Globethics Repository



LA LEY DEL REINO [LAW OF THE KINGDOM]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Reyes Archila, Francisco
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 23:09:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189551

LA LEY DEL REINO: UNA EXIGENCIA DE VIDA PLENA
Una aproximación antropológica y simbólica a la carta de Santiago

Francisco Reyes Archila

El acercamiento que hacemos al texto tienen dos momentos. En el primero, más sincrónico, queremos ofrecer una visión de conjunto de los principales temas o unidades mínimas de significación alrededor de los cuales se estructura la carta, dándole sentido, independientemente de la diversidad y heterogeneidad de sus partes; en contra de la idea de que la carta carece de una organización coherente. El segundo, más "diacrónico", busca destacar, recuperar y desarrollar algunos hilos o ejes de sentido que atraviesan y le dan un mayor coherencia a la carta (desarrollamos las claves antropológica, económica y simbólica); a diferencia de los comentarios "tradicionales" que buscan estudiarla de forma consecutiva por capítulos o secciones. Santiago propone una inversión de los órdenes simbólicos y sociales dominantes que amenazan la vida humana (psiqué) y, en concreto, la vida de los hermanos y de las hermanas más pobres. Esta inversión se expresa en un lenguaje antropológico como una crítica a las prácticas y concepciones dualistas que han comenzado a permear la vida de la comunidad, y que tienen la raíz en las estructuras económicas y simbólicas del imperio romano. En este contexto, los huérfanos y las viudas son propuestos como el criterio ético y teológico que fundamenta la recreación de los órdenes simbólicos y prácticas (la fe que obra por el amor) presentes en la misma experiencia originaria del cristianismo.

1. Introducción

Quisiéramos colocar brevemente algunos presupuestos metodológicos que nos orientaron en el estudio de esta carta. El primero que queremos subrayar es la importancia, como mediación hermenéutica, que tiene nuestra propia experiencia histórica (hablamos de la cultura, de la práctica, de los imaginarios sociales, de la fe y la realidad histórica, factores que determinan nuestra existencia como personas y como grupos). La lectura de la carta de Santiago nos llevó, casi que inevitablemente, a pensar en nuestra experiencia eclesial, especialmente en la manera como se ha comprendido y vivido el poder, en sus diferentes sentidos. Al leer la carta no podíamos dejar de evocar las divisiones, las tensiones y los conflictos internos generados por el manejo de los recursos económicos, por la toma de posiciones políticas o por planteamientos ideológicos (algunos de ellos teológicos). O constatar la exclusión de los más pobres y, en particular, de los niños y las mujeres, especialmente, de los espacios de control y de poder, mientras algunos líderes usufructúan el poder para beneficio propio o de los más cercanos, dejándose llevar por la fascinación del lujo, de la riqueza o del prestigio social. O recordar el manejo que le hemos dado a la dimensión afectiva y sexual (y todo lo que implica la corporalidad) con las consecuencias que tiene en la vida concreta de las personas y en el manejo del poder al interior de las iglesias. Es importante aludir también a nuestra actitud, como cristianos y como iglesias, frente a las consecuencias nefastas que la imposición de un modelo económico neoliberal ha traído sobre la mayoría de la población de nuestros países.

Pudiéramos ampliar la lista o profundizar en algunas de ellas, cuestión que sería interminable y algo que no nos corresponde hacer en estas páginas. Sin embargo, es importante explicitar las causas de este malestar. En este sentido, hay que decir que lo que nos preocupa, precisamente, es la dificultad de comprender las razones últimas, especialmente cuando hablamos de "conciencia" o de "fe", que mueven a tantos hermanos y hermanas a obrar de esta manera. Lo más grave es que no tenemos una respuesta clara que nos lleve a comprender esta situación. La carta de Santiago enfrenta una realidad muy semejante y, por tanto, nos puede ofrecer algunas pistas que nos ayuden a comprender la raíz de tantos problemas (y a buscar alternativas). Es hora de recuperar su dimensión intraeclesial y profética.

El segundo presupuesto que quisiéramos resaltar es la riqueza del contacto directo con el texto. En nuestra experiencia esta relación ha comenzado a ser un nuevo principio **pedagógico y hermeneútico** de autoridad que fundamenta y orienta la exégesis y la hermenéutica bíblica que estamos haciendo. Reconocemos, no obstante, tanto la influencia de la hermenéutica y la exégesis elaborada en otros ambientes (su influjo en nuestra formación), como la importancia y la riqueza de esta rica tradición en nuestra tarea de leer e interpretar el texto. No podemos dejar de lado este acervo teórico. Sin embargo, intentamos recrearlo a partir de la vida y en diálogo con el texto. El fruto: el florecimiento de una nueva sensibilidad que nos permite descubrir la riqueza presente en los relatos, inimaginable desde otros acercamientos. Como consecuencia, se da una transformación, muchas veces radical, de la interpretación que la "tradición" ha hecho del texto. Queremos depender *más* de nuestra propia creatividad que de los comentarios de los grandes exégetas. **Lo fundamental es la fidelidad a la vida** (y al texto), desde ahí se recrean las diferentes mediaciones teóricas, metodológicas, así como prácticas.

El tercer presupuesto tiene que ver con la perspectiva socio simbólica desde donde queremos acercarnos a la carta. Queriendo ser coherentes con esta propuesta metodológica y, al mismo tiempo, ser fieles con el texto, nos dimos a la tarea de detectar las expresiones simbólicas que más se repiten en la carta y/o que pudieran tener una carga de significación importante y organizarlas alrededor de algunos núcleos o ejes de sentido. El carácter polisémico de las expresiones simbólicas puso en evidencia la interrelación que existe entre los diferentes núcleos y la dificultad de considerar cada uno por separado. Es evidente que cualquiera de estos núcleos daría para hacer una estudio de la carta y que, esencialmente, la reflexión sobre uno de ellos nos llevaría a considerar los otros. Conscientes de estas limitaciones, quisimos resaltar algunos ejes de sentido (otros énfasis para ser más justos) que han sido poco desarrollados en los comentarios que tuve a la mano. Optamos por trabajar fundamentalmente el eje antropológico. Finalmente, la pregunta por la significación nos fue llevando a *profundizar* en este eje a partir de otros dos: el económico y simbólico (con esto último hacemos referencia a los sistemas simbólicos sociales o a los imaginarios colectivos).

Este trabajo nos fue llevando, al mismo tiempo, a replantear la estructura de la carta, necesaria para ver la manera como estaban articuladas las diferentes expresiones o núcleos simbólicos, encontrando, para sorpresa nuestra, una coherencia interna bastante fuerte y clara.

2. Una propuesta de organización o estructura

Queremos compartir una propuesta de estructura de la carta, como resultado de un trabajo detallado de lectura y relectura. Desde el comienzo quisimos poner atención especial a las relaciones internas, a las conexiones entre las diferentes secciones o partes y a los ejes de sentido que atraviesan la carta. Tuvimos en cuenta también las diferentes propuestas de organización y los criterios formales para determinarla; partimos de ahí con el propósito de agrupar aún más las secuencias o las partes alrededor de temas o palabras claves. Al final de este trabajo se logró poner de manifiesto *una estructura* con una coherencia y una unidad interna de sentido, que nos ayuda a comprender mejor la intencionalidad del autor y la misma realidad de la comunidad o comunidades a las que se dirige. Los temas, que aparentemente aparecen aislados y sin relación, adquieren una relacionalidad importante. Tenemos la seguridad de que esta estructura nos puede ayudar a comprender las condiciones internas que posibilitan la emergencia del sentido (y los mismos sentidos). Estamos también convencidos de que esta estructura en sí misma no es lo más importante, ella es relativa; en este sentido puede ser modificada, enriquecida o relegada. El lector podrá juzgar su importancia y validez a la hora de ayudar a comprender el texto. Veamos la propuesta :

A. 1,1-18. DICHOSO EL VARÓN QUE SOPORTA LA PRUEBA (AMBICIÓN)

a.a. 1,2-8 Ser perfectos en la prueba...y el varón de doble vida

a.b. 1,9-11 Sobre el hermano humillado y el rico

a.a´. 1,12-18 El varón que soporta la prueba y el don perfecto

B.1,19-27 "*SER HACEDORES DE LA PALABRA... LA CUAL PUEDE SALVAR"...*Y LA LEY PERFECTA, LA DE LA LIBERTAD

b.a 1,19-21 Sea (*dé*) todo hombre veloz para oír, lento para hablar y la justicia de Dios...

b.b. 1,22-24 (*dé*) Pero llegad a ser hacedores de la Palabra y no sólo oidores

b.a´. 1,25-27 (*dé*) Mas el que mira fijamente a la ley...y la religión pura y sin tacha ante Dios

C. 2,1-26 *"NO TENGÁIS ACEPCIÓN DE PERSONAS EN LA FE"* Y LA LEY DE LA LIBERTAD

c.a. 2,1-7 No tener acepción de personas en la fe.

c.b. 2,8-13 Si en verdad cumplís la ley regia: amarás a tu prójimo como a ti mismo, bien hacéis...

c.a´. 2,14-26 La fe sin obras está muerta... ¿podrá la fe salvar?

B´. 3,1-5,6 LO QUE NO HAY QUE HACER PARA PODER SALVAR LA VIDA... *"NO ERES HACEDOR DE LA LEY"*

b´.a. 3,1-4,6 Lo que no (*Mé*) hay que hacer... entre los hermanos (*en umín, 3,13; 4,1*)

b´.b. 4,7-10 Lo que hay que hacer:...humillarse..

b´.a´. 4,11-5,6 Lo que no (*Mé*) hay que hacer en relación al mundo

A´. 5,7-20 DICHOSOS LOS QUE PERSEVERARON...EN EL SUFRIMIENTO

a´.a. 5,7-11 Tened paciencia hermanos...en la aflicción, el ejemplo de los profetas y Job.

a´.b. 5,12 No juréis...

a´. a´. 5,13-20 La oración en la aflicción, el ejemplo de Elias...

