cristiandad y el mundo grecorromano. Gracias a este acercamiento, el cristianismo retomó e incorporó en su narrativa teológica categorías, temas, imágenes y mitos procedentes de la cultura helenizada (Rahner, 2003). Así, por ejemplo, la figura de Alejandro Magno fue relevante para la configuración de la identidad cristiana a partir del siglo segundo (Djurslev, 2020). De igual manera, la educación encíclica de la Roma Imperial dejó su huella sobre la agenda de los temas abordados por los Padres de la Iglesia, a tal punto que la tradición homérica se convirtió en un desafío para los primeros cristianos (Sandnes, 2009) y contribuyó al desarrollo posterior de los centones cristianos (Sandnes, 2011). Incluso, esa influencia homérica pudo haber alcanzado a la misma tradición neotestamentaria, tal como sugiere MacDonald (2015). A través de la denominada *crítica mimética*, MacDonald ha intentado dar cuenta del enorme influjo de la literacidad helenística dentro de la propia composición de ciertos escritos del Nuevo Testamento (NT); así argumenta una conexión del Evangelio de Marcos con la épica homérica y asume que en algunos pasajes de los Hechos de los Apóstoles existe una evidente imitación de modelos narrativos extraídos de la obra de Homero (MacDonald, 2000, 2003). La proyección de la cultura helenizada no solo se manifiesta en la

¹ La idea del “robo de los griegos” se basa en la supuesta antigüedad de Moisés y de los escritos hebreos. Así la literatura griega es posterior a la literatura hebrea, por lo que cualquier relación o paralelismo entre ambas se debe al hecho de que los griegos retomaron las mismas ideas que los hebreos ya habían formulado con anterioridad (Gmirkin, 2014, 56-57).

² La idea de los *semina uerbi* o *logos spermatikos* es un concepto de cuño estoico en su origen, pero que fue adoptada ampliamente por los Padres de la Iglesia para explicar que el *logos* que sustenta todas las cosas tiene presencia en toda la realidad. Así, tanto los textos paganos como los cristianos contienen elementos de esa dispersión del *logos* sobre el mundo físico. Al respecto, a manera de ejemplo, Justino (*Apol. II 13.3*) lo expresa de forma contundente cuando habla de filósofos anteriores a Cristo: “Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía de afinidad, por la parte del Verbo seminal divino que le cupo” (*Padres apostólicos*, 2009, 1084).

incorporación de la narrativa homérica, sino que en el caso del Evangelio de Juan supone una interdependencia con la figura de Dionisio a través de la obra de Eurípides (MacDonald, 2017). Con independencia de la postura que se adopte ante estos estudios, claramente se puede apreciar la importancia que tuvo el helenismo sobre la tradición cristiana primitiva.

El diálogo intercultural entre textos cristianos y clásicos da origen a una hibridación de pasajes,³ autores y fuentes (Burke, 2013). Dicho hibridismo es una muestra fehaciente de la aceptación de los valores culturales griegos dentro del ambiente cristiano. Incluso este hibridismo llegó a ser parte de la estructura de pensamiento de personajes que supuestamente se opusieron a este proceso de helenización. El caso de Tertuliano puede ser un claro ejemplo que permite vislumbrar el alcance de la hibridación cultural dentro de los sectores eclesiásticos considerados tradicionalmente como resistentes al proceso de intercambio cultural con el ambiente grecorromano. El aparente rechazo del mundo clásico por parte de Tertuliano se sustenta, en gran medida, en la famosa frase pronunciada por él mismo: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? (Praes. 7.9)*.⁴ Sin embargo, no se puede señalar que este verso sea representativo del pensamiento del cartaginés, pues hay indicios claros de una amplia formación literaria grecolatina en todas sus obras. A pesar de su vasto conocimiento de las fuentes clásicas, no suele tipificársele como un personaje hibridado; por el contrario, Tertuliano sigue siendo para muchos “the prototype of intransigence, staunchly opposed to compromise, accommodation, or syntesis” (Helleman, 1994, 361).

El presente estudio pretende situar a Tertuliano dentro de un entorno eclesiástico caracterizado por el hibridismo cultural. De esta manera se intenta argumentar que el teólogo africano no es ajeno al proceso de helenización, sino que comparte ideas y textos procedentes de una cultura helenizada. Con la finalidad de aportar algunas evidencias sobre el carácter híbrido de Tertuliano, se revisa la interpretación que hace de Isaías 43.20. Particularmente, el empleo de esta cita bíblica resulta llamativa porque el texto registra una referencia explícita a las sirenas. La alusión misma a las sirenas, recuperada por Tertuliano del pasaje de Isaías, es un indicio que remite a un entorno cultural grecorromano; pues estos seres míticos híbridos no formaban parte del imaginario cultural del pensamiento hebreo, sino del horizonte griego (García Gual, 2017). Además, la manera de interpretar ese versículo bíblico guarda una estrecha cercanía con la lectura desarrollada por Clemente de Alejandría durante esa misma época. A este último, en comparación con Tertuliano, irrefutablemente se le ubica dentro de los sectores helenizados del cristianismo antiguo; por consiguiente, se puede inferir la existencia entre ambos autores de un horizonte cultural común de interpretación, a pesar de las aparentes diferencias con respecto a la valoración de las fuentes clásicas.

³ Este hibridismo no se manifiesta únicamente entre fuentes clásicas y cristianas, sino también se presenta entre textos de las propias escrituras cristianas entre sí (Lear, 2019).

⁴ Sobre este punto Helleman (1994, 361) comenta: “And although numerous recent studies have demonstrated that only a naive reading would take this quotation to be representative of Tertullian’s own approach, such investigations have not put an end to its use”.

2. LAS SIRENAS EN EL CONTEXTO DE LA *SEPTUAGINTA*: LA CITAS BÍBLICAS DE LAS SIRENAS EN EL CONTEXTO DE LA PATRÍSTICA

La versión griega del Antiguo Testamento (AT) implicó concebir la cultura semita en categorías del pensamiento helenístico. Así, la traducción de los LXX o *Septuaginta* terminó constituyendo un encuentro intercultural entre dos miradas diferentes de enfocar la realidad. De esta manera, dentro de la versión griega de los libros sagrados del judaísmo aparecen diversos temas procedentes del entorno helénico. Ese influjo helenístico es patente en ciertas reminiscencias homéricas y platónicas localizadas en Proverbios; de igual manera, existe un estrecho paralelismo entre el Libro de Job con respecto a la mitología y fábula de la literatura clásica (Fernández Marcos, 2000, 314-315).

