

LA FE QUE LLEGA A SU *TELÉIOSIS* O PERFECCIÓN
 (Santiago 2, 22b)
 (Retórica, estructura literaria y teología de Sant 2, 14-26)

J. Severino Croatto
 Buenos Aires
 ARGENTINA

La epístola de Santiago ha interesado siempre, tanto a los investigadores, por los múltiples problemas que presenta y por ser un escrito especial en muchos aspectos, cuanto a los exégetas, teólogos y cristianos en general comprometidos con los más carenciados. Si en otros tiempos esta carta era conflictiva en las luchas teológicas por el tema de “fe y obras”, hoy importa por el tono “profético” con el que el autor critica o exhorta a un grupo de *dirigentes* dentro de la comunidad cristiana que tienen actitudes discriminatorias respecto de ricos y pobres.

Llama la atención el hecho de que los ricos y los pobres, de los que se habla en varios lugares, estructuralmente simétricos,¹ sean interpelados de maneras diferentes. Los primeros son objeto de un discurso directo sólo en 5,1-6, mientras que se habla *de ellos*, en tercera persona, en 1,10-11 y 2,5-6. A los otros (que no son sólo los sociológicamente pobres), en cambio, *nunca* se les dirige la palabra sino que se alude a ellos, en 1,9 (humildes) 2,2-3.15-16 (pobres) y 4,6 (humildes).² Solo los ricos, en efecto, son *interpelados* “proféticamente” (en 5,1-6).

La otra observación que hay que hacer se refiere a los *dirigentes* de la comunidad. No se ha prestado la atención debida al hecho de que el autor de la carta, cuando habla de ricos y pobres/humildes, habla a *otros*, señalados solamente con el pronombre “vosotros”. Veamos estos pasajes:

Si entrara en *vuestra* asamblea un varón de anillo de oro con un vestido espléndido, pero entrara también un pobre con vestido sucio, mas *echarais* la mirada sobre el que lleva el vestido espléndido y *dijereis* ‘tú siéntate aquí bien’, y al pobre *dijerais* ‘tú quédate de pie’ o ‘siéntate allá, debajo del estrado de mis pies’, ¿no habrías

¹ Ver el análisis de las estructuras manifiestas o textuales de toda la epístola por CRISTINA CONTI, “Propuesta de estructuración de la carta de Santiago”: RIBLA 30 (1998).

² Hay que observar que el vocablo “humilde” (*tapeinós*) no se refiere necesariamente a los pobres en sentido estricto sino a los que sufren de alguna manera, es decir, se opone a soberbio y orgulloso (cf. 4, 6 y 4, 10).

discernido en vosotros mismos y os habríais hecho jueces de pensamientos malos? (2,2-4).

El tema, aquí, no es una acción de los ricos hacia los pobres sino la actitud de los destinatarios de la carta *hacia* aquéllos, con acepción de personas en favor de los ricos. Esta misma discriminación contra el pobre y en favor del rico vuelve a ser tema de la carta en este mismo capítulo 2, indicio de su importancia estructural respecto del conjunto del texto. El discurso se dirige a “hermanos míos” (2,14. igual que en 2,1):

Si un hermano o una hermana estuvieran desnudos y carentes del alimento cotidiano, pero les dijera alguno de *vosotros* ‘idos en paz, calentaos y hartaos’, pero no les *dierais* lo necesario para el cuerpo...(2,14- 16).

El caso se plantea en tercera persona, y en forma de hipótesis. Pero la reacción no, sino que tiene un sujeto explícito: ‘vosotros’. De nuevo, éstos no son ni los ricos ni los pobres, sino personas que tienen la capacidad de discriminar, porque tienen alguna función o algún tipo de poder en la comunidad. El tenor de las recomendaciones de 3,1 (sobre la moderación en el anhelo de ser “maestros”) y 3,13 (sobre el “sabio y conocedor” que debe demostrar que tiene obras) dan a entender que los destinatarios de la epístola son personas de importancia, pero que por eso mismo se permiten transgredir normas esenciales de convivencia, relacionadas con la lengua (3,2b-12) y la armonía comunitaria (3,13-18). También la incriminación de 4,13-17 se dirige a personas de poder: los que tienen posibilidades de comerciar de ciudad en ciudad (v.13).³

Se puede hacer además otra constatación, que tiene que ver con la composición global de la carta: los extremos contienen exhortaciones y recomendaciones positivas a un grupo que sufre diversas pruebas; así en 1,2-27 y 5,7-20. El tema de la religión verdadera, con el que termina la presentación (1,26-27) introduce las críticas principales, que se despliegan desde 2,1 - con el tema central de la “acepción de personas” (*prosopolempsía*) - y tienen su expresión culminante en 3,1-5,6.

³ En este pasaje no se critica a los comerciantes en cuanto ricos sino por su orgullo e independencia respecto de la providencia divina.

De esta manera la carta tiene en cuenta a dos grupos de personas dentro de la misma comunidad. 1) aquellos que sufren y necesitan la confirmación de su *fe - con - obras* y 2) los otros, cuyas obras no responden a la fe de nuestro Señor Jesucristo (2,1) ni operan en virtud de la “palabra injertada” capaz de salvar (1,21).

