



Lengua, mundo e injusticia: Glosa a la expresión «ἡ γλῶσσα πύρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας» (St, 3:6)

*Tongue, World and Injustice:
A Commentary on the expression: “ἡ γλῶσσα πύρ, ὁ
κόσμος τῆς ἀδικίας” (St, 3:6)*

Miguel Martí Sánchez

Universidad Francisco de Vitoria
miguel.marti@ufv.es

Resumen: Al hilo de la interpretación y comentario de un fragmento de la *Carta de Santiago* (3:6, donde se afirma que «la lengua es fuego, todo un mundo de iniquidad») me propongo a reflexionar sobre las condiciones mínimas que hacen posible la trasmisión de la fe en el interior de una comunidad. Así como, en palabras de san Juan Pablo II, la fe debe hacerse cultura, del mismo modo debe ser transmitida de generación en generación y en los más diversos lugares. Aunque hay múltiples modos en los que la *politicidad* de lo humano se realiza (cfr. *Política I*), sin embargo, hay también algunos elementos fundamentales y comunes. Dichos factores elementales surgen, por un lado, de las categorías esenciales de lo humano (facultades, capacidad o potencias para Aristóteles, existenciales para Heidegger en *Ser y tiempo*) y, por otro lado, de los modos específicos en que lo conocido racionalmente (creencias, evidencias, opiniones, etc.) puede ser transmitido de unos a otros dentro de las comunidades. A mi juicio, las condiciones mínimas que deben cumplirse para que sea posible la transmisión de la fe en el interior de una comunidad son al menos dos: 1) aceptación de que el ser humano es capaz de verdad (*capax veritatis*), pero también de falsedad, y 2) convencimiento de que la falsedad es un mal que destruye la comunidad, sea esta como sea, porque impide la transmisión de la fe o cualquier otra forma de conocimiento. En

definitiva, se ofrece una reflexión sobre cómo la posibilidad de la transmisión de la verdad en general y de la fe en particular se apoya en la racionalidad, sociabilidad y moralidad humanas.

Palabras clave: mundo, iniquidad, verdad, comunidad, mentira, fe, lengua.

Abstract: As a commentary on a fragment from the Letter of James (3:6, where it is said: “the tongue is fire, a world of injustice”) I argue what are the minimal conditions which made possible the transmission of faith inside a community. Just as the faith should be made culture, in Saint John Paul II words, also it must be transmitted from generation to generation and spread all over the world. It is true that, as Aristotle says, there are a lot of forms in which the human sociability could be carried out, but there are also, some characters that are invariable and common to all of them. All of these characters have its source, first, on the essential categories of the human essence (faculties, capacities, or powers for Aristotle, existentials for Heidegger in Being and Time), and second, from the specific forms in which what is known (beliefs, opinions, evidence, etc.) could be transmitted inside a group. The minimal conditions that must be fulfilled to be possible the communication of the faith inside the community are two: 1) the assumption that the human being is capable of truth (*capax veritatis*), but also of falsity; and 2) the statement that falsity is an evil which destroys the community, because it makes impossible to share any form of knowledge. To sum up, this paper shows a way to think how the possibility of the communication of truth and faith is based on human rationality, sociability, and morality.

Keywords: world, injustice, truth, community, falsity, faith, tongue.

1. Introducción

En los epígrafes que siguen, se argumenta que, a partir de la interpretación del pasaje de la *Carta de Santiago*, es posible poner de manifiesto dimensiones fundamentales de la sociabilidad y moralidad humanas, específicamente de qué modo el lenguaje («la lengua») es el medio por antonomasia en el que el ser humano muestra su interioridad (en sus diversas formas) y se abre a lo que trasciende su subjetividad («mundo»). Este primer aspecto lo muestra como un ser ocupado no solo con las cosas que le rodean, sino también con lo ético, axiológico o normativo («iniquidad»), además de estar inserto ya en un mundo de significados que le preceden (y al que puede recurrir siempre que lo desee) y dirigido antes que a sí mismo hacia lo que le trasciende, es decir, abierto al mundo en el que también están los otros. A partir a este modo de ser fundamental del ser humano se comprende mejor de qué modo el lenguaje puede ser tanto

creador como destructor de la unidad en la comunidad y, sobre todo, de aquella comunidad cuyo nexo fundamental se encuentra esencialmente apoyado en la capacidad lingüística del ser humano, como es el caso de la asamblea cristiana a la que se dirige Santiago y que es modelo de otras muchas.

