
Is 40,6-8 en las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín: *Verbum autem domini manet in aeternum*

In Saint Augustine's Narrations of the Psalms:
«Verbum autem domini manet in aeternum»

RECIBIDO: 17 DE JUNIO DE 2010 / ACEPTADO: 10 DE AGOSTO DE 2010

Enrique A. EGUIARTE

Instituto de Agustinología. Orden de Agustinos Recoletos
Madrid. España
enrique.eguiarte@gmail.com

Resumen: El libro profético más citado por san Agustín es el del profeta Isaías. En el artículo se estudia el texto Is 40, 6-8 tal y como aparece dentro de las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, destacando, las variantes textuales que pueden existir dentro de la obra agustiniana, para señalar las diferencias y semejanzas que tienen las citas agustinianas con otras versiones bíblicas (LXX, la Vulgata y la Vetus Latina). Se tratan también algunos aspectos de la teología espiritual que san Agustín pone de manifiesto en los diversos pasos en los que comenta el texto de Is 40, 6-8.

Palabras clave: Isaías, LXX, Vulgata, San Agustín.

Abstract: Among the books of the prophets, the Book of the prophet Isaiah is the most quoted by S. Augustine. The article deals with Is 40: 6-8, as it is quoted within S. Augustine's *Enarrationes in Psalmos*, presenting the textual differences with the other works of S. Augustine, and it makes the comparison between these quotations and other Biblical Versions (LXX, Vulgate, Vetus Latina). It deals also with the main points of the Spiritual Theology that S. Augustine explains within his exposition of Is 40: 6-8.

Keywords: Isaiah, LXX, Vulgate, St. Augustine.

Uno de los acontecimientos de la vida de san Agustín que pueden sorprender de entrada a cualquier lector de las *Confesiones* es el hecho de que san Ambrosio le recomendara a san Agustín leer el libro del profeta Isaías, como una obra que le iba a ayudar a clarificar y profundizar la fe cristiana en la cual él se deseaba bautizar¹. Creo que ningún pastor de la Iglesia actual, a un joven catecúmeno o simplemente a un joven culto e inquieto –como era san Agustín–, le recomendaría que leyera el libro del profeta Isaías. Es muy probable que le recomendara que comenzara a leer cualquier otro libro bíblico y no el del profeta Isaías.

San Agustín se refiere a este hecho dentro de las *Confesiones* con las siguientes palabras:

*Él me mandó que al profeta Isaías; creo que porque éste anuncia más claramente que los demás el Evangelio y vocación de los gentiles. Sin embargo, no habiendo entendido lo primero que leí y juzgando que todo lo demás sería lo mismo, lo dejé para volver a él cuando estuviese más ejercitado en el lenguaje divino*².

El asombro del mismo san Agustín se puede constatar por la explicación que él mismo da a este hecho al momento de escribir las *Confesiones*; san Ambrosio le habría recomendado que leyera el libro del profeta Isaías, pues éste, mejor que otros libros bíblicos, anticipa y prepara los misterios que se van a revelar en el evangelio y en el Nuevo Testamento. Ésta, como hemos visto, fue la explicación que el mismo san Agustín dio al momento de escribir las *Confesiones*, entre el 397 y el 401.

Y esta misma será la respuesta que dará san Agustín en el período del 414 al 417, al decir en el *In Iohannis euangelium tractatus*, que Isaías escribió sobre Cristo de manera simbólica a través de la visión profética: «*qué vio Isaías y cómo esto se refiere al Señor Cristo, ha de leerse y entenderse en su libro. Vio, en efecto, no como es, sino en cierto modo comprensible: como la visión del profeta había de representarse mentalmente*»³. Finalmente esta misma explicación aparecerá hacia

¹ *conf.* 9, 13: CCL 27, 140/8; cfr. G. BONNER, *St. Augustine of Hippo: life and controversies*, Norwich: The Canterbury Press, 1986; cfr. P. BROWN, *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley: University of California Press, 2000; cfr. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris: Fayard, 1999; cfr. A. TRAPÉ, *S. Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano: Esperienze, 1976.

² *conf.* 9, 13: CCL 27, 140/8-10.

³ *Io. eu. tr.* 53, 12: CCL 36, 457/2-5.

el año 425 cuando esté escribiendo el *De ciuitate Dei*, al decir que Isaías, entre los profetas se distingue por lo que profetizó sobre Cristo y la Iglesia, y que por esto muchos le llaman más bien evangelista que profeta: «*Isaías (...) tiene muchas más profecías que los demás sobre Cristo y la Iglesia, es decir, sobre el rey y la ciudad por él fundada. Hasta el punto de que muchos le llaman más bien evangelista que profeta*»⁴.

1. ISAÍAS, EL PROFETA MÁS CITADO POR SAN AGUSTÍN

Sea cual sea la explicación que se pueda dar a esta recomendación ambrosiana⁵, es preciso señalar que san Agustín, a pesar de la consternación que la lectura del profeta Isaías causó en él en un primer momento, no olvidó la encomienda que le hiciera el obispo de Milán⁶, a quien tanto admiró⁷, de tal manera que el profeta más citado dentro de todas las obras agustinianas, y con mucha diferencia, es el profeta Isaías, ya que lo cita en más de 709 ocasiones a lo largo de toda su obra⁸. Ningún otro libro profético es citado de manera tan abundante como el profeta Isaías, pues el profeta que le sigue en número de citas dentro de toda la obra agustiniana es el profeta Jeremías, que es citado (según el cómputo del *CAG*⁹) 213 veces, seguido por el profeta Daniel, que es citado 56 veces y el profeta Malaquías, que es citado en 51 ocasiones.

Por ello podemos afirmar que, a pesar de que en un primer momento y muy posiblemente de la mano de san Simpliciano, san Agustín leyó y meditó

⁴ *ciu.* 18, 29: CCL 48, 619/6-10.

⁵ Cfr. L. C. FERRARI, «Isaiah and the Early Augustine», *Augustiniana* 41 (1991) 742, quien señala que detrás de la recomendación ambrosiana está una prueba de la veracidad de su conversión, pues sabiendo san Ambrosio del pasado maniqueo de san Agustín, le recomienda un libro del Antiguo Testamento, rechazado por los maniqueos como obra del Demiurgo.

⁶ Cfr. C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona: EUNSA, 1977, 58.

⁷ Cfr. P. ROUSSEAU, «Augustine and Ambrose. The Loyalty and Singleness of a Disciple», *Augustiniana* 27 (1977) 151; cfr. A. PINCHERLE, «Ambrogio e Agostino», *Augustinianum* 14 (1974) 407; cfr. G. E. SAINT-LAURENT, «San Ambrosio de Milán, héroe, sabio y santo», *AVGVSTINVS* 36 (1991) 241; cfr. V. VASEY, «Prov. 17, 6b (LXX) and St. Ambrose's Man of Faith», *Augustinianum* 14 (1974) 259; cfr. E. DASSMANN, «Ambrosius», en C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Basel: Schwabe, 1994, 271; cfr. G. WENNING, «Einfluss des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins», *REAug* 36 (1990) 86.

⁸ Sin contar las 82 veces que cita a Isaías con la grafía Esaia y sus variantes.

⁹ Corpus Augustinianum Gissense, editado por C. MAYER.

el *corpus* paulino¹⁰ –que ya conocía en su época maniquea¹¹–, no olvidó nunca el consejo ambrosiano, y esperó a que su fe fuera madurando para poderlo leer con más provecho, cosa que ha quedado puesta de manifiesto en su obra. No obstante esta madurez se va a dar muy pronto, y queda reflejada por el número de citas que aparecen dentro de sus escritos. De este modo, tomando sólo un sector de la vida de san Agustín, del año 386-390 al año 401, podemos comprobar la progresión geométrica de citas de Isaías que se da en ella. A comprobar esto, nos puede servir el siguiente cuadro comparativo, en donde aparece el nombre del libro o autor bíblico, y el número de citas que se dan en los diferentes años¹²:

	386-390	391-396	397-401
Ezequiel	1	9	23
Isaías	4	33	77
Jeremías	0	5	32
Salmos	20	122	457
Pablo	117	643	1.480

2. LAS *ENARRATIONES IN PSALMOS* Y EL LIBRO DEL PROFETA ISAÍAS

Y ya que Isaías es el profeta más citado, como hemos dicho anteriormente, es curioso constatar que la obra en la que más se citan textos del profeta Isaías son las *Enarrationes in Psalmos*, una obra escrita a lo largo de casi

¹⁰ Cfr. B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur et interprète de Saint Paul*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 41; cfr. G. NAUROY y M.-A. VANNIER, *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005)*, Berne: Peter Lang, 2008; cfr. P. DE LUIS, «El encuentro de san Agustín con san Pablo», en CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN, *San Pablo en San Agustín. XII Jornadas Agustinianas*, Madrid: 2009, 47; cfr. G. PANI, «Agostino e Paolo: La Lettera ai Romani», en AA.VV., *Agostino interprete di Paolo. Lectio Augustini XX Settimana Agostiniana Pavese (2004)*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, 24; cfr. M. G. MARA, «L'influsso di Paolo in Agostino», en AA.VV., *Le epistole paoline nei Manichei, I Donatisti e il Primo Agostino*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2000, 156; cfr. A. BASTIAENSEN, «Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster», en F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine. Biblical Exegete*, New York: Peter Lang, 2004, 33.

¹¹ «Paul est devenu un favori de la secte». J. RIES, «La Bible chez saint Augustin et chez les Manichéens», *REAug* 10 (1964) 323; cfr. C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona: EUNSA, 1977, 81-85; F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris: Études Augustiniennes, 1970, 171-174.