Como parte de esa mitología helénica presente en el Libro de Job, al igual que en otros escritos veterotestamentarios, se encuentra la incorporación del término Σειρήνες, “sirenas”, en la traducción griega del AT. Así, por ejemplo, en Job 30.29a el texto hebreo dice אה הייתי לתנין, “me he convertido en hermano de chacales”;⁵ mientras que los LXX traduce la frase como ἀδελφὸς γέγονα σειρήνων, “he llegado a ser hermano de sirenas”. La *Septuaginta* emplea la palabra Σειρήνες para traducir el término hebreo תנין (*tannîyn*, “chacales”); por consiguiente, se termina utilizando referentes culturales de la literatura clásica dentro de las categorías del pensamiento bíblico. El presente caso, entre otros posibles, ilustra el impacto del proceso de helenización sobre el texto bíblico mediante la incorporación de un léxico que en principio resulta ajeno a la cultura hebrea.⁶

Este mismo recurso de traducción se emplea en otros cinco pasajes del AT dentro de la versión griega. También, aparte de la cita de Job, es posible encontrar una referencia explícita a las sirenas en Miqueas 1.8, Jeremías 27.39 e Isaías 13.21, 34.13, 43.20. Al respecto Rahner (2003, 330) comenta: “los traductores alejandrinos del texto de la *Septuaginta* encontraron en seis pasajes de los libros sagrados hebreos un animal misterioso que los hebreos llamaban *tannîn* o *benôt ya’anâh*, que textualmente significa ‘chacal’ o ‘hembra de avestruz’ y que ellos tradujeron con la palabra sirena”. De esta manera, la imagen de las sirenas formó parte de la narrativa eclesiástica para los cristianos de habla griega, pues las mismas Escrituras Sagradas contemplan la figura mítica de estos seres híbridos dentro del texto bíblico.

No obstante, el alcance de la *Septuaginta* trascendió el horizonte cultural meramente griego para hallar cabida dentro de la cultura grecolatina del Imperio Romano. El texto de los LXX fue también la base para la recuperación de las Escrituras hebreas dentro de la cristiandad latina de los primeros siglos (Daniélou, 1978, 21). Las diferentes traducciones al latín del AT se hicieron inicialmente a partir de la *Septuaginta*; por consiguiente, la *Vetus*

⁵ A menos que se señale lo contrario, las traducciones en las diferentes lenguas, a lo largo del texto, son propias.

⁶ De hecho, Schürer (1985, 84-118) da cuenta de un enorme listado de términos de origen griego incorporados en la propia Misná; en otras palabras, el corazón mismo de la fe judía en Palestina se vio alcanzado por este proceso de helenización.

Latina o Biblia latina también conservó el término “sirenas” como parte del léxico bíblico. Así, la patrística latina de los primeros siglos, al igual que la griega, tuvo a su disposición esos mismos pasajes de las Escrituras cristianas, donde la Biblia griega incorporó la referencia a estas criaturas míticas.

Los versículos bíblicos del AT donde aparecen mencionadas las sirenas fueron citados y comentados por diferentes Padres de la Iglesia. El *index* de la *Biblia Patristica* registra por lo menos una entrada para cada una de las referencias bíblicas que alude a las sirenas. Para el caso de Job 30.29 ubica una cita de Orígenes de Alejandría;⁷ lo mismo sucede con Miqueas 1.8, donde solamente Ambrosio de Milán recupera una alusión a este pasaje (*Psal.* 43). El verso de Jeremías 27.39 (LXX, cf. 50.39 TM) tiene por lo menos tres referencias entre los Padres de la Iglesia; una alusión se encuentra en Teodoreto de Ciro (*In Ieremiam* 617) y dos más en Ambrosio de Milán (*Fide* 3.1 y en *Luc.* 4.2).

No sucede lo mismo con los versos correspondientes al texto de Isaías. Dentro de la literatura patrística los pasajes isaianos reciben un tratamiento más extenso y variado. Con referencia a Isaías 13.21 se pueden identificar al menos ocho autores que en alguna de sus obras comentan o citan este verso. La lista está conformada por Teodoreto de Ciro (*In Esaiam* V 13.21), Juan Crisóstomo (*Is.* 7.25), Basilio de Cesarea (*Is.* 274, 276), Gregorio de Nisa (*Eun.* II 437), Eusebio de Cesarea (*Is.* I 67), Ambrosio de Milán (*Psal.* 43), Procopio de Gaza (*Is.* 88-89, 92) y Jerónimo de Estridón (*Ep.* 22.6). Para el caso de la referencia a las sirenas en Isaías 34.13, solamente Eusebio de Cesarea (*Is.* II 8) y Teodoreto de Ciro (*Is.* X 34.13) recuperan este pasaje bíblico en sus respectivos comentarios.

De manera específica, la *Biblia Patristica* registra a cinco autores eclesiásticos del mundo antiguo que comentan o citan el pasaje de Isaías 43.20. Así, entre los Padres de la Iglesia que transmiten este verso bíblico, a través de la lectura localizada en el texto de la *Septuaginta*, se encuentran Tertuliano (*Adv.Marc.* III 5.3), Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 50.4), Teodoreto de Ciro (*Is.* XIII 43.20),⁸ Eusebio de Cesarea (*Is.* II 25), Ambrosio de Milán (*De fide* III 1.4) y Procopio de Gaza (*Gen.* 212).

3. LA CITA DE ISAÍAS 43.20 EN EL CONTEXTO DE *ADV. MARC.* V 3.1-5: LAS SIRENAS COMO UN TIPO DE LOS “GENTILES”

Dentro de la obra de Tertuliano la referencia a las sirenas, registrada en la cita de Isaías 43.20, forma parte de una secuencia de versículos bíblicos que conforman la estructura argumentativa del capítulo quinto del libro tercero de *Adversus Marcionem*. Aquí Tertuliano

⁷ El índice de la *Biblia Patristica* señala el comentario de Orígenes sobre Job (*Fragmenta e catenis in Iob* 30.29); sin embargo, no contempla por lo menos una referencia a este mismo verso en el comentario a Job de Juan Crisóstomo (Hagedorn y Hagedorn, 1990, 175).

⁸ En el caso de Teodoreto de Ciro existen por lo menos otras dos referencias a Isaías 43.20; no obstante, cita la segunda parte del verso 20, donde el tema ya no son las “sirenas”, sino el agua (cf. Thdt *Dan.* XI 1532, *Psal.* I 613).

se plantea como propósito negar la validez de la interpretación literal o alegórica, pues la única lectura pertinente para interpretar el texto bíblico es el acercamiento tipológico (Daniélou, 1978, 278). Por consiguiente, en este apartado retoma como prioridad el desarrollo de una exégesis tipológica,⁹ similar a la que anteriormente ya había desarrollado en el tratado *Adversus Judaeos* (Daniélou, 1978, 297). De esta forma, la cita de Isaías, al igual que los demás versos bíblicos utilizados en esta sección, le sirve para ilustrar la manera correcta de interpretar los pasajes de las Escrituras.

Al inicio del apartado establece claramente el argumento central. Señala que la lucha se ha llevado desde la distancia, pero ahora se propone llevar la confrontación directamente al terreno de las Escrituras del Creador (*ad scripturas scilicet Creatoris, Adv.Mar. III 5.1*). Ante ello, primero se debe determinar con exactitud el carácter de ellas, tal como lo expresa Tertuliano: *neesse habeo ipsarum quoque scripturarum formam et, ut ita dixerim, naturam demandare (Adv.Mar. III 5.1)*, “tengo la necesidad, por así decirlo, de precisar la forma y naturaleza de las Escrituras mismas”. El debate ahora se focaliza en el uso y en la manera adecuada de leer e interpretar los textos sagrados, por lo cual resulta fundamental comprender cómo están constituidos.