La *Carta de Santiago* es un documento que se encuentra en el Nuevo Testamento junto con otras cartas denominadas apostólicas por ser escritas por algunos de los primeros discípulos de Jesús, a saber: los doce que lo acompañaron desde el comienzo de su predicación pública y que escogió personalmente para que lo siguieran de cerca y diesen continuidad a su mensaje cuando Él ya no estuviera. Sobre dicha carta se han escrito múltiples introducciones que la contextualizan histórica y filológicamente, y comentarios que interpretan y desarrollan las doctrinas allí contenidas (Johnson, 1995; Koch, 1976; Mayor, 1897; Moo, 2021). Este artículo no tiene como objetivo ofrecer una interpretación del contenido de la Carta y tampoco pretende ofrecer una exégesis novedosa de alguno de sus pasajes. Más bien tiene una pretensión mucho más modesta.

Al hilo de una de las afirmaciones de dicha carta, específicamente la contenida en el capítulo tres entre los versículos 5 y 7, se elaboran algunas reflexiones de índole antropológica y ética que pueden iluminar aspectos de la vida comunitaria —en sus diversas modalidades— y de un fenómeno que se da dentro de ella —de muy diferentes maneras— que es la trasmisión de la verdad de unas personas a otras. Para ello se recurrirá a algunas tesis éticas, propias de la teoría de la acción y antropológicas que se encuentran en las filosofías de Aristóteles y Heidegger (Volpi, 1984).

La elección de los autores y sus respectivas filosofías no es arbitraria, pero tampoco pretende ningún tipo de exclusividad. La razón más poderosa para escoger a esos dos y no a otros es que el autor los conoce en mejor medida, pero, sobre todo, por el afán de ambos pensadores de remitirse al fenómeno originario, es decir, son cuestiones metódicas las que priman sobre las temáticas¹. El marco filosófico en el que se encuentran estas reflexiones lo establecen cuatro tesis fundamentales de ambos autores², a saber: 1) que el ser humano es *capax veritatis*, 2) que el ser humano es capaz de transmitir a otros esa verdad prioritariamente a través del lenguaje, 3) que el ser humano es capaz de ocultar

¹ «Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aun más decisivo, tuvo la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar, por principio, de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común» (Heidegger, 2012, p. 283).

² No porque digan exactamente lo mismo. Sobre el tema de tipos de verdad y lenguaje en Heidegger y Aristóteles, véase Vigo (2011 y 2014).

a otros la verdad que sabe, así como hacer aparecer como verdadero lo que no lo es y, 4) que es capaz de reconocer como reprobables los actos dirigidos a ocultar o tergiversar la verdad conocida.

2. Texto e Interpretación

En primer lugar, se ofrece una traducción del pasaje directamente del griego. Se sustenta la traducción a partir de recursos del análisis filológico como comentarios y posibles traducciones. En segundo lugar, se citan y discuten algunos de los principales comentarios que se encuentran en la bibliografía contemporánea. Y, por último, se realizan algunos comentarios exegéticos propios.

Según la traducción de la Septuaginta, el texto griego del versículo 6 del capítulo tercero de la *Carta de Santiago* dice así:

καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὃ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἢ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης³.

Y en la traducción al español que me ha cedido amablemente el profesor Alejandro G. Vigo diría lo siguiente:

Y la lengua es fuego, el universo (mundo) de la injusticia, la lengua se erige (constituye) entre nuestros miembros: la que mancha (ensucia) el cuerpo entero e inflama la rueda de la generación (el curso de nuestras vidas), y es inflamada por el infierno⁴.

³ Otras traducciones posibles son las siguientes: 1) Neovulgata: «Et lingua ignis est, universitas iniquitatis, lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus et inflamat rotam nativitatis et inflammatur a gehena», y la castellana de la BAC. «Y la lengua fuego es, todo un mundo de iniquidad; la lengua está puesta como uno de nuestros miembros, ella que contamina todo el cuerpo e inflama desde el nacer la carrera de la vida y es inflamada por el fuego infernal». Seguramente una de las traducciones más aquilatadas del contenido (con cierta merma de la sintaxis) que se encuentra en este breve pasaje nos la ofrece Calvino: «A slender portion of flesh contains the whole world of iniquity» (Calvin, 1840). Por su parte, Mayor traduciría a partir del significado (meaning), es decir, no literalmente del siguiente modo: «in our microcosm the tongue represents or constitutes the unrighteous world» (Mayor, 1897, p. 110).

⁴ Quiero agradecer expresamente al profesor Alejandro G. Vigo del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes su amable ayuda para la traducción y comentario de este pasaje. Sus certeros comentarios y observaciones han resultado ser fundamentales para la mejor comprensión e interpretación del texto.