¹² Cfr. L. C. FERRARI, «Isaiah and the Early Augustine», *Augustiniana* 41 (1991) 742.

treinta años (392-421)¹³ y que recorre un extenso abanico de temas y polémicas agustinianas, y en donde el profeta Isaías es citado 187 veces. La segunda obra con más citas del profeta Isaías, y muy por debajo del número de citas de las *Enarrationes in Psalmos*, son los *Sermones*, en donde se cita en 126 ocasiones, 61 veces menos que en las *Enarrationes in Psalmos*.

Por todo ello, en el presente artículo abordaré el texto Is 40, 6-8 tal y como aparece dentro de las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, destacando, en primer lugar, las variantes textuales que pueden existir dentro de la obra agustiniana, para señalar a continuación las diferencias y semejanzas que tienen las citas agustinianas con otras versiones bíblicas como la de los LXX, la Vulgata y la Vetus Latina. Posteriormente me detendré en señalar algunos aspectos de la teología espiritual que san Agustín pone de manifiesto en los diversos pasos en los que cita y comenta el texto de Is 40, 6-8, para ofrecer finalmente unas conclusiones.

2.1. La grafía del nombre del profeta: *Isaia-Esaia*

Es preciso señalar de entrada, que dentro de la obra agustiniana, el nombre del profeta Isaías aparece escrito de dos maneras diferentes, tanto como «*Isaia*» y sus derivados lexicales, como «*Esaia*» y sus derivados lexicales. Tal diferencia se da también dentro de la Vulgata, en donde el nombre del profeta en el mismo libro de Isaías es referido siempre como «*Isaia*» (Is 1, 1; Is 20, 2), mientras que en el Nuevo Testamento siempre que se habla del profeta se utiliza algún derivado lexical de «*Esaia*».

San Agustín, dentro de la *Enarrationes in Psalmos*, se referirá siempre al profeta con el nombre de «*Isaia*» y sus derivados lexicales, aunque en el resto de su obra utilice tanto «*Isaia*» como «*Esaia*». Es paradójico que dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, una obra centrada en el texto veterotestamentario de los salmos, san Agustín utilice siempre las formas derivadas de *Isaia* y no de *Esaia*, siendo así que el texto de los LXX nos ofrece en todas las ocasiones la grafía del nombre del profeta Isaías como Ἰσααῦ y sus derivados lexicales¹⁴.

¹³ Cfr. C. WEIDMAN, *Praefatio Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 1-150. Pars 1ª: Enarrationes in Psalmos 1-32*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003.

¹⁴ La versión de los LXX sí contempla la grafía de Isaia (Ἰσααῦ), pero no para referirse al profeta, sino a otros personajes que llevaban el mismo nombre como aparece en el libro de las Crónicas (1 Cr 3, 21; 1 Cr 5, 14; 1 Cr 25, 3).

De este modo, por señalar sólo algunas obras, en el *De Doctrina Christiana*¹⁵ y el *De Trinitate*¹⁶, siempre utilizará la grafía *Esaia* y sus derivados lexicales y nunca *Isaia*. Contrariamente, en el *In Iohannis euangelium tractatus*¹⁷ y en el *In epistulam Iohannis ad Parthos*¹⁸, utilizará siempre *Isaia* y sus derivados lexicales. Todo ello ciertamente puede ser un interesante criterio cronológico, así como un argumento a favor de la coherencia textual interna de las obras agustinianas.

2.2. Los textos del profeta Isaías dentro de las *Enarrationes in Psalmos*

Teniendo en cuenta todos los datos anteriormente mencionados, podríamos preguntarnos, dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, ¿cuál es el texto más repetido? El texto más repetido dentro de las *Enarrationes in Psalmos* es el de Is 40, 6-8 que se reitera dentro de esta obra en quince ocasiones¹⁹ y es el segundo texto más citado del profeta Isaías en el conjunto de todas las obras agustinianas (se cita un total de 34 veces), ya que el texto más citado dentro de todas las obras agustinianas es el de Is 53, 7, que se cita en 35 ocasiones.

El segundo texto más citado del profeta Isaías dentro de las *Enarrationes in Psalmos* es el de Is 23, 19, pues los textos que constituyen la alegoría de la vid (Is 5, 4-7) es verdad que se repiten más veces, pero nunca como un texto continuado e igual, sino sólo citando partes del mismo, como si fueran parte de un gran *puzzle* que hay que completar recorriendo las diferentes *enarrationes*.

3. EL TEXTO DE IS 40, 6-8

Con respecto a la forma textual de Is 40, 6-8 dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, hay que decir que dentro de las quince veces que se repite existen una serie de variantes²⁰.

¹⁵ *doctr. chr.* 3, 55: CCL 32, 115/15, et al.

¹⁶ *trin.* 2, 8: CCL 50, 90/51, et al.

¹⁷ *Io. eu. tr.* 4, 2: CCL 36, 31/7, et al.

¹⁸ *ep. Io. tr.* 9, 9: PL 35, 2051/55.

¹⁹ *en. Ps.* 1, 3: CCL 38, 2/23-26; *en. Ps.* 30, 2, 1, 12: CCL 38, 200/17-19; *en. Ps.* 53, 2: CCL 39, 646/12-14; *en. Ps.* 53, 11: CCL 39, 655/11; *en. Ps.* 61, 9: CCL 39, 780/9; *en. Ps.* 71, 18 (dos veces): CCL 39, 984/39-40; CCL 39, 984/48-50; *en. Ps.* 77, 40: CCL 39, 1093/9-10; *en. Ps.* 91, 8: CCL 39, 1285/33-36; *en. Ps.* 96, 7: CCL 39, 1360/31-32; *en. Ps.* 102, 22: CCL 40, 1470/19-21; *en. Ps.* 102, 23: CCL 40, 1471/10; *en. Ps.* 103, 3, 9: CCL 40, 1506/16-17; *en. Ps.* 105, 19: CCL 40, 1561/14; *en. Ps.* 146, 16: CCL 40, 2133/27.

²⁰ Cfr. R. GRAYSON (ED.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

3.1. *Un núcleo textual inalterado*

Es preciso partir del hecho de que todas las citas coinciden en la primera parte del texto de Isaías: *omnia caro fenum* (Is 40, 6). De este modo aparece como el único texto citado en la *Enarrationes* a los salmos 61, 102 y 105, como lo que podríamos llamar el núcleo inalterado de la cita²¹.

Es preciso señalar que con respecto a la Vulgata habría una diferencia de grafía, ya que en todas las ocasiones dentro del texto agustiniano se habla de *fenum*, mientras que el texto de san Cipriano de los *Testimoniorum ad Quirinum*²², así como el de la Vulgata, registran *faenum*²³. Cabe decir, no obstante, que san Agustín, en otras obras, sí utiliza la palabra *faenum*, incluso al momento de citar el texto de algún salmo, aunque cuando hace la cita de este mismo salmo dentro de las *Enarrationes* use la palabra *fenum* y nunca dentro de las *Enarrationes*, *faenum*. Así, por citar sólo un ejemplo, dentro de las *Confesiones* se cita el salmo 105 y se dice: *uituli manducantis faenum*²⁴, citando el salmo 105, 20. En las *Enarrationes* dicho versillo es citado como: *uituli comedentis fenum*²⁵, correspondiendo curiosamente en todo a la versión de la Vulgata, menos en la palabra *fenum*, pues la Vulgata reporta siempre, según su costumbre, *faenum*.

3.2. *Dos familias textuales*

Dejando de lado las tres citas de Is 40, 6 en donde se presenta lo que hemos denominado el núcleo textual inalterado (*enarrationes* a los salmos 61, 102 y 105), las demás citas las podríamos agrupar en dos grandes grupos o familias textuales.

3.3. *La primera familia textual*

La primera familia textual tendría como texto base el que aparece en la *enarratio* al salmo 1, 3: *omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni; fenum*

²¹ *en. Ps.* 61, 9: *omnis caro fenum*: CCL 39, 780/9; *en. Ps.* 102, 23: *omnis caro fenum*: CCL 40, 1471/10; *en. Ps.* 105, 19: *omnis «enim» caro fenum*: CCL 40, 1561/14.

²² CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14.

²³ Es interesante notar que san Jerónimo en su comentario a Isaías, en este pasaje concreto usa *fenum* y no *faenum* como se registra en la Vulgata. Cfr. JERÓNIMO, *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, CCL 73, 456; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

²⁴ *conf.* 7, 15: CCL 27, 103/55.

²⁵ *en. Ps.* 105, 19: CCL 40, 1561/12-13.

*aruit, et flos decidit, uerbum autem domini manet in aeternum*²⁶. El texto se repite de igual manera en la *enarratio* al salmo 102, 22²⁷, en la *enarratio* al salmo 77, 40 –omitiedo la última parte²⁸–, y en la *enarratio* al salmo 71, 18, aunque de manera más breve, con la ligera variante de utilizar un *sicut* (*flos*) en lugar del *ut* (*flos*)²⁹.

Dos variantes más significativas de esta primera familia textual se encontrarían en la *enarratio* al salmo 103, 3, 9 donde, dejando un *enim* discursivo, la palabra *hominis* es cambiada por un sinónimo, *carnis*: *omnis enim caro fenum, et claritas carnis ut flos feni*³⁰. Algo similar ocurre en la *enarratio* al salmo 146, 16, en donde por guardar un paralelismo con la primera parte de la frase se añade un *omnis*: *omnis caro fenum; et omnis claritas hominis ut flos feni*³¹.

