

Evangelio de la libertad

La carta de San Pablo a los Gálatas posee, a diferencia de otras, un contenido unitario perfectamente definido. Es una exposición vigorosa de la que Santiago denomina «ley consumada de la libertad» (Sant 1,25), y que él califica, en un intento de excluir equívocos, «auténtica libertad» (Gal 5,1).

Sus reflexiones no tienen nada de teóricas: motivadas por una situación real de fe en crisis, se orientan a dar luz y estímulo con que superar el mal momento. Son una llamada enérgica a la vida en circunstancias que amenazan de ruina a la vida misma. No obstante, hay que reconocer que el desarrollo de la carta es incisivo y tortuoso; persigue su intento con tesón implacable, es cierto, pero su línea de razonamiento avanza con ritmo ondulatorio de constantes variaciones sobre el tema, con un orden más emocional que lógico.

El estudio que emprendo sobre la libertad en Gal, constará de dos momentos principales. El primero sentará las bases teológicas, a partir de la tesis de Pablo (2,15-21), de innegable fuerza polémica; el segundo girará en torno al nexo que, según la carta, hay entre libertad y filiación (3,23-4,7). Dadas las discrepancias en la interpretación de este documento paulino, se impone una previa clarificación exegética en cada uno de dichos momentos, con objeto de mostrar con claridad, no sólo mi punto de vista personal, sino además las razones que lo determinan.

Antes aún de entrar en materia, juzgo conveniente adelantar algunas aclaraciones referentes a la discusión suscitada en Antioquía, siguiendo los datos suministrados por Lucas y Pablo, y a la relación que puede haber entre tal incidente y el problema circunstancial de la comunidad gálata.

1. INCIDENTE DE ANTIOQUÍA

Según informa Lucas, cuando Pablo y Bernabé regresaron de su primera expedición misional, y al poco de desembarcar en Antioquía de Siria,

«llegaron allá algunos de Judea, que trataban de inculcar a los hermanos: 'Si no os circuncidáis conforme a la práctica mosaica, no podréis salvaros'. Tras la inevitable polémica y laboriosa discusión de Pablo y Bernabé con ellos, se decidió que Pablo, Bernabé y otros cuantos subiesen a Jerusalem a tratar del asunto con los apóstoles y presbíteros» (Hch 15,1-2).

Suele admitirse en general que este relato coincide con Gal 2,1ss, refiriéndose al mismo suceso, a saber, la discusión que dio origen al concilio de Jerusalem. Con todo, si atendemos a las explicaciones en uso, tropezamos con una incoherencia significativa entre ambos documentos; porque, mientras en Hch la decisión de consultar a los apóstoles parte de la comunidad de Antioquía, en Gal 2,2 se debe a «una revelación». Naturalmente, se buscan textos más o menos similares de iluminación divina (2 Cor 12,1ss.: Hch 11,28; 16,6s.; 22,17, etc.); pero la dificultad con respecto a Hch 15,2 queda en pie. Y ello se debe, a mi parecer, a que se atribuye a la palabra *apokálypsis* el significado exclusivo de revelación en sentido religioso, descuidando el más fundamental, de manifestación a plena luz, de aclaración; de hecho, en el NT entra en consideración el uso profano (Lc 2,32; Rom 2,5; 8,19; 16,25; 1 Cor 1,7; 2 Tes 1,7; 1 Pe 1,7.13; 4, 13) además del religioso (1 Cor 14,6.26; Gal 1,12; Ef 1,17; 3,3; Ap 1,1). Supuesto el dato de Hch 15,2, y que la preposición *katá* con acusativo puede indicar finalidad¹, bien puede admitirse que '*katà apokálypsin*' de Gal 2,2 signifique *para una aclaración*, lo cual se armoniza perfectamente con Hch 15,2 («subir para tratar de esta cuestión»). Hay, pues, pleno consenso entre ambas fuentes: originada la discusión en Antioquía y no pudiendo llegar a un acuerdo, deciden exponer el caso a los de Jerusalem *para poner las cosas en claro*.

Conviene ahora analizar otro punto que, a juzgar por la interpretación común, hace que Pablo aparezca como sumido en la incertidumbre, cosa difícilmente admisible, si se tiene en cuenta la

¹ W. BAUER, WNT, 737, II-4.

seguridad, no ya psicológica sino profética, que rezuma toda la carta. Me refiero a Gal 2,2b, que traducen así:

«Les expuse de forma privada a los notables el evangelio que predico entre los gentiles, no fuera que trabajara o hubiera trabajado en vano.»

Hay aquí dos expresiones que conviene estudiar por separado.

a) En primer lugar, '*kat'idían*' es una fórmula adverbial empleada esta única vez por Pablo; en los sinópticos y en Hch 23,19 significa *en privado*, aparte. A nivel lingüístico, *ídios* contiene la idea de algo privado en un doble sentido: lo que se opone a público o común; lo que se opone a corriente, del montón (=particular, especial). Esto significa que '*kat'idían*' puede indicar aquí, o bien tomar aparte a alguien para hablarle, o bien hablar a todos dirigiéndose en particular a alguno de ellos; por tanto, o equivale a un aparte de separación física, o a un aparte de mera inflexión. Cuál sea el sentido que más cuadre, habrá que deducirlo de las observaciones que siguen.

b) En segundo lugar, está la fórmula verbal '*tois dokoûsin*', que todos sin excepción traducen por *los notables*, pero que debemos calibrar con mayor precisión.

El verbo *dokêin* aparece cuatro veces más en la carta, una de las cuales no coincide con las otras tres: en 2,6a.6c.9, es claro que se designan los que gozaban de reputación y autoridad, siempre en forma participial; en 6,3 en cambio, se designa de forma personal a alguien que opina sobre sí mismo («*si alguno cree ser algo, no siendo nada, se engaña*»). De estos dos significados, opino que el segundo es el que corresponde a Gal 2,2b, es decir, «los que pensaban o creían», para lo cual me baso en dos razones: La presencia de '*mēpōs*', que, dependiendo de un verbo de opinión, adquiere matiz interrogativo indirecto; y Gal 2,4, donde parece apuntarse el verdadero fin perseguido por Pablo. Esto supuesto, la consecuencia es clara: '*kat'idían*' equivale a un aparte de inflexión, pudiéndose traducir la frase de este modo:

«*Les expuse el evangelio que suelo proclamar entre las gentes; en especial, a los que pensaban si no estaría corriendo o habría corrido indebidamente.*»

De esta forma, no hay que suplir ningún verbo implícito de temor, como hace Schlier siguiendo a Lightfoot y, lo que es más importante, se rehabilita y gana coherencia la postura de Pablo.

2. NEXO ENTRE LOS SUCEOS DE ANTIOQUÍA Y GAL

No es eso todo. Ahora surge una nueva pregunta: ¿qué tienen que ver los sucesos de Antioquía anteriores y posteriores al concilio de Jerusalem, pertenecientes al pasado, con el problema acuciante de la comunidad gálata? Porque es innegable que para Pablo existe una relación entre ambos extremos, y creo que él lo declara de forma explícita al comienzo mismo de la carta. En efecto, inmediatamente después del saludo, entra así en materia:

«Estoy sorprendido de que tan a la ligera tratéis de pasaros, del que os llamó por don de Cristo, a un evangelio distinto» (1,6).

Y añade unas palabras que, según la traducción más difundida, distraen del verdadero pensamiento. Porque, 'hò ouk éstin állo', no puede entenderse por «y no es que haya otro [evangelio]» —cosa que se afirma en 1,8.9—, ya que diría: «hò ouk éstin», o «ouk éstin dè héteron». La única versión plausible es:

«Lo cual no es otra cosa sino que [hay quienes os andan perturbando, deseosos de pervertir el Evangelio de Cristo]» (1,7).