Al asumir la naturaleza correcta de las Escrituras, entonces se puede distinguir dos maneras apropiadas de interpretar el lenguaje profético de la Biblia. Esta situación la puntualiza claramente cuando dice: *Duas itaque causas prophetici eloquii (Adv.Marc. III 5.2)*, “Hay dos razones para el discurso profético”. Así pues, por un lado, se encuentra el uso del pasado para hablar de un evento del futuro; por el otro, se ubica el sentido tipológico o figurativo de la profecía. De acuerdo con Braun (1994, 270), Tertuliano retoma esta división de la obra de Justino (*Dial. 144.1*).¹⁰ La única diferencia entre ambos autores radica en el orden de presentación de las modalidades de lectura de los dos sentidos y en la cantidad de los ejemplos exhibidos, pero el planteamiento en esencia es el mismo; es decir, se reconoce la existencia de esa dualidad de dimensiones que conforman la narrativa profética del texto bíblico.¹¹

⁹ La hermenéutica tipológica es una de las principales maneras en las cuales los cristianos primitivos interpretaron las figuras, narrativas e historias del AT. Así, “For the earliest church believers, ‘types’ were biblical facts long before they became specific issues for Christian exegetes” (Kannengiesser, 2004, 229). En otras palabras, a diferencia de la exégesis alegórica, la tipología siempre tiene presente el contexto concreto de la historia, pues solamente las realidades figuradas (*Typoi*), como eventos históricos del pasado, adquieren su sentido pleno a través de la interpretación cristológica. Por consiguiente, todo acontecimiento histórico del AT se materializa o concreta en su auténtica significación con la llegada de Jesús de Nazareth (cf. Daniélou, 1966).

¹⁰ Al respecto Justino (*Dial. 114.1*) dice lo siguiente: “Porque hay veces que el Espíritu Santo hacia cumplir acciones que eran figuras de lo porvenir; otras, pronunciaba palabras sobre lo que había de acontecer y, por cierto, hablando como si estuvieran sucediendo los hechos o hubieran ya sucedido” (*Padres apostólicos*, 2009, 1230).

¹¹ O’Malley (cit. en Braun, 1994, 270) señala que la exposición de Tertuliano es “beaucoup plus systématique que celui de ses prédécesseurs, et admet que la doctrine aurait des racines juives”.

El primer sentido, correspondiente al empleo del pasado para referir al futuro, lo desarrolla en *Adv.Marc.* III 5.2-3a. Ahí destaca el carácter eterno de Dios, en quien no hay distinción de tiempo. Por consiguiente, a los ojos de la divinidad todos los tiempos son iguales y se puede hablar de cosas futuras como si ya hubiesen ocurrido. Para demostrar este sentido profético retoma de los LXX la cita de Isaías 50.6 (Braun, 1974, 271). El segundo sentido profético, el tipológico, lo aborda en *Adv.Marc.* III 5.3b-4. Tertuliano, a diferencia de la exposición del sentido anterior, realiza una presentación mucho más estructurada acerca de la lectura tipológica de la profecía. Comienza señalando que en ocasiones debe suponerse un sentido distinto al literal, pues, de no hacerlo así, se incurriría en una lectura absurda de las Escrituras. Así, el sentido tipológico permite comprender los enigmas, las alegorías y las parábolas subyacentes en el lenguaje profético. Con la intención de ilustrar las situaciones ridículas a las que puede conducir la lectura literal, procede a presentar ocho citas bíblicas, de las cuales cuatro corresponden al AT (Jl. 3.18 [LXX 4.18], Éx. 3.8, Is. 41.18-19, Is. 43.20), mientras que las cuatro restantes son del NT, más específicamente están tomadas de las epístolas paulinas (1 Co. 9.9-10, 1 Co. 10.4, Gal. 4.22-25, Ef. 5.31-32). Al respecto, la intención de Tertuliano es clara: desea mostrar, en particular con las citas del AT, el sinsentido que implica la interpretación literal de esos pasajes.

Dentro ese contexto argumentativo, correspondiente al bloque de cuatro citas pertenecientes al AT, es donde se inserta y adquiere sentido la cita del texto de Isaías 43.20. La finalidad de esta selección de versículos veterotestamentarios es demostrar de manera irónica lo ilógico que resulta la interpretación literal de estos textos. La referencia a Isaías 43.20, donde se mencionan las sirenas, es la última cita de las cuatro que conforman el núcleo de evidencias escriturales utilizadas para plantear la necesidad de un enfoque tipológico o figurativo en la lectura de la narrativa profética. El pasaje que remite a la figura de esas criaturas míticas cumple exactamente la misma función argumentativa, al igual que las otras tres referencias anteriores. Por esta razón, la imagen de las sirenas no debe considerarse de manera literal, sino que es necesario aproximarse a ellas con una mirada distinta, con una perspectiva tipológica.

Algunas consideraciones pueden hacerse, a partir de la distinción introducida por Tertuliano entre lo literal y lo tipológico, sobre la utilización del texto de Isaías 43.20 en *Adversus Marcionem*. La interpretación tipológica adoptada resulta un tanto sorprendente, porque ni en el contexto de origen ni en el de recepción existen indicios que permitan llegar a la lectura desarrollada por el teólogo africano. De la misma manera, también resulta extraño el supuesto sentido absurdo al cual conduciría la aparente lectura literal del versículo isaiano. Así pues, tanto el acercamiento tipológico como el literal ofrecen, en primera instancia, un panorama complicado, porque no queda clara la razón por la cual interpreta de esa manera el verso bíblico. De manera puntual Tertuliano escribe lo siguiente:

sicut et praedicans de nationum conversione: benedicent me bestiae agri, sirenes et filiae passerum; non utique ab hirundinum pullis et vulpeculis, et illis monstruosis fabulosisque cantribus fausta omina relaturus est (Adv.Marc. III 5.3).

De la misma manera, cuando anuncia la conversión de los gentiles, dice: “*las bestias del campo, las sirenas y las hijas de avestruz me bendecirán*”, ciertamente no tiene la intención de recibir felices auspicios de las golondrinas, de los cachorros de zorro y de esas monumentales cantoras de fábula.