Como hacen notar varios comentaristas de la *Carta de Santiago*, se trata de uno de los versículos más difíciles de traducir e interpretar de todo el texto. Hay cierto consenso en señalar que hay al menos cinco elementos del pasaje que es necesario tener en consideración para una correcta traducción y comprensión, a saber: a) la diferencia entre lengua como órgano corporal y el lenguaje significativo, b) los diversos significados del término *kosmos*, c) la comprensión de la justicia como virtud particular o como compendio de todas las virtudes, d) el significado de «nuestros miembros» y el «cuerpo entero», e) y por último, la posibilidad de que la vehicule el fuego del infierno.

a) El uso de *glossa* (lengua) y no de *logos* (lenguaje): no es una cuestión casual o arbitraria que se elija el término «lengua» y no «lenguaje». Parece que de ese modo el Apóstol Santiago no quiere referirse solo a la capacidad del ser humano de expresar significados, sino de que esta capacidad pueda ser contaminada y contaminante, es decir, en la medida en que es también una capacidad *carnal*. El lenguaje entendido como *logos* conecta con los significados, es decir, con el contenido ideal e inteligible de la palabra⁵. En cambio, la lengua se relaciona con el organismo y sus partes y, por tanto, según la religión judeocristiana con la tendencia de la carne a alejarse de Dios⁶.

b) La diferencia entre mundo y universo⁷: A diferencia de consideraciones cosmológicas de la filosofía griega, el término *kosmos* no se usa en este caso para designar el orden natural de las cosas, es decir, el universo, sino más bien para referirse al mundo como realidad lo opuesto a Dios, es decir, aquello que existe contaminado por el pecado. El mundo del que dice Juan en su Evangelio que no recibió al Verbo. De ahí que la traducción más precisa sería la de mundo en cuanto *saeculum* y no como totalidad (*universitas*).

⁵ Uno de los célebres comentarios a este pasaje explica: «The tongue represents the world, because it is that member by which we are brought into communication with other men; it is the organ of society, the chief channel of temptation from man to man» (Mayor, 1897, p. 111).

⁶ Recuérdese la triple concupiscencia de la que habla el Apóstol san Juan: concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida. Cfr. Mayor (1897, p. 112). O este versículo del salmo 136, v. 6: «Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de Ti, si no prefiero a Jerusalén como la causa de mi alegría» (LXX: κολληθείη ἡ γλῶσσά μου τῷ λάρυγγί μου, ἐὰν μὴ σου μνησθῶ, ἐὰν μὴ προανατάξωμαι τὴν Ἱερουσαλήμ ὡς ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου).

⁷ En este punto está de acuerdo la interpretación de Moo (2021, pp. 159-160). Según él hay tres posibles lecturas de *kosmos* con las que parece seguir las ya ofrecidas por Mayor, así ambos diferencian entre: adorno, totalidad, *saeculum*. Se queda con la que es más frecuente en el Nuevo Testamento («sinful world system», es decir, *saeculum*). Además, discute cómo leer exactamente el pasaje. Se decanta por: «the tongue makes itself the unrighteous world in our members». Y afirma que: «no other member of the body, perhaps, wreaks so much havoc on the godly life».

c) La justicia en sentido general y no particular: la referencia a la iniquidad o injusticia no debe comprenderse en sentido particular, es decir, como una de las posibles formas en las que se manifiesta el modo de ser vicioso del hombre por cómo este se conduce con sus semejantes; sino que debe verse como el compendio de toda virtud, es decir, como el conjunto y cúspide de todas ellas. De ahí que la consideración del mundo de la injusticia es el del pecado o, al menos, de ese modo de vida que impide que se dé la justicia como santidad (este suele ser el significado que tiene en la tradición judeocristiana). En definitiva, el mundo que la lengua puede producir o construir si no se la sujeta y por muy pequeña que pueda parecer es inicuo o injusto en el sentido de que lo hace inhabitable para lo santo (Dios mismo).

d) La interpretación de «nuestros miembros» (distributiva o colectiva) y «cuerpo entero»: *Entre nuestros miembros* debe significar seguramente *la asamblea de los cristianos y, en general, en el Pueblo de Dios*, pues a esta le pertenece como tal justicia en cuanto que sus miembros han sido justificados y salvados. Solo la lengua vuelve a unos miembros del cuerpo contra otros, y de este modo los incapacita para la justicia o santidad⁸.

e) La mediación de la lengua (como chispa) entre el fuego del infierno y el que se propaga en la comunidad: se trata de una referencia clara a que la lengua como capacidad y posibilidad. Y al mismo tiempo como el modo en que conectan los tres grandes peligros de la fe cristiana: la lengua, la carne y Satanás⁹.