Esto supuesto, la idea no puede ser más clara: Pablo no acaba de salir de su asombro al percibir el cambio súbito y el peligro próximo de los gálatas; y no encuentra mejor explicación del hecho que la labor de zapa de unos individuos cuyo estilo reconoce tras breve reflexión, por haber tenido antes que litigar con ellos.

¿Quiere esto decir que los agitadores de Galacia son los mismos que los de Antioquía y los del círculo de Santiago? No necesariamente; pero sí puede decirse, sobre la base de lo que se dirá más adelante, que participan de sus ideas.

A mi entender, resulta insostenible la tesis gnóstica que sustentara W. Schmithals², por ser una palmaria manipulación subjetiva de los datos. En concreto, la deducción que hizo respecto de Gal 1,1, como respuesta a una objeción gnóstica (págs. 31-42), indica que no había captado el fondo polémico véterotestamentario de dicho verso, el cual se mueve en la secular distinción entre verdaderos y falsos profetas.

Cuanto a la teoría de R. Jewett³, mucho más matizada que la

² W. SCHMITHALS, *Die Häretiker in Galatien*, ZNW, 47 (1956) 25-67.

³ R. JEWETT, *The Agitators and the Galatian Congregation*, NTS, 17 (1970/71) 198-212.

de Schmithals, convengo en que se trata de un problema surgido del seno mismo de la Iglesia; sin embargo, si bien el ambiente circunstancial de los zelotas a que alude es de gran interés, estimo con todo que no está ahí la verdadera raíz, sino en el hecho de que, ciertos judíos ingresados en el cristianismo, por no haber captado lo específico del mensaje evangélico, y a instancias de un integrismo rayano en lo fanático, quisieran mantener de manera inflexible las prácticas judías, considerándolas necesarias para salvarse. Es lo que vamos a ver en la primera parte de este trabajo.

I

Encuadrados los hechos y verificada la identidad ideológica de una y otra circunstancia, pasemos a analizar en concreto los términos de la discusión tal y como se desprenden de Gal, insistiendo primero en lo exegético, para sacar después algunas conclusiones teológicas.

A) Parte exegética

Si bien se mira, la discusión postconciliar narrada en Gal 2,11-21 no tiene lugar entre Pedro y Pablo, sino entre éste y los del grupo de Santiago.

Pedro se comportaba con los cristianos venidos del paganismo con espíritu abierto, sin exigirles las prácticas judías (v. 12a). Fue al llegar los de Jerusalem cuando empezó a perder pie y a querer adoptar el estilo judío (v. 12b), sin duda con ánimo conciliador; y no sólo eso: los demás, incluido Bernabé, le seguían el juego. Tal conducta era improcedente, por cuanto causaba una fisura interna en la comunidad, con el consiguiente riesgo de crear dos iglesias antagónicas e irreductibles.

El momento era sumamente delicado, y el temperamento de Pablo no toleraba dilaciones. «*Cuando vi que no caminaban de acuerdo con la verdad del Evangelio —escribe—, me opuse a Cefas delante de todos...*» (v. 14a). La impresión primera que se saca de esta frase es la de una salida de tono; la de un gesto intemperante de ira, que no tiene en consideración ni a Pedro, hasta llegar a desautorizarlo a la vista de todos. Sin embargo, se impone una relectura más lúcida y serena. Si Pablo irrumpe en escena con ese

exabrupto, no es por Pedro; es por los verdaderos causantes de la situación: le interesa hablar en presencia de todos, para obligarlos a decantarse y a asumir dando la cara su propia responsabilidad.

El método surte efecto; el dispositivo se dispara, y llegan automáticamente dos réplicas que no tienen nada que ver con la conducta de Pedro, y delatan en cambio el estilo típico de los judaizantes. Las hallamos en los vv. 15-18, que vamos a estudiar a continuación.

1. PRIMERA CUESTIÓN (vv. 15-16)

a) *Objeción* (v. 15):

«*Nosotros, judíos de raza y no pecadores del paganismo*». La frase carece de verbo, que debe suplirse; pero ha de suplirse debidamente, pues de ello depende en gran parte la justa delimitación de campos.

Su contenido es tan insultante y polémico, que desdece por completo así de Pedro como de Pablo: indica una abierta ruptura, y contiene todo el orgullo del exclusivismo con que un sector del pueblo judío se sentía elegido de Dios. Esto significa que nos hallamos ante una objeción hecha a Pablo, la cual tuvo que ser una afirmación categórica con verbo en presente («¡*Nosotros somos judíos de raza, y no [como esos] pecadores venidos del paganismo!*»). Ahora bien; al incluirla Pablo en la carta, formando un todo con el v. 16 mediante la conjunción adversativa 'dé', se ve claro que él la recibe como tal objeción para rechazarla al momento; para relativizarla dándole mero valor hipotético, cosa que en castellano se expresa con futuro. Habrá, pues, que traducir: «*Nosotros seremos —como decís— judíos de raza y no pecadores venidos del paganismo, pero...*» Vale tanto como decir: «Nosotros seremos todo lo que queráis; pero no es de eso de lo que aquí se trata». Efectivamente, no se trata de mantener una separación desprovista de base, siendo así que ante Dios nada valen títulos de raza, ni incluso de religión, puesto que todos necesitamos por igual de su misericordia (cfr Gal 3,22; Rom 3,23; 11,32).

b) *Respuesta* (v. 16):

«*Pero sabemos muy bien que nadie se justifica por obras de ley, sino por fe de Jesucristo; por eso creémos en Cristo Jesús. De manera que*

somos justificados por fe de Cristo y no por obras de ley, ya que por obras de ley nadie se justifica.»

Con esta frase se ve lo inoportuno de la objeción, al mismo tiempo que se aborda el problema de manera frontal. Hay en ella dos expresiones que hemos de aclarar, a saber, '*obras de ley*' y '*fe de Cristo*'.

a') *obras de ley*.—Lo primero que se debe hacer constar es la indeterminación de esta fórmula, que no parece haya de equivaler a «las obras —o exigencias— de la Ley», de Rom 2,14, a pesar de que así es como piensan los autores. Opino que '*nó mou*' es un genitivo de cualidad con valor de adjetivo, viniendo a significar '*érga nó mou*' obras legales, esto es, obras o títulos por los que se puede exigir o conseguir algo ⁴.

En mi opinión, quien mejor ha intuido el contenido de esta categoría paulina es Alfonso Salmerón, teólogo de Trento, el cual, tratando de la justificación por la fe, hace la siguiente declaración:

«Debe decirse que Pablo denomina '*obras de ley*' a todo aquello que el hombre, notificado por la ley, puede realizar por las fuerzas naturales sin ayuda de la fe. Eso es lo que propiamente se llama '*obras de ley*'; de ahí que Pablo contraponga fe a obras de ley. A cada paso contrapone obras de ley a fe» ⁵.

Según esto, lo que niega Pablo es que nadie, judío o pagano, pueda justificarse por sus propias fuerzas —apoyándose en una ley, sea de Moisés u otra cualquiera— sin contar con las de Dios. Por consiguiente, no habla de la incapacidad salvífica de la Ley, que es patente en Gal 3,15-25, sino de la del hombre. De manera que nadie puede hacer valer derechos algunos ante Dios, como quien estipula un contrato de igual a igual; porque, así como la circuncisión se da posteriormente a Abraham como señal externa de la gracia (Rom 4, 10-11), así también la Ley y su cumplimiento dependen del don otorgado con la alianza (cfr Rom 8,3-4).

b') *fe de Cristo*.—Suele interpretarse *fe de Cristo* como construcción con genitivo objetivo, significando por tanto *fe en Cristo*.