Esta organización de las unidades temáticas en forma concéntrica (recomendaciones en los extremos, críticas en el centro grande) confirma otra constatación de orden literario y retórico, a saber, que todo el texto está estructurado en la misma forma y que el centro real está en el capítulo 2, en el que se inician las críticas —justo en el epicentro temático y estructural (2, 1-13),⁴ -y donde se expone la tesis esencial sobre la “fe con obras” (2,14-26), tesis que será tema más específico de este artículo

La argumentación que establece la *tesis* fundamental de la carta, tanto para las exhortaciones como para las acusaciones críticas (cuya clave está en 2,1-13) se encuentra en 2,14-26,⁵ inmediatamente después del centro estructural que enfoca el tema de la *parcialidad* y consta de tres pasos:

1. Mostrar con un ejemplo que la fe sin obras es *ineficaz* para salvar (2,14-17)
2. Que la fe sin obras no puede ser “mostrada” como sí puede serlo la fe a partir de las obras (2,18-19).
3. Que se puede demostrar con modelos de la Escritura que la fe lleva a *la justificación*, a partir de obras concretas (2,20-26).

La conclusión de la última parte (v.26) cierra toda la argumentación.

I.- La fe sin obras es ineficaz (2,14-17)

Tenemos la siguiente estructura manifiesta:

A ¹⁴ ¿Cuál sería el provecho, hermanos míos,

⁴ Remitimos nuevamente al ensayo de CRISTINA CONTI ya indicado.

⁵ Esta perícopa continúa, por un lado, la de 2, 1-13, pero, por el otro, se separa de ella y de 3,1 (nuevo tema con nuevos términos). Cf. CHR. BURCHARD, “Zu Jakobus 2, 14-16”: *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 71 (1980) 27-45 (cf. p. 27).

[104]

- B** **a** si alguno dijera tener **fe**
- b** pero **obras** (α) *no tuviera?* (β)
- C** ¿Acaso podría la **fe** (α) salvarlo (β) (fe ineficaz)
- X** z Si un hermano o hermana estuvieran
 desnudos y carentes del alimento diario
 x pero les dijera alguno de vosotros
 ‘Id en paz, calentaos y hartaos’,
 z’ mas no les dierais las cosas necesarias
 para el cuerpo,
- A’** ¿cuál sería el provecho?
- a’** ¹⁷ Así también la **fe**,
- B’** **b’** *si no tuviera* (β') **obras**, (α)
- C’** *muerta* está (β) en **sí misma**. (α) (fe inerte)

Se observa, desde el punto de vista literario, que el planteo está hecho en tercera persona, como en forma casuística, lo que da la impresión de un caso hipotético. Eso permite al autor establecer la tesis general de que la fe sin obras no puede salvar (C) o que está muerta (C’). O sea, que es ineficaz. El destinatario adhiere cómodamente a esta proposición, justamente por ser impersonal. Pero cuando el texto se refiere al hecho *concreto* de reaccionar frente a un pobre necesitado y desnudo (v. 15) la nueva frase “si alguno dijera” deja de ser general para hacerse interpelativa y directa, porque ahora es “si alguno dijera *de entre vosotros*” (v. 16a: X x!). El gesto de desprecio hacia un pobre – y por lo tanto de acepción de personas – no es algo abstracto sino que puede darse dentro de la comunidad, y en los propios destinatarios de la carta. A éstos alude el “mas no les *dierais* las cosas necesarias para el cuerpo” (16b). El “caso” es de un hermano o hermana indefinidos que están en necesidad, pero la

actitud de desprecio y la negación de cualquier ayuda se hace acusación concreta *personalizada*.

Nótese, por lo demás, que la tesis en la forma retórica de la presentación de un caso hipotético (**B-C**) o en forma de conclusión (“así también”, **B'-C'**) encierra y pone en el centro estructural el caso (también hipotético pero concreto) del careciente que no es atendido, y es más bien despreciado irónicamente, por miembros de la propia comunidad donde está (toda la **X**, con su propia subestructura)

Por la isotopía del tema, esta parte retoma el argumento del “hacer y no sólo oír” de 1,22-25 y la definición de religión verdadera de 1,26-27, pero a la luz del desarrollo central de la cuestión de la acepción de personas o *prosopolempsia* de 2,1-3. La proposición está hecha en forma negativa, esperándose una respuesta también negativa: la fe sin obras *no* aprovecha para nada, *ni* es salvífica. En el otro extremo de la pequeña unidad, la misma proposición es enunciada en forma afirmativa, pero con un contenido negativo: una fe que no tiene obras, está *muerta* en sí misma (v.17). Nótese la simetría de las oposiciones:

- v. 14: a quien no tiene obras (-) su fe no puede (-) *salvar* (+)
v. 17: la fe que no tiene obras (-) *muerta* (-) está en sí misma (+)

En el v.14 lo positivo (la capacidad de salvar) es negado, y en el 17 lo negativo (la fe muerta) es afirmado.

El ejemplo que sigue sirve de argumento de la tesis, como el de 2,2-3 para el tema de la acepción de personas. En los dos se sigue el mismo orden sintáctico: caso hipotético (con *ean*) + actitud de los destinatarios (con *de*) + pregunta retórica (*ou; / ti;*):

- * “*si entrara..., pero mirarais... y dijerais..., ¿acaso no habríais hecho...?*”
* “*si un hermano..., pero dijera alguno..., pero no dierais..., ¿cuál sería el provecho?*”.