3. Análisis filosófico

En este epígrafe se ofrece una exégesis filosófica, es decir, a partir del análisis conceptual y fenomenológico. Esta exégesis no tiene como finalidad averiguar qué dijo exactamente Santiago en su carta, sino centrarse en algunas de las posibilidades que abren sus afirmaciones en conexión con las categorías esenciales de lo humano que se han destacado habitualmente en la tradición aristotélica y la fenomenología en su versión de ontología fundamental heideggeriana.

⁸ A juicio de Mayor (1897): «St. James speaking here of the tongue's power of mischief in its widest extent can only refer to the world of human life, the sphere of the wordly spirit, ho kosmos, of which the tongue is the organ and representative in our body, and which is always at enmity with God» (p. 113).

⁹ Así comenta Mayor (1897): «Thus we have combined in this passage the three hostile principles, the world embodied in the tongue, the flesh in the members and Satan using both for his own purpose» (p. 114).

Acerca de las implicaciones antropológicas y éticas que contiene este pasaje de la *Carta de Santiago* comenta con acierto uno de sus comentaristas:

En efecto, la palabra es el medio adecuado para los actos y relaciones humanas. Por medio de la palabra el hombre sale de sí para comunicarse con su prójimo; mediante la palabra interviene en el acaecer común a todos los hombres. La palabra tiene un poder inmenso, tanto para el bien como para el mal. Las palabras no son sólo [sic] un sonido, no son como el humo; mediante la palabra el hombre actúa y se manifiesta; sus palabras pueden ser de amor, de unión, de entrega o de dureza, de traición, de burla, de odio y de destrucción. La palabra de Dios nos da a conocer el ser y la voluntad de Dios y obra lo que dice; la palabra del hombre nos da a conocer los sentimientos y la voluntad del que habla, actúa en nosotros y nos pide una respuesta. Por eso la lengua es el miembro humano con mayor campo de acción. Quien es capaz de dominar la propia lengua y de ponerla al servicio de Dios, ha subordinado a Dios toda su naturaleza. En la palabra se manifiesta el interior del hombre.

El comentario enfatiza a mi juicio correctamente el poder de la lengua como miembro que media entre el interior del hombre y el mundo externo que habita. Con la lengua el ser humano no solo se maneja, sino que con ella comunica. La lengua le pone en relación con sus semejantes y con ella aparece ante ellos para manifestar sus pensamientos y deseos. En cuanto que la lengua vehicula lo que hay en el *corazón* del hombre su capacidad es inmensa. Las comunidades humanas se apoyan en esta capacidad para mantenerse unidas. Dos o más se reúnen a partir de que comprenden lo que se dicen y porque lo que dicen no contradice habitualmente lo que realmente piensan o quieren. Hay un entrelazamiento esencial entre comunidad humana, racionalidad (expresada en el lenguaje) y moralidad (corazón e interioridad). Y, al menos en la religión judeocristiana, existe también una imbricación esencial entre dichas capacidades y la inclinación a un uso desordenado de ellas (pecado).

La primera parte de este epígrafe se ocupa de la conexión fundamental de comunidad humana, racionalidad y moralidad, a partir de las reflexiones ya anunciadas desde las filosofías de Aristóteles y Heidegger. La segunda parte es una reflexión sobre el modo concreto en que dicha inclinación al mal en el corazón humano destruye la comunidad cuando actúa contra la comunicación de la verdad entre sus miembros.

Dice Aristóteles que la verdad se transmite sobre todo a través de los enunciados asertivos, porque en ellos se afirma algo de algo con intención de que tal afirmación refleje o concorde con las cosas mismas. Una dimensión

propia del lenguaje humano es que este es *capax veritatis*, es decir, que no es solo un medio convencional para la comunicación entre seres de la misma especie (y mucho menos natural como pueden serlo las voces de los animales), sino que contiene, por así decir, una intención según la cual las palabras nos dirigen más allá de sí mismas hacia las cosas:

Todo enunciado es significativo... ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino [solo] aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v. g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que [el objeto] del presente estudio es el [enunciado] asertivo. (De *Int.* 17a 1-3)

Al comienzo de su *Política* afirma que es propio y exclusivo del ser humano contar con el *logos*, lo que le permite dialogar, discurrir y deliberar acerca de lo justo y lo injusto, además de ser capaz de percibir y por tanto distinguir lo bueno de lo malo. Los traductores españoles de la *Política* suelen recurrir en la mayoría de los casos a la traducción de *logos* por «palabra».