Sin duda, Tertuliano recupera las palabras del profeta, pero la cita de Isaías corresponde a la versión de los LXX (Braun, 1994, 272). La referencia isaiana empleada es prácticamente una transliteración del griego al latín (Gryson, 1994, 1023-1024).¹² No obstante, lo relevante son los comentarios que introduce antes y después de incorporar la cita. La frase previa contiene el sentido tipológico. Para Tertuliano, el significado correcto de este pasaje se encuentra en el marco de la conversión de los “gentiles”. En otras palabras, las bestias del campo, las sirenas y las hijas de avestruz son una referencia tipológica a los no conversos. Nunca cuestiona la procedencia cultural de esas imágenes, pues las asume como tales, pero no les otorga un sentido literal, sino uno figurativo. Así, las sirenas, junto con las otras dos especies enunciadas, adquieren una dimensión más allá de lo común y vienen a significar una cosa totalmente distinta a lo convencional. Tertuliano puede ver en las sirenas, a pesar del componente mitológico tácito en ellas, un *tipo* que apunta hacia la nueva era cristiana. Aparentemente, el motivo de las “sirenas” no le incomoda, pues no existe juicio condenatorio alguno hacia ellas, porque este término se encuentra en la *Septuaginta*; simplemente lo retoma y traduce al latín de manera literal. Sin embargo, aun cuando dispone de la imagen de las sirenas a través de la versión de los LXX, no queda claro de dónde recupera o cómo surge la conexión entre las sirenas como un *tipo* de los “gentiles”.

Ahora bien, al conferirles a las sirenas una dimensión tipológica, implícitamente les resta relevancia física o una existencia material. Por consiguiente, apelar a una interpretación literal de las sirenas conduciría a una situación absurda e irracional. Precisamente, esa es la intención que Tertuliano desea demostrar en el comentario posterior a la cita de Isaías: *non utique ab hirundinum pullis et vulpeculis, et illis monstruosis fabulosisque cantribus fausta omina relaturus est*. La indicación es contundente: no se pueden recibir ni esperar “felices auspicios” (*fausta omina*) de “esas monumentales cantoras de fábula”. Con toda probabilidad Tertuliano apela a la imagen ordinaria de las sirenas como presagadoras del infortunio “cuya melodía placentera invitaba a una triste muerte” (García Gual, 2017, 11). Su canto evoca la muerte; es un preludeo a la destrucción.¹³ Por un lado, la voz de las sirenas no alude a eventos favorables (*fausta omina*) como los recibidos por Augusto de parte de los alejandrinos (Suet.

¹² El texto de los LXX dice: “εὐλογήσει με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ σειρήνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν”. El texto de la *Vetus Latina* copia literalmente el orden sintáctico letra por letra y traduce: *benedicent me bestiae agri, sirenes et filiae passerum*. Sin embargo, la versión latina introduce una corrección sobre la morfología del verbo, pues en griego se emplea en singular, mientras en latín se utiliza de manera adecuada la forma plural.

¹³ En la interpretación de Tertuliano parece haber un eco de las palabras pronunciadas por Medea antes de iniciar su venganza contra Jasón. Al respecto la Medea de Séneca expresa: *voce non fausta precor* (Sen. *Med.* 12), “con voz no fausta suplico” (Viveros, 1998, 118).

Aug. 98.2), de las multitudes en el Palatino (*Suet. Aug.* 57.2), o bien tampoco es un canto entusiasta como el que pronuncia Propercio (*Prop.* III 4.9); al contrario, el clamor de las sirenas es funesto y sombrío, similar a la plegaria pronunciada por Medea justo antes de activar las fuerzas ctónicas en contra de Jasón (*Sen. Med.* 12). Por el otro, también las sirenas en la cultura grecorromana albergan motivos funerarios (Jiménez San Cristóbal, 2012, 142-147). La Helena de Eurípides clama e implora que las sirenas se hagan presentes con su música fúnebre para iniciar el descenso hacia la morada de los muertos (*E. Hel.* 168-179). En cualquiera de los dos casos, de acuerdo con Tertuliano, la presencia de las sirenas en Isaías 43.20 no sugiere un fin benevolente capaz de pronunciar bienaventuranza alguna, pues la característica esencial de estas cantoras es comunicar muerte y no bendición. Por consiguiente, es de esperar que la inserción de las sirenas en este pasaje tenga una intención diferente al sentido literal. Solamente la lectura tipológica puede situar el verdadero significado de las sirenas, que no es otro más que hablar de forma figurativa de los “gentiles”. Sin embargo, Tertuliano no explica por qué las sirenas aluden a las *nationes*, ni tampoco precisa la fuente de dónde procede tal información.

4. LA CITA DE ISAÍAS 43.20 EN EL CONTEXTO DE LA PATRÍSTICA DE LOS PRIMEROS SIGLOS: LAS SIRENAS, UNA IMAGEN DE LA HELENIZACIÓN Y DEL HIBRIDISMO CULTURAL

El uso de los *testimonia* en la tradición cristiana antigua era bastante común (Daniélou, 1978, 217-240). Sin embargo, Tertuliano, para el caso de la cita de Isaías 43.20, aparentemente no depende de ellos, sino que emplea una tradición literaria distinta. Cipriano en *Ad Quirinum* I 12 cita el pasaje de Isaías 43.18-21. Dicha referencia al profeta abarca prácticamente la totalidad de los versículos con la única excepción de Isaías 43.20a; es decir, el *testimonium* retoma el texto isaiano, pero omite la frase *benedicent me bestiae agri, sirenes et filiae passerum*.¹⁴

Uno de los rasgos típicos de los *testimonia* es la libertad con la cual hacen uso de las Escrituras (Daniélou, 1978, 68). Así pues, no resulta insólito que Cipriano transmita una lectura de estos versos de Isaías donde suprime la frase que se refiere a las sirenas, pues “Nous savons en effet qu’un des traits majeurs des *testimonia* consiste dans les modifications qu’il apportent au texte de l’Écriture: abrègements, additions, fusions” (Daniélou, 1978, 223). De hecho, lo realmente interesante es la consistencia con la cual se utilizó la referencia a Isaías 43.18-21 entre los Padres de la Iglesia. Los mismos versículos, sin la mención a las sirenas, se

¹⁴ De manera concreta, la lectura transmitida por Cipriano dice lo siguiente: *nolite priora meminisse et antiqua nolite reputare. Ecce facio noua, quae nunc orientur, et cognoscetis, et faciam in deserto uiam et flumina in loco inaquoso, adaquare genus meum electum, plebem meam quam adquisiui, ut uirtutes meas exponeret* (*Cypr. Test.* I 12), “Que no os acordéis de lo anterior, y no valoréis lo antiguo. He aquí que Yo hago cosas nuevas, que ahora empiezan, y las reconoceréis, y abriré un camino en el desierto y pondré ríos en lugares áridos, para que mi descendencia escogida pueda encontrar agua, y mi pueblo, que me reservé, verá mis poderes” (Gil-Tamayo, 2013, 15).

encuentran nuevamente citados en las epístolas de Cipriano y en la obra de Ireneo de Lyon (Cypr. *Ep.* 63 7.1; Iren.Lugd. *Haer.* IV 33.14, *Epid.* 89).