⁴ J. B. TYSON, «Works of law» in *Galatians*, JBL 92 (1973) 423-431.

⁵ «Dicendum ergo: opera legis dici a Paulo quaecumque homo ex viribus naturae per notitiam legis operari potest sine fide. Et haec sunt, quae vocantur opera legis proprie. Unde Paulus operibus legis contraponit fidem (Rom 3,28; Gal 2,16). Ubivis opera legis contraponit fidei (A. SALMERON, *Quid sit iustificari per fidem et gratis, sine operibus, Concilii Tridentini Tractatum pars prior*, tom. XII —ed. a V. SCHWEITZER—, Friburgi Brisgoviae 1930, 732, líneas 7-13).

Pero esto no convence, pues deja sin explicar la diferencia de matiz que puedan tener, dentro del mismo verso, '*pístis Khristoû*' y '*pístis eis Khristón*'.

Que tiene que haber tal diferencia se ve por Rom 3,22, donde, en contexto similar, se habla de la justicia de Dios «*dià pisteōs Khristoû eis pántas toûs pisteúontas*»; de no ser así, habría sido más adecuado escribir: '*dià pántōn pisteōs Khristoû*'. Por tanto, Rom 3,22 ha de entenderse como justicia de Dios transmitida a través de la fe-fidelidad de Cristo a cuantos creen.

De manera semejante se debe interpretar Gal 2,20 («vivo en fe, es decir, la del Hijo de Dios»). No que vivo creyendo en él, sino pendiente de su fidelidad, la cual a su vez provoca mi fe en él.

El punto de vista que más me satisface al respecto es el de G. M. Taylor⁶, el cual ilumina el binomio '*pístis Khristoû*' a partir de la forma testamentaria del *fideicommissum*, que se define como «acto liberal por el cual, sin necesidad de fórmulas legales, se transmitía una herencia o parte de ella a una persona, mediante la intervención de otra con cuya honorabilidad se contaba»⁷.

Se comprende perfectamente que Pablo recurra a esta forma de transmisión, incorporada al derecho romano por Augusto, por acomodarse a la idea de gratuidad que está recalando en la carta. De hecho, el *fideicommissum* se distinguía del *legatum* en que éste incluía unas cláusulas a partir de las cuales el beneficiario podía exigir la herencia, mientras que el *fideicommissum* sólo se apoyaba en la buena fe del transmisor, sin poder exigir nada por ley⁸.

Esto supuesto, la justicia le viene al hombre, no sobre la base de cláusulas o de títulos legales —por obras de ley—, sino a través de la buena fe, de la honradez y lealtad de Cristo Jesús, la cual hace que, configurado de nuevo —liberado— su corazón, pueda creer en él; de ahí que el 'y' de «y nosotros creímos» tenga valor de *waw* causal-explicativo: «por eso creímos». De este modo se ve claro cómo el comienzo mismo de la fe se halla impulsado y sostenido por la gracia: si nadie se justifica por sus medios, entonces queda excluido el mismo creer como algo propio; se produce en él, sí, pero no de él, sino de la nueva configuración recibida por puro don de Dios.

⁶ G. M. TAYLOR, *The Function of 'Pístis Khristoû' in Galatians*, JBL, 85 (1966) 58-76.

⁷ *Diccionario Enciclopédico Salvat*, VI, Barcelona 1943, 695. Cfr. R. LEONHARD, *Fidei Commissum*, PW, 12-VI, 2, 2272-2275.

⁸ *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1950, 361s.

2. SEGUNDA CUESTIÓN (VV. 17-18)

a) *Objeción* (v. 17):

«Ahora bien; si, tratando de ser justificados en Cristo, hasta nosotros aparecemos pecadores, ¿significa esto que Cristo está supeditado al pecado?»

En este verso se adivina la segunda réplica del grupo judaizante. Ante la insistencia de Pablo en la fe, debieron de objetarle más o menos: «la fe sola no basta. Se requieren obras, para que la fe no sea muerta; de lo contrario, tendríamos que admitir que Cristo no ha superado el pecado, supuesto que nosotros, sin capacidad para obrar, permaneceríamos todavía pecadores. Por tanto, el hecho de ser cristianos no nos exime de las prácticas legales; más aún, eso nos obliga a ellas con mayor urgencia».

Aunque inaceptables, estas palabras parecen inspirarse en ideas que el mismo Pablo suscribiría sin la menor dificultad. Santiago, en la carta que lleva su nombre, inculca la necesidad de las obras para manifestar con ellas la fe que se profesa, alejando con ello el falso pietismo a que podía dar lugar una insistencia desenfocada en la mera fe. Dice así:

«¿De qué sirve, hermanos míos, que uno afirme tener fe, si no tiene obras? ¿Es que podrá salvarlo la fe? Si se da el caso de que un hermano o una hermana se encuentran desnudos y sin el alimento diario, y uno de vosotros les dice: 'id en paz, calentaos y saciaos', pero sin darles lo necesario para su cuerpo, ¿de qué servirá? Lo mismo pasa con la fe: si carece de obras, está en sí misma muerta. Y es que cualquiera podría argüir: 'Si tú tienes fe, yo tengo obras: intenta mostrarme esa tu fe sin obras, que yo te mostraré por las obras mi fe'. ¿Crees que Dios existe? Está bien; pero también lo creen los demonios, y sin embargo tiemblan. ¿Quieres saber, insensato, cómo la fe sin obras es estéril? Abraham, nuestro padre, ¿no fue acaso justificado mediante las obras, ofreciendo a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Te das cuenta cómo su fe colaboraba a una con sus obras, y cómo por sus obras se consumó su fe? Así se cumplió lo que dice la Escritura: 'Se fió Abraham de Dios, y se le consideró como justicia, por lo que fue llamado amigo de Dios'. Ved, pues, cómo uno se justifica por obras, y no sólo por fe» (Sant 2,14-24).

Hay una diferencia capital en este párrafo, y es que en él no aparece para nada la tensión '*obras de ley-fe*'. En él se subraya la necesidad de vivir según la fe; de mostrar la fe a través de la con-

ducta, para evitar la fisura tan común, aun hoy día, de una fe y un comportamiento en mutuo desacuerdo. Santiago habla a quienes ya son cristianos, y les advierte que la fe como mero sentimiento y asentimiento no basta, sino que es preciso que informe toda la vida, ya que fe y vida son inseparables; lo que no les dice es que esas obras se identifiquen con las prácticas judías, y menos aún que éstas posean fuerza salvífica de ninguna clase⁹.

Por lo dicho parece lógico deducir que los falsos predicadores de Galacia propugnaban una especie de sincretismo, en el que se atribuía idéntica categoría salvífica a Jesús, a la circuncisión y a los demás ritos judíos.

b) *Respuesta* (v. 18):

«Porque, si me pongo a edificar de nuevo lo que antes eché abajo, yo mismo me constituyo transgresor.»

El sentido de la respuesta es obvio: somos pecadores por el hecho de volver a lo anterior, no porque Cristo sea ineficaz para sacarnos del pecado. Si él nos libra de la esterilidad de unas obras incapaces de salvar, empeñarnos en volver a ellas es lo que nos hunde en el pecado.

En la misma línea se desenvuelve Rom 6,12-14, donde Pablo exhorta a apartarse del pecado, cosa contraria a la inserción bautismal en Cristo; ya que quien vive en el ámbito de la gracia, ya no está sometido a la minoría de edad en la que la Ley hace de preceptor (cfr. Gal 3,24).