Lo que explica por qué el ser humano es un animal político en mayor medida que la abeja o cualquier animal gregario resulta evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el ser humano es el único animal que tiene palabra [*logos*]. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y expresarla; pero la palabra [*logos*] es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del ser humano, frente a los demás animales, el tener, él solo, conciencia [*aisthesis*] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (Pol. I 2, 1253a, pp. 22-27).

Quizá el contexto favorezca una interpretación de este tipo, pero no elimina la ambigüedad. El uso de la palabra no está nunca desgajado de su uso dentro de un lenguaje, es decir, de comprender precisamente el significado de la palabra en el entramado del lenguaje como un todo. Ahora bien, el significado de una palabra no le pertenece como tal a la palabra en cuanto sonido emitido, sino en cuanto que se usa para indicar, señalar y cuando es combinada con otras de un determinado modo, afirmar algo. De ahí que algunos opten traducir *logos* por lenguaje significativo¹⁰. No solo en estos lugares, sino en otros muchos se pone de manifiesto la importancia que Aristóteles concede al lenguaje para la

¹⁰ Aunque sobre todo en otros contextos como la defensa del principio de no contradicción en *Metafísica* IV 3 y 4.

comprensión del ser humano y su modo de relacionarse con sus semejantes. Tal es el lugar preminente que le concede que se convirtió en el instrumento por antonomasia para la reflexión filosófica, ya como objeto propio de investigación, ya como órgano a partir del cual averiguar los principios de los entes¹¹.

Por su parte, según Heidegger, el *Dasein* se encuentra siempre ya en el mundo tal y como es afirmado en numerosas ocasiones en *Ser y tiempo*. Pero es sobre el sentido y significado del término «mundo» en donde el pensador alemán ofrece valiosas reflexiones que serán de utilidad para el análisis filosófico de la frase de Santiago. Dice:

De las consideraciones hechas anteriormente y del frecuente uso de la palabra «mundo» saltan a la vista sus múltiples sentidos. El esclarecimiento de esta multiplicidad se logra señalando los fenómenos a que apuntan las diversas significaciones y la conexión entre ellos. 1. Mundo se emplea como concepto óntico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar ahí dentro del mundo. 2. Mundo funciona como término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así «mundo» puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ejemplo, al hablar del «mundo» del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática. 3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer intramundaneamente, sino como «aquello en lo que» «vive» un *Dasein* fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo «público» del nosotros o el mundo circundante «propio» y más cercano (doméstico). 4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los «mundos» particulares, pero encierra en sí el *a priori* de la mundaneidad en general. (2012, pp. 86-87)

Interesa sobre todo de este pasaje que ya desde una perspectiva solo filosófica saltan a la vista varios significados fundamentales del término «mundo». ¿A cuál de ellos se refiere Santiago en su carta y de qué modo averiguarlo puede ayudarnos en la comprensión del pasaje en cuestión? Por una parte, cabe decir que el significado que parece tener Santiago en mente sería aquel que se refiere al número 3. Por otra parte, la razón es que parece concebir Santiago que es aquello en lo que vive el ser humano lo que se contamina por la lengua, es decir, la lengua es capaz de generarnos un mundo de iniquidad

¹¹ Cfr. esp. Wieland (1962).

que se vuelve nuestro espacio cotidiano de convivencia con los otros, pero que lo contamina y lo hace inhabitable. De ahí, por ejemplo, las expresiones de que la maldad e iniquidad en la convivencia genera una «atmósfera» irrespirable.

Más en profundidad, en el pasaje de la *Carta de Santiago* hay al menos tres posibilidades de traducción del término griego *kosmos*: 1) como totalidad de relaciones de una determinada clase o género, 2) como sistema mundano de pecado, 3) como universo o naturaleza.

La expresión usada por Santiago en su carta podría traducirse también por «mundo de injusticia». Lo sugerente es que use la palabra «mundo» en este contexto. Una posibilidad es decir que se trata de una metáfora. Pero eso no parece solucionar el problema porque ¿de qué es metáfora? Podría decirse que se trata de aplicar el término «mundo» con el significado de «totalidad de cosas», así uno dice «el mundo está loco» y lo que uno quiere decir es que «todas las cosas que existen (la totalidad) no sigue un orden lógico, sino más bien todo lo contrario». Pero esto equivaldría a decir que de algún modo es semejante la lengua como órgano corporal (y, evidentemente, no es solo eso a lo que se refiere el apóstol, sino también a lo que se puede hacer con ese órgano, y de ahí que lo relacione con un predicado ético o moral, es decir, en el cual ese órgano es usado como medio para un determinado fin; no porque la lengua de suyo esté dirigida hacia algo perjudicial, sino porque es *pura posibilidad de realización* de una cosa u otra.