Tertuliano sigue una tradición distinta para citar Isaías 43.20. En varias partes de sus escritos hace uso de los versículos de Isaías 43.18-20, pero nunca sigue la recapitulación textual empleada por Cipriano e Ireneo. De manera explícita, en tres ocasiones usa esta sección de versos sin adecuarse a las características de citación del *testimonium*; por el contrario, parece seguir una fuente totalmente diferente. Así, en *Adv.Marc* I 20.4 cita Isaías 49.19, seguido de dos referencias a Jeremías (38.32 [LXX], 3.4); en *Adv.Marc.* IV 1.6 vuelve a citar a Isaías 49.18-19, nuevamente seguido de dos referencias a Jeremías (3.4, 38.31,32, esta vez), y en *Pud.* 6.2 aparece una alusión a Isaías 43.19 en unión con las dos citas de Jeremías (3.4, 38.32). Tertuliano alude cuatro veces más al texto de Isaías 43.19 sin citarlo de manera directa (*Adv.Marc.* IV 13.14, 33.8; *Adv.Marc.* V 4.3, 19.11). En cada una de estas alusiones utiliza un estilo de citar más libre sin establecer relación alguna con las referencias a Jeremías. Queda claro que Tertuliano utiliza una fuente distinta para citar esta sección del profeta Isaías. Así, por un lado, incorpora la figura de las sirenas que se encuentra ausente en los *testimonia*; por el otro, inserta los versos isaianos en una estructura argumentativa complementada con los versos de Jeremías. Sin duda, Tertuliano retoma tanto el verso de Isaías 43.20 como el tema de las sirenas y la interpretación “tipológica” a partir de un contexto totalmente diferente al hallado en los *testimonia* sobre Isaías, a los que tuvieron acceso Cipriano e Ireneo.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, se puede sostener que Tertuliano recurre a otra tradición presente en el seno de la patrística. Por consiguiente, al menos hay dos situaciones que deben ser analizadas para identificar la perspectiva que subyace detrás de la lectura realizada por Tertuliano. Primero, es preciso señalar el uso del tema de las sirenas en sí mismo, pues no es un motivo común entre los Padres de la Iglesia de los primeros siglos. Segundo, es necesario establecer la procedencia de la interpretación de las sirenas como tipo de los “gentiles”. Estas dos características las desarrolla claramente Clemente de Alejandría en el siguiente pasaje:

Εικότως ἄρα βοῦν φησι καὶ ἄρκτον ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἔσεσθαι ἢ γραφή· [...] ὁ ἔθνικὸς δὲ διὰ τῆς ἄρκτου ἐμφαίνεται, ἀκαθάρτου καὶ ἀγρίου θηρίου· [...] λόγῳ γὰρ τυποῦται εἰς τὸ ἡμερῶσθαι ἐκ τοῦ θηριώδους βίου ὁ ἐξ ἔθνῶν ἐπιστρέφων, τιθασευθεὶς τε ἤδη καὶ αὐτὸς ὡς βοῦς ἀγνίζεται. αὐτίκα φησὶν ὁ προφήτης· *σειρῆνες εὐλογήσουσίν με καὶ θυγατέρες στρουθῶν καὶ τὰ θηρία πάντα τοῦ ἀγροῦ* (Clem.Al. *Strom.* VI 50 2, 3-4).

Por eso dice justamente la Escritura que el buey y la osa pacerán juntos. [...] Por el contrario, el pueblo gentil es representado por la osa, animal impuro y salvaje. [...] En efecto, el gentil que se convierte de la gentilidad es formado por el Logos hasta abandonar la vida animal, y una vez domesticado también él se santifica como el buey. He aquí lo que dice el profeta: *Me bendecirán las sirenas y las hijas de los avestruces y todas las fieras del campo* (Merino, 2005, 145).

La interpretación formulada por el alejandrino tiene rasgos en común con la lectura realizada por Tertuliano. Sin embargo, aun cuando ambos citan el texto de Isaías, Clemente no está utilizando el texto de manera literal conforme a los LXX, sino que introduce algunas modificaciones y correcciones al versículo de acuerdo con el interés de su propia exégesis (Huerta Rodríguez, 2021). Los dos autores, a pesar de las adecuaciones realizadas al texto, coinciden en emplear este verso como una referencia directa a la conversión de los “gentiles”, pero a diferencia de Tertuliano, la interpretación de Clemente expone claramente los argumentos para realizar esa asociación entre sirenas-bestias del campo con las naciones no conversas. Tal lectura tiene como base la supuesta división entre el buey y la osa como dos pueblos distintos. El primero representa a los judíos; la segunda, al pueblo “gentil” (ἔθνικός). Así, la osa, al ser una bestia del campo (ἄγριος θηρίον), en contraposición al buey como animal doméstico, manifiesta o revela (ἐμφαίνω) al pueblo gentil que necesita abandonar la “vida bestial” (θηριώδης βίος). Desde esta perspectiva, entonces cuando Isaías 43.20 menciona la bendición que pronunciarán τὰ θηρία πάντα τοῦ ἀγροῦ, “todas las bestias del campo”, incluyendo a las sirenas, en realidad se está haciendo referencia a los “gentiles”, pues anteriormente ya se había definido la relación osa-bestias del campo-“gentiles”. La interpretación del alejandrino está basada en una transferencia de significados bajo la siguiente estructura lógica: la osa representa a los “gentiles”; la osa es un animal del campo; por consiguiente, los “gentiles” están representados en las bestias del campo.¹⁵ Independientemente de las dificultades que pudiera arrojar este razonamiento, lo cierto es que Clemente elabora claramente una interpretación donde caracteriza a las bestias-sirenas como un símbolo de los “gentiles”. Esa misma lectura también se encuentra presente en Tertuliano, mas nunca define cómo llega a ella ni en qué se basa para sostener semejante interpretación. No se puede afirmar categóricamente que Tertuliano dependa de Clemente,¹⁶ pero sí se puede establecer que ambos autores comparten un mismo trasfondo cultural que los lleva a formular una lectura similar de Isaías 43.20.

Al respecto, hay que considerar que el punto de partida de la interpretación del alejandrino descansa en la exégesis alegórica que realiza de Isaías 11.7, donde distingue dos pueblos en cada una de las dos especies de animales mencionadas en el texto. En otras palabras, es la doble definición de la osa como gentil y bestia del campo lo que permite desplegar toda la lectura para asociar el pasaje de Isaías 43.20 con la conversión de los “gentiles”. Tertuliano no sigue ese mismo recorrido y ni siquiera en alguna parte de su obra retoma la cita de Isaías 11.7. Además, la conexión se establece desde el texto griego y no a partir de la versión latina, pues Clemente claramente elabora su exposición analizando el término θηρίον. Por el contrario, Tertuliano omite por completo ese desarrollo exegético y

¹⁵ Clemente sigue un razonamiento parecido a este: a implica b, a implica c; por tanto, b implica c. Tal vez una mejor manera de estructurar la idea pudo haber sido: la osa representa a los “gentiles”; las bestias del campo implican la osa; por consiguiente, las bestias del campo son los “gentiles”.

¹⁶ Vale la pena tener en cuenta el comentario de Daniélou respecto a esta aparente dependencia: “La difficulté vient de la perte de la plus grande partie de la littérature du II^o siècle, et aussi du fait que l’usage des mêmes citations bibliques n’implique pas dépendance” (1978, 219).

parece suponer que esa lectura de Isaías es conocida por su audiencia. Sin duda, para citar e interpretar este pasaje no depende de los *testimonia*, sino de un ambiente cultural similar al del alejandrino; así que, si Clemente de Alejandría no es la fuente directa, por lo menos, entonces, ambos utilizan un mismo recurso literario.