Las secciones A y A´ giran alrededor de un mismo tema: la perseverancia en las pruebas y en los sufrimientos. Aparece como común la referencia al pecado que lleva a la muerte, la mención de la oración y del alma (*psiqué*) viviente o principio vital y el dilema entre la muerte y la salvación. La *psiqué* está en peligro de muerte por causa del pecado. Ambas secciones están dirigidas al mismo sujeto: los "*hermanos míos*". El tono es muy semejante. Encontramos otras palabras que aparecen esencialmente en estas secciones, como camino, fe, error (extraviarse), verdad y los verbos conocer y dar. Un análisis más detallado también nos permite ver la diferencia de acentos o énfasis en cada una de ellas.

La sección A. se presenta a la vez de una forma quiástica y con un claro interés de situar el dilema fundamental que vive la comunidad y lo presenta en forma antagónica: se es un *aner* integro o perfecto (*teléios*) capaz de soportar/ perseverar en las pruebas/ tentaciones o se es un *aner* vacilante y de alma dividida (este es el sentido de a.a.). Mientras el primero tiene como premio la vida (z*oé*, con el sentido de plenitud); el segundo, contrariamente, es llevado finalmente a la muerte (es el sentido a.a´.). Es claro que lo que tienta o lo que pone a prueba al *aner* son las *epitimias* (1,14), normalmente traducida por deseo y asociado a lo sexual (los deseos de la carne); sin embargo, el sentido en esta sección está relacionado con la riqueza o con el deseo de tener un estilo de vida como la de los ricos (este es el sentido de los vv 9-11).

La sección A´. está construida en forma paralela con A, aparece prácticamente el mismo tema, aunque con un énfasis diferente. Predomina el verbo *makrotimeo*y su respectivo sustantivo *makrotimía* (aparecen 5 veces); el énfasis es diferente a *upomone* (que aparece en A.). Ambas expresiones tienen el sentido de soportar pero con énfasis particulares. *Upomone* tiene un sentido más activo y puede traducirse mejor por perseverar o resistir, mientras *macrotimia* tiene el sentido más "pasivo" de esperar. Sin embargo las dos pueden hacer parte de una misma actitud, algo así como paciencia histórica, con el significado de esperar y, al mismo de tiempo de perseverar. A diferencia de A. lo que pone a prueba a la comunidad es el sufrimiento y la enfermedad.

En esta sección, 5,7-20, encontramos al comienzo y al final la expresión "lluvia" (5,7.18) que funciona como una *inclusio* que le va dar mayor unidad. La primera parte, 5,7-11 (a´.a.), nos habla de la *macrotimia* como la actitud fundamental que se le exige a una comunidad que sufre (por causa de la

opresión de los ricos o por las persecuciones, ver: 2,6-7). Esta actitud tiene tres características: la primera, **aguardar**/ aguantar el precioso fruto hasta recibir...; segundo, **fortalecer** los corazones; tercero, **perseverar** en los sufrimientos, con la confianza en la venida del Señor en su misericordia y compasión. En el fondo es una sola actitud de fe, de confianza en la venida del Señor que irá a cambiar o a invertir la situación de sufrimiento. El ejemplo de Job ilumina bien esta situación: "Job se 'revuelve' contra su destino y acusa a Dios, pero **resiste** . Resiste al sufrimiento, resiste a la traición y resiste a su propia tentación de abandonar la fe. Y por su capacidad de aguante: PERMANECE y en esa permanencia vence, como los pueblos, que vencen por lo heroico de su resistencia". La tercera parte (a´.a´.) propone la oración de la fe como la pedagogía comunitaria que puede salvar (sanar al enfermo, levantarlo de su condición, perdonarlo de sus pecados), ayudar a soportar y a resistir en medio de los sufrimientos y de la enfermedad, a ejemplo de Elías. En la segunda parte (a´.b.) es claro que los juramentos (una manera de vacilar) no ayudan a la comunidad a resistir en medio de los sufrimientos. Es la espera y la resistencia apoyada por la oración de fe de la comunidad y no la denuncia de los hermanos ante los tribunales civiles, lo que puede salvar a la comunidad. Esta situación en el conjunto de la carta se comprende mucho mejor.

En el comienzo de las **secciones B. y B´.** aparece el verbo conocer o saber (*oida*), ambos en perfecto (el primero en indicativo, el segundo en participio), lo que indica que las dos secciones se ubican en el plano del conocimiento (ver 4,4; 4,17), que en el conjunto de esta sección y de la carta es de tipo práctico. En ambas secciones es central el "hacer" (ser hacedores /hacer). En **B.** se insiste en ser hacedores de la palabra/ obra (prácticamente sinónimo de cumplir la ley perfecta), concluyendo con una bienaventuranza: "...*este es feliz en el hacer*". En **B´.** se habla del mismo tema, pero para mostrar las actitudes, los deseos y las prácticas (ofensas verbales, mentiras, celos rivalidades, pleitos, codicia, etc.) como contrarias a la ley (la de la libertad); aquí concluye prácticamente que aquel que juzga al hermano "*no es hacedor de la ley*" (el criterio de justicia de la ley es el hermano, ver 4,11) o que *"sabiendo hacer el bien, no la hace"* (4,17); incluso, en la perícopa de 4,13-17, aparece otras dos veces el verbo hacer. Al comienzo de esta sección también aparece el hacer ("*no os hagáis muchos maestros*").

Estas secciones están construidas esencialmente a partir de varios imperativos (afirmativos o negativos); lo que les da un tono semejante. Aparece además un lenguaje común a las dos secciones, lo que nos ayuda a confirmar su paralelismo quiástico: *hablar* (1,19; 4,11; 4,13), *palabra* (1,21-23; 3,2), *lengua* (1,26; 3,5-11), *hacer*(1,22-25; 3,1; 4,11.13.15.17), *obra* (1,25; 3,13), *ley* (1,25; 4,11-12), *corazón* (1,26; 3,14; 4,8), oposición *mundo y Dios* (1,27; 4,8; 3,14ss), *mansedumbre* (1,21; 3,13),*justicia - injusticia* (1,20; 3,6.18); *puro - pureza* (1,27; 4,8); *Dios* (1,20; 4,8); *humillarse* en relación con *visitar* a los huérfanos y a las viudas (1,27; 4,10). En **B.** predomina un lenguaje positivo, lo que hay que hacer para salvar la vida. En **B´.** se desarrollan ampliamente los temas planteados en B. pero con un lenguaje negativo, lo que no hay que hacer (para ser varón perfecto, ver 3,2), tanto al interior de los hermanos ("entre vosotros") como en relación a la sabiduría del mundo.

La sección B. está estructurada por la conjunción adversativa *de*, aunque muchas veces no se traduzca implica de cualquier manera un énfasis que hay que considerar. La primera y tercera parte (b.a. 1,19-21; b.a´. 1,25-27) están centradas en el "oír". La primera para insistir en la preferencia de oír frente al hablar; la segunda para supeditar el oír al hacer. El hablar, relacionado con la ira, no produce justicia de Dios; el hecho de no colocar freno a la lengua conlleva a una religión vana y muerta. Estructuralmente se relaciona la justicia de Dios con la verdadera religión. La parte central (b.b. 1,22-24) va a colocar el desafío fundamental, lo que hay que hacer para salvar el alma viviente: "*ser hacedores de la palabra*" y eso se concreta en el imperativo fundamental de visitar a los huérfanos y a las viudas en su sufrimiento/ opresión.

La sección B´. es un poco más difícil de estructurar. Lo común es el lenguaje que gira alrededor de la *palabra* (*maestros, palabra, lengua, mentir, hablar mal, juzgar, los que dicen*) y el dualismo creado con el hacer (3,13: 4,11: 4,17). La primera parte y la tercera (b´.a. 3,1-4,6; b´.a´. 4,11-5,6) están impregnadas de un lenguaje negativo, introducidas con el adverbio de negación *me* (no) seguidos de una serie de imperativos (*no hagáis...no habléis mal*). En la primera parte aparece la referencia a la segunda persona plural (*entre vosotros,* haciendo referencia a la comun??rrenal lleva *a la rivalida*d y a la ruptu*ra de la co*munidad, a las prácticas injustas, la sabiduría de arriba produce frutos de j??o la Palabra implantada (en el sentido de sembrada) y llevada a la práctica es lo que puede salvar la psiqué. En pocas palabr

En la sección C, el centro de nuestra carta, encontramos la exigencia: *"No tengáis acepción de personas en la fe"*. Todo el capítulo 2 va a girar sobre varios temas relacionados con la fe/ creer (expresión

que aparece en esta sección 16 de las 18 veces que aparece en la carta) y las obras/ obrar. La cantidad de veces que aparecen estas expresiones deja entrever el carácter de las discusiones dentro de las comunidades cristianas: *¿Puede la fe sola salvar?* (2,14). Aparecen temas como: la justificación por la fe (2,21-26), la relación de la fe con las obras (2,14-20); y la relación de la fe con la ley y especialmente con la ley regia o del reino (el amor al prójimo, 2,8-13). Encontramos tres razones o argumentos prácticos, teológicos y legales esgrimidos por Santiago para fundamentar el imperativo de 2,1, que es, en definitiva, lo que puede salvar al ser humano de la muerte. Si las secciones A. y A.´ están relacionadas con el soportar (esperar y resistir en...) las pruebas; y las secciones B. y B´. con el hablar/hacer, la sección C tiene que ver más con la *fe que obra por el amor* (la ley del reino o de la libertad) y la relación de la fe con las obras.

En el centro y el corazón de esta sección y de toda la carta encontramos 2,8-13, donde aparece el tema de la ley regia o la ley del reino: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, que es la misma ley de la libertad. Detallemos un poco más la estructura de esta parte:

a. 2,8a Si en verdad la ley del reino cumplís: amarás a tu prójimo como a ti mismo..
b. 2,8b bien hacéis...
c. 2,9 pero si hacéis *privilegio de personas* pecado obráis, siendo expuestos por la ley como transgresores...
d. 2,10 porque el que toda la ley guarda, mas ofende (tropieza) en algún punto, se hace culpable de todos.
c´. 2,11 Porque el que dijo: no cometerás adulterio, dijo también: no matarás; sin embargo, si no cometes adulterio, pero matas te has hecho transgresor de la ley.
b´. 2,12a Así hablad y así haced
a´. 2,12b que mediante una ley de la libertad vais a ser juzgados.