En el centro del ejemplo (v.16a) queda la frase hipotética dirigida al hermano/a desnudos y faltos del alimento diario: «Id en paz, calentaos y hartaos». Los términos están cargados de ironía, pues sería el extremo de la perversidad decir a un desnudo que se caliente y a un hambriento que se harte, sin ofrecerle vestido ni alimento. Pero la ironía misma es un recurso retórico que enfatiza lo absurdo del caso, y por lo tanto la gravedad de la falta.

2. Sólo la fe con obras puede ser demostrada (2,18-19)

También aquí comenzamos con el diagrama del texto:

a ¹⁸Pero alguno dirá,
A (fe u obras) **b** Tú, **fe** (α) tienes (β) *pístin ejeis*
c y yo, **obras** (α') tengo: (β') *erga ejo*

a muéstrame
b tu **fe** (α) sin las **obras** (β) *pístin erga*

X

a' y yo te mostraré
b' por mis obras (β') la fe (α') *érgon pístin*

a ¹⁹Tú crees (α) que *Dios* es uno (β); *pisteueis theós*
b haces bien,

A'

a' también los *demonios* (β) **creen** (α') *daimónia pistéuousin*
b' y tiemblan.

El inicio de este bloque (“pero alguno dirá”) es equivalente al del anterior (“si alguno dijera”, v. 17), mas el contenido es inverso: en 2,14-17 es la fe *sin* obras, en los vv.18-19 se comienza con el tema de la fe *a partir* de obras concretas. La oposición es clara. Además, la aparente incoherencia del v.18 (el objetante parece afirmar lo mismo que el autor de la carta) se desvanece una vez que uno entiende que éste pone su propia voz en boca de un interlocutor exterior. En efecto, la afirmación de este bloque es la tesis central de la unidad de 2, 14-26. Por eso no puede ser una objeción. En el género de la diatriba cabe muy bien este “diálogo”. Es evidente, en la lectura continuada de los dos bloques sucesivos, que los dos “alguno” (*tis*) con que se inician, representan a dos contrincantes: el tema y la

partícula adversativa *alla* (“pero”) en el v. 18 lo indican. Por eso se trata de la alternancia dialógica entre “alguno” y “otro”. Este segundo, no se opone al autor de la carta (como generalmente se entiende) sino al primero, al que dice que tiene fe pero no tiene obras. Más bien, *es* el autor, o lo representa.

Es conocida, en la historia de la exégesis, esta *crux interpretum* del v.18a, o 18ab o de todo 18-19.⁶ Se discute sobre quién es el locutor introducido en 18a (¿un oponente de Santiago? ¿un aliado? ¿dos locutores, representantes de “fe sola” u “obras solas”?), sobre dónde termina la cita puesta en boca del mismo (¿en 18a? ¿en 18? ¿o cubre todo 18-19?), y sobre la coherencia del bloque con el resto de la argumentación. Las discusiones han sido interminables. Una vía de solución por el lado de la retórica clásica es sugerida por Duane F. Watson, quien también resume las diferentes posiciones anteriores.⁷ La suya propia, sin embargo,⁸ es confusa desde el punto de vista de la coherencia resultante del texto. No es un oponente imaginario el que es introducido en el v.18a. ¿Qué sentido tiene que alguien objete a “Santiago” que tiene fe sin obras, o sea *fe sola*? Nada en la secuencia anterior apunta en esa dirección; todo lo contrario, sería sin base en la argumentación que se viene desarrollando. Una objeción coherente sería decirle a “Santiago” que tiene *obras solas*, exagerando su posición hasta un extremo contrario de lo que realmente quiso decir hasta ahora en 2,14-17. Pero el v.18b bloquea tal suposición. Si se supone que continúa la cita del oponente, 18b ya no es una objeción pertinente.

Todo, en cambio, se vuelve lógico si el bloque entero de 18-19 es una única cita puesta retóricamente en boca de un interlocutor imaginario que habla *por el autor*. La expresión de 18aβ “pero yo *obras* tengo” no significa “sólo obras”, una posibilidad que nunca asomó siquiera en el contexto de toda la carta, y que es impertinente en un texto religioso como éste.⁹ Obras sin fe es un sinsentido. Nuestro texto establece que el “pero yo obras tengo” de 18aβ es lo mismo que luego, en 18bβ, se desimplica en la frase “pero yo te mostraré

⁶ Cf. H. NEITZEL, “Eine alte *crux interpretum* im Jakobusbrief 2, 18” *Zeitschr. F. die neutest. Wissenschaft* 73 (1982) 286-293.

⁷ DUANE F. WATSON, “James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation”: *New Testament Studies* 39 (1993) 94-121, especialmente 109-112.

⁸ DUANE F. WATSON, “James 2 in Light...” 111-112.

⁹ Al autor no le habría costado decir *erga mónon ojo*, en paralelo con el *ex písteos mónon* del v. 24b.

desde mis obras la fe".¹⁰

Es importante, por tanto, observar que el objetante a la afirmación de la fe sin obras no sostiene la posesión de obras *sin fe*, sino de fe *a partir de las obras* (v. 18b). Esta afirmación es esencial y será confirmada o ampliada (como *exornatio*, en el esquema retórico clásico)¹¹ en el bloque subsiguiente de los vv.20-26. Pero es importante observar, también, que a esta altura del texto, la "fe a partir de las obras" tiene que ver con cosas que ya se han dicho, por ejemplo en 1,26-27 (praxis social vs. descontrol de la lengua), y sobre todo 2,1-13, donde la advertencia del v.1 a no tener "en acepciones de personas la fe de nuestro señor Jesucristo" estaba demostrando un caso concreto (cf. vv.2-3) de una fe distorsionada por una mala praxis, equivalente de la "fe sin obras". Las obras de un cristiano, en efecto, son siempre "obras concordes con la fe (= doctrina/mensaje) de Jesús".