Resumiendo, pues, los términos de la discusión, podrían sistematizarse de la siguiente manera:

a') nadie se justifica por sus fuerzas, sino por la gracia del Mediador;

b') esa gracia no nos hace impecables. Si pecamos, es por apartarnos de Cristo, no porque él carezca de poder salvífico; poder que no reside en nadie más ni en nada.

* * *

⁹ Hay una coincidencia significativa entre Sant 2,22b (*«por sus obras se consumó su fe»*) y Gal 3,3, que habría que traducir así: *«Después de empezar en espíritu, ¿vais a consumir la obra apelando a la carne?»*

Gal 2,15-18 contiene sólo en parte el punto de vista de Pablo. Los versos inmediatamente siguientes ofrecen la parte más positiva de su tesis:

- 19 *«Por mi parte afirmo que, en virtud de una ley, he muerto a otra ley; y es así como vivo para Dios, por cuanto estoy crucificado a una con Cristo.*
- 20 *Así que, ya no vivo yo: es Cristo el que vive en mí; y ahora, mientras vivo en carne, vivo [amparado] en la fidelidad del Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse a sí mismo por mí.*
- 21 *No trato de desentenderme del don de Dios; pues, si [hay] justicia por cuenta de uno mismo, entonces Cristo murió sin necesidad.»*

v. 19

La fuerza de este verso se percibe mejor leyéndolo en sentido inverso; con lo cual se gana en orden lógico, si bien se pierde efectismo. Podría remodelarse así:

«Por estar crucificado a una con Cristo, vivo para Dios. Así es, en efecto, pues por una ley he muerto a otra ley.»

Hay un acontecimiento central, que es la incorporación a Cristo muerto-resucitado mediante el bautismo. Esta incorporación introduce un cambio radical en la vida del bautizado; un paso de muerte a vida y, según Rom 6,10, vida para Dios. Y esto lo perfila Pablo con la última frase, que en el original es la primera del verso: «en virtud de una ley he muerto a otra ley». ¿Qué significa esto?

Bastantes autores traducen así esta frase: «Yo, por la Ley, he muerto a la Ley, a fin de vivir para Dios». Podría entenderse como expresión de un fracaso: al echar mano de la Ley para alcanzar la justicia, morí a ella por no poderla cumplir. Pero esto tiene una dificultad seria; y es que, si semejante fracaso desembocara automáticamente en el vivir para Dios, el pecado sería bueno y Cristo innecesario, pues, por hipótesis, el morir a la Ley por el pecado nos haría vivir para Dios.

José M. González Ruiz lo entiende de otra forma. Según él, se trata en esta frase de llegar a la vida superando la situación legalista anterior, y traduce: «Yo, viviendo en la Ley, morí a la Ley para vivir en Dios¹⁰. En mi opinión, este punto de vista es abusivo, pues introduce un 'viviendo' inexistente en el texto original, para dar

¹⁰ J. M. GOZÑÁLEZ RUIZ, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Madrid 1964, 127.

a la preposición '*dia*' una aceptación locativa —'en'—, más bien rara, aparte el cambiar 'para Dios' por 'en Dios'.

Personalmente pienso que, hallándose sin artículo el término *ley*, hay en él una indeterminación pretendida, por la que, ni se necesita que se refiera las dos veces a la misma ley ('por la Ley he muerto a la Ley'), ni tampoco que se designe en ningún caso a la ley mosaica. De hecho, Rom 8,2 parece decir lo mismo con mayor claridad:

«La ley del espíritu, que comporta el vivir en Cristo, te ha liberado de la ley mortífera del pecado.»

Por tanto, «por una ley —la del espíritu— he muerto a otra ley —la del pecado—, viviendo así para Dios».

v. 20

Aquí presenta Pablo la verdadera dimensión del vivir para Dios. En efecto, ello es posible gracias a la identificación del bautizado con Cristo: es éste quien vive en él y lo sostiene con su fidelidad mientras avanza hacia el encuentro definitivo.

Es precisamente en virtud de dicha identificación como se da el paso trascendental del viejo Adam al nuevo, del *en sí* al *en Dios*, raíz esto último de la auténtica regeneración y de la marcha hacia la plenitud.

v. 21

Finalmente, se delimita con entera nitidez la imagen, mediante la confesión abierta de que todo es don de Dios. Tan es así, que, de ser posible la justificación por méritos propios —por ley—, carecería de sentido la muerte de Cristo: habría muerto en vano, sin ninguna necesidad.

B) Reflexión teológica

El tema base del párrafo analizado es el de la regeneración totalmente gratuita del hombre a través del ministerio fideicomisario de Cristo; regeneración consistente en un cambio situacional, expresado por Pablo mediante la dialéctica de la doble ley: la de la carne y la del espíritu.

Esto, que parece claro, deja de serlo en cuanto nos asomamos a lo que otros opinan sobre ello. Las mayores tensiones se originan al querer determinar cuál es la ley de la que nos libera Cristo; lo cual significa que no es comúnmente compartida la interpretación que doy de Gal 2,19. Por eso, el desarrollo teológico ha de ir entrecruzado con la búsqueda de solidez para tal interpretación, que considero admisible y avalada por el contexto.

Cuando se trata de averiguar, de localizar la ley de la que nos libera Cristo, juzgo que ha de buscarse algo de carácter radical, no meramente ocasional. Con otras palabras: hemos de empezar por los cimientos; y creo que, en nuestro caso, los cimientos corresponden a la que llamo *tesis* de Pablo. Voy a insistir en ella, y todo lo que añada se encaminará a confirmarla.

1. Gal 2,15-21 expone un enunciado antitético de extremos irreductibles, que son: '*autosuficiencia-gracia*'. Casi me atrevería a decir que lo más interesante y enérgico de tal enunciado es su valor universal: «*nadie se justifica por obras de ley*». Nadie. Es lo mismo que se dice en Gal 6,15: «*nada valen circuncisión ni incircuncisión, sino una creación nueva*». Por eso es por lo que Pablo acuña la fórmula vaga '*obras de ley*', porque, tanto la ley mosaica como los *elementos del mundo débiles e indigentes* (Gal 4,9), no pueden liberarnos de la esclavitud de la carne. Así es como a la antítesis *autoinsuficiencia-gracia* se superpone la de *carne-espíritu*, presente en la misma carta (Gal 5, 16-24). Y a esta ley, la de la autosuficiencia de la carne, es a la que morimos por la ley, del espíritu, otorgada por gracia.

Mi punto de vista es que la autosuficiencia representa el elemento radical antes aludido, mientras que la ley mosaica —también la impresa dentro del corazón— es el elemento ocasional que delata la íntima esclavitud a que nos somete el pecado. De ello se tratará más despacio en la segunda parte.

Podría tal vez objetarse que todo este razonamiento queda fuera de lugar, ya que, en los versos en los cuales se basa, ni se habla de libertad, ni, en concreto, de la Ley. Que no se habla de libertad es claro; en cambio, sí se alude, en parte al menos, a la Ley, como se ha visto a propósito de *obras de ley*; y lo único que se afirma de ella es que no pueda justificar. Por eso resulta concluyente el v. 21: «*Si hay justicia por ley, entonces Cristo murió sin necesidad*»; lo cual no es más que una confesión palmaria de que sólo Cristo es el Salvador de todos (Gal 3,21). Finalmente, que el razonamiento quede fuera de lugar, no lo admito. Tampoco quedan fuera de lugar

los cimientos del edificio, por más que en ellos aún no aparezca con claridad la distribución posterior del espacio habitable. Hasta aquí me he ocupado de los cimientos; ahora vamos a construir, apelando a razones convergentes más explícitas.

2. En Gal 4,21-31 encontramos una unidad homogénea, bien estructurada, en la que Pablo escribe expresamente sobre la libertad.