Es evidente que la estructura está construida de forma quiástica, como lo muestran las palabras subrayadas. Esto nos permite ver algunas relaciones implícitas. La ley del reino (a) se identifica con la ley de la libertad (a´); el hacer privilegios de personas (c) se identifica como un asesinato (c´.), en este caso se está transgrediendo la misma ley. Quien cumple esta ley bien hace (b y b´). Ahora, c y c´. pueden estar denunciando la falsa moral de la comunidad, que se preocupa por no cometer adulterio, al mismo tiempo que privilegia personas dentro de la comunidad (2,1-3); tal vez por esta razón Santiago va a insistir en que el que ofende o tropieza en un sólo punto de la ley se hace culpable de todos (puede hacer referencia a todos los puntos de la ley). Si comprendemos aquí la ley como la del reino o de la libertad (amor al prójimo como a sí mismo), es claro que ésta debe vivirse en todas las cosas, de lo contrario, no se podría hablar de amor al prójimo (este podría ser el sentido de d.). En esta parte como en otras, Santiago, pretende recuperar el verdadero sentido de la ley frente a algunos legalistas de la comunidad que dicen "guardarla". La ley que está hecha para el ser humano y no al contrario. La persona está por encima de ella y, por tanto, es la ley perfecta a la que somete el resto de la ley.

Hemos logrado percibir las relaciones entre las secciones de la carta, lo que nos ayuda a confirmar el carácter quiástico de la estructura literaria. Es importante dejar lo más claro posible *la relación entre las diferentes secciones*. Encontramos algunas palabras que hacen de puente (enlaces verbales) entre las diferentes secciones, dándole una articulación a los diferentes temas tratados en la carta. Entre **A. y B**. encontramos las siguientes expresiones: *Padre* (1,17; 1,27), *perfecto* (1,4.17; 1,25), *palabra* (1,18; 1,21.22), *todo/toda* (1,17; 1,19), *varón* (1,8; 1,20.23). Entre **B. y C.**: *libertad* (1,25; 2,12); *hacer* (1,22.23.25; 2,8.10.13.19), *ley* (1,25; 2,8.10.11.12),*mundo* (1,27; 2,5), *inmundicia/ inmundo* (1,21, 2,2). **Entre C. y B´.**: *Adulterio/ adúlteros* (2,11: 4,11), *homicidio* (2,11; 5,6), *misericordia* (2,13; 3,17), *paz* (2,23; 3,18), *obra*(2,9.14.17.18.20.22; 3,13. 4,4), *hacer* (2,8.10.13,19; 4,11.13.17), *tropezar/ ofender* (2,10; 3,2). Entre **B´. y A´.**: *saber/ sabiendo* (3,1.4,4. 14.17; 5,20), además de la connotación de tiempo relacionado con la parusía (el *ahora* de 4,13.16;5,1 con *parusía* de 5,7.8), justo (5,6; 5,16) y la expresión *"entre vosotros"* y "*algunos entre vosotros"* (3,13. 4,1; 5,13.14.19.)

Es posible encontrar además algunas expresiones a lo largo de toda la carta y que le dan una mayor cohesión y unidad a la misma, tales como: *salvar* (1,21; 2,14; 4,12; 5,20), *Dios* (1,1.5.12.20.27; 2,5.23; 3,9; 4,4.6.7.8), *Señor* (1,1.7; 2,1; 3,9; 4,10.15; 5,4.7.8.10.11.14.15), la expresión *"si algunos de vosotros"* o semejantes (1,5.23.26; 3,2.13; 4,1.17; 5,20), expresiones que tienen que ver con juicio (*juez, juicio, tribunal, justo, justicia, justificado*, ver: 2,4.6.12.13.21.23.24.25; 3,1.6.18; 4,11.12.13: 5,6.9.12) *y ley* (1,25; 2.8.10.11.12; 4,11.12), *hacer/ hacedor* (1,22.23.25; 2,8.1013.19; 3,1.12; 4,11.13.15.17), *obra/ obrar* (1,4.20.25; 2,9.14.17.18.20.22.24.25.26: 3,14: 4,4),*corazón* (1,26; 3,14; 4,8; 5,5.8), *varón* (1,8.20.23; 2,2; 3,1), *antropos* (1,7.19; 2,20; 3,7.8.9), *perfecto* (1,4.17; 1,15; 2,8.22; 3,2). Podemos, incluso, agrupar algunas de estas expresiones, junto con otras, alrededor de algunos núcleos de sentido: teológico (Dios, salvar,

Señor), antropológico (Antropos, varón, corazón, hacer, obrar, etc.), legal (ley, juez, juicio, tribunal, justo, justicia, etc.), económico, militar, eclesial o político.

Viéndola así en su conjunto la carta tiene una coherencia interna. El aparente "desorden" no es tan así, aún más si tenemos en cuenta que el autor era un cristiano de origen judío, inmerso y familiarizado por tanto con sus raíces culturales semitas. A pesar de la influencia de la cultura helenista, que salta a la vista, se refleja mucho más en su forma de escribir las estructuras de "pensamiento circular" que lineal, esto explica las repeticiones, los aparentes desórdenes.

3. Los ejes de sentido

Como hemos podido constatar en el comentario a la estructura que hay a lo largo (transversalidad) varios hilos conductores o núcleos de sentido que conforman el tejido o la trama de la carta. Nos parece que *un* eje de sentido fundamental es el tema de la salvación de la *psiqué* del *aner* (1,9.14; 1,21; 2,14; 4,14; 5,15; 5,20), que está en peligro de muerte por causa de la codicia o del sufrimiento. Este tema nos coloca necesariamente en una perspectiva antropológica y, a la vez, teológica. Con implicaciones claramente económicas, políticas y simbólicas. Lo que está en juego es la salvación del ser humano. Esta perspectiva es al mismo tiempo teológica, pues en el fondo hay un problema alrededor de qué es lo que salva (¿la palabra?,¿ la fe?, ¿la ley?, ¿las obras?, ¿la oración?) y quién es el que salva. El autor responde que la Palabra hecha obra es la única que puede salvar. Pablo plantea el mismo tema pero en términos de justificación, su pregunta es: ¿qué es lo que nos hace justos, la ley o la fe?.

Santiago escribe su carta en un contexto eclesial, diferente al de Pablo, donde la experiencia religiosa ha disociado la fe de las obras (comprendidas como el amor solidario con el prójimo que está necesitado en su cuerpo, especialmente con las viudas, los huérfanos, los enfermos, los que sufren, los extranjeros) por causa de la codicia y las ansias de poder que arrastran y seducen a los miembros de la comunidad. Como consecuencia: la exclusión y la opresión de los más pobres. Santiago lee esta situación como pecado que, tras ser consumado, da a luz la muerte (1,15). Por esta razón va a plantear, en el cuerpo de la carta, lo que hay que hacer y no hacer para salvar el alma del peligro de la muerte.

3.1. El eje de sentido antropológico

En nuestra experiencia de acercamiento al texto desde las culturas populares ha sido muy importante la clave o **la llave antropológica o antropo-simbólica,** para ser más justos. Nuestro punto de partida es el presupuesto según el cual en el cristianismo de finales del siglo I d.C. predomina la cosmovisión semita -hebrea, releídas a partir de la experiencia de Jesús, pero en conflicto con el pensamiento y el estilo de vida helenistas influenciados, a su vez, por la filosofía platónica, caracterizada por un marcado dualismo antropológico que desprecia el cuerpo. La (s) comunidad (es) a la (s) que se dirige la carta de Santiago comienza (n) a vivir en su cotidianidad ese conflicto, representado en el desprecio de los hermanos más pobres, de las viudas y los huérfanos. Santiago escribe para contrarrestar esta influencia expresada en el pensamiento y en la vida cotidiana de algunos de los miembros de la comunidad; para hacerlo recurre al lenguaje propio de la antropología semita- cristiana caracterizada por una visión unitaria del ser humano.

Santiago presenta la concepción semita- hebrea de los seres humanos como "*hechos a semejanza de Dios*" (3,9) para contrarrestar la influencia del dualismo antropológico griego. La expresión indica primaria y fundamentalmente que el ser humano es la representación simbólica de Dios y que sólo es posible comprenderlo en relación a Dios. No es posible separar lo representado (Dios) del representante (el ser humano), la negación de uno es la negación del otro. El fundamento último de esta antropología es una teología. Así como "es" y actúa Dios así debe "ser" y actuar el ser humano, de esta manera él participa del "ser" y del actuar de Dios. Pero queda la pregunta: ¿Pero en qué sentido el ser humano es "semejanza" de Dios?.

En la cultura semita - hebrea Dios es vida (*nefesh* en hebreo; *psiqué* en griego) y creador de ella; el ser humano participa por la creación de esa vida, por tanto, él también es vida y creador de ella. Aquí se establece radicalmente la semejanza con Dios y el fundamento de una antropología unitaria que valora

positivamente lo corporal. En este sentido, la negación de la vida del ser humano es la negación de la misma vida de Dios. La influencia del dualismo griego en el cristianismo distorsiona esta comprensión separando lo humano de lo divino; justificando de esta manera el desprecio de los hermanos como corporalidades necesitadas.

En este horizonte de compresión del ser humano se ubica la carta de Santiago. Dando un paso adelante en esta reflexión, es necesario ver la manera como este horizonte se desarrolla a través de la carta, para hacerlo es importante mencionar y profundizar las expresiones que hacen referencia al ser humano. En la carta encontramos: *antropos* (en el sentido genérico del ser humano, que incluye tanto mujeres como varones), *aner* (en el sentido más específico de varón). Tropezamos con el *aner* vacilante de doble vida (*psiqué)* o de alma dividida y con el *aner* perfecto (*téleios*); así como la referencia a los huérfanos y las viudas (en 1,15 se habla de las hermanas y los hermanos que están desnudas/os y que no tienen el sustento diario; son los únicos lugares donde explícitamente se habla de las mujeres y los niños; aunque no de todas ellas y de todos ellos). Encontramos igualmente *Psiqué* y *zoé* con referencia a la vida del ser humano (con matices de sentido diferentes) en contraposición con muerte (*tanatos*). Con la misma importancia aparece corazón, lengua, cuerpo (*soma*). Por último aparecen las acciones ligadas al cuerpo como oír, hablar, hacer; y estados o sentimientos propios de la *psiqué* como alegrarse, llorar, sufrir, lamentarse, orar, airarse; así como las necesidades manifiestas del cuerpo (*epitedeia tou somatos,* St 2,16): calentarse, saciarse, vestirse, recibir el salario justo, salud, etc.