Tras estas observaciones, podemos entrar en la tercera parte de la argumentación de 2,14-26, la sección de los vv.20-26.

3. La fe eficaz a partir de las obras (2,20-26)

Como en los casos anteriores, anteponeamos la estructura textual del pasaje, para visualizar mejor sus relaciones semánticas internas.

²⁰¿Quieres, empero, saber, oh ser humano vacío, que
 a la fe
 A **b** **sin las obras**
 (tesis) **c** es *inoperante*?

¹⁰ Cabe destacar, en primer lugar, el doble "pero yo: los dos son equivalentes y se explican el uno por el otro. En segundo lugar, la anteposición de "obras" y el anexar el adjetivo pronominal "mis" sólo a "obras" y no también a "fe", le da una fuerza especial a la afirmación total: "pero yo te mostraré *a partir de mis obras la fe*".

¹¹ DUANE F. WATSON, "James 2 in Light..." 113-116.

B **a** ²¹ Abrahán (α), nuestro padre (β)
 (ejemplo 1) **b** ¿no fue **a partir de obras** (γ) *justificado* (δ)
c al haber ofrecido a Isaac, su hijo, sobre el altar? (ϵ)

²² Ves que
C **a** la **fe** cooperaba con
 (concl.) **b** las **obras** de él
b' y **a partir de las obras**
a' la **fe** fue *perfeccionada*,

²³ y se *cumplió* la Escritura que dice,

X **a** ‘**Tuvo fe** pues Abrahán en *Dios*,
x y se le acreditó para **justicia**’,
a' y amigo de *Dios* fue llamado.

²⁴ Observáis que
C' **a** partir de obras
 (concl.) **x** a se justifica el ser humano
a' y no a partir de fe solamente.

²³ De manera semejante, por otra parte,

B' **a'** también Rahab (α), la ramera (β),
 (ejemplo 2) **b'** ¿no fue a partir de **obras** (γ') *justificada*, (δ')
c' al haber hospedado a los ángeles y haberlos enviado por otro camino?
 (ϵ')

[110]

²⁶De la misma manera, en efecto, que

a el cuerpo
 b sin espíritu
 c *muerto* está,
A'
así también
 a' la fe
 b' sin obras
 c' *muerta* está.

Se puede observar ante todo que cada pequeña estructura manifiesta es motivada por formas retóricas de llamar la atención del oyente/lector: “¿Quieres saber? (v.20) / Ves que (22) / la Escritura dice (23) / Observáis que (24) / De manera semejante” (25). Es una forma de argumentar, con la que se puede pasar de un interlocutor individual imaginario (v.22, que puede ser el del v.14) a otro más amplio y concreto, que son los destinatarios mismos de la carta (v.24). Estos, al aceptar los argumentos genéricos, se sienten de golpe interpelados y obligados a asentir, pues el autor ya ha llegado allí a su conclusión.

A la luz de lo argumentado sobre los vv.18-19 se puede afirmar que el locutor del v.20 es el mismo que el de 18-19, o sea el “doble” del autor de la carta. En ese caso, el “ser humano vacío”, a quien se dirige ahora el autor, es el mismo que objetaba en el v.14 (representante de la tesis negada en el texto).

Hay una ironía en el calificativo “vacío/vano” aplicado al objetante. Todo su discurso versa sobre la fe “sin” obras, una fe vacía”. De pronto, el “vacío” es esa misma persona, al pretender no expresar su fe en las obras. Por otro lado, esta expresión juega con la definición de tal fe “sin” obras como *muerta* (v.17b.26b) y sobre todo como *ineficaz* (v.20b). El adjetivo *arge* (*a-ergon*, “no—operante”) no sólo alude negativamente a la fe sin *obras* (*erga*) sino que también anticipa una valoración de su defensor como vacío, como si no hubiera entendido lo dicho hasta ahora.

Así se inicia la *confirmatio* (vv. 20-26) de la proposición ya establecida en los bloques precedentes negativamente en 14-17, de

forma afirmativa en 18-19, esp. en el v.18b).

La tesis de la primera frase (v.20b) no es nueva sino una reafirmación de la ya asentada en forma negativa en los vv. 14 y 17, de que la fe sin obras no es salvífica y está muerta. Sólo se añade el matiz de “in—operante” creando en el oyente/lector el interés en saber por qué es así. El v.20 sirve, por lo tanto, de introducción a la secuencia siguiente.¹²

La selección del vocabulario en estos versículos pudo estar inspirada en el libro de la Sabiduría, en el cual tanto ha bebido el autor de la carta.¹³ En el contexto de la crítica al culto a otros Dioses (capítulos 13-15), el redactor del libro de la Sabiduría comenta que aunque el constructor de un navío o el navegante veneren a otros Dioses, o usen la nave para fines profanos, es el Dios de Israel quien la guía en el mar (14,3) y quien puede “salvar” de todo (peligro) (v.4a). Y antes de reiterar el tema de la “salvación” por medio de la madera—navío (v.5b), el autor afirma en el centro del pasaje, en forma de tesis general, que

Quieres, en efecto, que no sean *inoperantes* (*arga*) las *obras* (*erga*) de tu sabiduría (v.5a).