Ahora bien, Clemente no se caracteriza por emplear a autores ni recursos latinos. Mas bien, las fuentes del alejandrino son predominantemente griegas. Sobre este punto Daniélou escribe: “Está claro que Clemente, que vive en un ambiente griego, emplea el lenguaje de la simbólica helenística” (Daniélou, 2002, 231). Suele ser común entre los escritores judíos helenizados representar ciertos atributos de los seres humanos mediante determinadas características de algunos animales (Huerta Rodríguez, 2018, 300).¹⁷ Hay evidencia para afirmar que en este tema Clemente depende de la exégesis judeohelenista transmitida a través de Filón de Alejandría. El judío alejandrino aborda explícitamente el tema de las bestias del campo en *Praem.* 85-90, en donde establece de modo simbólico la conexión entre las bestias “físicas” y las bestias que están en el alma del ser humano.¹⁸ El motivo de la domesticación de las bestias del campo, que aparece en Clemente de Alejandría, se encuentra previamente en Filón: οὕτως μὲν ὁ πρεσβύτερος καὶ χρόνῳ καὶ φύσει καταλυθήσεται πόλεμος, ἡμερωθέντων καὶ μεταβαλόντων τῶν θηρίων πρὸς τὸ τιθασόν (*Praem.* 91), “De este modo, pues, llegará a su fin la guerra que por tiempo y por naturaleza es la más antigua, cuando las fieras se hayan amansado y transformado en domésticas” (Martín, 2016, 369). Aunque el filósofo judío no relaciona esta transformación de las bestias del campo con Isaías 43.20, sí ofrece la base exegética para que más adelante Clemente prolongue la interpretación para referir a τὰ θηρία como un símbolo de los “gentiles”. Por consiguiente, es factible sostener que esa lectura particular del texto isaiano se originó inicialmente bajo la influencia de la exégesis judeohelenista alejandrina y de ahí pasó al ámbito cristiano a través de la obra de Filón.

Así, Tertuliano al retomar esta interpretación, en lugar de alejarse de un entorno helenizado, se aproxima a un medio cultural parecido al alejandrino. Al igual que Clemente, no rechaza en sí el motivo de las sirenas, pues no le incomoda la presencia misma de estas cantoras en el seno de las Escrituras, sino que asume el texto como tal. A pesar del carácter evidentemente mitológico de las sirenas, puede aceptar que tipológicamente se refieren a los “gentiles”. Tertuliano aparentemente no llega a desarrollar el motivo híbrido de las sirenas,¹⁹

¹⁷ Dentro del ámbito cristiano este tipo de exégesis no es privativa solamente de Clemente; también se encuentra claramente desarrollada en la *Epístola de Bernabé* y en la obra de Ireneo. Al respecto este último comenta: *Praedixit autem figuratiter omnia hace lex, de animalibus delineans hominen* (Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3), “La Ley predijo en figura todas estas cosas, pues describió a los hombres a partir de los animales” (González, 2000).

¹⁸ Sobre este tema específico Filón señala lo siguiente: πολὺ δὲ πρότερον τὰ ἐν τῇ ψυχῇ θηρία τιθασευθήσεται (*Praem.* 88), “Pero mucho antes han de amansarse las fieras que están en el alma” (Martín, 2016, 368).

¹⁹ Aparte del vínculo osa-bestias del campo-gentiles, Clemente también recupera la imagen de las sirenas para referir implícitamente la situación de los creyentes alejandrinos, ya que, a través de estos seres mitológicos híbridos, da cuenta de un espacio cultural donde converge de forma también híbrida lo helenístico con lo cristiano: “La referencia a Isaías no solo pudiera dar cuenta de la comunidad

pero sí recupera las premisas interpretativas que posibilitan ese tipo de exégesis; por lo tanto, al reconocer que el pasaje isaiano remite a los “gentiles”, implícitamente adopta el trasfondo hermenéutico que permite entender la figura de las sirenas como una tipificación del carácter híbrido de las naciones conversas. Aunque Tertuliano no brinda ningún tipo de información acerca de cómo construye esa interpretación, se puede intentar rastrear cuáles son las posibles fuentes de las que parte; para este caso, pudiera ser su contemporáneo Clemente de Alejandría, o bien, muy probablemente, una misma fuente procedente del cristianismo helenizado que tuviera contacto con el judeohelenismo.

La pervivencia de esta lectura encuentra alojamiento principalmente en la cristiandad griega. Un siglo más tarde, todavía dentro del ámbito de la patrística griega, se pueden percibir ecos de la interpretación de Clemente en la voz de Eusebio de Cesarea, pues sigue leyendo el pasaje bajo la mirada del influjo alejandrino. Al respecto de este verso, el historiador eclesiástico escribe lo siguiente cuando comenta el libro de Isaías:

Τὸ θηρικαῦτα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, αἱ ἀπηγριωμένα ψυχὰι μεταβληθήσονται τῆς θηριώδους καταστάσεως ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ δυνάμεως ἀλλοιωθεῖσαι, ὡς αὐτοὺς τοὺς πάλαι θῆρας εὐλογησαί με [...] εἰ δὲ καὶ σειρήνές τινες ἦσαν θέλγουσαι ἡδονῆ καὶ ἄσματι δαιμονικῶ τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς ἐν ποιητῶν πλάσμασιν εὐεπεία λόγων κεκοσμημένοις, ἀλλὰ καὶ αὐταὶ μεταβαλοῦσαι εὐλογήσουσί με. [...] ἐπειδὴν δὲ οἱ ἄγριοι θῆρες καὶ αἱ σειρήνες καὶ οἱ στρουθοὶ ἐμπιόντες τοῦ ἐμοῦ ὕδατος εἰς ἡμέρον καὶ λογικὴν μεταβάλωσι ψύσιν (Eus. Is. II 25).

En ese momento, las bestias del campo, es decir, las almas que se han vuelto salvajes, dejarán ese estado salvaje por la fuerza del río, de modo que los que alguna vez fueron bestias salvajes “me alabarán” [...] Y aunque también hubo ciertas sirenas que hechizaron las almas humanas con placeres y cantos demoníacos, adornados con elocuentes palabras ilusorias, incluso estas también después de que sean cambiadas “me alabarán” [...] Entonces las bestias del campo, las sirenas y los avestruces beberán de mi agua y su naturaleza cambiará para que sean mansos y racionales.