Es importante constatar, en este primer momento, la presencia significativa del lenguaje antropológico dentro de la carta. Pero tal vez lo esencial es la importancia que tiene este lenguaje para poder comprender la visión del ser humano que tiene el autor y la comunidad y, además, para poder entender los conflictos internos que vive la comunidad.

3.1.1. El alma como principio vital de unidad

La expresión central o el núcleo de sentido fundamental a partir del cual se comprende la antropología de la carta es *psiqué*. La lectura tradicional, influenciada por un paradigma dualista, la ha traducido normalmente por alma contraponiéndole a cuerpo, precisamente desde un dualismo que el autor critica con bastante fuerza. Desde esa lógica se ha leído la carta. Es importante destacar, sin embargo, que *psiqué,* se refiere al principio vital que hace que la persona, como unidad, tenga vida (con el sentido de persona). *Psiqué* no se contrapone a cuerpo; al contrario, en ciertos textos bíblicos, puede designar al cuerpo. Tanto cuerpo como *psiqué* están en contraposición a muerte. Así lo presenta Santiago. Esta visión es propia de una antropología semita. La salvación, por tanto, es al mismo tiempo corporal y *psíquica*. Pasa por la satisfacción de las necesidades del cuerpo (2,16) como por el rescate de la *psiqué* del peligro de la muerte (St 1,21; 5, 20). Es indudable que cuerpo y psiqué estén indisolublemente relacionados. No los podemos separar, confirmando la idea de que el ser humano en la Biblia es un todo del que puede afirmarse que ni siquiera la muerte lo puede dividir. Siendo así la salvación de la *psiqué* o del alma sólo es posible mediante la salvación del cuerpo y viceversa. Lo importante no es sólo tener o ser *alma*, sino llegar a tener una vida plena (en el sentido de *zoé*), lo que implica la satisfacción de las necesidades fundamentales del cuerpo. Esta es la promesa que aparece en 1,12.

Para comprender mejor el significado de *psiqué* es indispensable relacionarla con otras expresiones semejantes o análogas; al mismo tiempo, esta expresión es esencial en la compresión de otras expresiones antropológicas que aparecen en la carta.

La primera expresión semejante es "*dipsikos*", que se puede traducir como "*psiqué* dividida" o "de doble *psiqué*". En el contexto de la carta, esta expresión adquiere un sentido de *ruptura* de la unidad original como persona (como *psiqué*). Este significado queda más claro si consideramos el interés de Santiago por contraponerla con *teleios,* que tiene el sentido de completo o perfecto (como unidad). En una antropología unitaria como la semita, la unidad o la ruptura supera el mero plano individual (división interior entre cuerpo y alma), va más allá e implica la ruptura con "el otro/ la otro/los otros/ las otras" a nivel de la comunidad y a nivel social, con Dios y con el cosmos. Es una antropología con claras implicaciones sociales, teológicas y ecológicas. Es una ruptura total que Santiago identifica como pecado, que tras ser consumado lleva a la muerte (1,15).

La ruptura de la unidad original se expresa en términos colectivos o comunitarios. En los Hechos de los Apóstoles se utiliza la expresión "un sólo corazón y una sola *psique"* para indicar la vida en común y la unidad propia de la comunidad (Hch 4,31ss). La carta de Santiago está llena de imágenes que expresan una realidad contraria. No tenemos la seguridad de encontrar una división entre ricos y pobres en la comunidad; lo que sí encontramos son las divisiones internas generadas por el deseo (*epitimías*) de algunos de enriquecerse o de tener el poder. Santiago lo define como jactancia y soberbia (4,13-17); son aquellos que codician (el verbo está en presente) y no tienen (4,2) , son los que *piensan* ir a la ciudad, comerciar y ganar . El resultado son los celos amargos, las envidias (*zelos pikrov*), las divisiones internas, las ambiciones egoístas o rivalidades (*eriteia*) (3,14.16), el desorden de la comunidad (el sentido en 3,16 es de disturbio, tomado de la vida política), las guerras y las luchas internas (es un lenguaje tomado de la vida militar), (4,1), se juzga y se habla mal del hermano (4,11), se llega incluso al hecho de matar (4,2: 5,6). La carta va a colocar un énfasis muy fuerte en esta dimensión comunitaria.

Esta situación se expresa también como una ruptura en la relación con Dios. Una persona desintegrada y una comunidad dividida, sólo pueden llevar a una relación parcial con Dios. Se reduce esta relación a una fe sin obras (2,14-25). Indudablemente aparece acá la existencia de un dualismo. Es una fe que no tiene implicaciones corporales y sociales. Se dice creer en un único Dios y, sin embargo, no se satisface las necesidades de los hermanos. Por esta razón Santiago tiene que recordar que una fe sin obras está muerta (2, 17. 26) y que Dios escogió a los pobres de este mundo para ser ricos en la fe (2, 5). Encontramos eco de este dualismo en 3,9, *"con ella (la lengua) bendecimos al Señor y Padre, y con ella maldecimos a los seres humanos, los que han sido creados a semejanza de Dios"* . Esa ruptura con la unidad originaria Implica incluso, aunque no sea una preocupación muy explícita para la época, una ruptura con el cosmos o con la naturaleza. Este dualismo tiene sus implicaciones, que el autor de la carta no duda en criticar,

¿No expresa esta ruptura con la unidad original un dualismo cuerpo- alma, como lo entiende la filosofía platónica, que tiende a despreciar el cuerpo en función del alma?. ¿No se justifica de esta manera el menosprecio de los hermanos y hermanas más pobres y la predilección por los más ricos?. Este dualismo que se respira por detrás de toda esa situación que el autor denuncia con vehemencia, nos daría pistas para hablar de que la carta se escribe en un momento donde la comunidad ha comenzado a introyectar en su vida cotidiana este dualismo y, desde él, leer la experiencia de fe. No es tanto el autor, ni el texto, sino la práctica de algunos dentro de la comunidad que consideran que la fe puede existir sin obras, lo que "evoca la concepción griega del ser humano, que lo considera como un espíritu prisionero de una corteza carnal y perecedera, sin considerar como plenamente humano más que lo que pertenece al terreno de la interioridad" . Hablamos entonces de una comunidad que está más influida y determinada en su práctica cotidiana y en su forma de comprender la fe y la vida por el dualismo propio de la filosofía griega , que por el mensaje originario de Jesús de Nazaret. Esto explica la insistencia de Santiago de recordar muchas de las palabras de Jesús.

En la antropología semita encontramos otra expresión con un significado análogo, se trata de **corazón.** *Psiqué* y corazón están íntimamente relacionados, hacen parte de una unidad indivisible (ver especialmente 4,8). La primera expresión va a significar **la persona** misma o el principio vital que hace que el cuerpo tenga vida. El corazón expresa más *el sentido dinámico de psiqué*, es decir, **la personalidad**: los pensamientos, los deseos, los sentimientos, las actitudes, las creencias y en general todas las manifestaciones interiores del ser humano, es decir, la subjetividad en su totalidad. En la carta los sentidos de estas dos expresiones están entrelazados. Pudiéramos decir que la *psiqué* se manifiesta a través del *corazón*. Por eso, un corazón que da lugar a los celos, a las rivalidades, a la mentira y todo pensamiento, deseo o sentimiento que divide, en este caso, a la comunidad, está manifestando una *psiqué* dividida.
Un *corazón* ***engordado*** (5,5) manifiesta una *psiqué*prácticamente desintegrada por una vida llena de lujos y placeres fruto de la injusticia, del jornal retenido de los trabajadores y de la práctica de acumulación y de enriquecimiento (5,3). Por esta razón es necesario para la persona de *psiqué* dividida limpiar las manos y purificar el corazón.

Otra expresión análoga con *psiqué* es cuerpo (***soma***). Esta representa la persona misma, en el sentido más material (si se quiere utilizar esa expresión) o externo, en relación a sus necesidades básicas (comer, vestir, etc.). El cuerpo es más que la apariencia física, es la persona vista a partir de sus necesidades. En la cultura semita el ser humano no es sólo corporal (*soma* con el sentido de "individualidad", lo que permite distinguirme de lo demás) sino como viviente (sería el sentido de *psiqué* y *zoé,* que es lo que nos permite una comunión intrasubjetiva con las otras personas, con Dios y con el cosmos). El ser humano es una corporalidad viviente, es persona en comunión. Es interesante que la vida no se comprenda únicamente como posibilidad de existencia o como simple sobrevivencia física, corporal biológica o *somática*, es planteada en términos de plenitud, es decir, como una vida que abarca todas las dimensiones profundas de existencia.

La muerte y la salvación no pueden comprenderse sin referencia a *psiqué*; igual ocurre con las expresiones *aner* dividido (*dipsikos*) y el *aner* completo (*teleios*), palabra y lengua. Vamos a ver algunas de ellas a continuación.

3.1.2. La muerte y la salvación, ruptura y recreación de la unidad originaria

La concepción dualista que divide al ser humano (*dipsikos*) en alma y cuerpo, con un desprecio profundo por la corporalidad, influye necesariamente en la comprensión de la muerte y de la salvación. La muerte, en esta visión, es comprendida como un simple pasaje del mundo de aquí abajo, donde el alma estaba encarcelada al cuerpo, hacia el mundo de arriba, donde el alma sería liberada . De esta manera se justifica e idealiza la muerte como el acto radical de liberación.