Según F. Pastor, la tipología alegórica de los dos testamentos representada por Sara-Isaac y Agar-Ismael, tiene a la vista «la libertad como una expresión de la situación cristiana fundamental» y, además, se refiere a la libertad con respecto a la Ley¹¹.

Pienso que semejante declaración no resiste los reparos de una crítica seria. En efecto, la carta se dirige a una comunidad cristiana que, presionada por la propaganda de quienes se presentan como cristianos, trata de consumir lo comenzado recurriendo a las prácticas judías (Gal 3,3), para vivir como verdaderos hijos de Abraham; pero, en realidad, dicha propaganda —no predicación— pertenece a un falso evangelio, que en manera alguna se debe aceptar (Gal 1,8-9). De todo esto parece desprenderse que el objetivo de Pablo es esta unidad, al dirigirse a quienes tratan de salvarse apoyados en la Ley (Gal 4,21), no tanto es el de mostrar la libertad como expresión de la situación cristiana, como el de clarificar la identidad del cristiano como hijo de Abraham; ya que, de los dos hijos del patriarca, uno lo tuvo de la esclava por vía carnal (=por sus medios), y otro, de la libre, por don, en virtud de la promesa divina (Gal 4,23). Una vez más emerge la antítesis *carne-espíritu*, y ya sabemos cuál de sus extremos es el auténtico para Pablo (cfr Gal 4,30; Gn 21,10).

Este problema sobre la identidad se aborda en un punto delicado de la carta a los Romanos, donde leemos:

«No todos los de Israel son Israel, ni por ser descendientes de Abraham son todos hijos, sino que 'por Isaac se le dará nombre a tu descendencia' (Gn 21,12). Es decir, no son hijos de Dios los hijos tenidos según la carne, sino que los hijos tenidos en virtud de la promesa son los que cuentan como descendencia» (Rom 9,6-8).

Y más adelante:

«¿Qué se saca de todo esto? Que las gentes, sin buscar justicia alguna, alcanzaron justicia —la justicia que es dada—, mientras que Israel, yendo en busca de una ley que justificara, no halló tal ley. ¿Por qué?»

¹¹ F. PASTOR, *La libertad en la carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico* (tesis doctoral), Madrid 1977, 125ss.

Porque no [la buscaba] *a partir de un don, sino precisamente basándose en las obras*» (Rom 9,30-32).

Ahora bien; si las gentes obtienen la justicia e Israel no, eso no depende de que la Ley sea obstáculo (cfr Rom 2,12-14); todo gira en torno a *autosuficiencia-fe, carne-espíritu*, esto es, en torno a la postura del hombre, ya que tan ineficaz es la incircuncisión como la circuncisión.

La consecuencia es lógica: Pablo habla de libertad con respecto a la ley de la carne, a la autosuficiencia. Así se entiende el que en Gal 5,1 añada con toda claridad: *«Cristo nos liberó para la auténtica libertad»*; no para una libertad de mero nombre, como sería tratar de salvarse por las propias fuerzas con sólo tener a la vista las indicaciones de la Ley¹².

3. Justo es que preguntemos a Pablo lo que piensa sobre el particular.

Me refiero a que debemos buscar expresiones suyas, si las hay, en las que se especifique con respecto a qué cosa es la libertad conferida por Cristo.

Son pocos los textos que aluden al tema. En absoluto, hay uno solo que necesita ser aclarado, ya que los demás son fáciles de entender con sola su lectura, como puede verse:

Rom 6,18.22: *«liberados del pecado»*.

Rom 8,2: *«la ley del espíritu, que comporta el vivir en Cristo Jesús, te liberó de la ley mortífera del pecado»* (a la letra: de la ley del pecado y de la muerte).

Rom 8,21: *«la misma creación será liberada de la esclavitud a la corrupción, para [obtener] la gloriosa libertad de los hijos de Dios.»*

El último texto lo hallamos en Rom 7,3, donde se habla precisamente de libertad con respecto a la ley. Naturalmente, hay que matizar los conceptos y eludir las vaguedades, si queremos que no se diluya el contenido.

En primer lugar, veamos el contexto, dentro de la estructura de Romanos. Tras el desarrollo de su tesis acerca del Evangelio como fuerza salvífica de Dios (1,16), que ocupa los cuatro primeros capítulos, y tras la consecuencia lógica de confianza en la gracia de

¹² Es asombrosa la semejanza de contenido de esta unidad, tal como la entiendo, con Jn 8,31-47, donde se clarifica la auténtica descendencia de Abraham, mostrándose además claro que la esclavitud de la que necesitamos ser liberados es la del pecado.

Cristo (5,1-21), Pablo añade una serie de puntualizaciones, la primera de las cuales tiene por objeto poner en guardia para que la tal confianza no sea temeraria (6,1-2); para ello, explica el significado y las exigencias del bautismo (6,3-14), ilustrándolo después con dos ejemplos: el del esclavo liberado (6,15-23), y el de la casada libre al enviudar (7,1-3). Rom 7,3 se encuentra, por consiguiente, en el segundo de los dos ejemplos, en el de la casada libre por muerte del marido.

El verso en sí es claro: el compromiso que une a los esposos de manera estable y excluyente, se rompe por muerte de cualquiera de los dos; por eso, muerto el marido, su mujer queda libre de la ley que la vinculaba a él, hasta el punto de poder casarse con otro sin incurrir por ello en adulterio. El problema surge a la hora de aplicar el ejemplo a la realidad, pues Pablo no ayuda gran cosa, como lo muestran sus palabras:

«Así también vosotros, hermanos, habéis muerto a la ley merced a la realidad de Cristo; de manera que habéis pasado a ser de otro: del que fue resucitado de entre los muertos, a fin de fructificar para Dios» (Rom 7,4).

Para determinar cuál sea la ley a la que hemos muerto, supuesto el encadenamiento estructural de Rom 6,1-7,6, y dado que los dos ejemplos (6,15-23; 7,1-3) tienden a confirmar el rechazo de un posible desvío por temeridad, creo que es obligado acudir al comienzo mismo del planteamiento:

«¿Podríamos entonces decir: 'permanezcamos en el pecado, para que abunde la gracia? ¡De ninguna manera! ¿Cómo los que hemos muerto al pecado vamos a seguir viviendo en él?» (Rom 6,1-2).

Tal es para mí la clave de solución, confirmada por lo demás por 6,3-14: morimos a la ley del pecado; a esa constante de rebeldía que caracteriza nuestra vida, cuando la vivimos al margen de Cristo.

Nótese, en confirmación de lo dicho, el movimiento pendular que se percibe entre 6,6 (=cuerpo o realidad de pecado) y 7,4 (=cuerpo o realidad de Cristo): se marca con ello el paso de la esclavitud a la libertad, del pecado a Cristo; de ninguna manera de la Ley a Cristo. De donde concluyo que, en Rom 7,4, manteniendo el mismo término del ejemplo —la ley que vincula la mujer al marido: 7,2—, se habla de muerte a la ley del pecado.

4. Podría aducirse otro argumento, de *reducción al absurdo*, tomando pie del mismo Pablo.

Según Gal 5,14, «*la Ley, en su totalidad, se halla compendiada en un solo mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (cfr Lv 19,18). Ahora bien; si Cristo nos libera de la Ley, compendiada toda ella en el amor al prójimo, automáticamente queda invalidado el único mandamiento que él nos dejara, que no es otro sino el de querernos unos a otros (Jn 13,34-35). Esto sería absurdo.