El mismo léxico, la misma relación con la “salvación”. Dios creó el orden cósmico con su sabiduría, pero ésta sigue *actuando* como providencia (la *prónoia* del v.3a). Para Santiago, la fe debe tener obras para no convertirse en *argé* (2,20b).

El desarrollo de la *confirmatio* está enmarcado por dos ejemplos tomados de la Escritura, el de Abraham (Génesis 22) y el de Rajab (Josué 2). Un varón y una mujer. Uno y otro portadores de un calificativo (“nuestro padre” / “la ramera”). La apelación a Abraham como “padre” lo erige en *modelo* a ser seguido por sus hijos. Llamar “ramera” a Rajab no apunta a desmerecerla¹⁴ sino todo lo contrario: el calificativo sirve para identificarla dentro del corpus canónico¹⁵ pero más que nada para demostrar que esa condición queda

¹² La relación con lo anterior se hace por la partícula *de*, que indica un nuevo inicio pero que supone que ya se ha dicho algo sobre el tema.

¹³ Dependencia literaria y conceptual que hemos tratado de mostrar en “La carta de Santiago como escrito sapiencial”: *RIBLA* 30 (1998) 24-42.

¹⁴ ELSA TAMEZ, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola* (DEI, San José, 1985) 62

¹⁵ Ya en el mismo libro de Josué (cf. 6, 17. 25) “Rajab, la prostituta” sirve para identificarla en referencia al capítulo 2.

totalmente inconsiderada frente a su “obra” de hospitalidad y protección de los exploradores israelitas (cf. Josué 2). No era una mujer mal vista en la tradición bíblica y judía; al contrario, su representación en el libro de Josué es tan significativa que no puede haber pasado luego como una mujer despreciable. Esto último fue sugerido por Elsa Tamez, cuando decía — en la obra citada — que “Rahab debía ser una persona ampliamente despreciada, pues el ser mujer, prostituta y pagana (*sic*) representa(ba) tres aspectos negativos para la sociedad de aquel entonces...

Esta afirmación es demasiado genérica, y no se aplica en nada a la Rajab misma del relato de Josué 2 ni a la de la tradición neotestamentaria (cf. Mateo 1,5; Hebreos 11,31), cristiana primitiva (1 Clemente 12,1.8) o rabínica (ver la nota 17). Los atributos de prostituta, de cananea (no “pagana”)¹⁶ y de mujer no tienen ningún énfasis especial en el relato de Josué o tienen más bien un sentido positivo, ya que *como tal* Rajab realiza un gesto de hospitalidad y protección que es decisivo para el propósito de los israelitas.¹⁷

Los dos “ejemplos” son esenciales no sólo en cuanto simétricamente estructurados (**B** y **B'**) sino también por su disposición interna.¹⁸ En los dos casos, en efecto, se empieza por el nombre, se sigue con una identificación (“Abraham, nuestro padre” / “Rajab, la prostituta”), y se termina por el gesto que ha “re— significado” a cada personaje (haber ofrecido al hijo / haber recibido a los exploradores). En el centro queda la frase que hace al

¹⁶ El término “pagano” debería desaparecer de nuestro vocabulario, por las implicaciones negativas que suele connotar indiscriminadamente. Por lo que respecta a Rajab, lo que destaca el relato bíblico es su identidad de cananea (en oposición a “israelita”). Si de la religión se tratara, en todo caso, Rajab aparece como una primera “yavista” extranjera, en cuya boca se pone un “credo” notable, que es la contraparte, y la anticipación, del credo del pacto de Siquén del capítulo 24.

¹⁷ El Midrás de Rut comenta la “profecía” de Rajab (Josué 2,16, sobre el regreso de los perseguidores). Cf. MidRut 2,1 (126a) y H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (Munich 1951-56³) I, 21. Sobre la valoración positiva de Rajab en la tradición rabínica (por ejemplo, como madre de profetas), cf. ULRICH LUZ, *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7* (Sígueme, Salamanca 1993) 130, nota 38.

¹⁸ Llama la atención, en este sentido, la división arbitraria de la estructura propuesta por JOHN G. LODGE, “James and Paul at Cross-Purposes? James 2, 22” *Biblica* 62 (1981) 195-213 (cf. p. 201). Cierra en el v. 24, para destacar la inclusión (en forma de **ab-ba**) entre “*fe / sin obras*” (v. 20b) y “*por las obras / no por la fe sola*” (v. 24). En realidad, el v. 20b es más parecido al 26b, y el 24 retoma la forma introductoria y el tema del 22 (cf. la estructura propuesta en este ensayo).

argumento de *la fe por las obras*, cuyo resultado delante de Dios es la justificación, que en términos bíblicos indica que la persona es considerada como justa, bendecida, protegida y ennoblecida. Los participios aoristos permiten desplazar hasta el final esta referencia a los hechos (estos matices están dados en la traducción) y poner en el centro el tema esencial. La forma interrogativa de ambas frases tiene el valor retórico de suponer una respuesta afirmativa en el lector.