En la visión cristiana, al contrario, la muerte es comprendida como la ruptura definitiva de la unidad originaria (*psiqué*), como fruto del pecado, así se expresa en la carta de Santiago. Se habla entonces de la muerte de la *psiqué* o de la persona como unidad (5,20; ver: 1,15: 4,14; 5,3.5), de una fe muerta (2,17.26) y de la muerte física (4,2; 5,6). Hemos dicho que muerte se contrapone a *zoé* o vida plena. En ese sentido todo aquello que niega la posibilidad de una vida plena es considerado como muerte (no necesariamente la muerte biológica). Se puede hablar de un *estado de muerte* donde la *psiqué* por diferentes razones se "agota" o se "descarga". Es interesante percibir que en el caso de la carta de Santiago, la muerte es causada, tanto, por las *epitimías* (los deseos, en el conjunto de la carta pesa mucho la ambición por las riquezas) y por los placeres (*edonía*) relacionados especialmente con la ambición de poder; así como por la insatisfacción de las necesidades básicas, en el caso de los pobres. Se contrapone analógicamente a vida y muerte, necesidad (*epitédeia*) y deseo (*epitimías y edonías*). En esta oposición se juega la vida o la muerte de los seres humanos. Por eso, para Santiago es indispensable satisfacer *las necesidades del cuerpo* (alimento, el vestido, el jornal, etc.) y, al mismo tiempo, soportar (no dejarse atraer ni seducir) la prueba provocada por los *deseos de riqueza y poder*.

Lo paradójico es que las *epitimías* y las *edonías* causan la muerte tanto del pobre (aquel que es despojado de las posibilidades de tener una vida plena) como de aquel que se deja arrastrar o seducir por ellas. En 5,3 hay una imagen que simboliza muy bien lo que queremos expresar, hablando al rico Santiago dice: *"el oro y la plata se han oxidado; y su veneno testificará contra ustedes y devorará como fuego vuestras carnes"*. Por eso, sólo a los que perseveran en las pruebas (a la tentación causada por los deseos de riqueza, de una vida llena de lujos y placeres, de poder y de falso prestigio) se les promete la corona de la vida plena (1,12).

En la experiencia de lo que llamamos muerte la *psiqué* no se pierde por completo, más bien se descarga hasta el máximo. Esta compresión es lo que permite hablar de resurrección, como una reactivación del principio vital (Hch 20,10). Indudablemente no se reduce a la muerte biológica como la comprendemos en la cultura occidental moderna, aunque la incluye.

El tema de la muerte esta relacionado con el tema de la salvación. Esta última es comprendida como una liberación de la muerte (5,20), y tiene que ser planteada como la "reactivación" de la *psiqué,* no en el sentido como se ha comprendido hasta ahora, es decir, como la salvación del alma separada del cuerpo. No se trata de salvar/ liberar el alma del cuerpo y, en particular, de los deseos de la carne. **Al contrario, salvar la *psiqué*, es la posibilidad de reconstruir o reactivar la unidad vital que nos permite ser personas y comunidad** (en armonía con Dios y el cosmos), eso supone, la satisfacción de las necesidades vitales de todos los seres humanos. Por esta razón es que la salvación definitiva se comprende como una vida sin muerte (resurrección).

Para los que han "engordado" sus corazones por causa las ambiciones, la salvación, implica necesariamente "limpiar las manos" (una referencia implícita al derramamiento de sangre de los hermanos y hermanos) y "purificar los corazones" (4,8); para los que han sufrido las consecuencias (los hermanos y las hermanas pobres, los huérfanos y las viudas, los trabajadores, los enfermos) implica una satisfacción de sus necesidades (5,15). La salvación implica *la reconstrucción de la intrasubjetividad originaria* como personas y como comunidad (preferentemente con los más necesitados), en la relación con Dios y con el cosmos. La salvación en este sentido es completa, no se limita a una salvación personal. En otras palabras, la salvación pasa por la reconstrucción de la intrasubjetividad.

Para el "autor" de la carta lo que puede salvar la *psiqué* (de la muerte, ver 5,20) es la Palabra acogida con apacibilidad o mansedumbre y llevada a la práctica (es la exigencia de ser hacedores de la Palabra, ver 1,21-22) y que se expresa en el hecho de visitar (el verbo tiene el significado de visitar con el propósito de traer salvación, ver: Lc 1,68; 7,16) a los huérfanos y las viudas en su *sufrimiento* (1,27). Es la solidaridad o la misericordia con los que sufren por donde pasa, por último la salvación. Contrario a la idea de que la fe sin obras puede salvar (paradójicamente la fe sin obras está muerta y no puede, por tanto, salvar).

3.1.3. El aner dividido y el aner perfecto

Es evidente que, en el conjunto de la carta, uno de sus interlocutores sea el varón de *pisqué* dividida o dupla (*aner dipsikos*). En el contexto de 1,5-8 el *aner dipsikos* hace referencia a alguno de la comunidad que no tiene la fe suficiente, que duda o que vacila frente a las pruebas (contrario a *upomone*, perseverancia o firmeza). En el conjunto de la sección **A.** hay que entender la prueba como la atracción y seducción que generan las *epitimias* (en el sentido de codicia). En 4,8 supone que aquellos de *psiqué vacilante* (*dipsikos*) son los que no tienen el corazón puro, que en el contexto se identifica como aquel que tiene amistad con el "mundo" (igual a tener enemistad con Dios), son los que han engordado su corazón (5,5) por causa de una vida lujuriosa que, a la vez, es posible porque se retiene el jornal de los trabajadores. Para el *aner dipsikos* la única ley válida y absoluta es la "amistad con el mundo", es decir, la codicia. Elsa Tamez hace un buen retrato de este *aner* de alma dividida, al decir que:

Santiago rechaza al hombre **dispsijos**, o sea, el hombre que presenta dos caras, dos corazones. Aquel que actúa en disonancia con lo que cree y dice; que conociendo la ley de la libertad no la práctica, que bendice a Dios y maldice a los hombres, que perteneciendo a la comunidad de fe hace acepción de personas en detrimento del pobre, que debiendo pagar el salario del trabajador no lo hace, antes lo retiene, que habla del hermano a espaldas, que viendo al hermano en dificultades no se solidariza con él económicamente .

El *aner dipsikos* es aquel en el cual se ha operado la ruptura de la unidad original como persona (como *psiqué*). La carta no hace otra cosa que mostrarnos las consecuencias de esta realidad.

Contrasta con el *aner* dividido, el *aner* completo (este sería el mejor sentido de *teleios*), íntegro o perfecto. Este contraste aparece muy claro en 1,1-18 y en 3,1ss, ayudándonos a percibir su sentido, primero, de una manera negativa. El varón perfecto sería aquel que no está dividido (que no separa el cuerpo del alma, ni las necesidades y deseos del cuerpo de la fe), el que no vacila en sus caminos por causa de las ambiciones (1,8), el que no se deja seducir y arrastrar por la codicia (1,14), o no tropieza por causa de sus palabras (3,2)

El *aner* íntegro o perfecto, al contrario, es aquel que mantiene intacta la *psiqué* o la unidad intrasubjetiva originaria como persona y como comunidad. Por consiguiente, la corporalidad (las necesidades del cuerpo) se manifiesta como el ámbito y el criterio en el que su fe y sus obras se juegan su credibilidad. Por eso es capaz de soportar - resistir las pruebas (los deseos despertados por la codicia o el de llevar una vida como la que tienen los ricos), y de identificarse radical y solidariamente con la corporalidad necesitada, violentada, abandonada y despreciada de sus hermanos los más pobres. Es aquel al que no le hace falta nada, que es íntegro y consecuente con lo que dice . Esta concepción es contraria al modelo de perfección del hombre en la cultura grecorromana (el ideal de perfección estaría dado por el estilo de vida de los ricos, ver: 1, 11). Santiago critica el deseo de algunos de la comunidad de ser perfectos según la antropología griega (aquellos que no dependen de nadie o que no les hace falta nada , con toda la carga de individualismo que conlleva). La perfección que propone Santiago va en una perspectiva totalmente contraria.

El ideal de ser humano perfecto está en la actitud solidaria con los más excluidos. "Aquella (actitud) que hace posible subjetividades vulnerables al amor y al dolor, por lo mismo, indispensables para alcanzar "vida eterna" en la lógica del evangelio... La pedagogía samaritana gesta una nueva proximidad (projimidad) acariciante productora de tejidos y relaciones solidarias entre las personas (fraternura) y con la naturaleza (ecoternura) a partir de la corporalidad necesitada y deseante" . Este sentido de perfección se aplica, en Santiago, también a la ley y a la fe; en esta perspectiva la perfección tanto de la una como la otra se encuentra en su subordinación a la satisfacción de las necesidades fundamentales de más pobres (como se entiende el amor al prójimo).

3.1.4. La palabra y la lengua

En la carta encontramos varias expresiones relacionadas con el sema del lenguaje: maestros, palabra, lengua, mentir, hablar mal, juzgar, "los que dicen". Antropológicamente esta situación se simboliza en la lengua. De ésta se dice que es la causa de todas las divisiones, del desorden de la comunidad y de la injusticia (3,6). Lo que nos lleva a pensar que la lengua va a simbolizar el poder mortal de la palabra (3,8). Se trata de la apropiación de la palabra por parte de los maestros como una manera de ejercer un poder, que en la carta, es la causa de todas las divisiones e injusticias. Es, la lengua, un mal irrefrenable, llena de un veneno mortífero (aquí es interesante la comparación con el oro y la plata, ver 5,3; la lengua como el oro y la planta es un veneno que puede llevar a la muerte). Esta situación evoca las palabras de Jesús en el evangelio de Mateo: *"Las cosas que salen de la boca, vienen del corazón y esto es lo que contamina al ser humano. Porque del corazón provienen los pensamientos malvados, los homicidios, el adulterio, fornicación, robos, falsos testimonios, difamaciones. estas cosas son las que contaminan al ser humano"* (Mt 15,18-20).

Lengua está estrechamente relacionada con *psiqué*, corazón y cuerpo, confirmando el carácter unitario del ser humano. Si el corazón es el lugar de los celos amargos y la rivalidad (3,13), si éste se ha tornado insensible (se ha engordado o endurecido por la codicia y el deseo de poder), es por que la *psiqué* está dividida; pero estos se expresan a través de la lengua. Por eso, para Santiago la lengua, como manifestación del corazón, es lo que contamina al cuerpo. La actitud interior y profunda del corazón es la más importante en la perspectiva bíblica. Pero el corazón se sustrae de todas las miradas y queda hundido en el pecho. Así la manera bíblica de hablar le buscará una correspondencia exterior, en el caso de Santiago, será precisamente la lengua. A través de ella se puede conocer la profundidad del corazón . Hay una relación muy profunda entre **lengua y corazón**. La lengua expresa la vida interior (sentimientos, pensamientos, fe y deseos propios corazón). De "*la abundancia del corazón habla la boca"* nos recuerda el evangelio de Mateo (Mt 12,34). Cuando el dualismo cuerpo- alma ha sido introyectado dividiendo la *psiqué* humana es de esperar que la lengua lo exprese, pues "*con ella bendecimos al Señor y Padre y con ella maldecimos a los seres humanos, los que han sido hechos a imagen y semejanza de Dios*" (3,9). La lengua también puede expresar lo totalmente contrario a la vida interior; aparece el sentido de mentira, la hipocresía y falsedad (3,14).