No vale querer desentenderse de la dificultad apelando a la Ley como ambiente o como código de preceptos minuciosos; porque, una vez que se la considera como mandamiento de amor, cada cosa va a su sitio y la jerarquización de valores se opera por su propio peso. De manera que, con amor, todo es importante aunque sea pequeño (cfr Mt 5,19), y sin amor, nada vale la pena aunque sea grande; como es el caso de los corintios, a quienes no les aprovechaba la comunión por despreciar a sus hermanos más pequeños (1 Cor 11,17-34).

* * *

La tesis de Pablo podemos resumirla ahora de la siguiente manera:

La regeneración del hombre, su vuelta al plan primigenio del Creador, no la lleva a cabo él con sus fuerzas, que son nulas, sino que es un don gratuito que le hace Dios a través de Cristo. Dicha regeneración es un paso de muerte a vida, de la esclavitud del pecado a la libertad de los hijos de Dios.

Estas conclusiones, que parecen objetivas y críticamente aceptables, nos brindan la oportunidad de hacer una reflexión teológica de capital interés. Creo que, la opinión según la cual Cristo nos libera de la Ley, se mueve en un terreno sumamente peligroso; porque, de tomarla en serio, nos induce a pensar que considera al hombre recto en su interior, siendo la Ley su único impedimento para servir de veras a Dios o, por lo menos, uno de los mayores. Dicho de otro modo: da la impresión de que, al colocar en el centro la liberación con respecto a la Ley, con tal liberación queda ya todo resuelto.

Puede que lo que acabo de decir suene a caricatura o incluso que introduzca ciertas variaciones deformantes; con todo, pienso que, la atención prestada por los dos testamentos al hombre y a su desvío *interior*, opone serios reparos a una opinión que, según las apariencias, se queda demasiado fuera. Todavía cabría preguntar, supuesta la universalidad de la redención, de qué libera

Cristo a los que carecen de ley positiva; no creo que los exima de la ley de la conciencia.

Por el contrario, Pablo sitúa el problema en el hombre: él es el que, al pecar, experimenta su desnudez y desamparo (Gn 3,7) del que nadie puede librarlo sino Dios; de ahí que deba considerarse, a la vez, pecador e insolvente. Por eso, nadie vuelve al Paraíso por sus solas fuerzas: sólo Dios es quien posibilita el regreso por medio de Cristo. Esto, aparte de colocarnos en el verdadero nivel de humildad y responsabilidad —sin echar la culpa a la mujer, a la serpiente o a la Ley—, nos hace caer en la cuenta de que la auténtica libertad es cualidad de la persona: es carencia de trabas internas que impidan construir la propia existencia como debe ser construida. En tal caso, o se es internamente libre a pesar de los obstáculos externos, o no se es libre de ninguna manera; y entonces la Ley será testigo de lo que uno sea: libre o esclavo. Resulta elocuente, a propósito de esto, la siguiente observación de Pablo:

«Entonces, ¿es que lo que era bueno (=la Ley) se me ha convertido en muerte? No es eso, sino que ha sido el pecado, para que se muestre como pecado al ocasionarme la muerte mediante lo que es bueno; de suerte que el pecado llega a hacerse extremadamente pecador con ocasión del precepto» (Rom 7,13).

El mal, por consiguiente, está dentro (*«quien comete el pecado, es esclavo del pecado»*: Jn 8,34), y de ello es testigo insobornable la Ley.

Nos queda ahora un segundo momento, por el que debemos completar lo expuesto hasta aquí, tratando de ver el nexo existente entre libertad y filiación. Tendremos a la vez ocasión de aclarar el papel que desempeña la Ley dentro de la economía salvífica.

II

Con la tesis de Pablo, tal como parece desprenderse de Gal 2,15-21, se ponen los cimientos teológicos de la libertad aportada por Cristo. Dicha libertad implica un cambio de situación en el hombre, para cuya mayor comprensión echa mano el Apóstol de una imagen perfectamente conocida por los gálatas, y que va a ocupar la segunda sección de nuestro estudio.

A) Parte exegética

En Gal 3,23-4,7 se nos presenta un desarrollo teológico, a partir de una práctica vigente en el momento de escribirse la carta.

Existía por entonces la distinción legal de libres y esclavos. Cuando en una familia libre nacía un hijo, éste, en sus primeros años, carecía de reconocimiento como persona ante la ley, siendo equiparado a un esclavo y viviendo, por lo mismo, alejado de la casa paterna; su incorporación legal a la familia tenía lugar en una fecha determinada de antemano por el padre: entonces era cuando se daba el paso de la minoría a la mayoría de edad, mediante una ceremonia en la que el cambio se simbolizaba por la imposición del vestido que lo acreditaba como libre.

Durante los años de su menor edad, el niño estaba a cargo de ayos y tutores y, de manera más continua, del esclavo llamado *pedagogo* o preceptor. Por tanto, estar bajo la tutela del preceptor era señal de minoría de edad, de inexistencia legal, de anonimato.

El reconocimiento legal del niño como hijo llevaba consigo el que éste recibiese categoría filial (*huiiothesían apolambánein*) y pasara a vivir con su padre y a gozar de libertad. Automáticamente dejaba de estar bajo la tutela del preceptor.

Con estas aclaraciones podemos leer sin dificultad el texto:

- 3,23 *«Antes de venir el Evangelio, nos hallábamos bajo custodia legal, con vistas al Evangelio que se había de manifestar.*
- 24 *De manera que la Ley quedó convertida en nuestro preceptor hasta Cristo, de modo que fuésemos justificados por gracia.*
- 25 *Una vez llegado el Evangelio, ya no estamos bajo la tutela del preceptor:*
- 26 *todos, en efecto, sois hijos de Dios en Cristo Jesús por el Evangelio;*
- 27 *pues, cuantos os consagrasteis a Cristo por el bautismo, os revestisteis de Cristo.*
- 28 *Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, puesto que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.*
- 29 *Y si pertenecéis a Cristo, sois entonces descendencia de Abraham, herederos por vía de promesa.*
- 4,1 *Digo más. Mientras el heredero es menor, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo,*
- 2 *sino que está sujeto a tutores y administradores hasta el tiempo previamente determinado por el padre.*
- 3 *De igual modo nosotros, mientras éramos niños, vivíamos sometidos a los elementos del mundo;*

- 4 *pero, cumplido el tiempo, envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo ley,*
- 5 *para liberar a los que se hallaban bajo ley, a fin de que recibiésemos el rango de hijos.*
- 6 *Y prueba de que sois hijos es que Dios envió el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, el cual clama: ¡Abbá, Padre!*
- 7 *De manera que ya no eres esclavo, sino hijo; y, si hijo, también heredero, por dispensación de Dios.»*

Conviene ahora aclarar algunos términos de la traducción, ya que ésta no se ha hecho con literalismo mecánico.

a) En 3,23-26 aparece cinco veces el término 'pístis', de las cuales a cuatro (vv. 23a.23b.25.26) las hago equivaler a 'Evangelio', y la última (v. 24), a 'gracia'. Por los vv. 23.25 es claro que 'pístis' indica la situación de mayoría de edad traída por Cristo y manifestada por la proclamación de la *salus*, por el Evangelio, al cual también se lo llama 'pístis' en 1,23. Cuanto al v. 26, véase su semejanza con 1 Cor 4,15 («yo os engendré en Cristo Jesús por el Evangelio»). En el v. 24 traduzco 'pístis' por 'gracia', por analogía con 3,8 y con Rom 3,24; 5,1. La fe como don gratuito está en estrecha dependencia del ministerio fideicomisario de Cristo, en lo que tiene de transmisión sin títulos que permitan exigir la herencia.

b) En 3,23 se dice, traduciendo a la letra: «*éramos custodiados, estando encerrados bajo ley*». La idea es clara: se trata, según la comparación de Pablo, del período de menor edad en el que el niño, por prescripción legal, debía someterse al cuidado del preceptor. Me atengo, pues, al lenguaje metafórico del contexto, procurando traducir mediante las llamadas *equivalencias dinámicas*.