Una segunda posibilidad para interpretar el significado preciso del término «mundo» sería señalar que implica ese sentido que le damos a la palabra «mundo» para referirnos no a la totalidad externa que nos rodea y de la que también seríamos parte, sino a aquello que como «esfera de significado cerrado» sirve para catalogar una serie de objetos, actitudes, etc., por ejemplo cuando se dice «adentrarse en el mundo del videojuego», que tiene un significado parecido al de «introducirse en el mundo animal» (por ejemplo, en un safari), es decir, se le da un significado que acentúa el aspecto interconectado de los elementos que forman parte del conjunto y por tanto el acento está puesto en lo que une como factor y no tanto en los elementos. Ahora bien, si ese fuera el sentido que debería darse a «mundo» en este pasaje entonces diría algo así: la lengua es un centro o núcleo en el cual las cosas que ocurren en ella tienen la característica de ser todas ellas malas o injustas. Está claro que, como recurso literario, es decir, figura retórica esto sería tomar la parte por el todo y, además, hacer uso de la hipérbole, porque no todo lo que surge de la lengua debe ser necesariamente injurioso o malvado.

Hay un tercer sentido del término «mundo» que podría aplicarse en este caso. La palabra griega «cosmos» originalmente tuvo el significado de «orden»,

es decir, varios elementos repartidos pero conectados de algún modo de tal manera que forman algo diferente a lo que serían cada uno por separado. En ese sentido, una familia, una ciudad o un estado son cosmos, y lo es, sobre todo, aquello en lo que nos movemos y existimos porque se producen procesos regulares, es decir, la naturaleza. El cosmos es entonces el todo ordenado en el que se producen procesos regulares, pero en el que lo que ocurre surge de una dinámica interna que como potencia no está sometida al control de nadie. Con la palabra cosmos y en el caso que nos interesa de «mundo» hay una clara referencia a un orden previo que tiene una dinámica o potencia interna que precisamente mantiene unidos los elementos, pero cuyo origen lo coloca más allá del control y la previsión humanas. De ahí que haya que estar alerta con respecto a la lengua, porque lo que es en cuanto «mundo de iniquidad» la sitúa más allá de lo que podemos controlar. Está por así decir emparentada con aquello de nosotros mismos que no está bajo nuestro poder (seguramente el pecado), es decir, la inclinación al mal.

En la Biblia Vulgata, san Jerónimo elige *universitas* para traducir *kosmos*, aunque podría elegirse *mundus* que se refiere propiamente a la totalidad de cosas que existen, es decir, lo que nosotros llamaríamos hoy universo. Y paradójicamente *universitas* no se refiere a universo, sino más bien a conjunto, totalidad, todo. Pero en el caso de la lengua es un todo potencial y por eso infinito.

A su vez, sobre la lengua y el lenguaje, desde una lectura diferente, pero que enfatiza aspectos semejantes al planteamiento aristotélico también Martin Heidegger ha manifestado en numerosos lugares la importancia que el lenguaje (*Rede*) tiene para la comprensión del *Dasein*. Aunque, para él, dicha propiedad no surge como un atributo extrínseco al ente que sería el humano, sino como algo que le pertenece en cuanto que su modo de ser es el comprender y, por lo tanto, en el lenguaje se encuentra ya instalado por así decir en un mundo de significados que le preceden y con los que cuenta en su día a día. Solo una reflexión posterior le permite al *Dasein* ver el lenguaje como algo que no es él.

Heidegger llama la atención sobre todo a un tema que había sido pasado por alto en los análisis sobre el lenguaje humano, y se refiere a la *habladuría* como fenómeno que permite comprender la peculiaridad que el lenguaje significativo trae consigo y con ella la configuración que ofrece del *Dasein*. Lo que parece querer señalar el pensador alemán en este asunto es que solo el ser humano en la medida en que se encuentra ya siempre en un determinado mundo que le rodea y un determinado lenguaje que le permite manejarse en dicho mundo no es poseedor de todos los significados que le aporta ese lenguaje, de ahí que en cierto sentido pueda ser el lenguaje el que «posea» al hablante. Heidegger pone el énfasis en que el *Dasein* puede caer en el descontrol de sus palabras, y que tal posibilidad es la que abre que el *Dasein* se pierda en el mundo.