¿Por qué, dentro de la historia de Abraham, el autor escoge el ejemplo del sacrificio de Isaac? Tal vez por la importancia que la *Aquedá*¹⁹ tiene en la teología judía y cristiana de ese momento; tal vez también, y sobre todo, por ser la última “acción de fe” de Abraham, que supone que hay otras (cf. Génesis 18,1-21, su intercesión por Sodoma, o 14, el diezmo a Melquisedec, o la misma aceptación de salir de su tierra, 12,1-8). Por eso, aunque en Santiago se expone un solo ejemplo de obra, se dice de Abraham que fue justificado a partir de *obras*, o sea, no sólo por el sacrificio de su hijo Isaac.²⁰

La misma fórmula aparece en el ejemplo de Rajab (v.25), de la cual se exponen *dos gestos*, el haber recibido a los mensajeros y el haberlos enviado por otro camino.

Cabe destacar también que los dos casos no son presentados, ni en el Antiguo Testamento, ni en Santiago, como cumplimientos de una ley en particular sino más bien como *gestos*. Este detalle les da un valor extraordinario.²¹ No se trata, en efecto, de obras “de la ley” sino de acciones inspiradas en el amor (llámense confianza en Yavé, hospitalidad o solidaridad, o como se quiera). Son *actos* de fe, que ya no es puramente oral sino práctica, lo que le importa mucho al autor de la carta (cf. 1,22-25; 4,11.17).

Si se leen los dos ejemplos (Abraham y Rajab) en forma concéntrica, se produce el siguiente efecto—de—sentido: establecida la

¹⁹ Así se designa en la tradición rabínica el sacrificio de Isaac, por la idea de que éste se ató a sí mismo (que eso significa el vocablo *‘aquedá*) para el sacrificio. Cf. A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1*. 1: *Génesis* (CSIC, Madrid 1968) 126 “el que es sacrificado extiende su cuello” (22,10) y 128 (se alude a la *‘aqueda* como tradición conocida).

²⁰ Comp. ROY B. WARD, “The Works of Abraham: James 2:14-26”: *Harvard Theological Review* 61 (1968) 283-290-

²¹ Sobre la importancia, en la literatura judía intertestamentaria, de los ejemplos tomados de la propia tradición, como expresión de identidad religiosa y cultural en el contexto de la “diáspora” (cf. Santiago 1,1), cf. el estudio de Karl-Wilhelm Niebuhr, “Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe”: *New Testament Studies* 44 (1998) 420-443 (sobre nuestros ejemplos, p. 436-437).

tesis en **A** (v.20), los dos ejemplos (**B** y **B'**) la confirman, pero introduciendo el tema de *la justificación* (en el centro de cada una de las dos frases de los vv. 21 y 25). Junto a estos dos ejemplos, y por tanto en orden inverso (**C** y **C'**), el autor deduce (“ves / observáis”) lo que ya deben de haber deducido los lectores, dada la forma retórica interrogativa de los dos ejemplos. Estas dos partes simétricas (vv. 22 y 24) no repiten sino que amplían la proposición inicial de la tesis (v.20). La fe que “*co—opera*” con las *obras*²² llega a su *teléosis* o perfección, a su meta final (v.22).

Recordemos que esta idea viene propuesta desde el inicio de la carta (cf. la secuencia “fe / constancia / *obra perfecta* / *perfectos*” de 1,4), y se escucha todavía en sordina en 5,11. Esa misma *teléosis* es, vista desde otro ángulo más tradicional, el equivalente de la justificación del ser humano (v.24). Esta idea de la justificación ya estaba enunciada en los mismos ejemplos (y en el centro de cada uno de ellos), y en el epicentro mismo del centro total de la sección de 1,20-26, o sea en el v.23.

Este epicentro es muy especial. Desde el punto de vista retórico, tenemos la figura de la *judicatio*,²³ que es un juicio por parte de los Dioses o de humanos prominentes, y en su correspondiente bíblico puede ser una cita de las Escrituras. Teníamos un caso en 2,8 (cita de Levítico 19,18). Ahora tenemos la de Génesis 15,6 sobre la justificación de Abrahán a partir de su fe en la palabra de Yavé.

La introducción a la referencia bíblica es polisémica. Por un lado, en efecto, la expresión “llenarse la Escritura” es bien conocida en la literatura neotestamentaria, especialmente en Mateo.²⁴ Pero, por otro lado, en nuestro texto el verbo *eplerothe* (“se ha llenado/completado”) juega en paralelo, y en la forma de un quiasmo, con el verbo equivalente *eteleiothe* (“fue llevada a su *telos*”) dicho de la fe al final del v.22.

a	la fe		
b		<i>fue perfeccionada,</i>	<i>eteleiothe</i>
b'		<i>se cumplió</i>	<i>eplerothe</i>

²² Nótese la paronomasia entre las palabras, otro elemento retórico que ayuda a comprender las relaciones profundas entre fe y obras. Lo señala también DUANE F. WATSON “James 2 in Light...”, 115.

²³ Ver WATSON, “James 2 in Light...”, 115.

²⁴ Cf. 1, 22; 2,15.17.23; 4,14; 5, 17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56;27,9.

a' la Escritura

Se establece un paralelo entre la fe que se perfecciona y la Escritura que se plenifica. El *ergon teleion*, programático según 1,4, es el que había realizado Abraham ofreciendo a su hijo. La fe perfecta es la que se expresa y traduce en ese mismo acto. Esto está claro en la reflexión hecha en el v.22, *después* del relato del gesto mismo del patriarca (v.21). En el 23 es la Escritura misma la que llega a su plenitud (*eplerothe*). La referencia escrituraria es de Génesis 15,6, anterior al capítulo 22, que narra el sacrificio de Isaac. Pero el autor está diciendo precisamente que lo señalado en 15,6 fue “cumplido” o “llevado a plenitud” sólo a partir del gesto narrado en el capítulo 22.