Si bien Eusebio no expresa directamente que la frase *las bestias del campo* aluda a los “gentiles”, asume que existe una transformación de un supuesto estado de *barbarie* (salvaje) hacia otro de carácter racional. En esencia, sigue construyendo sobre la misma interpretación, encontrada primeramente en Filón y posteriormente en Clemente, donde se sostiene que el versículo de Isaías se refiere a τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς dominadas por la vida θηριώδης, quienes son llamadas a la conversión-transformación. Tertuliano, al seguir de cerca la misma interpretación localizada en Clemente de Alejandría, y luego en Eusebio de Cesarea, está

cristiana en sí, sino también de la condición de vida de algunos creyentes en forma particular. Las sirenas como seres híbridos de la mitología griega ejemplifican una manera de habitar entre dos escenarios culturales distintos, pues hay que recordar que las representaciones disponibles de ellas muestran una criatura con un lado humano y otro salvaje, rostro de mujer con cuerpo de ave. Para el caso, de la comunidad se podría hablar de creyentes que habitan dos espacios culturales: el cristiano y el ‘pagano’; es decir, poseen la Ley y la filosofía como elementos humanizadores, pero a la vez tiene una fe salvaje” (Huerta Rodríguez, 2021, 135).

retomando la mirada helenizada sobre este texto en particular, pues les otorga a los “gentiles” la designación de bestias del campo y con ello también, implícitamente, la caracterización de sirenas. Por tanto, desde esta perspectiva hermenéutica aparecen tipificados los inconversos en la figura de las sirenas, junto con las otras especies mencionadas.

Esa tipificación específica parece surgir inicialmente en la cristiandad griega, porque en la patrística latina de los tres primeros siglos, a excepción de Tertuliano, no se encuentra presente esta interpretación. Cuando Cipriano de Cartago recupera el pasaje de Isaías 43.18-21, a través de los *testimonia*, omite la referencia a las sirenas. Sin embargo, en Ambrosio de Milán, hacia finales del cuarto siglo, ya aparece una alusión clara a Isaías 43.20, pero no se enmarca la referencia dentro del contexto de la conversión de las naciones, aunque sí reconoce que la mención de las sirenas apela a un contexto cultural helenístico. Ambrosio entiende que el texto de Isaías, al igual que Hechos 17.28, Números 13.34 y 2 Samuel 5.18, es una evidencia de que *etiam versiculos poetarum Scripturis insertos esse divinis* (*De fide* III 1.3), “también los versos de los poetas están insertos dentro de las Escrituras divinas”. Por consiguiente, la mención de los *gigantes*, el valle de los *titanes* o la alusión a las *Sirenas et filias passerum* (*De fide* III 1.4) tiene un uso profético en el entorno bíblico, mas no aclara ni define en qué consiste ese sentido profético de estas expresiones procedentes de la mitología grecorromana. Ambrosio, al igual que Clemente y Tertuliano, acepta el lenguaje mitológico; no le incomoda que esos términos remitan al ámbito cultural helenizado, pues está convencido de la importancia de la literatura griega para la teología cristiana. Así, aunque Ambrosio pertenece a la cristiandad latina, una vez más la alusión realizada de Isaías 43.20 se enmarca en el contexto de las ideas de un cristianismo helenizado, por lo que nuevamente se puede apreciar el tópico de las sirenas como parte de ese escenario común a la mentalidad griega, el cual sugiere la realización de una lectura desde un lugar cultural similar.

5. CONCLUSIÓN

El diálogo intercultural del cristianismo con la cultura clásica se materializa en la aceptación de los motivos temáticos griegos dentro del ambiente cristiano. El asentimiento de las imágenes y tópicos del mundo helenístico propició un hibridismo cultural de textos y recursos literarios entre los Padres de la Iglesia. La manera de interpretar el verso de Isaías 43.30 por parte de Tertuliano ilustra el alcance de la hibridación cultural aun dentro del ámbito eclesiástico, considerado supuestamente resistente al proceso de intercambio cultural con el ambiente grecorromano.

Al ubicar a Tertuliano dentro de un entorno eclesiástico caracterizado por el hibridismo cultural, se pretende afirmar que no es ajeno al cristianismo helenizado. La interpretación realizada en *Adv.Marc.* III 5.4 sobre Isaías 43.20 demuestra que comparte un trasfondo común procedente de una cultura helenística. El empleo de esta cita bíblica resulta interesante porque el texto incorpora una referencia explícita a las sirenas que los *testimonia* de su tiempo sobre este pasaje omiten deliberadamente. La recuperación de la alusión a las sirenas al citar el verso de Isaías es evidencia implícita de la aceptación del trasfondo mitológico latente en el

texto bíblico. El *testimonium* utilizado por Ireneo y Cipriano “oculta” la presencia de las míticas cantoras; no obstante, Tertuliano adopta e interpreta la figura de las sirenas. En este sentido, coincide con la misma actitud que más tarde despliega Ambrosio de Milán. Ambos autores observan en este pasaje un sentido profético que va más allá de la mera perspectiva común; por consiguiente, no les incomoda recuperar la imagen de estos seres míticos porque, a pesar de que evocan un horizonte cultural helenístico, tienen un valor simbólico para la cultura cristiana.

El indicio más relevante para caracterizar la interpretación de Tertuliano como “híbrida” descansa en la conexión que se puede establecer con Clemente de Alejandría. Se puede suponer la existencia de un horizonte cultural común entre ambos autores; e incluso es posible afirmar que el alejandrino constituye la fuente desde la cual Tertuliano recupera la lectura de pasaje isaiano. Esta última aseveración puede sostenerse por lo menos a partir de cuatro premisas. Primero, es Clemente y no Tertuliano quien expone más detalladamente el desarrollo exegético que fundamenta esa interpretación. Segundo, la base exegética supone el texto griego, pues la exposición se realiza principalmente a partir de los términos *θηριον* y *θηριώδης*. Tercero, prevalece la idea de procedencia judeohelenista de atribuir a los seres humanos rasgos de la conducta animal. Cuarto, hay una cercanía con la obra de Filón de Alejandría bastante común en los textos de Clemente de Alejandría. Aparte de estas consideraciones, también está el hecho de la “omisión” de Cipriano y la pervivencia de esa lectura en Eusebio de Cesarea. Al unir toda esta evidencia es posible suponer un horizonte cultural helenizado, típico del ámbito alejandrino, por lo que muy probablemente Clemente pudiera ser la fuente de la cual se origina esa lectura. Con ello no se pretende señalar que Tertuliano haya leído directamente al alejandrino, sino que tal vez compartieron una misma fuente, o bien retomó esa interpretación de Clemente de manera indirecta a través de algún otro escritor.