Se encuentra en esta última descripción otro modo de hacer accesible el fenómeno de la «lengua como mundo de iniquidad» pues lo que Heidegger llama habladoría no parece ser otra cosa que el modo en el que la *glossa* y no el *logos* puede tomar la delantera en nuestra capacidad de expresar la verdad mediante el lenguaje.

La lengua es un órgano corporal ligado intimamente con la racionalidad humana, que ha sido en general en la historia del pensamiento occidental considerada la parte rectora del sujeto humano. En el lenguaje se diferencia por vez primera lo que está previamente conocido, pero de modo indiferenciado. En este sentido, la iniquidad contenida en la lengua es potencialmente infinita. No se olvide la conexión entre lengua, lenguaje, lingüística, *logos*, y a partir de este último significado con racionalidad e inteligencia. Esta última de dos tipos: teórica y práctica; y parece ser esta última dimensión la que conectaría lengua con iniquidad, es decir, orientar a la injusticia la acción que es hablar («usar la lengua»).

¿Qué se piensa acerca de la lengua cuando se dice que es mundo? Se la piensa en cuanto capacidad y no en cuanto objeto existente. La lengua es capaz de crear mundos a partir de sí misma. Las historias, relatos, narraciones, etc. son solo formas en las que la lengua da lugar a lo contenido en sí misma (vinculación con el intelecto, la imaginación, el corazón, etc.), pero que pueden por lo mismo convertirse en una «realidad paralela» y no solo en un «mundo posible». La potencia destructora de la lengua puede comprenderse mejor a partir de su contrario la capacidad creadora que también posee.

Por último, con respecto al término usado para expresar la maldad, es decir, para referirse al elemento de potencia incontrolada por desconocimiento de su origen y por no ser producto de la mano del hombre, tiene la finalidad de señalar de qué modo ese núcleo está de algún modo entremezclado o contiene un cierto desorden. El término «iniquidad» puede ser también traducido sin problema por «injusticia» que es el término que traduce literalmente el griego «*adikias*». La injusticia puede usarse como término que aglutina los diferentes vicios o males, porque es como la representación de todas las virtudes. Ya Platón (por ejemplo, en la *República* IV, 445 a y ss.) decía que justicia es igual a virtud en general, es decir, el justo es el virtuoso (luego, esto pasa a significar también el santo en la tradición judeocristiana), y, por tanto, que el malvado es injusto (véanse a este respecto también el uso que hace de «justo» los Salmos). La injusticia no es una de las formas de maldad, sino una forma de llamar a cualquier forma de maldad. La peor injusticia es la mentira. La traición a la capacidad única que el ser humano posee para transmitir la verdad sobre las cosas.

Una interpretación reductiva (aunque no falsa si no se afirma que no diría nada más) del aserto del Apóstol Santiago sería afirmar que trata de decir de forma exagerada que, con la lengua, es decir, la capacidad de decir cosas (de hablar básicamente) se puede usar para mentir, es decir, para decir algo falso con intención de engañar al prójimo. Por lo tanto, que la lengua es mundo de iniquidad significaría lisa y llanamente que con ella se puede mentir. Digo que sería reductiva, porque dejaría fuera precisamente que el Apóstol no dice que la lengua es a veces mundo de iniquidad, sino que establece una identidad.

Cuando se usa el verbo ser para predicar algo de algo se dice que puede expresar mera atribución o identidad, por ejemplo, hay identidad entre el predicado «es el planeta más cercano al sol» y el sujeto «Mercurio», del mismo modo que si decimos que «Mercurio» «es el dios romano del comercio», pues con dicho término en los dos casos hay una identidad porque podrían sustituirse el uno por el otro. En cambio, nadie diría que al afirmar de «Sócrates» que «es un ciudadano ateniense» habría también una predicación de identidad, sino una mera atribución de una propiedad que sirve para determinar accidentalmente a Sócrates, pero no de modo esencial. Del mismo modo cabe preguntarse si al decir (aunque en griego el verbo ser esté elidido) de la lengua que es mundo de iniquidad se trata de una mera atribución o pretende señalar una identidad. Si uno atiende con atención al modo en que se desarrolla el contenido de la *carta de Santiago*, es fácil de ver que lo hace con la intención en el caso concreto de la lengua de llamar la atención sobre en qué consiste precisamente esta, y por qué hay que estar alerta con respecto a ella, es decir, no pretende hacer un discurso sobre las propiedades accidentales de la misma, sino sobre lo que sería su naturaleza o esencia (por usar términos clásicos para referirse al núcleo de identidad de un determinado objeto).