De esa manera, fe y obras en Abraham no estaban separadas, y menos aún opuestas entre sí, sino que su fe había llegado a su perfección con las obras, con las que cooperaba (*sunergei* v.22a).²⁵ El componente “operativo” de la fe (*sun-ergo*) le viene justamente de las obras (*erga*). Siempre las dos juntas, las obras desde la fe y la fe a partir de las obras.

Volvamos al versículo central (23). El testimonio de la Escritura parece quedar incompleto, no cumplido, mientras Abraham no ha “mostrado” por las obras su fe, tan importante para su aceptación como justo (cf. el v.18b).

Lo que la tradición dice de la fe de Abraham (Génesis 15,6), Santiago lo completa trabajando simultáneamente con el episodio del sacrificio de Isaac. Con esto estamos ya en el campo de la exégesis midrásica, que se caracteriza por amplificar el dato escriturístico. Pero añade un nuevo complemento midrásico, cuando afirma que Abrahán fue llamado “amigo de Dios”. Este título no está en la Escritura. De una forma diferente, en Isaías 41,8, se pone en boca de Yavé esta hermosa expresión:

Pero tú, Israel, mi siervo; Jacob, a quien he elegido; estirpe de Abrahán, *el que me ama* (*'ohabi*).

Hay que tener en cuenta también el pasaje de 2 Crónicas 20,7, en que el rey Josafat de Jerusalén ora a Yavé, ante el peligro de una

²⁵ Llama la atención el uso del imperfecto del verbo (“cooperaba”). Es una manera de generalizar por sobre el ejemplo citado, como si el locutor dijera: “ves que la fe cooperaba (siempre) son sus obras”.

coalición transjordana, recordándole que en otro tiempo había dado la tierra “a Abraham, *el que te ama*”. Aunque se trata de un personaje del pasado, el participio suena a presente porque en realidad se trata de un título que connota una cualidad permanente. Literalmente habría que decir “amante”, pero es común leer “amigo” en las versiones, lo que no es correcto. El paso de un concepto al otro es una transposición midrásica, y Santiago 2,23 se inspira en ésta y no en el texto hebreo de Isaías 41,8 ni de 2 Crónicas 20,7. Los LXX, por lo demás, habían invertido el sentido del TM, al traducir en ambas instancias en sentido pasivo, con Yavé como sujeto: “al que amé” (*on egapesa*, Isaías 41,8) / “a tu amado” (*to egapemeno sou*, 2 Crónicas 20,7).²⁶ Indicio de que Santiago no toma de los LXX, ni del TM, sino de una tradición midrásica judía.

En la tradición judía —ya desde el libro de los *Jubileos* (19,9),²⁷ el apelativo que se hace más común es el de “mi amigo” (*re'i*).²⁸ Pero como en *Jubileos* 17,18 se habla de Abraham como fiel y “amante de Dios”, es preferible separar las dos tradiciones.²⁹

Sin ser aplicado propiamente a Abraham, el apelativo “amigo” está relacionado en el libro de la Sabiduría con aquellos que poseen la sabiduría (7,14); de ésta se dice además que prepara “*amigos* de Dios y profetas” (7,27). Al autor de la carta de Santiago le importa sobremanera esta asociación sapiencial, dada la impregnación del escrito en ese género literario, y la clara inspiración de muchos temas y motivos en ese libro.³⁰

Pero, ¿era necesario traer aquel título tan especial en este pasaje de Santiago sobre la fe ‘operativa’ de Abraham? Como “amigo” de Dios, Abraham tiene ganado un acceso especial a él, lo que nos trae a la memoria el episodio de su intercesión ante Yavé en el caso de

²⁶ Esto estaría más bien en la dirección del término hebreo *yadid* (“querido/amado”, cf. Isaías 5,1; Jeremías 11,15), título usado de Abraham en la literatura rabínica.

²⁷ El motivo no es la fe ni la “obra” del sacrificio de Isaac sino la fidelidad a Yavé y la paciencia en el episodio de la muerte de Sara (19,8), que fue la décima prueba que la tradición asigna a Abraham. Por su fidelidad “fue inscrito como *amigo del Señor* en las tablas celestiales” (19,9b). Como el mismo Leví (30,20) todos los que cumplen la ley pueden “ser inscritos como *amigos*” (30,21).

²⁸ I. JACOBS, “The Midrashic Background of James 11.21-23”: *New Testament Studies* 22 (1976) 457-464.

²⁹ *Jubileos* 17,18 supone que ser “amante de Dios” es una condición propia de Abraham en su vida, mientras que el ser “amigo del Señor” (19,9) está reservado a la inscripción de su nombre en las tablas celestiales, vale decir, en el recuerdo de las generaciones futuras.

³⁰ Cf. el ensayo citado en la nota 13.

Sodoma (Génesis 18,16-32). La expresión “¿Acaso voy a ocultarle a Abraham lo que hago?” (v.17) supone un grado de intimidad y confianza como el que se da entre amigos.