Esta versión textual es la más cercana a la recogida por san Cipriano en su *Testimoniorum ad Quirinum*, donde dice: *omnis caro faenum et omnis claritas eius ut flos faeni. Aruit faenum et flos decidit. Uerbum autem Domini manet in aeternum*³². En ambos textos podemos ver un interesante testimonio de la versión bíblica veterotestamentaria que circulaba por África del norte, la así denominada *Vetus Latina Afr*³³.

3.4. La segunda familia textual

El texto base de la segunda familia textual sería el de la *enarratio* al salmo 71, 18: «*omnis caro fenum, et omnis claritas carnis ut flos feni*»: «*fenum aruit, flos decidit. uerbum autem domini manet in aeternum*»³⁴, que se repite sin modificaciones significativas en la *enarratio* al salmo 91, 8³⁵.

²⁶ *en. Ps.* 1, 3: CCL 38, 2/23-26.

²⁷ *en. Ps.* 102, 22: CCL 40, 1470/19-21: «*omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni. fenum aruit, et flos decidit: uerbum autem domini manet in aeternum*».

²⁸ *en. Ps.* 77, 40: CCL 39, 1093/9-10: «*omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni. fenum aruit, et flos decidit*».

²⁹ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/39-40: «*omnis caro fenum, et claritas hominis sicut flos feni*».

³⁰ *en. Ps.* 103, 3, 9: CCL 40, 1506/16-17: «*omnis enim caro fenum, et claritas carnis ut flos feni*».

³¹ *en. Ps.* 146, 16: CCL 40, 2133/26: «*omnis caro fenum; et omnis claritas hominis ut flos feni*».

³² CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

³³ Cfr. M. CIMOSA, *Guida allo Studio della Bibbia Latina*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2008, 20. Cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

³⁴ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/48-50.

³⁵ *en. Ps.* 91, 8: CCL 39, 1285/33-34.

Una primera variante significativa la encontraríamos, a partir de este texto en las *enarrationes* a los salmos 146 y 53, en donde la palabra *carnis* es sustituida por un sinónimo, *hominis*: «*omnis caro fenum; et omnis claritas **hominis** ut flos feni*»³⁶. Algo similar ocurre en la *enarratio* al salmo 53, añadiendo un cambio más, de la palabra *sicut* en lugar de *ut*³⁷.

Una segunda variante de importancia es la que se encuentra en el texto de las *enarrationes* a los salmos 53 y 96, en donde la palabra *claritas* es cambiada por otro sinónimo, *honor*, manteniendo igual todo lo demás: *omnis caro fenum, et omnis honor carnis ut flos feni*³⁸.

La tercera variante de esta familia se encuentra en la *enarratio* al salmo 30 en donde se dan una serie de variantes, en donde la frase *claritas carnis ut*, se cambia por: *gloria eius quasi*; y en la segunda parte del texto se cambia el orden de las dos primeras palabras (*aruit fenum*)³⁹. En la primera parte de este texto se puede ver un claro paralelismo con la versión de la Vulgata.

3.5. Variantes en una misma *enarratio*

Es interesante señalar, que dentro de una misma *enarratio*, como es la del salmo 71, aparecen dos formas diferentes de este mismo texto de Isaías, separadas por unas cuantas líneas. De este modo primero se cita el texto según la primera familia textual: *omnis caro fenum, et claritas hominis **sicut** flos feni*⁴⁰; y después, de acuerdo a la segunda familia textual: *omnis caro fenum, et omnis claritas carnis **ut** flos feni*⁴¹. No obstante este segundo texto en su parte final reproduce un texto de la primera familia textual: *fenum aruit, flos decedit. uerbum autem domini manet in aeternum*⁴². Un caso verdaderamente particular.

3.6. Familias textuales y cronología

En lo que respecta a la cronología, es preciso señalar que el testimonio más antiguo de Is 40, 8 lo tenemos en la primera familia textual, tal y como se

³⁶ *en. Ps.* 146, 16: CCL 40, 2133/26.

³⁷ *en. Ps.* 53, 11: CCL 39, 655/11 *omnis caro fenum, et omnis claritas **hominis sicut** flos feni*.

³⁸ *en. Ps.* 53, 2: CCL 39, 646/12; *en. Ps.* 96, 7: CCL 39, 1360/31-32: *omnis caro fenum «(...)» et omnis honor carnis ut flos feni*.

³⁹ *en. Ps.* 30,2, 1, 12: CCL 38, 200/17-19: *omnis caro fenum, et omnis **gloria eius quasi** flos feni; aruit fenum, et flos eius decedit; uerbum autem domini manet in aeternum*.

⁴⁰ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/39-40.

⁴¹ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/48-50.

⁴² IDEM.

encuentra en la *enarratio* al salmo 1, 3 (*omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni; fenum aruit, et flos decidit, uerbum autem domini manet in aeternum*⁴³) texto que tomaremos como base paradigmática. Según los estudiosos de la cronología, esta *enarratio* fue dictada hacia el año 392⁴⁴.

Por otra parte, dentro de lo que hemos llamado, la «primera familia textual», tenemos otras dos *enarrationes* dictadas, la *enarratio* al salmo 71 y 77⁴⁵, con dos elementos particulares. En primer lugar que la cronología coloca ambas *enarrationes* muy cercanas en el tiempo (ambas fueron dictadas hacia el 415: *enarratio* al salmo 71⁴⁶; *enarratio* al salmo 77⁴⁷), lo que nos sitúa más de veinte años después de la *enarratio* al salmo 1, 8. A pesar de ello, entre ambas versiones hay una gran semejanza como hemos podido probar anteriormente. Todo ello nos habla de la posibilidad de que san Agustín tuviera un códice del profeta Isaías con la versión que hemos denominado de la primera familia textual⁴⁸, elemento particularmente confirmado por la *enarratio* al salmo 77.

No obstante, como hemos señalado, la *enarratio* al salmo 71 presenta un caso particular, pues a pocas líneas de distancia el texto se cita de una manera distinta. Cabe pensar, que se trate de un error del copista o bien, como sucede en otros casos de la obra agustiniana, el obispo de Hipona vuelve a citar el texto de memoria unas cuantas líneas después⁴⁹, y añade las variantes textuales que hemos reseñado.

⁴³ *en. Ps.* 1, 3; CCL 38, 2/23-26.

⁴⁴ Cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta 1948, 253-256; cfr. H. RONDET, «Essais sur la chronologie des “Enarrationes in Psalmos” de saint Augustin», *BLE* 61 (1960) 124.

⁴⁵ *ep.* 169, 1: CSEL 44, 612/1-2: dictaui etiam trium Psalmorum expositionem non paruis voluminibus, sexagesimi et septimi, septuagesimi et primi, septuagesimi et septimi.

⁴⁶ Cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta: 1948, 253-256; cfr. H. RONDET, «Essais sur la chronologie des “Enarrationes in Psalmos” de saint Augustin», *BLE* 75 (1974) 161; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie agustinienne*, Paris: Études Augustiniennes, 1965, 42; O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1969, 328.

⁴⁷ Cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta: 1948, 253-256; H. RONDET, «Essais sur la chronologie des “Enarrationes in Psalmos” de saint Augustin», *BLE* 75 (1974) 172; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie agustinienne*, Paris: Études Augustiniennes, 1965, 42; O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1969, 328.

⁴⁸ Cfr. R. GRAYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

⁴⁹ Como sucede, por citar sólo un caso, en *op. mon.* 3, 4, con el texto de 2 Tes 3, 6-12.

En lo que hemos denominado segunda familia textual, tendríamos *enarrationes* como la del salmo 96⁵⁰ y la del salmo 53⁵¹, que fueron ambas predicadas en Cartago, aunque con una distancia de unos quince años. No obstante, ambas *enarrationes* y las variantes que presentan, como hemos reseñado anteriormente, parecen apuntar hacia una versión propia de Cartago, es decir que san Agustín explica el texto de Isaías a partir no de la versión que él usa en Hipona, sino a partir de la versión que tienen en Cartago, con la que está familiarizado el pueblo.

4. EL TEXTO DE IS 40, 6-8 EN LAS DEMÁS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

Al analizar las formas que el texto de Is 40, 6-8 es referido en el resto de las obras agustinianas, podemos llegar a la conclusión que este pasaje bíblico se presenta principalmente en tres familias textuales. Dos de ellas coinciden con las que hemos denominado, primera y segunda familia textual dentro de las *Enarrationes in Psalmos*. La tercera familia, es una variante de la segunda familia, como explicaremos a continuación.

Es preciso decir, en primer lugar, que en todas las ocasiones en las que san Agustín cita este texto en sus obras, se encuentran dos núcleos prácticamente inalterados, que serían la primera y la última parte del mismo. De este modo, en todas las ocasiones, san Agustín habla de *omnis caro fenum*, como parte inicial del texto –con las variantes en la forma de escribir la palabra «heno» como *fenum* o bien como *faenum*, como hemos hecho notar anteriormente–, y como parte final, con ligeras variantes en lo relativo al *autem*: *fenum aruit, et flos decedit, uerbum autem domini manet in aeternum*. En esta parte final se puede constatar que san Agustín conserva siempre la pareja de verbos *aruit* –*decedit*, también contemplada también por la versión del texto de san Cipriano⁵².

Los textos que pertenecen a lo que hemos denominado la primera familia textual, son los menos numerosos. Se trata de los textos que siguen la for-

⁵⁰ Cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta: 1948, 253-256; cfr. H. RONDET, «Essais sur la chronologie des “Enarrationes in Psalmos” de saint Augustin», *BLE* 77 (1976) 110; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris: Études Augustiniennes, 1965, 162; O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1969, 226.