El foco puesto por el Apóstol en la lengua como núcleo del que procede la maldad persigue exponer al público que le lee la importancia del control sobre lo que se dice y no se dice («uno es dueño de sus silencios y esclavo de sus palabras»), para uno mismo y para la comunidad a la que uno pertenece. Hay una serie de pecados o maldades cometidas de modo voluntario y que contravienen la ley divina asociados directamente con el hablar o el decir, por ejemplo, mentir, calumniar, difamar o injuriar. Lo que ocurre es que ese tipo de acciones, porque también lo son, dan la impresión al que los hace (y aquí está uno de los principales peligros sobre los que avisa el apóstol) que no producen un auténtico efecto, porque no es como lo que ocurre al matar o robar. Es fácil que aparezca al que se sirve de la lengua para conseguir lo que quiere que piense que de ese modo no hace tanto mal, o al menos es más difícil rastrear hasta su fuente última el que dijo por primera vez lo que se dijo, o que efectivamente algo malo suceda porque total «son solo palabras». Aquí entran

también todos los fenómenos del rumor, la maledicencia, la manipulación, etc. De ahí que pueda afirmarse que curiosamente si ese órgano o instrumento o parte de uno mismo se descontrola o controla se puede trasladar al resto. Porque es aquella parte más íntimamente conectada con el corazón, es decir, con aquel lugar de donde salen los buenos y malos pensamientos. Al afirmar que la lengua es «mundo de iniquidad» se quiere decir que esta es lo primero que está a mano del corazón para decir lo que piensa. Y ese corazón de donde brotan lo bueno y lo malo solo da ocasión para que la lengua, como de un pozo sin fondo (ya sea pozo negro o pozo de agua potable y abundante), obtenga los elementos con los que decir lo que se dice.

4. Conclusiones

A partir de la interpretación textual y del análisis filosófico de la expresión «la lengua es fuego, el mundo de iniquidad» se ha elaborado un discurso sobre el fundamento ético y antropológico para la transmisión de la verdad de la fe en las comunidades políticas. Si Santiago parece preocupado por la posibilidad de que la lengua contamine al cuerpo entero es porque esta es el vehículo por el que llegan al mundo las palabras y los significados que constituyen el «mundo» de quien habla y desde el que habla.

Con sus reflexiones filosóficas Aristóteles continúa las aportaciones socráticas a la comprensión del hombre cuando afirma que solo en este se da la capacidad para conocer la verdad, enunciarla y diferenciarla de su contrario, la falsedad, en sus diversas modalidades: error, engaño, mentira, etc. De ahí que sea también aquel que puede obstaculizar la manifestación de la verdad y cometer así la injusticia por excelencia. Construir un mundo injusto e inicuo existe como posibilidad desde el momento en que se está en el mundo habitándolo con el lenguaje.

Para garantizar, dentro de lo posible, la transmisión de cualquier verdad, pero sobre todo de la verdadera fe son condiciones indispensables no solo el conocimiento de esta por parte de todos, sino el deseo de continuar su transmisión a los que todavía no la conocen, apartándose para ello de lo que suponga una violación de la norma que prohíbe su ocultación o deformación. No es posible la transmisión de la verdad sin un compromiso firme de rechazo del origen de la iniquidad (el mundo como *saeculum*) y un control de su instrumento fundamental (la lengua).

Referencias

- Aristóteles. (1982 y 1984). *Tratados del Órganon (I y II)*. Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política*. CEPC.
- Aristóteles. (2014). *Ética*. CEPC.
- Calvin, J. (1840, 57). *Commentary on James 3 [Calvin's Commentary on the Bible]*. [Comentario sobre Santiago 3 [Comentario de Calvino sobre la Biblia]]. StudyLight.Org. <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/james-3.html>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Johnson, L. T. (1995). *The Letter of James*. Yale University Press.
- <https://doi.org/10.5040/9780300261752>
- Koch, O. (1976). *Carta de Santiago*. Herder.
- Mayor, J. B. (1987). *The Epistle of St. James. The Greek Text with Introduction, Notes and Comments*. MacMillan and Co. Ltd.
- Moo, D. J. (2021). *The Letter of James*. William B Eerdmans Publishing Co.
- Platón. (1998). *Diálogos IV*. Gredos.
- Vigo, A. G. (2011). *Estudios aristotélicos*. Eunsa.
- Vigo, A. G. (2014). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Daphne editrice
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Derechos de Autor (c) 2022 Miguel Martí Sánchez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.