Esta prerrogativa de Abraham de ser “amigo de Dios” le viene, de acuerdo con Santiago, de haber confiado en Dios. Para este mismo autor, ser declarado *justo* y llamado *amigo* son dos efectos graciosos de la fe del patriarca (v.23), una fe, empero, que “colaboraba con sus obras” (v.22), en especial en la de haber ofrecido a su propio hijo sobre el altar (v.21).

De esta manera, Santiago 2,21-23, además de ser una parte de la argumentación retórica sobre la necesidad de una “fe con obras”, es una magnífica síntesis teológica sobre la figura de Abraham en la temprana tradición cristiana.

Los dos ejemplos de Abraham y Rajab son equivalentes, y están dispuestos simétricamente en el texto. Pero mientras el segundo es resumido en un solo versículo (25), el primero es desarrollado a lo largo de los vv.21-23, incluso con el 24. La diferencia no se basa en una diversa valoración de los dos personajes, sino en el hecho de que en la tradición bíblica Abraham está ligado al tema de la fe, y no así la historia de Rajab, más simple. Ahora bien, el peligro de sobredimensionar la fe de Abraham podía dejar en segundo plano sus “actos” de fe, que también están relatados en el texto sagrado. Por eso, el midrás de Santiago 2,21-23 se orienta a recomponer los datos tradicionales, destacando que aquella fe de Abraham es viva y no muerta (vv. 17.26) ni ineficaz (v.20) a *partir de sus obras* (vv. 21-22.24).

La menor importancia “textual” de Rajab queda superada en el plano semiótico, ya que la lectura del texto sobre Abraham que va hasta el centro estructural (**B**, **C**, **X**, vv.21.22.23) es simétrica a la que se puede hacer en orden inverso sobre Rajab, comenzando desde **B'**, **C'**, y hasta **X**, o sea los vv. 25.24.23, en este orden. En ningún momento se menciona la fe de Rajab, pero ésta está supuesta en la estructura del texto y se basa en el dato bíblico del “credo” que ella recita en Josué 2,9-11 y que ya hemos mencionado.

Ese reconocimiento de Yavé por parte de Rajab “colaboró” (para usar la expresión paralela de Santiago 2,22a) en su “obra” hacia los exploradores israelitas.

Sobre el v.24, que es una amplificación del argumento ya dado y una reafirmación de la tesis en forma de conclusión, se pueden agregar dos detalles.

Primero, que a pesar de la simetría con el v.22, hay un doble deslizamiento, tanto a un interlocutor *plural* (cf. más arriba), cuanto de Abraham al “ser humano” en general. Es una manera retórica de pasar del ejemplo de Abraham trabajado hasta aquí, a los propios destinatarios de la carta y a todo lector futuro.

Segundo, el adverbio final (“solamente”) califica al verbo (“es justificado”) y no a “fe”: *el ser humano es justificado a partir de las obras y no sólo a partir de la fe*. Dicho de otra manera, ni fe sola ni obras solas, sino ambas en colaboración mutua, como señalaba el v.22. A pesar de la semejanza del v.24 con Romanos 3,28 (pensamos “que por la fe es justificado el ser humano, sin las obras de la ley”) ambas afirmaciones no son mutuamente excluyentes. Pablo se refiere a las obras de la Ley como eran entendidas en el contexto farisaico, en el que tampoco eran obras sin fe (ya que se trataba de judíos creyentes) sino obras “mandadas”, cuya sola ejecución *aseguraba* la justicia del sujeto por la única razón de haberlas “hecho”. Santiago no entra en esas sutilezas y tal vez está criticando una situación opuesta, fácil de imaginar en un cristianismo en crecimiento, cuya puerta de entrada era la fe y no precisamente las “obras de la Ley”. De allí a “ninguna obra”, sólo había un paso.

Pero Santiago recuerda la vigencia de la “ley regia” del amor al prójimo, transgredida por la acepción de personas (2,1-13).

Por eso argumenta a partir de ejemplos reconocidos en la tradición y ligados a gestos concretos merecedores de bendición, gestos (también el de Rajab) ligados a la fe en Yavé.

Y finalmente, una palabra sobre la conclusión general (v.26) del argumento central de la carta. Hemos señalado ya que esta conclusión no debe quedar fuera de la estructura,³¹ como no debe quedar fuera el ejemplo de Rajab.

Ante todo, cabe observar que todo el desarrollo era sobre la *fe* y no sobre las obras. De ella se decía que “salva” (v.14b), que lleva a la justificación (v.23), pero siempre en colaboración con las obras. Ahora, en la conclusión, son *las obras* y no la fe las que son comparadas con el espíritu que anima al cuerpo (v.26). La fe es comparada con el cuerpo. Uno esperaría que ‘fe y espíritu’ fueran alineados de un lado, y ‘obras y cuerpo’ del otro. Pero en razón del

³¹ Como en el caso de JOHN G. LODGE, “James and Paul...” 201, tal vez por la sugerencia de relacionar simétricamente el doble título de Abraham “nuestro padre” (v.21a) y “amigo de Dios” (v.23b) (cf. p.207, **a** y **a'** en su propia estructura manifiesta) dejando de lado el ejemplo de Rahab.

argumento, son las obras las que tienen la significación del espíritu, o sea, la de *dar vida* a la misma fe. No son algo material y sin vida como el cuerpo sin el espíritu, sino el elemento dinámico y *vivificante* dentro de la fe.

Extraña como es esta conclusión, no es menos impactante como última frase en la argumentación de Santiago 2,14-26.