⁵¹ Cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta: 1948, 253-256; cfr. H. RONDET, «Essais sur la chronologie des “Enarrationes in Psalmos” de saint Augustin», *BLE* 68 (1967) 198; O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1969, 316.

⁵² CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14; cfr. R. GRYSOY (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

ma paradigmática que encontramos en la *enarratio* al salmo 1: *omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni; fenum aruit, et flos decedit, uerbum autem domini manet in aeternum*⁵³. Un texto idéntico lo encontramos tanto en *De catechizandis rudibus*⁵⁴ como en el sermón 113/B⁵⁵. Se repite cambiando la palabra *hominis* por *eius* en el sermón 289⁵⁶.

Los textos de la segunda familia textual, son los que siguen el paradigma del texto tal y como es reflejado en la *enarratio* al salmo 71: *omnis caro fenum, et omnis claritas carnis ut flos feni*: «*fenum aruit, flos decedit. uerbum autem domini manet in aeternum*»⁵⁷. Éstos son más numerosos. De este modo, tenemos un texto idéntico en los sermones 289⁵⁸ y 341/A⁵⁹. Los textos de los sermones Dolbeau 3⁶⁰ y 20/A⁶¹ omiten la palabra *omnis*. Mientras que el sermón 288 cambia la palabra *carnis* por *eius*⁶².

La tercera familia textual es la más sólida en el sentido que siempre refiere el texto de la misma manera: *omnis caro foenum, et omnis honor carnis ut flos foeni*. Esta variante ya la habíamos encontrado dentro de la segunda familia textual, pues aparece en las *enarrationes* a los salmos 53 y 96⁶³. Así pues se repite en los sermones 25⁶⁴, 119⁶⁵, 124⁶⁶, 33/A⁶⁷.

⁵³ *en. Ps.* 1, 3: CCL 38, 2/23-26.

⁵⁴ *cat. rud.* 24: CCL 46, 149/27-29.

⁵⁵ *s.* 113/B: MA 1, 288/19-289/2.

⁵⁶ *s.* 289, 4: «*omnis caro fenum, et claritas eius ut flos feni: fenum aruit, flos decedit*»: PL 38, 1310/28-30.

⁵⁷ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/48-50.

⁵⁸ *s.* 289, 3: PL 38, 1309/33-35: «*omnis caro fenum, et omnis claritas carnis ut flos feni: fenum aruit, et flos decedit; uerbum autem domini manet in aeternum*».

⁵⁹ *s.* 341/A, 1: MA 1, 314/4-6: «*omnis caro faenum, et omnis claritas carnis ut flos faeni: faenum aruit, flos decedit, uerbum autem domini manet in aeternum*».

⁶⁰ *s.* Dolbeau 3, 12: *REAug* 39 (1993), 391/177-178: «*claritas*» autem «*carnis ut flos feni*»: «*fenum aruit, flos decedit, uerbum autem domini manet in aeternum*».

⁶¹ *s.* 20/A, 9: CCL 41, 273/166-168: «*omnis caro fenum et claritas carnis ut flos feni*». «*fenum aruit, flos decedit, uerbum autem domini manet in aeternum*».

⁶² *s.* 288, 2: PL 38, 1304/3-6: «*omnis caro fenum, et omnis claritas eius ut flos feni: fenum aruit, flos decedit; uerbum autem domini manet in aeternum*».

⁶³ *en. Ps.* 53, 2: CCL 39, 646/12; *en. Ps.* 96, 7: CCL 39, 1360/31-32: «*omnis caro fenum*» (...) «*et omnis honor carnis ut flos feni*».

⁶⁴ *s.* 25, 6: CCL 41, 338/116: «*omnis caro foenum, et omnis honor carnis ut flos foeni*».

⁶⁵ *s.* 119, 3: PL 38, 674/35-37: «*omnis caro fenum, et omnis honor carnis sicut flos feni. Fenum aruit, flos decedit*».

⁶⁶ *s.* 124, 1: PL 38, 687/14-16: «*omnis caro fenum, et omnis honor carnis ut flos feni: fenum aruit, flos decedit*»; «*uerbum domini manet in aeternum*».

⁶⁷ *s.* 33/A, 3: CCL 41, 420/85-87: «*omnis caro faenum et omnis honor carnis ut flos faeni*». «*faenum aruit, flos decedit*».

5. EL TEXTO DE IS 40, 6-8 EN LAS *ENARRATIONES IN PSALMOS*,
EN LA VULGATA Y EN LOS LXX

Tomando como texto base el texto paradigmático de la primera familia textual (*enarratio* al salmo 1, 3: *omnis caro fenum, et claritas hominis ut flos feni; fenum aruit, et flos decidit, uerbum autem domini manet in aeternum*⁶⁸), se puede hacer la comparación del mismo con el de la Vulgata⁶⁹.

Las diferencias son notables. Ya hemos resaltado una con relación a la palabra *fenum*. En segundo lugar el texto utilizado por san Agustín es un texto que traduce la versión de los LXX y no el texto masorético, como es el texto de la Vulgata, y así como en el texto de los LXX se suprime la segunda parte del versillo 7 y la primera parte del versillo 8, lo mismo hace san Agustín. De este modo, el texto de la Vulgata tiene una parte que es omitida por los LXX y por ende por el texto latino seguido por san Agustín y también por san Cipriano en el *Ad Quirinum* como hemos visto⁷⁰. La parte omitida es⁷¹:

quia spiritus Domini sufflavit in eo vere faenum est populus exsiccatum est faenum cecidit flos.

Una segunda diferencia significativa sería el hecho de que la mayoría de las veces en las que san Agustín refiere el texto –al igual que el texto de san Cipriano⁷²–, habla de *claritas hominis*, mientras que el texto de la Vulgata dice *gloria eius*, que paradójicamente está más cerca del texto de los LXX que habla de δόξα⁷³.

En tercer lugar el texto usado por san Agustín repite en todos los casos que la flor no es la del campo (cosa que traduciría el texto masorético, como el caso de la Vulgata⁷⁴ *flos agri*, הַצִּיץ הַשָּׂדֶה)⁷⁵, sino que se trata de la flor del he-

⁶⁸ *en. Ps.* 1, 3: CCL 38, 2/23-26.

⁶⁹ Cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

⁷⁰ CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

⁷¹ Este hecho ya había sido puesto de manifiesto por san Jerónimo en su comentario al libro del profeta Isaías. Cfr. JERÓNIMO, *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, CCL 73, 456; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

⁷² CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14.

⁷³ A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 20.

⁷⁴ R. WEBER y R. GRYSON, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 1136.

⁷⁵ K. ELLIGER y W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 735.

no, siguiendo el texto de los LXX (*flos feni*: ἄνθος χόρτου). Hay también una diferencia en los dos verbos usados a continuación. La Vulgata usa la pareja *exsiccatum-ecidit*, mientras que el texto usado por san Agustín utiliza el par *aruit-decidit* como traducción de la pareja utilizada por los LXX: ἐξηράνθη - ἐξέπεσεν. Esta misma pareja es también utilizada por san Cipriano en el *Testimoniorum ad Quirinum*⁷⁶. Finalmente, la frase final en la versión de la Vulgata es una traducción literal del texto masorético (*verbum autem Dei nostri stabit* (יְהוָה) *in aeternum* (לְעוֹלָם)), mientras que la versión utilizada por san Agustín sigue de cerca la versión de los LXX, y utiliza la expresión verbal *manet* que refleja mejor el texto griego (μένει) aunque prescinde del *nostrum* (ἡμῶν), y curiosamente la versión de los LXX de la que partió el texto agustiniano, muy posiblemente registraba en este lugar la palabra יהוה y no אלהינו que aparece en el texto masorético, ya que generalmente en la versión de los LXX la palabra יהוה se traduce por κύριου, como lo refleja la versión agustiniana (Domini) y como lo atestiguan algunas de las variantes codicales de las versiones griegas⁷⁷.

Posiblemente el texto más cercano al texto de los LXX de Rahlfs-Hanhart sea el de la *enarratio* al salmo 30, en donde sólo falta la palabra *hominis* (ἀνθρώπου) y se traduce ὡς por *quasi*:

*omnis caro fenum, et omnis gloria eius quasi flos feni; aruit fenum, et flos eius decidit; uerbum autem domini manet in aeternum*⁷⁸.

Is 40, 6 (LXX): πᾶσα σὰρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα⁷⁹.

En conclusión podríamos afirmar, como sucede en muchas ocasiones con las versiones bíblicas que san Agustín tuvo entre sus manos, se trata de una versión latina muy cercana al texto de los LXX, o por decir mejor, a los textos y traducciones griegos del Antiguo Testamento (Old Greek)⁸⁰, textos que en

⁷⁶ CIPRIANO, *Testim.*, III, 58: CSEL 3,I, 158/12-14; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

⁷⁷ Cfr. J. ZIEGLER, *Isaias. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 267, en donde se recoge la variante de κύριου, atestiguada por manuscritos de los siglos X al XIII.

⁷⁸ *en. Ps.* 30, 2, 1, 12: CCL 38, 200/17-19.

⁷⁹ A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 20.

⁸⁰ Cfr. M. CIMOSA, *Guida allo Studio della Bibbia Greca (LXX). Storia, lingua, testi*, Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera, 1995, 19; cfr. R. GRYSON (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.

parte han quedado reflejados en la versión unificada de Rahlfs-Hanhart, pero que ciertamente presentaban interesantes variantes, como la que hemos señalado con respecto al nombre de Dios, en donde sin duda aparecía la palabra יהוה, pues la versión de la *Vetus Latina Afra* que san Agustín tiene entre sus manos refleja claramente un *Domini*, que no existe en la versión masorética, ni tampoco en su traducción correspondiente en la Vulgata que refleja la traducción de אלהים por Dei.