Cuando hablamos de la lengua nos quedamos generalmente cortos, limitando su poder al daño que se puede hacer con ella en el ámbito de las relaciones intrapersonales (el chisme, la calumnia, etc.). Sin embargo, ella puede simbolizar, en el lenguaje sapiencial, el poder de las ideologías o de los órdenes y estructuras simbólicas dominantes. Esto queda claro en la carta cuando se asocia la lengua a los maestros, a los sabios y entendidos, y a la sabiduría de abajo (demoníaca). La sabiduría de abajo puede hacer, históricamente hablando, referencia a la ideología del imperio (identificado como mundo). Los maestros no serían más que aquellos que sirven como medios para hacer "publicidad" de una ideología que justifica una sociedad dividida, así como una persona desintegrada.

En términos negativos Santiago va a insistir en que no se hagan muchos maestros (lo que va a identificar como sabiduría terrenal y demoniaca); en términos positivos va a insistir en que todo hombre debe ser veloz para oír y lento para hablar (1,19, que es la sabiduría que proviene de arriba). Si la sabiduría terrenal lleva a la rivalidad y a la ruptura de la comunidad, a las prácticas injustas, la sabiduría de arriba produce frutos de justicia (comprendida como una práctica adecuada a las necesidades del prójimo). Aquí es donde queda más clara la idea de que sólo la Palabra implantada (en el sentido de sembrada) y llevada a la práctica es lo que puede salvar la *psiqué.*

En pocas palabras, es posible encontrar como raíz de muchos de los problemas y prácticas que se viven al interior de la comunidad, la influencia de una antropología dualista (donde el cuerpo es la cárcel del alma) que abarca la vida personal, la vida de la comunidad, lo social, lo cósmico y las relaciones con Dios. Esto explica en gran medida la actitud de algunos miembros de la comunidad frente a las necesidades corporales de las hermanas y los hermanos, o la actitud del rico que se niega a pagar el jornal a los trabajadores. Aquí el problema no es únicamente el tener "mala conciencia" (se puede, incluso tener buena conciencia y explotar al prójimo), sino las concepciones profundas (imaginarios colectivos como los vamos a llamar) que justifican como algo normal y natural las divisiones sociales, la discriminación y el desprecio de las personas más pobres, la insensibilidad frente a las necesidades de los más pobres o la posibilidad de llevar una vida llena de lujos. Santiago entra en conflicto, no con la conciencia de los hermanos, sino con estas concepciones dualistas (y con las prácticas que ella origina al interior de la comunidad) desde un horizonte antropológico semita mucho más unitario.

3.2. El eje de sentido económico

Este eje de sentido antropológico nos remite obligatoriamente a otro núcleo de significación determinado por la isotopía **económica**. Aquí estamos en un punto crucial y decisivo en el análisis de los textos. No se trata de hacer meramente un análisis antropológico desconectado de las relaciones de producción y reproducción de la vida humana (de la *psique*). Creemos, al contrario, que hay una relación profunda y dialéctica entre la concepción del ser humano que se forja al interior de una cultura y las bases materiales o económicas. En este caso, hay una relación estrecha entre una concepción dualista que considera el cuerpo como la cárcel del alma y el modo de producción económico basado en la explotación de la mano de obra esclava.

No se trata, como propósito de la clave económica de determinar si en la comunidad a la que va dirigida la carta hay ricos o no. Esto nos desviaría la atención de aspectos mucho más profundos. No podemos tener una certeza absoluta o relativamente cierta sobre el particular. Lo que sí queda claro es el peligro que conllevan la riqueza y el deseo de enriquecerse (codicia), visto especialmente desde los pobres y, específicamente, desde las viudas y los huérfanos.

La carta está cargada de expresiones simbólicas tomadas de la vida económica. A pesar de que el "autor" de la carta hace en determinados momentos una lectura metafórica de algunas expresiones (por ejemplo: ricos en la fe y herederos del reino, o ricos en su pequeñez), éstas no pierden su referencia original (no hay como fundamentar una ruptura de sentido negando la significación económica original). Son pobres económicamente hablando, que se hacen ricos en la fe. No es posible hacer una lectura metafórica de la carta negando el sentido económico originario, llevándolo al plano moral. Con relación a este eje encontramos una contradicción fundamental que atraviesa toda la carta: pobres *(ptokoi)* y ricos (*plousios*). El primero se considera humilde o mejor dicho humillado (*o tapeinos*) en relación al rico, que es considerado socialmente como soberbio y arrogante (ver: St 1,9-11; 4,6; 5,1-6).

La carta tiene también como referente al pobre, aquel que es humillado en su cuerpo (como en su *psiqué*), que es oprimido por los ricos y arrastrado a los tribunales (2,6), que sufre en su cuerpo las consecuencias de un sistema económico (en ese caso el esclavista), que sufre la falta del alimento diario para subsistir, de vestido (2,16) y de un jornal justo, o que es despreciado en las asambleas, etc.

El plano económico se complementa con una serie de expresiones relacionadas con el estilo de vida de los ricos (este es el sentido de *poreiais,* ver 1,11). Se habla de comerciar y hacer ganancia, de atesorar, retener el jornal del campesino, la seducción de las riquezas y de los privilegios que ello conlleva (de lujos y desenfrenos); se habla también de la manera esplendorosa con que los ricos viven.

Es imprescindible ubicar este lenguaje como expresión de las estructuras y relaciones económicas propias del modo de producción esclavista dominante en el imperio romano. La pobreza existe porque hay una práctica de acumulación del excedente por parte de una clase dominante (terrateniente principalmente) generada por la explotación de la mano de obra esclava y de los campesinos libres. Este es el pilar fundamental que sostiene la economía esclavista. El otro pilar que ayuda a mantener este sistema económico es el mercado y el lucro que se obtiene de esta práctica. No hay que exprimir mucho el texto para darnos cuenta que la práctica de los ricos y de algunos de la comunidad que aspiran a serlo se inscribe dentro de la dinámica económica propia del sistema esclavista.

Simbólicamente este sistema regido por la ley del mercado y por la acumulación de excedente a partir del trabajo forzado, es considerado por Santiago, al igual que en otros textos del N.T., como *mundo* (*kosmos*). Ley y mundo se tornan sinónimos. Por eso habla de pobres según el mundo (2,5), es decir, de seres humanos que se han empobrecido como consecuencia de la imposición de un sistema económico. Dentro de la estructura económica son pobres y considerados como tales. La vida de los ricos (*poreiais*) o el simple deseo (*epitimías y edonías*) de tenerla es considerada por Santiago como amistad (*filía* o amor) con el mundo (identificado con la ley) y, al mismo tiempo, como enemistad con Dios (4,4). Hay que entender este versículo como una crítica teológica a la ley.

Indudablemente que no podemos reducir el significado de mundo a una sistema económico históricamente determinado; pero tampoco negarlo. Históricamente las comunidades cristianas del I siglo tenían como referencia este sistema económico. Lo consideran contrario a la voluntad y al proyecto de Dios. El sistema económico esclavista rompe con este proyecto al crear una sociedad dividida e invertida, donde hay terratenientes que llevan una vida de lujos y privilegios y pobres a quienes se les ha negado la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales; generando personas con la *psiqué* dividida o reduciendo la relación con Dios a un fe sin obras.

La carta desenmascara este sistema económico, considerado dentro de la sociedad greco romana como natural, deseada e idealizada, porque niega la posibilidad de una vida plena a los pobres. Lo paradójico es la inversión que el autor de la carta hace de esta realidad ya invertida o por lo menos injusta, a partir de la corporalidad necesitada. El cuerpo como unidad (como *psiqué* y como *soma*) se torna (se recupera) en la verdadera ley que debe estar por encima de cualquier otra, incluida de manera clara la lógica del mercado. Esto queda en evidencia cuando Santiago habla de los pobres como ricos en la fe, herederos del reino, privilegiados por Dios, él les da alegría o gozo (4,6); el rico por el contrario, es considerado paradójicamente en su pequeñez (1,10), Dios los enfrenta (4,6), sus planes y estilo de vida (*poreiais*) se marchitan (1,11), sus riquezas se pudren y sus ropas se apolillan. Es difícil comprender esta inversión como un hecho históricamente dado; habría que entenderla más en el plano de la esperanza y, por tanto, de lo utópico. Esto precisamente nos lleva a plantear otro eje de sentido fundamental para comprender la carta: lo simbólico.

3.3. El eje de sentido simbólico

La inversión que la carta propone se da en el plano simbólico, ante la impotencia de cambiar las estructuras sociales. Esta es la hipótesis que motiva nuestra reflexión. Cuando hablamos de lo simbólico no lo ubicamos tanto en el campo de la conciencia personal sino en el mundo de lo imaginario social o de los órdenes simbólicos y, por tanto, implica los sistemas de significación como la práctica en la que se expresan esas significaciones. Esto significa que la inversión que propone Santiago se plantea, primeramente, a nivel de los órdenes simbólicos que fundamentan la sociedad esclavista; pero esta inversión debe expresarse en las prácticas y en las situaciones concretas que esta viviendo la comunidad. Por esta razón es que queremos destacar el carácter simbólico de las estructuras sociales.

Partimos del presupuesto de que las estructuras sociales en su conjunto generan sus propios **sistemas de significación u ordenes simbólicos.** Así vista, la sociedad es, a la vez, un sistema funcional para satisfacer necesidades básicas (dimensión económica), como un sistema de símbolos para satisfacer la necesidad de sentido o de significación. El primero permite sobrevivir, el segundo darse cohesión e identidad como sociedad. En la práctica es difícil diferenciar estas dos dimensiones. Creemos, incluso, que las transformaciones o cambios que se generen en uno de los dos sistemas afecta el otro.