c) En 3,24 traduzco: «[nuestro preceptor] *hasta Cristo*»; no *hacia* Cristo, como *hacen otros*. Con *hacia* podría pensarse que la Ley nos lleva a Cristo, lo cual valdría tanto como atribuirle fuerza salvífica, aunque fuese mínima. El verso se refiere al período de tiempo que dura *hasta* que llega la fecha prefijada por el padre.

d) En 4,4.5 reaparece la expresión 'bajo ley' (cfr 3,23). Más que una referencia a la Ley, creo que indica situación de debilidad e impotencia: contenido similar al del término bíblico '*carne*'; en tal caso, «*nacido bajo ley*» podría considerarse en la misma línea que «*el Logos se hizo carne*», de Jn 1,14¹⁸.

e) Tenemos en fin la palabra '*huiothestía*' (a la letra: *posición de hijo*), que todos entienden unánimemente como *filialidad adop-*

¹⁸ F. MARÍN, *Matices del término 'ley' en las cartas de San Pablo*, EstE 49 (1974) 19-46.

tiva o *adopción filial*. La usa solamente Pablo en el NT (cfr Rom 8,15.23; 9,4; Ef 1,5), y el AT griego la desconoce.

La razón de apartarme de la opinión común es obvia: el ejemplo aducido por Pablo no tiene nada que ver con el trámite legal de la adopción, ya entonces existente, sino que trata del reconocimiento oficial como hijo del que lo era por naturaleza, viniendo a adquirir categoría legal —no natural— de hijo. No hay, pues, referencia al cambio del no hijo a hijo; la hay al paso del esclavo a libre.

Por consiguiente, es legítimo pensar que, para Pablo, somos hijos desde el principio; sólo que, por el pecado, nos hallábamos en minoría de edad, alcanzando la libertad mediante la comunicación del Espíritu del Hijo.

Esta interpretación, además de no obstar a la gratuidad —fuimos creados así por puro don de Dios—, encara la situación integral del hombre con sentido más unitario, e incluso más de acuerdo con los datos bíblicos.

B) Reflexión teológica

Con las suscitadas aclaraciones exegéticas que preceden, tratemos ahora de hacernos una idea precisa de la situación del niño, antes y después de su reconocimiento como hijo, para sacar las conclusiones pertinentes.

Durante el período de tiempo determinado por el padre, el niño, aun siendo el heredero, queda asimilado a un esclavo en virtud de su minoría de edad; y está sometido a tutores y administradores, bajo la tutela del preceptor.

Ni que decir tiene que el preceptor no es quien lo esclaviza, de manera que su presencia lo convierta automáticamente en esclavo; todo lo contrario, por su incapacidad legal es por lo que se le asigna tal preceptor. Por otra parte, tampoco es éste quien lo hace libre, sino el padre, al reconocerlo hijo ante la ley.

Se da por supuesto además que esos años previos no pasan en vano, de manera inútil: el preceptor y los tutores se encargan de educar al niño, para que sepa comportarse como persona adulta cuando llegue su mayoría de edad.

Una vez cumplido el plazo, se produce un cambio radical de escena; cambio que afecta personalmente al joven, el cual podrá vivir de forma estable en casa como hijo (cfr Jn 8,35), con plenos

derechos frente a su padre. Repito, tal cambio afecta personalmente al joven: cambia su situación personal; de ninguna manera consiste en eliminar al preceptor. Es posible incluso que en adelante tenga algún contacto con él, pero ya no como menor sino como amo; sus enseñanzas, lejos de sonarle a imposiciones, las cumplirá como lo más normal por impulso interior. Finalmente, sus relaciones con el padre no se regirán por el temor (Rom 8,15); serán un diálogo ininterrumpido de confianza y cariño mutuos (cfr Gal 5,6).

La transposición de estas ideas al plano teológico es sumamente sencilla. La Ley, que ejerce el oficio de preceptor (Gal 3,24), ni esclaviza ni libera al hombre; simplemente es testigo de su minoría de edad, de la íntima esclavitud de su carne en contra del espíritu (Gal 5,16-24), del pecado que lo tiene preso sin más solución que la de la gracia (Gal 3,22; Rom 11,32). Según Rom 8,21, es «*esclavitud a la corrupción*», por parte de quien se hallaba «*vendido al pecado*» (Rom 7,14).

La mayoría de edad, la libertad, se producen por un cambio de situación personal; por el paso que conduce, desde la servidumbre al pecado, hasta el servicio a la justicia (Rom 6,18). Pero el preceptor, la Ley, no desaparece ni cesa en un dominio que jamás ha ejercido; lo que ocurre —y esto es típico de la nueva alianza— es que la mayor edad y libertad del rescatado se traducirán en la total armonía de su voluntad con la de Dios manifestada en la Ley:

*«Así será la alianza que pactaré con ellos
después de aquellos días —oráculo de Yahweh—
meteré mi ley en su pecho,
la imprimiré en sus corazones;
yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo.
Y no tendrá que enseñar nadie a su prójimo,
ninguno a su hermano, diciendo:
'acata a Yahweh'.
Porque todos me reconocerán,
desde el pequeño hasta el grande —oráculo de Yahweh—,
cuando perdone sus maldades
y no me acuerde más de sus pecados» (Jr 31,33-34).*

Se entiende, pues, que el que contra el justo no haya ley (1 Tim 1,9), no significa que no la hay porque desaparece, sino que no actúa como testigo de cargo contra él (cfr Gal 5,18,23), como preceptor del niño menor de edad y, por lo mismo, esclavo.

Esto supuesto, no puedo menos de calificar de discutible la siguiente afirmación: «La ley en la carta a los Gálatas aparece como lo que caracteriza el eón antiguo, la situación anterior a

Cristo. No se trata sólo de un código legal, sino de todo un modo de ser condicionado por la ley mosaica»¹⁴. La lanza su autor a propósito de Gal 1,4, donde se dice que Jesucristo «se entregó por nuestros pecados para librarnos de la maligna situación presente».

Es discutible por dos razones. La primera, porque *situación, eón o mundo presente* es el modo como se caracteriza en la literatura apocalíptica la situación de pecado, en contraposición a *mundo futuro*, el de la liberación aportada por el Mesías. En este sentido, más que categoría cronológica —situación anterior a Cristo—, es categoría histórico-salvífica, que se da allí donde domina el pecado, también en el tiempo presente y en el seno mismo de la Iglesia; porque «no todos los de Israel son Israel» (Rom 9,6), ni todos los del «Israel de Dios» (Gal 6,16) son de Dios. La segunda razón, porque la Ley no condiciona, sino que denuncia las transgresiones, exactamente como los profetas de Israel. Y, que yo sepa, nadie jamás ha dicho que la salvación mesiánica consista en liberar al pueblo de los profetas, y sí en el hecho redentor por el que Dios arranca de nuestro pecho el corazón de piedra, poniendo en su lugar un corazón de carne (Ez 36,26)¹⁵.

Todavía hemos de añadir algo a lo expuesto sobre la Ley, para que resalte con mayor fuerza lo positiva que es para Pablo su función, y se vea hasta qué punto es gratuito el antinomismo que se le atribuye.

Para ello, considero de gran importancia Gal 3,15-22, párrafo en el que se habla acerca de la promesa y de la Ley. Lo transcribo para mayor comodidad:

- 15 *Lo explico con un ejemplo, hermanos. A un testamento ya ratificado, aun siendo el de un hombre, nadie puede quitarle o añadirle [nada].*
- 16 *Ahora bien; las promesas fueron formuladas a Abraham y a su descendiente. No dice 'y a tus descendientes', como si se tratara de muchos, sino como de uno: 'y a tu descendiente', el cual es Cristo.*

¹⁴ F. PASTOR, o. c., 180.