6. CONTEXTO Y SENTIDO ESPIRITUAL DE IS 40, 6-8 EN LAS *ENARRATIONES IN PSALMOS* DE SAN AGUSTÍN

6.1. «Ata tu corazón a la eternidad de Dios»⁸¹: *La vanidad de la vida y la perennidad que sólo hay en Dios*

6.1.1. *En Dios no hay vanidad (no hay fecha de caducidad)*

Un primer elemento espiritual que san Agustín destaca al presentar el texto de Is 40, 6 dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, es el de la vanidad de la vida, y de que la única seguridad del hombre se encuentra en Dios. De este modo, en la *enarratio* al salmo 30, se hace una invitación a descubrir la vanidad de las cosas mundanas, de los honores, los placeres. Todo esto es vaciedad, y el texto de Isaías sirve para acentuar el hecho de que no tienen ningún contenido ni sentido, pues son como el heno, que se seca y que pasa, por ello es preciso poner la esperanza sólo en el Señor:

*Pero yo al contrario de aquellos que confían en la vanidad y ponen la mirada en ella, esperé en el Señor que no es vanidad*⁸².

Esto mismo es señalado de manera muy gráfica por san Jerónimo en su comentario a Isaías⁸³. San Agustín también señala que los que honran la vanidad, las cosas huera y vacías del mundo, son aquellos que tienen miedo a la muerte; sin embargo, la vanidad no les libra de la muerte. Ni tampoco les libra de la muerte la mentira, pues, como señala san Agustín, la mentira les produce una doble muerte, en el alma y posteriormente, como parte de la mentira de la

⁸¹ Literalmente: «unce tu corazón a la eternidad de Dios»: *en. Ps.* 91, 8: CCL 39, 1285/31.

⁸² *en. Ps.* 30, 2, 1, 12: CCL 38, 200/19-21.

⁸³ Cfr. JERÓNIMO, *Commentariorum in Esaiam propheta libri I-XI*, CCL 73, 456.

vanidad de la vida, en el mismo cuerpo. Aparece en este mismo texto un tema muy agustiniano, el de la mentira y sus nefastas consecuencias, en este caso con relación a la esencia de la vida y a evitar decir la verdad viviendo con vanidad:

*¿Quién pone su mirada en la vanidad? El que, temiendo morir; muere; pues temiendo morir; miente, y muere antes de morir el que mentía para vivir. Quieres mentir para no morir; pero mientes y por eso mueres, ya que cuando evitas una muerte que puedes diferir; mas no impedir; caes en dos, de suerte que primeramente mueres en cuanto al alma y después en cuanto al cuerpo*⁸⁴.

6.1.2. «Hay que atar la vida a Dios»

Por otra parte en la *enarratio* al salmo 91, se contrapone lo temporal con lo eterno, y el consejo de san Agustín es el de uncir, de atar, la propia vida a la eternidad de Dios, pues la fugacidad y caducidad de las cosas ha quedado bien retratada en el texto de Isaías 40, 6. De este modo, la frase lapidaria de san Agustín sirve como una exhortación, que se une a la reflexión sobre el destino de las cosas temporales, pues todo pasa, todo es caduco y vano fuera de Dios y quien no ata su vida a Dios, a la eternidad, pasará como el mundo, como la flor del heno, que después de haber florecido, se marchita⁸⁵:

*Esto está en tu poder: une tu corazón a la eternidad de Dios y serás eterno con Él. ¿Qué se dijo de las cosas temporales? «Toda carne es heno y todo su esplendor como flor de heno; se secó el heno cayó la flor». Luego todas las cosas se secan y caen, pero no la palabra de Dios, porque «la palabra de Dios permanece eternamente»*⁸⁶.

Esto mismo afirma san Basilio en sus homilías sobre el Hexaemeron⁸⁷ y también el obispo de Hipona presenta una idea similar en la *enarratio* al salmo 122, ya que el mismo texto del salmo que san Agustín comenta le da pie a ello. De este modo el salmo dice que: «los días del hombre son como el heno» (*homo tamquam fenum dies illius*). Esta frase le da ocasión a san Agustín para ha-

⁸⁴ *en. Ps.* 30, 2, 1, 12: CCL 38, 199/1-7.

⁸⁵ Cfr. A. POWTER, «La relación tiempo-eternidad en el libro undécimo de las *Confesiones* de san Agustín», en *AVGVSTINVS* 53 (2008) 396; cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Aubier: Éditions Montaigne, 1955.

⁸⁶ *en. Ps.* 91, 8: CCL 39, 1285/31-36.

⁸⁷ Cfr. BASILIO, *Homilia in Hexaemeron* 5, 2: PG 29, 97.

blar de la vanidad de todas las cosas del mundo, así como para manifestar la vanidad de la soberbia humana, que olvida que todo pasa, que el hombre sólo es hierba, que aunque florezca y tenga una apariencia esplendorosa, después se secará. La belleza del mundo se marchita demasiado pronto:

*Todo el esplendor del género humano: los honores, el poder, las riquezas, el engrandecimiento, las amenazas, son flor de heno (...) ¡En qué poco tiempo fenecen las flores, lo hermoso en las plantas! Esto que es sobremanera bello, cae pronto*⁸⁸.

Lo mejor para el hombre es acogerse a la misericordia de Dios, quien con su poder y compasión puede hacer que el heno se transforme en oro:

*Es bueno para nosotros que su misericordia esté sobre nosotros y que convierta el heno en oro, porque el hombre, cuyos días son como heno, florecerá al estilo de la flor del campo*⁸⁹.

6.1.3. «(Cristo) No desdeñó hacerse heno, para que el heno no se desesperara»⁹⁰

No obstante san Agustín no termina sus reflexiones aquí, sino que va a ir más allá para relacionar la vanidad y fugacidad del heno con el mismo hecho de la Encarnación redentora de Cristo. Él es verdaderamente la Palabra de Dios que permanece para siempre, pero que para salvar a los hombres ha asumido el propio heno, la propia fugacidad del ser humano, para hacer que el ser humano pueda alcanzar la inmortalidad y eternidad del Verbo de Dios, que permanece para siempre. San Agustín subraya que lo que más debe admirarnos no es el hecho de que el hombre, a partir de su propia fragilidad, haya sido elevado hasta Dios, sino el hecho de que la misma Palabra eterna del Padre se haya abajado a la naturaleza humana para elevarla hasta Dios. La iniciativa, pues parte de Dios, que en su infinita misericordia se abaja, desciende hasta el hombre para conducirlo a Dios:

(...) nos envió a su Verbo, y a su Verbo que permanece eternamente, le constituyó hermano del heno que no subsiste siempre; al Unigénito en naturaleza, al Único, nacido de su sustancia, le hizo hermano adoptando a infinidad de her-

⁸⁸ en. Ps. 102, 22: CCL 40, 1470/8-19.

⁸⁹ en. Ps. 102, 22: CCL 40, 1470/5-8.

⁹⁰ en. Ps. 102, 23: CCL 40, 1471/9-13.

*manos. No te maravilles de participar de su eternidad, siendo así que Él se hizo primero partícipe de tu heno*⁹¹.

Y en esta misma *enarratio*, un poco más adelante, se vuelve al tema de la Encarnación del Verbo eterno de Dios, al hilo de lo que dice el salmo: *quoniam spiritus pertransibit in eo, et non erit, et non cognoscat amplius locum suum*⁹², para resaltar la fugacidad de la vida del hombre y de lo inútil que es la soberbia y el engrandecerse a sí mismo, pues todo pasa y termina:

*Ved al que se infla, ved al que se engríe, ved al que se ensoberbece: «su espíritu estará de paso en él, y no subsistirá y no conocerá en adelante su lugar». Ved los que mueren diariamente. Esto será y éste será su fin*⁹³.

Pero para que el heno, es decir el ser humano, no cayera en la desesperación al no poder hacer nada para salvarse, la Palabra eterna del Padre, Cristo mismo, se ha hecho hombre, por lo que se relacionan tanto el texto de Is 40, 6 con el evangelio según san Juan (1, 14): *et Verbum caro factum est*. Cristo se hace carne, se hace heno para salvar a los hombres que eran simplemente heno, ofreciéndonos san Agustín una hermosa reflexión sobre la Encarnación:

*Tú eres carne, y por ti se hizo carne el Verbo. «Toda carne es heno» y «el Verbo se hizo carne». Luego ¿cuánta no será la esperanza del heno, siendo así que el Verbo se hizo carne? Aquel que permanece eternamente no desdeñó tomar el heno para que el heno no desesperase de sí mismo*⁹⁴.

Esta misma idea de la encarnación del Logos para salvar a los hombres es puesta de manifiesto por san Atanasio en su Discurso contra los arrianos⁹⁵.

6.2. *Sursum cor*⁹⁶: *Estar escondidos con Dios y los Zifeos*

En la *enarratio* al salmo 53, el texto de Is 40, 6, se contrapone al de la carta a los Colosenses 3, 3-4: «Estáis muertos y vuestra vida esta escondida con Cristo en Dios. Cuando aparezca (Cristo) vida vuestra, también apareceréis vosotros juntamente con él en la gloria». De este modo habla, siguiendo el

⁹¹ *en. Ps.* 102, 22: CCL 40, 1470/23-27.

⁹² *en. Ps.* 102, 23: CCL 40, 1471/1-2.

⁹³ *en. Ps.* 102, 23: CCL 40, 1471/3-7.

⁹⁴ *en. Ps.* 102, 23: CCL 40, 1471/9-13.