Nos interesa hablar un poco de los órdenes o sistemas simbólicos, que caracterizaron a la sociedad greco romana en el siglo I d.C., tal como se reflejan en la vida de la comunidad.

Podemos encontrar una **simbólica de la jerarquización y de la organización** a través de la cual se define y se reproduce el poder en esta época, y que se expresa fundamentalmente en las relaciones de verticalidad **"arriba" y "abajo", "alto" y "bajo", "grande" y "pequeño".** Este orden simbólico regula el acceso/ ascenso al **poder** social, económico, político y religioso (jerarquías), basado fundamentalmente en la estructura patriarcal del *oikos*. En la carta podemos encontrar expresiones que reflejan esta simbólica. Por un lado aparecen aquellas que tienen que ver con grandeza: gloriarse (1,9), jactancia (3,5; 3,14; 4,16), soberbia (4,6), exaltar (4,10). Por otro lado encontramos las que se relacionan con pequeñez: humilde (1,9; 4,6), humillarse (4,10), pequeño (3,5), abajo (2,3). Hay una expresión muy gráfica de lo que queremos decir en 2,3: mientras el rico se sienta en la mesa, el pobre es obligado a sentarse abajo (*upo*), en el estrado de los pies del que está sentado. Estas "posiciones", en relación a la verticalidad, tienen un carácter simbólico que sirve para *reforzar y justificar* una sociedad dividida en clases, en las que se identifica al pobre con lo "bajo" y al rico con lo "alto".

La carta busca contrarrestar esta situación; es por eso que recrea otro orden simbólico alternativo (que está en el origen mismo de la práctica de Jesús). Podemos hablar de una simbólica de la inversión del poder o una simbólica de la justicia. Son los humillados o los que se humillan los que son glorificados. Los pobres, socialmente humillados, son considerados ricos en la fe y herederos del reino (2,5), a ellos Dios les da alegría (4,6), levanta a los enfermos(5,15). Al contrario, los ricos, socialmente glorificados, son humillados. Dios los enfrenta (4,6); sus riquezas se pudren, sus vestidos se apolillan, el oro y la plata se oxidan y su veneno los terminará matando (5,2-3).

Esta inversión del orden simbólico se concreta en nuevas actitudes y prácticas que la comunidad debe vivir si quiere ser fiel a las exigencias de la fe que obra por el amor al prójimo. La solidaridad con los más pobres y, especialmente, con las viudas y huérfanos se torna en el criterio donde se verifica la fe y se concreta la inversión de los órdenes simbólicos. Esta exigencia se expresada en la actitud de "humillarse". La expresión

humilde tiene una primera dimensión sociológica, con el sentido pasivo, de *humillado*; indudablemente los *ptokoi* son socialmente humillados (1,9). Humillarse conserva la dimensión sociológica pero en un sentido activo, es aquel que se humilla por solidaridad con los más pobres. Se hace pobre con los pobres. Humilde/ humillado/ humillarse tiene a diferencia de *ptokoi*, un sentido más simbólico, pues contiene una carga de significación social y ética. Ser pobre significa ser y estar humillado; prácticamente condenado y "endemonizado" por su condición económica, de género, por la edad o por su condición étnica (que es lo que sugiere la palabra diáspora en 1,1). Humillarse se convierte en la negación radical del ideal propuesto por una simbólica patriarcal.

Podemos encontrar también una **simbólica del "peligro"** o del tabú, a través del cual los grupos humanos buscan mantener sus propios límites, frente a la "amenaza" que viene de afuera. Se expresa simbólicamente en las relaciones **"dentro" y "fuera"; "inclusión" y "exclusión"**. Lo que está en juego son las posibilidades de acceso al orden social, en este caso, la incorporación a la comunidad y el problema de unidad e identidad de un grupo. En el capítulo 2 de la carta podemos encontrar algunas expresiones que hacen alusión a esta simbólica, y que tienen que ver con la discriminación y exclusión de personas dentro de la propia comunidad. Encontramos la acepción o predilección de personas dentro de la comunidad, en 2,2-4 se nos presenta un ejemplo, entre un *aner* que lleva un anillo de oro y un ropaje espléndido y el pobre con ropaje andrajoso; en ese caso se hace acepción cuando se fija en el que lleva el ropaje espléndido, rechazando al pobre. La forma de vestir se convierte en una forma o un código colectivo en el que se configura esta simbólica de la exclusión. En 2,15 expresamente se habla de la falta de vestido como una de las necesidades que tienen algunos hermanos y hermanas dentro de la comunidad.

Podemos encontrar igualmente en la carta otra lógica que podemos denominar como **la simbólica de la inclusión y pertenencia**. El capítulo 2 comienza con un imperativo claro: *"Hermanos míos no tengáis acepción de personas en la fe del nuestro Señor Jesucristo glorioso";* después viene el ejemplo de las dos personas que llegan a la asamblea*,* finalmente vienen tres argumentos teológicos, jurídicos y prácticos que fundamentan este imperativo y crean las bases para la configuración de un nuevo orden simbólico incluyente. Podemos resumir el argumento en uno sólo: la fe, en el Dios que ha elegido a los pobres para ser ricos en la fe y herederos del Reino, para que realmente pueda salvar tiene que llevarse a la práctica en el cumplimiento de la ley del reino de Dios: el amor al prójimo; y este se concreta en la satisfacciones de las necesidades fundamentales (vestido y alimento) de los hermanos y las hermanas (justicia). En otras palabras, sólo la fe que obra por el amor, como la ley del reino de Dios, puede engendrar vida plena y hacer justa a la persona (hacedores de justicia).

Encontramos finalmente **la simbólica del "contagio",** a través de la cual se busca ordenar y dar sentido social al universo de las cosas materiales (mantener el propio orden, frente a la "caos" que viene de afuera), mediante la relación **"orden" - "caos".** La forma de configuración social que expresa esta simbólica, y que aparece con mucha fuerza en esta carta, es la *ley*, comprendida en un sentido amplio. Esta es la que determina y regula las prácticas sociales con miras a mantener el "orden" social y evitar, por otro lado, la amenaza del "caos" externo.

En la carta encontramos eco de esta simbólica: *"¿No los ricos os oprimen y os arrastran ante los tribunales?"* (2,6; ver; 4,11-12). La comunidad vive en carne propia todo el peso de la ley (ya sea la judía o el derecho romano). Aquí Santiago hace referencia al tipo de ley, que al ser cumplida de forma legalista, destruye al ser humano y que tiene que imponerse violentamente para poder asegurar la posibilidad del cumplimiento destructor de la vida humana. Prácticamente aquí el orden social y simbólico dominante es sinónimo de ley. Es entonces, en nombre del orden dominante, comprendido como un fundamento ley, que se destruye al ser humano, al excluido de cualquier posibilidad de tener una vida plena.

En la carta de Santiago encontramos otra compresión de la ley y, por tanto, una propuesta de inversión del orden simbólico del contagio. Para verlo citemos los siguientes versículos. *"No habléis mal unos de otros, hermanos, el que habla mal de un hermano o juzga a su hermano habla mal de la ley y juzga a la ley; mas si a la ley juzgas, no eres hacedor de la ley sino juez. Uno es el legislador y juez, el que puede salvar o destruir; ¿mas tú quién eres, el que juzga al prójimo?"* (4,11-12). El punto de referencia no es cumplimiento legalista de la ley que destruye al ser humano, sino el prójimo, el hermano. **El hermano es la ley**. Lo que se hace contra el hermano o se deja de hacer, se hace o se deja de hacer con la ley. Esta está aquí al servicio del ser humano. Por eso quien juzga al hermano no es hacedor de la ley sino juez (aquel que la cumple "legalmente"), y en nombre de ella se niega la posibilidad de que el ser humano tenga vida plena. La ley tiene un sentido más amplio que le obliga a rebasar este marco legalista

En otro lugar Santiago habla de la ley perfecta de la libertad: *"El que mira fijamente a la ley perfecta, la de la libertad y permanece, no hecho oidor olvidadizo, sino hacedor de obra, este será feliz en su obrar"* (1,25; ver 2,12; Gl 5,13). La ley de la libertad tiene tres criterios o referentes esenciales. El primero, el prójimo, al identificar la ley como la ley del reino. El segundo: "no matar"; al matar se transgrede la ley (2,11). El tercero, hacer o cumplir con la ley del reino: *"amar a tu prójimo como a ti mismo"*(2,8, ver: 1,25; 2,12). Es según esta ley, la de la libertad, que serán juzgados los hermanos de la comunidad (2,12). La ley tiene otra motivación fundamental: la misericordia (2,13; 3,17).

A modo de conclusión

La inversión que propone Santiago en el plano de los sistemas simbólicos se puede sintetizar finalmente en una nueva concepción antropológica (la salvación del ser humano). Es la persona vista como *teleios*, es decir, como un ser completo o integral (alma y cuerpo; individuo y comunidad; inmanencia y transcendencia), con necesidades corporales (vestido, alimento, salario, salud, reconocimiento, dignidad), el centro de la ley y, por tanto, la instancia última ética, social y teológicamente hablando donde se verifica la fe. Para que esto sea posible es necesario un nuevo orden social y simbólico realmente incluyente y justo.

Como, en la carta de Santiago, hoy también se nos propone una inversión de los órdenes sociales y simbólicos dominantes que amenazan la vida humana (***psiqué***). En este contexto la reivindicación (como exigencia y práctica) de una vida plena (en el sentido de *zoé)* y, por tanto, la exigencia de satisfacer las necesidades de los cuerpos concretos, especialmente de los más amenazados por la estrategia de globalización neoliberal, se torna en el criterio donde se juega la credibilidad de nuestra fe y en la condición sin la cual no es posible recrear los órdenes sociales - simbólicos y las prácticas (la fe que obra por el amor) que nos dieron originariamente nuestra identidad como seguidores de Jesús. Como iglesias y como cristianos estamos enfrentados a este desafío. Estamos seguros que cuando la persona vuelva a ser el centro de nuestras comunidades, muchos de los problemas y prácticas eclesiales tendrán que cambiar en favor de unas relaciones humanas más justas. Para hacerlo es necesario recrear una nueva antropología donde la persona sea vista como una unidad intrasubjetiva, indisolublemente relacionada con sus hermanos y hermanas, con la naturaleza y con Dios.