Independientemente de la forma en la cual Tertuliano haya llegado a la misma interpretación que Clemente, la lectura expuesta de Isaías 43.20 en *Adversus Marcionem* demuestra el contacto que el cartaginés mantuvo con la cristiandad griega. Contrariamente a lo que habitualmente se supone, Tertuliano es un cristiano que también participa de ese encuentro intercultural con el mundo clásico. Como se ha intentado demostrar aquí, la interpretación de Isaías 43.20 en el contexto de la conversión de los “gentiles” no es un tópico común en el cristianismo antiguo. Esa es una lectura que presupone aceptar la importancia de la cultura clásica para la teología cristiana. Tertuliano se identifica con dicha interpretación, por lo cual termina adoptando una pequeña parte, pero relevante, del legado de la cristiandad griega.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLENBACH, J., BEINOT, A., BERTRAND, A. D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A. y PRIGENT, P. 1975. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la*

- littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- ALLENBACH, J., BEINOT, A., BERTRAND, A. D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A. y PRIGENT, P. 1986. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Le troisième siècle (Origène excepté).* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- ALLENBACH, J., BEINOT, A., BERTRAND, A. D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A. y PRIGENT, P. 1987. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanes de Salamine.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- ALLENBACH, J., BEINOT, A., BERTRAND, A. D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A. y PRIGENT, P. 1991. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Origène.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- AMBROSIUS. 1962. *Opera. De fide [ad Gratianum Augustum].* Ed. O Faller. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1990. Ed. K. Elliger y W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BURKE, P. 2013. *Hibridismo cultural.* Trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal.
- CIPRIANO. 2013. 2013. *Obras completas de san Cipriano de Cartago: I.* (Ed. bil.). Ed. J. A. Gil-Tamayo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. 2005. *Stromata VI-VIII.* (Ed. bil.). Ed. R. Merino. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. 2016. “Premios y castigos”, en *Obras completas.* Ed. J. P. Martín. Vol. 4. Madrid: Editorial Trotta, pp. 335-386.
- DANIÉLOU, J. 1966. *Tipología bíblica. Sus Orígenes.* Trad. padre Eloy Riaño. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- DANIÉLOU, J. 1978. *Historie des doctrines chrétiennes avant Nicée III : Les origines du christianisme latin.* Paris: Les éditions du Cerf.
- DANIÉLOU, J. 2002. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III.* Trad. Jesús Valiente Malla. Rev. Marek Racziewicz. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- DJURSLEV, C. T. 2020. *Alexander the Great in the Early Christian Tradition. Classical Reception and Patristic Literature.* London: Bloomsbury Academic.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. 2000. *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible.* Leiden: Brill.
- GARCÍA GUAL, C. 2017. *Sirenas. Seducciones y metamorfosis.* Madrid: Turner Noema.
- GMIRKIN, E. R. 2014. “Greek evidence for the Hebrew Bible”, en Thompson, L. T. y Wajdenbaum, P. (eds.), *The Bible and Hellenism. Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature.* New York: Routledge, pp. 56-88.
- HELLEMAN, E. W. 1994. “Tertullian on Athens and Jerusalem”, en Helleman, W. E. (ed.), *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World.* Maryland: University Press of America, pp. 361-381.

- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. 2018. *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: Uso e interpretación de las citas de los LXX (Pentateuco)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. 2021. “La imagen de las sirenas en dos pasajes de la obra de Clemente de Alejandría: un caso de hibridismo cultural”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 31, pp. 123-146. <https://doi.org/10.5209/cfcg.69851>.
- IRENEO DE LIÓN. 2001. *Demostación de la predicación apostólica*. Trad. E. Romero Pose. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- IRENEO DE LYON. 2000. *San Ireneo de Lyon: Contra los herejes*. Ed. C. I. González. Ciudad de México: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- IRENEO DE LYON. 1965. *Contre le Hérésies, Livre IV*. Trad. A. Rousseau. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf.
- IRENEO DE LYON. 1969. *Contre le Hérésies, Livre V*. Trad. A. Rousseau. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2012. “Las sirenas”, en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.), *Seres híbridos en la mitología griega*. Madrid: Círculo de la Bellas Artes, pp. 115-151.
- JOHANNES CHRYSOSTOMOS. 1990. *Kommentar zu Hiob*. Ed. U. Hagedorn y D. Hagedorn. Berlin: De Gruyter.
- KANNENGIESSER, C. 2004. *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Leiden: Brill.
- LEAR, M. J. 2019. “The Hybrid Isaiah Quotation in Luke 4:18–19”, en Allen, G. V. and Dunne, J. A. (eds.), *Ancient Readers and their Scriptures. Engaging the Hebrew Bible in Early Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, pp. 159-172.
- MACDONALD, R. D. 2000. *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New Haven: Yale University Press.
- MACDONALD, R. D. 2003. *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven: Yale University Press.
- MACDONALD, R. D. 2015. *Mithologizing Jesus. From Jewish Teacher to Epic Hero*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- MACDONALD, R. D. 2017. *The Dionysian Gospel. The Fourth Gospel and Euripides*. Minneapolis: Fortress Press.
- Padres apostólicos y apologistas griegos (S II)*. 2009. Ed. D. Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PHILO JUDAEUS. 1906. *Opera quae supersunt*. Ed. L. Cohn. Vol. 5. Berlin: Reimer.
- PROPERCIO. 1983. *Elegías (Edición Bilingüe)*. Trad. R. Bonifaz Nuño. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAHNER, H. 2003. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Madrid: Herder Editorial.
- SANDNES, K. O. 2009. *The Challenge of Homer. School, Pagan and Early Christianity*. New York: T&T Clark International.
- SANDNES, K. O. 2011. *The Gospel ‘According to Homer and Virgil’. Cento and Canon*. Leiden: Brill.
- SCHÜRER, E. 1985. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a. C.-135 d. C.* Ed. dir. y rev. G. Vermes, F. Millar y M. Black, con la colab. P. Vernes. Trad. J. Cosgaya y A. Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- SÉNECA. 1998. *Tragedias*. (Ed. bil.). Trad. G. Viveros. Vol. 1. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Septuaginta*. 2006. Editio altera. Ed. A. Rahlfs y R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- STROUMSA, G. G. 2012, "Scripture and Paideia in Late Antiquity", en Niehoff, R. M. (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden: Brill, pp. 29-41.
- SUETONIUS. 1979. *The Lives of the Caesars I (Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula)*. Trad. J. C. Rolfe. Vol. 1. London: William Heinemann Ltd.
- TERTULLIANI. 1954. *Opera, Pars I, Opera Catholica, Adversus Marcionem*. Ed. E. Dekkers. Turnhout: Brepols.
- TERTULLIEN. 1994. *Contre Marcion* (Ed. bil.). Trad. R. Braun. Vol. 3, Livre 3. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Vetus Latina*. 1994. *Die Reste der Altlateinischen Bibel. Esaias. Pars II*. Ed. R. Gryson. Freiburg: Verlag Herder KG.
- ZIEGLER, J. 1975. *Eusebius Werke. Neunter Band: Der Jesajakommentar*. Berlin: Akademie-Verlag.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación "Biblia latina e historiografía eclesiástica: edición y estudio de textos" (PID2020-114729GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

NOTA SOBRE EL AUTOR

Jesús Caos Huerta Rodríguez es doctor en Filología Clásica por la UNED, España. Profesor Titular a tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional, subsección Ensenada, México. Miembro del equipo de trabajo del proyecto "Biblia latina e historiografía eclesiástica: edición y estudio de textos" (PID2020-114729GB-I00), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT en México, donde desarrolló la línea de investigación "Filosofía antigua, textos e interculturalidad". [ORCID: 0000-0002-9728-581X](https://orcid.org/0000-0002-9728-581X)