⁹⁵ Cfr. ATANASIO, *Oratio contra Arianos*, 1, 48: PG 26, 112.

⁹⁶ *en. Ps.* 53, 11: CCL 39, 655/15.

texto de la *enarratio*, de los zifeos, los enemigos de David, cuyo nombre se puede interpretar exegéticamente –según san Agustín– como «florecientes»⁹⁷. De estos enemigos se escondía David; por eso, san Agustín habla de estar escondido y después surgir, y alude al texto de Col 3, 3. No obstante el texto de Is 40, 6-8 hace alusión a los zifeos, «los florecientes», cuya floración es efímera y se seca pronto como la flor del heno. Por ello es preciso elegir en esta vida entre los zifeos o David, es decir entre las cosas de la tierra que florecen rápido y se secan, de lo que son figura los zifeos, o bien David, figura de Cristo y de los bienes eternos.

Así san Agustín da un paso más al relacionar el nombre de los zifeos con el de Doeg el Idumeo, que se interpreta exegéticamente –según san Agustín–, como «movimiento terreno»⁹⁸. El creyente debe hacer la elección entre un estilo de vida con Dios, o bien sin Dios e inclinado hacia los bienes materiales:

*Quiénes son estos zifeos florecientes sino el cuerpo de aquel Doeg el Idumeo, de quien hace pocos días hablé a vuestra caridad, sobre el cual se dijo: «He aquí al hombre que no puso a Dios como su ayuda, sino que confió en la abundancia de sus riquezas y se engrió en su vanidad». Éstos son florecientes, los hijos de este mundo»*⁹⁹.

Un poco más adelante se vuelve a hablar de la flor de los Zifeos y cómo ésta se seca, como dice Isaías, pues han puesto el corazón en las cosas de la tierra, y el corazón es preciso elevarlo hacia Dios; si no, se pudre¹⁰⁰ y desaparece, como la soberbia de los impíos, que quisieron elevarse y exaltarse como cedros del Líbano, pero que desaparecen, como dice el texto del salmo 36 que cita san Agustín:

*«Vi al impío que estaba sumamente encumbrado y elevado como los cedros del Líbano; pasé, y he aquí que ya no existía». ¿Por qué no existía? ¿Por qué pasaste? ¿Qué significa pasaste? Que no oíste sin motivo «arriba el corazón»; que no te quedaste en la tierra, en donde te hubieras corrompido; que elevaste tu alma a Dios y traspasaste los cedros del Líbano, y desde aquella altura miraste, y no existía, y le buscaste, y no fue hallado su puesto»*¹⁰¹.

⁹⁷ en. Ps. 53, 2: CCL 39, 646/1-2.

⁹⁸ en. Ps. 51, 4: CCL 39, 625/1-2.

⁹⁹ en. Ps. 53, 2: CCL 39, 647/41.

¹⁰⁰ s. 229A, 3: MA 1, 464/2.

¹⁰¹ en. Ps. 53, 11: CCL 39, 655/12-18.

Aunque el esplendor de los cedros del Líbano pueda impresionar, aunque las glorias terrenas puedan tener un gran brillo, desaparecerán, de tal manera que, como dice el salmo y comenta san Agustín, al volver a pasar por el lugar donde estaban esos altivos cedros del Líbano, ya no los puede volver a encontrar, y aunque los busque no los puede hallar, pues han pasado y se han secado. Como dice el texto de Is 40, 6, su gloria ha pasado como la de la flor del heno.

6.3. *El becerro del Horeb figura de las cosas de la tierra*

San Agustín en dos *enarrationes* cita el texto de Is 40, 6 al comentar los acontecimientos del monte Horeb, en donde el pueblo hebreo se fabricó un becerro de oro (Ex 32, 4-20). De este modo, este episodio veterotestamentario aparece vinculado al texto de Is 40, 6 en las *enarrationes* a los salmos 61 y 105, presentando en cada una de ellas diversos matices que pondremos de manifiesto a continuación.

En la *enarratio* al salmo 61 se relaciona el texto de Isaías 40, 6 con el pasaje del becerro de oro, de tal manera que la cabeza del becerro representa a los hombres impíos, ya que ambos buscan las cosas de la tierra. Así como el becerro tiene que inclinar la cabeza hacia la tierra para comer, del mismo modo quienes son impíos y viven olvidados de Dios, tienen la mirada puesta, como el becerro cuando inclina la cabeza y come, sólo en las cosas de la tierra, olvidando el cielo y a Dios:

*La cabeza del becerro fue un gran misterio. La cabeza del becerro prefiguraba a los impíos, que, a semejanza del becerro que come heno, buscaban las cosas terrenas*¹⁰².

No obstante algunos de estos impíos se podrán salvar cuando se conviertan, cuando regresen a Dios, cuando reciban las aguas saludables del bautismo. De esta manera es como san Agustín interpreta los diversos acontecimientos que nos narra el texto después de que Moisés descendió del monte y descubrió que el pueblo se había fabricado un becerro de oro. Así, del mismo modo en que Moisés quemó la cabeza del becerro, la molió e hizo que el pueblo se bebiera sus partículas disueltas en agua (Ex 32, 20), de igual manera algunos de los impíos, desvinculados del cuerpo de los malvados, serán quema-

¹⁰² *en. Ps. 61, 9: CCL 39, 780/6-8.*

dos en el horno de la tribulación, molidos por la Palabra de Dios y después bañados en las aguas del bautismo para formar parte de la Iglesia, incorporándose a ella. Para san Ambrosio el efecto de haber molido el cuerpo del becerro de oro y haberlo disuelto en agua para que el pueblo bebiera, tenía el propósito medicinal de servir para reblandecer el corazón endurecido del pueblo¹⁰³. San Agustín señala, como habíamos dicho, por una parte el elemento penitencial y de conversión juntamente con el elemento bautismal, de incorporación al cuerpo de Cristo:

*El grupo de los impíos fue arrojado al fuego de las tribulaciones y reducido a polvo por la palabra de Dios; y así poco a poco dejó de pertenecer a la unidad de este cuerpo de impíos. Pues así como se consume el vestido, de igual modo se consume este cuerpo de impíos por el tiempo, ya que todo el que se hace cristiano se separa de aquel pueblo y se desmenuza de la masa*¹⁰⁴.

Posteriormente en la misma *enarratio*, al hilo del tema del agua en la que Moisés disolvió las partículas del becerro de oro para que el pueblo la bebiera, san Agustín hace una interesante disquisición acerca de la sed. De este modo habla, en primer lugar, de la sed que Cristo tiene junto al pozo (Jn 4, 6 ss), en donde le pide de beber a la Samaritana, y como es él, el sediento, quien precisamente sacia a quien le acababa de pedir de beber. Posteriormente habla de la sed de Cristo en la cruz (Jn 19, 28) y ratifica el tema de la conversión de los impíos con una nueva interpretación alegórica. En este caso se trata de que en el momento de estar Cristo en la cruz al decir que tenía sed, lo que se le dio a beber no fue vino, sino vinagre (Jn 19, 29), y san Agustín comenta que el vinagre no es otra cosa que vino viejo, no vino nuevo, y hace la interpretación de que Cristo tiene sed de los que son como el hombre viejo, es decir de los que viven todavía en sus pecados, que son como los impíos que viven disfrutando de la flor del heno de este mundo, para que una vez incorporados a Cristo, dejen la decadencia del hombre viejo y se conviertan en hombres nuevos uniéndose a quien es el hombre nuevo por excelencia, el mismo Cristo Jesús.

¹⁰³ «Moisés redujo a polvo la cabeza del becerro de oro y la mezcló con agua y la dio a beber al pueblo –su corazón se había vuelto duro (*incrassatum*) por su grande perfidia– para que se ablandase y pudiera acoger la sublimidad de la fe. Por ello será tomada aquella mujer que haya molido bien; aquella en cambio que haya molido mal, será dejada». AMBROSIO, *ep.* 54 (Maur. 64), 3: PL 16, 1220.

¹⁰⁴ *en.* Ps. 61, 9: CCL 39, 780/12-16.

En este proceso de conversión y de cambio por el que los impíos vuelven a Dios, san Agustín también hace mención del hecho de reedificar Jerusalén, recordando que la ciudad había sido antes construida por lo jebuseos, pero que es preciso reconstruirla para que sea verdaderamente ciudad de Dios. Se acen-túa, pues la idea de la conversión, que anteriormente había puesto de mani-fiesto al hablar de beber las cenizas del becerro de oro:

También puesto en la cruz, dijo: «Tengo sed», pero aquéllos no le dieron lo que deseaba beber. Él sentía sed de ellos, mas ellos le dieron vinagre, no vino nue-vo con el que se llenaran los odres nuevos, sino vino viejo y malo. Se llama vi-nagre viejo a los hombres viejos, de los cuales se dijo: «no hay cambio en ellos» a fin de que, aniquilados los jebuseos, se edificase la ciudad de Jerusalén¹⁰⁵.

En la *enarratio* al salmo 105, san Agustín hace de nuevo una interesante lectura del pasaje del becerro de oro del Horeb (Ex 32, 4-20). De este modo explica san Agustín que el pecado del pueblo fue haber cambiado su gloria por un becerro que come hierba. Ahora bien, san Agustín explica que la gloria que se cambia no es la de Dios, a pesar de que san Pablo hable de ello en su relec-tura de este acontecimiento en la carta a los Romanos (Rm 1, 23), sino la glo-ria del pueblo:

En verdad no dice elegantemente «Y cambiaron la gloria de Dios al hacer es-to», como lo consigna el Apóstol, diciendo: «Y trocaron la gloria de Dios incorrup-tible por un remedo de figura de hombre corruptible», sino que dijo «su gloria»¹⁰⁶.