Francisco Reyes Archila
Calle 61 No 75 A- 45
Santafé de Bogotá (9) D.C.
Colombia

Esta puede ser otra de las razones por las cuales la carta fue despreciada y marginada a lo largo de toda la tradición cristiana.

La propuesta metodológica está desarrollada en mi libro: *Hagamos vida la Palabra; método de lectura bíblica*. Bogotá : Cedebi, 1997.

El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente. Por eso preferimos hablar de **"expresiones simbólicas"** y no de símbolo para referirnos a los "signos" o a los significantes.

Como texto literario la carta tiene su propia trama y como tal no podemos hablar estrictamente de varios núcleos de sentido, sino de un único núcleo de sentido que es el texto en sí mismo.

Elsa Tamez, en su excelente comentario titulado: *A carta de Tiago - Uma leitura latino-americana*. Sao Bernardo do Campo, Brasil : Imprensa Metodista, 1985, nos propone tres ejes o ángulos desde donde podemos abordar su comprensión, ellos son: el ángulo de la opresión-sufrimiento; el ángulo de la esperanza y

el ángulo de la práxis. Sin duda que éstos ángulos siguen teniendo hoy mayor *vigencia.* ***Carmiña Navia****, La carta de Santiago - Un camino de espiritualidad*. Bogotá : Indo-American Press Service; 1989. (Colección Iglesia Nueva No. 90)., nos propone como clave de lectura "lo que tiene que ver la verdadera práctica religiosa bíblico-cristiana (espiritualidad)". Como estos habrán seguramente otros ángulos de comprensión igualmente válidos y necesarios, que irán a aparecer en el presente número de la RIBLA. La perspectiva en nuestro artículo supone los anteriores e intenta abordar el estudio desde otros ángulos complementarios.

Además de los citados a píe de pagina menciono los siguientes: Thomas W. Leahy. *Epístola a Santiago.* Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo IV. Madrid ; Cristiandad, 1972, p. 291-312. Knoch Otto. *Carta de Santiago*. Barcelona : Herder, 1976.

Subrayamos los temas y las palabras que nos sirven para ver las relaciones internas tanto a nivel de las unidades mayores como de las subunidades.

El verbo peirázw aparece 4 veces en la carta; mientras el sustantivo peirasmós 2 veces; únicamente en esta sección. Eso indica la importancia que tiene para el autor la prueba/ tentación; probar/ tentar.

Carmiña Navia. Op. Cit., p. 46.

Algunos textos que nos sirvieron de base: Francisco Reyes Archila. *La antropología, una clave para interpretar el nuevo testamento. Apuntes para el curso de Introducción a la Palabra.* Bogotá : Cedebi, 1998 (hojas policopiadas). Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires : Guadalupe, 1974. Pierre Mourlon Beernaert. *El hombre en el lenguaje bíblico*. 2 ed. Estella : Verbo Divino, 1987. Hans Walter Wolff. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca : Sígueme, 1975. Georges Pidoux. *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires : lohle, 1969.

Psiqué hace referencia a la vida en sentido físico o al principio que hace que la persona como unidad tenga vida (Rm 11,3; 16,4; Flp 2,30; 1 Tes 2,8: Mt 2,20; Hch 15,26; 20,10.24; 27,10). Normalmente la traducción por alma no hace justicia a la riqueza de significado de esta expresión. Prácticamente es sinónimo de persona (Rm 13,1; Hch 2,41.43.) Se puede hablar tanto de la psiqué de la persona como del ser humano como psiqué. La persona no tiene psiqué (o alma, como normalmente se ha entendido), sino que **es** psiqué. Por último, psiqué hace referencia al ser humano en cuanto necesitado de vida y, por tanto, de alimento y vestido que le permita vivir.

Tal vez hoy no sostengamos la existencia, estrictamente hablando, de este dualismo platónico entre cuerpo y alma; sin embargo, encontramos otras formas, más sutiles de expresar este dualismo, que afectan la experiencia de fe como cristianos y que se expresan, por ejemplo, en la separación que hacemos de lo sagrado con lo profano, de lo objetivo con lo subjetivo, de lo interior con lo exterior, de la ciencia con el arte, normalmente con una carga de desprecio con lo que tiene que ver con el cuerpo (la sexualidad por ejemplo).

Pierre Mourlon Beernaert. Op. Cit., p. 5.

Preferimos la expresión **intrasubjetividad** para referirnos a la unidad fundamental que orienta esta antropología, en la que el cosmos, Dios, la colectividad como la persona entran a formar parte de una sola totalidad. La alteridad y la transcendencia sólo son posibles al interior de esta unidad original y originaria.

Estos verbos están en futuro; mientras jactarse, v 16, está en presente reforzado por nun, "ahora". Lo que indica que el problema de la comunidad es la arrogancia de algunos que piensan en comerciar y ganar dinero y, que pudiendo hacer el bien no lo hacen. El sujeto del que habla 4,13-17 no necesariamente es el rico, puede ser un miembro de la comunidad que desea ser rico, pero no puede serlo (ver 4,2).

Santiago llama a esto también, como en 4, 13-17, de jactancia y mentira contra la verdad (3,14). El verbo katakaucaomai (jactarse) tiene el sentido de vanagloriarse, engrandecerse con un sentido de desprecio.

Gilles Becquet, et al. *La carta de Santiago - Una lectura socio-lingüística*. Estella, España : Verbo Divino, 1989, p. 35. (En: Cuadernos Bíblicos No. 61). A diferencia de los autores creemos que esta concepción no hay que atribuirla al texto (o al autor) sino a la comunidad cristiana a la cual va dirigida el texto. El texto

combate encarnizadamente este concepción. El sentido de perfecto o completo relacionada con el ser humano, con la ley o con la fe es contrario al dualismo introducido en la prácticas y en el pensamiento de algunos dentro de la comunidad.

Nuestra hipótesis es que no hay que esperar hasta el siglo II d.C. y no hay que referirse a los autores cristianos (en los diálogos con la filosofía griega), entre ellos, los apologistas (120-180 d.C.), para sentir la influencia y las consecuencias del dualismo platónico en la vida cotidiana de las comunidades, ya en el siglo I d.C. La carta de Santiago refleja esta situación. Sobre la historia del dualismo antropológico en la cristiandad ver: Enrique Dussel. Op. Cit.

La imagen es la de un corazón recubierto de grasa. (ver también Mt 13,15; 19,8; Mc 6,52; Hch 28,27). Con esta expresión se quiere poner de manifiesto por un lado, la insensibilidad frente a las necesidades del "otro" y, por otro lado, el peligro de muerte que corre la persona. La imagen está ligada a un vida de derroche propia de los ricos (solo es imaginar los grandes banquetes para darnos cuenta de la fuerza que tiene esta imagen). Por la referencia al día de la matanza ésta es evidentemente una imagen sacrificial. Ahí está su fuerza. Esta práctica de enriquecimiento exige el sacrificio del pobre, quien es condenado a muerte por las políticas de acumulación (5,6); pero al mismo tiempo, exige el sacrificio del rico. Es interesante que el corazón en los niños, en el sentido biológico, normalmente no está cubierto por grasa, es decir, es un corazón limpio y como tal puede sentir y latir con todo su vigor. Simbólica o figuradamente hablando, el corazón de los creyentes debe ser como el de los niños.

Ver: Enrique Dussel. Op. Cit. p. 52.

Aquí la palabra epitimía, traducida por concupiscencia, con toda una carga de negatividad, nada tiene que ver con sensualidad, el erotismo o con las necesidades corporales, como lo entendió la tradición posterior. Tal vez por esta razón ni deseo ni concupiscencia sean las mejores formas de traducir epitimia, porque lleva a menospreciar y a reprimir los deseos, necesarios y justos, relacionados con el cuerpo (incluida la sexualidad). Epitimía hace referencia totalmente a lo opuesto, es decir, a los deseos que niegan la corporalidad concreta de los seres humanos. Para Santiago es claro que la ambición (la riqueza y el poder) trae como consecuencia la negación de las necesidades vitales de los más pobres; es por esta razón que la condena y llama a la comunidad a no dejarse arrastrar ni seducir.

Elsa Tamez. Op. Cit., p 90.

Una reflexión un poco más completa sobre el aner perfecto la encontramos en el libro de Elsa Tamez. Op. Cit., p. 95-101.

Gilles Becquet, et al. Op. Cit., p. 17-18. 39.

Fernando Torres M. "Construcción de la subjetividad social como proceso". En: *Cuadernos de Estudio*. No. 34. Curitiba, PR. Brasil : CELADEC; p. 90.

Pierre Mourlon Beernaert. Op. Cit., p. 16.

Hablamos de poder en un sentido amplio y, a la vez, específico. Incluye tanto las relaciones tradicionalmente consideradas políticas, como las generadas por la situación de género, edad, pertenencia a un grupo étnico, etc.

Dentro de las estructuras simbólicas y sociales de tipo patriarcal tanto las mujeres como los niños son quienes hacen parte de esta categoría de humillados, de los que están abajo. La situación de "agrava" en el caso de las viudas y los huérfanos. Por no tener referencia legal con un varón adulto, tanto ellas como ellos, quedan no sólo abajo, sino por fuera de las estructuras patriarcales. Visitar (episképtesta) tendría el significado de abajarse solidaria y radicalmente a la condición de los más humillados, de humillarse solidariamente en la aflicción del "otro" / de la "otra", con el propósito de salir conjuntamente redimidos. Visitar tiene, primero, ese sentido de hacerse pequeño, como uno más de los que sufren (ver Mt 25, 36); esta exigencia implica ver con el corazón las necesidades de los huérfanos y las viudas en su sufrimiento y solidarizarse (este el sentido de

2,16). Pero para eso hay que tener un corazón puro como el de los niños y las manos limpias (4,8: ver Mt 5,8); este es el sentido de compasión.

Franz J. Hinkelammert. *El grito del sujeto - Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José, “