Su gloria y su honor era el mismo Dios, y esta gloria suya, Dios mismo, la cambiaron por la imagen de un becerro, de tal manera que han cambiado un elemento que era eterno –Dios–, para ser comidos por los elementos pere-cederos, pues el becerro de oro, al comer hierba, es símbolo de las cosas que pasan y perecen:

Dios era su gloria si hubiesen guardado el consejo y no se hubiesen apresu-rado a olvidarle. A este Dios se dice: «Tú que levantas mi cabeza, eres mi glo-ria». Cambiaron esta gloria suya, es decir, a Dios, por la imagen de un becerro que come heno, para que fuesen comidos por aquel que come a los que perciben según la carne, pues «toda carne es heno»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *en. Ps. 61, 9: CCL 39, 780, 25-30.*

¹⁰⁶ *en. Ps. 105, 19: CCL 40, 1561/5-9.*

¹⁰⁷ *en. Ps. 105, 19: CCL 40, 1561/9-14.*

Es muy significativo el juego de palabras que hace san Agustín al final (*comederentur*, [...] *comeduntur*), pues son comidos por aquel que come a los que piensan según la carne, que no es otro, dentro de la alegoría agustiniana, que el mismo becerro de oro, es decir la gloria de las cosas de este mundo, contrapuesta a la de Dios. Los que se alejan de Dios, desconfían de su palabra y se entregan al mundo, serán comidos por el mismo paso del tiempo, pues el hombre es como la flor del heno que muy pronto se seca y cae, como bien recuerda san Agustín al final de este párrafo, citando una vez más a Is 40, 6:

Cambiaron esta gloria suya, es decir, a Dios, por la imagen de un becerro que come heno, para que fuesen comidos por aquel que come a los que perciben según la carne, pues «toda carne es heno»¹⁰⁸.

6.4. *Sperantibus spernitur: Despreciar los bienes materiales para esperar los de Dios*

En la *enarratio* al salmo 71, al hablar el texto del salmo que «los justos florecerán como la hierba», no se señala si esta hierba es de la ciudad de Dios o de la tierra. No obstante san Agustín prefiere pensar que habla de la hierba de la ciudad de Dios, y señala que esta hierba debe dar fruto, aludiendo a que hay algunas hierbas que dan fruto y que la Sagrada Escritura se refiere a ellas sólo como hierbas del campo. Así como en la *enarratio* al salmo 136 dice que los árboles que estaban junto a los canales de Babilonia, es decir los habitantes de este mundo, no daban fruto¹⁰⁹, la mejor prueba de que estas hierbas pertenecen a la ciudad de Dios, es que dan fruto:

«Y florecerán los de la ciudad como la hierba de la tierra». Como se escribió ambigualmente la palabra ciudad, pues no se añadió a ella el posesivo «suya» o «de Dios», al no decirse de su ciudad o de la ciudad de Dios, sino sólo «de la ciudad», se entiende en buen sentido, es decir, que florezcan como hierba de la ciudad de Dios, esto es, los de la Iglesia, pero como hierba fructífera, como es la del trigo¹¹⁰.

¹⁰⁸ *en. Ps.* 105, 19: CCL 40, 1561/9-14.

¹⁰⁹ *en. Ps.* 136, 6: CCL 40, 1967/5-13.

¹¹⁰ *en. Ps.* 71, 18: CCL 39, 984/27-33.

Sin embargo en seguida hace la aclaración de que la cita de Isaías en donde se habla de la hierba y de la flor del heno (Is 40, 6), que es el texto que nos atañe, se refiere a los ciudadanos de este mundo, relacionando la cita con el hecho de que Caín fue el fundador de la primera ciudad. No obstante el creyente, como hierba de Dios, desprecia los bienes y las grandezas temporales, pues espera los bienes de Dios. Dentro del texto del salmo las grandezas y las dignidades del mundo son representadas por los cedros del Líbano; así lo expresa explícitamente el mismo san Agustín: «*Libanum solemus accipere ueluti huius saeculi dignitatem*»¹¹¹.

El cristiano, pues, desprecia los bienes temporales ya que espera los bienes eternos, que no pasan, como sucede con la hierba del heno, que florece y después se seca. De este modo, san Agustín juega con las palabras *sperantibus* y *spernitur*. Los que esperan (*sperantibus*) las felicidades eternas pueden y deben despreciar (*spernitur*) los bienes temporales:

*Todo el esplendor del hombre, atendiendo a la excelsitud pasajera del siglo, se compara al heno o a la hierba, ya que se desprecia, por los creyentes y por los que confían en la vida eterna, la temporal felicidad, a fin de que se cumpla lo que se escribió: «Toda carne es heno y todo el esplendor de la carne, como flor de heno. Se seca el heno y cae la flor. Pero la palabra del Señor permanece eternamente»*¹¹².

Pero también el juego de palabras se podría tomar en un sentido inverso; quienes han puesto su esperanza en las cosas de la tierra, son aquellos que desprecian los bienes eternos de Dios, y su final no será otro distinto del presentado por Is 40, 6, serán como el heno y su flor, que se seca, cae y perece. Los hombres que desprecien a Dios, son al mismo tiempo despreciadores de su vida, pues no permanecerán para siempre, y su esperanza será vana, como la flor del heno. Y esto puede suceder, como comenta el mismo san Agustín, porque en un principio, según los parámetros del mundo, según los criterios que se basan en las apariencias, la flor del heno se tiene por algo grande, por algo que es muy apetecido y buscado, no obstante cuando se descubren los bienes de Dios, que sobrepasan todas las grandezas y los honores del mundo –simbolizados en el salmo por los cedros del Líbano–, se puede percibir que es preciso despreciar los bienes materiales para poder alcanzar los bienes de Dios:

¹¹¹ en. Ps. 71, 18: CCL 39, 983/16.

¹¹² en. Ps. 71, 18: CCL 39, 984/44-50.

Pero como no se manifestaba qué felicidad debía ser elegida y preferida, se tenía por cosa grande la flor del heno; y no sólo no era despreciada en modo alguno, sino que se apetecía sobremanera. Luego, como si entonces hubiera comenzado a existir de este modo cuando se dio de lado y se despreció todo lo que florecía en el mundo se dijo: «Será ensalzado su fruto sobre el Líbano y florecerán los de la ciudad como heno de la tierra»; esto es, será divulgado sobre todas las cosas lo que se promete eternamente y se comparará al heno de la tierra todo lo que se tiene por grande en el mundo¹¹³.

Sólo a la luz de los misterios y de las realidades de Dios es posible percibir la relatividad y la fugacidad de los honores y de las grandezas de este mundo, en los que se cumplen las palabras de Isaías, la gloria del hombre es como la flor del heno que se seca y pasa.

6.5. *La liberación de los elementos mundanos*

6.5.1. *La paja y el oro*

En la *enarratio* al salmo 96 san Agustín comenta el texto del evangelio en el que Jesús dice: «He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya hubiera prendido! (...) ¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro, sino división» (Lc 12, 49. 51), cambiando la última parte de este texto evangélico por la versión de san Mateo (Mt 10, 34), en donde en lugar de hablar de división se habla de «espada», término explícitamente mencionado por san Agustín. A este texto de fuerte resonancia literal, san Agustín hace una hermosa interpretación espiritual, ya que dice que Cristo ha venido a traer la espada de la división, de la separación, una separación de las malas costumbres y del pecado. Y ya que el texto evangélico comentado por san Agustín hace alusión a la familia, san Agustín señala que la palabra de Dios, como espada, nos separa de aquellos de nuestros antepasados que no creyeron en Cristo, sino que seguían viviendo en la idolatría:

Espada para separar; fuego para quemar; pero una y otro saludablemente, porque la espada de su palabra nos separa saludablemente de las malas costumbres. Trajo, pues, la espada, y separó a cada uno de los fieles, o de su padre, que no creía en Cristo, o de su madre, igualmente no bautizada¹¹⁴.

¹¹³ *en. Ps. 71, 18: CCL 39, 984/52-60.*

¹¹⁴ *en. Ps. 96, 7: CCL 39, 1359/7-11.*

Más importante para la interpretación del pasaje de Is 40, 6 es la alusión al fuego. Es Cristo quien trae el fuego a la tierra. Se trata, en una primera interpretación que hace san Agustín, del fuego de la caridad que hace arder a los fieles en el amor de Dios; por ello, cuando el Espíritu Santo se manifiesta en Pentecostés, explica san Agustín, lo hace en forma de lenguas de fuego. Así pues un primer efecto de la caridad es hacer arder en el amor de Dios:

De este modo también obró el fuego: «Vine, dice, a enviar fuego sobre la tierra». Así ardieron los hombres que creyeron en Cristo al recibir la llama de la caridad; por esto mismo, el Espíritu Santo, cuando fue enviado a los apóstoles, apareció de esta forma, pues se dice: «Y fueron vistas por ellos lenguas como de fuego, que se repartían y que se posaron sobre cada uno de ellos»¹¹⁵.

Y este fuego del Espíritu, a los que había inflamado, los hace arder y propagar el gran incendio de Dios, para que en él se quemaran a los mismos enemigos de Dios, a aquellos que se habían olvidado de Dios y se habían consuetudizado ídolos. A estos enemigos, el fuego del Espíritu Santo, de la caridad de Dios, les podía producir un doble efecto. Podían arder en un fuego sanador y purificador, o podían arder en un fuego que los consumiera y destruyera:

Inflamados con este fuego comenzaron a ir por el mundo, y a inflamar y encender a sus enemigos alrededor. ¿A qué enemigos? A los que habiendo abandonado a Dios, por quien fueron creados, adoraban simulacros que ellos habían creado. Estos enemigos eran quemados; si eran malos, consumiéndolos; si buenos, restaurándolos. De suerte que quien no creía, abrasado y consumido por su envidia, se incendiaba él a sí mismo por aquel fuego, haciéndose peor al oír la Palabra de Dios; o si se convertía y creía, nada ardía en él de esta manera, pero ardía¹¹⁶.

Y en relación con este segundo sentido, de la purificación que Dios realiza a través del fuego del amor y del Espíritu Santo, es que se incluye la cita de Is 40, 6. Así, hace alusión al poder purificador que tiene el fuego para librar el oro —que representa la fe—, de la paja, es decir de las aspiraciones y deseos mundanos. De este modo es preciso quemar toda la paja, pues es pasajera, para que pueda surgir el oro de la fe y evitar que los deseos mundanos de la paja —el deseo de asistir al teatro entre otros, ya que éste es mencionado explícitamente por san Agustín—, pesen más que la fe. A estos que asisten al teatro, san

¹¹⁵ en. Ps. 96, 7: CCL 39, 1359/17-21.

¹¹⁶ en. Ps. 96, 7: CCL 39, 1359/21-29.

Agustín les desea que el fuego del espíritu les queme la paja de sus vanidades de la concupiscencia carnal:

*Ardía pues el heno para purificarse el oro. El oro es la fe; el heno, la concupiscencia de la carne. Toda carne, dice Isaías, es heno; y todo su esplendor como flor de heno. Luego todo lo que hay en el hombre carnal, que apetece las cosas vanas y mundanas, es heno. ¡Cuántos, y quizá hermanos nuestros, fueron al teatro conducidos por el heno! ¿Por ventura no ha de desearse para ellos este fuego para que se abraze el heno y se purifique el oro?*¹¹⁷

El fuego de Dios, el fuego de la caridad y del Espíritu es un fuego que transforma a los enemigos en amigos de Dios, pues hace arder en ellos los deseos mundanos y hace que arda en su corazón el amor de Cristo. Pero también a los fieles cristianos el fuego del amor los purifica de aquello que les impide vivir más cerca de Dios:

*Los que ardieron saludablemente, hoy son sus fieles: eran sus enemigos, ahora son sus fieles. ¿Buscas a sus enemigos? No existen; fueron consumidos, ardieron. La caridad consumió en ellos aquello por lo que persiguieron a Cristo y purificó en ellos lo que impedía que creyesen en Cristo. «Y abrasará alrededor a sus enemigos»*¹¹⁸.

El fuego del amor de Dios y del Espíritu Santo, por lo tanto, purifica al hombre del heno que le impide descubrir el oro de la fe que tiene en sí mismo y le hace arder en el amor de Dios.

7. CONCLUSIÓN

Como hemos señalado anteriormente, el texto más repetido del profeta Isaías dentro de las *Enarrationes in psalmos* es el de Is 40, 6-8. Como ha podido observarse, hay una serie de interesantes matices textuales dentro de las diferentes versiones que san Agustín nos ofrece de este texto profético dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, llegando incluso a citar de manera distinta el mismo texto dentro de una misma *enarratio* (la del salmo 71), con el llamativo matiz de que las dos citas están separadas por no más de cuatro líneas, lo que nos invita a pensar que en ocasiones san Agustín citaba los textos de memoria, sin

¹¹⁷ *en. Ps. 96, 7: CCL 39, 1360/29-35.*

¹¹⁸ *en. Ps. 96, 7: CCL 39, 1360/39-44.*

pensar que en un futuro las variantes dentro de su citas bíblicas iban a dar mucho que pensar a los estudiosos de la Biblia patrística.

No obstante, en lo referente al texto del profeta Isaías, además de las variantes que hemos señalado, es preciso constatar que el texto latino que san Agustín tuvo entre sus manos era un texto muy cercano a la versión de los LXX, y no sólo esto, sino que incluso en el texto latino agustiniano podemos ver huellas de lo que los especialistas actualmente llaman un texto veterotestamentario de una de las *Old Greek versions*, diferente a la versión crítica publicada por Rahlfs-Hanhart.

Por otro lado hemos señalado un elemento particular en lo que respecta a la grafía de la palabra «heno» («*fenum*»), ya que dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, a pesar de su dilatada composición en el arco de casi treinta años, existe una coherencia lingüística o por lo menos lexical sorprendente –en lo que se refiere concretamente a esta palabra–, ya que todas las veces que el término «heno» (*fenum*) aparece dentro de esta obra, lo hace con la grafía particular de «*fenum*» y no de «*faenum*», como aparece siempre en la Vulgata, con el añadido particular de que dentro del léxico agustiniano la palabra *faenum* sí existe, y se cita en textos de salmos que al ser cotejados con el texto del mismo salmo recogido dentro de las *Enarrationes* siempre aparece escrito de la manera propia de este comentario a los salmos, es decir como «*fenum*».

Con respecto al contenido espiritual, san Agustín saca una serie de importantes consecuencias espirituales del texto de Is 40, 6-8, señalando particularmente la vanidad de las cosas de la tierra y la importancia que tiene el poner la mirada siempre en Dios para evitar secarnos como la hierba, o simplemente pasar y dejar de existir. Y ya que las cosas materiales son siempre una tentación para el creyente, el fuego purificador de la caridad y del Espíritu Santo son los que ayudan al hombre a liberarse del heno de las cosas materiales, y a poner su esperanza sólo en Dios, de tal manera que el movimiento espiritual más típico agustiniano –el de levantar el corazón hacia Dios– se pueda realizar, es decir que el ser humano pueda levantar su corazón hacia Dios, sin estar atado o impedido por el heno de esta tierra. Así pues, quienes pongan su confianza en las cosas de la tierra se secarán y pasarán como el heno; quien asiente y fundamente su vida en Dios, y en quien es la Palabra de Dios, Jesucristo, permanecerá con ella para siempre.

Bibliografía

- AGUSTÍN, *Confessiones*, Turnhout: Brepols, 1983, CCL 27.
- AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Turnhout: Brepols, 1956, CCL 38.
- AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Turnhout: Brepols, 1956, CCL 39.
- AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Turnhout: Brepols, 1956, CCL 40.
- AMBROSIO, *ep.* 54 (Maur. 64): PL 16.
- ATANASIO, *Oratio contra Arianos*: PG 26.
- BASEVI, C., *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona: EUNSA, 1977.
- BASILIO, *Homilia in Hexaemeron*: PG 29.
- BASTIAENSEN, A., «Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster», en VAN FLETEREN, F. (dir.), *Augustine. Biblical Exegete*, New York: Peter Lang, 2004.
- BONNER, G., *St. Augustine of Hippo: life and controversies*, Norwich: The Canterbury Press, 1986.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- CIMOSA, M., *Guida allo Studio della Bibbia Latina*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2008.
- CIPRIANO, *Testimonia ad Quirinum*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1868, CSEL 3,I.
- DASSMANN, E., «Ambrosius», en MAYER, C. (dir.), *Augustinus-Lexikon*, Basel: Schwabe, 1994, 270-285.
- DECRET, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1970.
- DELAROCHE, B., *Saint Augustin lecteur et interprète de Saint Paul*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- ELLIGER, K. y RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FERRARI, L. C., «Isaiah and the Early Augustine», *Augustiniana* 41 (1991) 739-756.
- GRYSON, R., *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Freiburg: Herder, 1993-1997.
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Aubier: Éditions Montaigne, 1955.
- JERÓNIMO, *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, Turnhout: Brepols, 1963, CCL 73.
- LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1965.

- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Paris: Fayard, 1999.
- LUIS, P. de, «El encuentro de san Agustín con san Pablo», en CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN, *San Pablo en San Agustín. XII Jornadas Agustinianas*, Madrid: CTSA, 2009, 21-67.
- MARA, M. G., «L'influsso di Paolo in Agostino», en AA.VV., *Le epistole paoline nei Manichei, I Donatisti e il Primo Agostino*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2000, 125-162.
- NAUROY, G. y VANNIER, M.-A., *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005)*, Berne: Peter Lang, 2008.
- PANI, G., «Agostino e Paolo: La Lettera ai Romani», en MARA, M. G. Y OTROS, *Agostino interprete di Paolo. Lectio Augustini XX Settimana Agostiniana Pavese (2004)*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, 7-39.
- PERLER, O., *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1969.
- PINCHERLE, A., «Ambrogio e Agostino», *Augustinianum* 14 (1974) 385-407.
- POWTER, A., «La relación tiempo-eternidad en el libro undécimo de las *Confesiones* de san Agustín», *AVGVSTINVS* 53 (2008) 372-396.
- RAHLFS, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- RIES, J., «La Bible chez saint Augustin et chez les Manichéens», *REAug* 10 (1964) 309-329.
- RONDET, H., «Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin», *BLE* 75 (1974) 161-188.
- ROUSSEAU, P., «Augustine and Ambrose. The Loyalty and Singlemindedness of a Disciple», *Augustiniana* 27 (1977) 151-165.
- SAINT-LAURENT, G. E., «San Ambrosio de Milán, héroe, sabio y santo», *AVGVSTINVS* 36 (1991) 233-244.
- TRAPÉ, A., *S. Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano: Esperienze, 1976.
- WEIDMAN, C., *Praefatio Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 1-150. Pars 1ª: Enarrationes in Psalmos 1-32*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003.
- WENNING, G., «Einfluss des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins», *REAug* 36 (1990) 80-90.
- ZARB, S., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta: 1948.
- ZIEGLER, J., *Isaias. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.