¹⁵ R. Bring se pronuncia a favor de esta interpretación, al sostener que Pablo se opone a una falsa interpretación de la ley: a la justificación a través de ella. Según él, la Ley recibe una nueva significación, a saber, la de condenar al hombre como pecador, denunciando su esclavitud al pecado y a la muerte. Por tanto, la postura del Apóstol no es contra la Ley como tal, que siempre la consideró como palabra de Dios (cfr. *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal. 3,20*, KerD 12 (1966) 292-309; 292. Este artículo se insertó después en: *Christus und das Gesetz*, Leiden-Brill 1969).

- 17 *Y entonces digo lo siguiente: el testamento ratificado por Dios no puede derogarlo la Ley, publicada cuatrocientos treinta años más tarde, de modo que invalidara la promesa.*
- 18 *Porque, en efecto, si la herencia [es] por ley, ya no por promesa; pero es en virtud de una promesa como tiene Dios otorgado su favor a Abraham.*
- 19 *¿Qué [significa] entonces la Ley? [Sencillamente] fue concedida a causa de las transgresiones, hasta que viniese el descendiente, en beneficio del cual está hecha la promesa; y fue promulgada por mediación de ángeles a través de un mediador.*
- 20 *Pero el mediador no lo es de uno solo, y Dios es uno solo.*
- 21 *En este caso, ¿se opone la Ley a las promesas de Dios? En absoluto. Pues, si hubiese sido dada una ley que pudiese vivificar, sería realmente por ley la justicia.*
- 22 *Por el contrario, la Escritura los encerró a todos juntos bajo pecado, para que la promesa se otorgue a los que crean por fe de Jesucristo.»*

Dos son las ideas fundamentales que aquí se encuentran. La primera es que la salvación la confiere Dios de forma testamentaria, por vía de promesa gratuita, en la que nada ni nadie se puede interponer; por eso Pablo construye un arco que une la promesa con Cristo, y además Dios está solo, sin que entre para nada un mediador.

La segunda idea es que la Ley, sin poder salvífico alguno, tiene el cometido específico de denunciar las transgresiones, manifestando con ello nuestra minoría de edad y necesidad absoluta de perdón.

Desde este punto de vista, considero inútiles los intentos de F. Pastor por localizar la ley o el legalismo atacados por Pablo¹⁶. Lo que él estigmatiza es la *ley de la carne*, agazapada en el corazón del hombre; la autosuficiencia de éste al querer justificarse al margen de la promesa, apoyado en la Ley, la cual, como se ha visto, sólo indica el camino, pero no puede ayudar a recorrerlo. Esta actitud, de querer justificarse por sí ante Dios, es la que denuncia y condena Pablo como insulto a la Ley y a Dios. Por más que se ataque a la Ley, aunque se la suprima, queda todavía la ley interior de la conciencia, que acusa y fuerza a reconocer que el mal está dentro. Son interesantes al respecto las siguientes consideraciones:

«La manifestación de 'lo Santo' saca a la luz de la conciencia humana el mal como injustificable. En este mismo momento, el hombre tiene la experiencia de ser *culpable* frente a 'lo Santo'. Ante esta evidencia puede tener el hombre una primera tentación: justificar la falta. Pero

¹⁶ F. PASTOR, o. c., 205-208.

toda justificación de la falta termina por ser una acusación contra 'lo Santo', un sacrilegio.

No puede negarse que en la historia de la humanidad hay todo un capítulo de intentos de justificación de la falta. Desde el intento de negación de la falta simbolizado por el rito órfico, hasta la acusación de la divinidad como responsable de la misma, simbolizada en la actitud de Prometeo, pasando por la protesta en el mito de Adán.

Pero, frente al descubrimiento de que *ningún mortal puede justificarse* ante 'lo Santo', la respuesta del hombre es la espera del perdón. Su expresión simbólica son los ritos de expiación y las plegarias de reconciliación *en todas las religiones*.

La presencia de 'lo Santo', es un juicio de la conciencia pecadora, pero al mismo tiempo es una oferta libre de perdón. No es que los ritos de expiación fueren los resortes por los que el hombre logra aplacar a 'lo Santo'. Tal intencionalidad puede darse en ciertos ritos expiatorios, pero no serían más que la caricatura o degeneración del verdadero rito de expiación, que es el símbolo del reconocimiento de la conciencia pecadora y expresión a la vez de la esperanza del perdón total y gratuito»¹⁷.

El diálogo se entabla, pues, entre Dios y el hombre pecador, necesitado de un perdón que nadie le puede dispensar fuera de Dios mismo. Y es aquí donde se descubre la intención que encierra el don de la Ley: la de provocar en él, junto con la conciencia de pecado, el sentimiento de pobreza radical y la necesidad de ser salvado. Dicho con otras palabras: la diaconía meramente indicativa de la Ley tiene por objeto suscitar en el hombre la actitud humilde de dejarse salvar; lo contrario sería señal de una arrogancia inaudita, y un atentado directo contra los sentimientos religiosos más arraigados de la humanidad.

Pablo ataca la altivez deshumanizante del hombre: ése es su antinomismo. Por lo que se refiere a la Ley, es clara su postura:

«Entonces, ¿suprimimos la Ley con el don? De ninguna manera. Todo lo contrario, la ponemos en su sitio» (Rom 3,31).

Llegados a esta altura, y a punto ya de terminar, considero oportuno hacer una última consideración, para redondear la imagen de lo que he intentado exponer en las precedentes páginas.

Hay dos hechos fundamentales a los que alude Pablo en Gal. Se trata de la promesa y de la alianza. Las dos realidades, lejos de oponerse, se reclaman mutuamente por pertenecer a un mismo designio de Dios. Se reclaman porque, de un lado, el fin que Dios

¹⁷ E. GIL, *El hecho religioso. Fenomenología*, Madrid 1975, 24s.

se propone desde el principio con la creación es la alianza¹⁸; de otro, ésta es inviable sin el don de la promesa. En otros términos: siendo la alianza un compromiso bilateral, y tendiendo al diálogo extrañable entre esposos (interpretación profética), entre padre e hijo (enfoque peculiar de Gal), dicho diálogo se hace imposible por carecer el hombre de corazón, el cual se le da como don gratuito a través de Cristo.

La gran equivocación está, por parte de algunos —no de todos—, en haber recibido la Ley, destinada a que el hombre viva con su cumplimiento (Lv 19,18; Lc 10,28), como si se tratara de la promesa. Y una vez más hay que decirlo: la Ley sólo indica las directrices y exigencias de la alianza, pero no capacita para mantenerse fiel en el compromiso contraído; por eso maldice a quien trata de caminar al margen de la promesa (Gal 3,10). Por consiguiente, Cristo viene a librarnos de esa situación de desamparo y desnudez que atrae la maldición de la Ley; y lo hace asumiendo la condena que pesa sobre nuestro fracasado engreimiento (Gal 3,13), para cambiarla de signo y posibilitarnos, desde la promesa, el diálogo de la alianza:

«Dado lo impracticable que se había vuelto la Ley para quien se hallaba debilitado por culpa de la carne, envió Dios a su Hijo en semejanza de nuestra carne pecadora y como víctima por el pecado, para condenar el pecado en su carne; y así, lo que manda la Ley puede ya cumplirse entre nosotros, que vivimos, no según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,3-4).

He tratado de despejar la incógnita que el término 'ley' plantea, dentro de los escritos paulinos, en su relación con el acto liberador de Cristo. La solución que propongo la considero coherente, y creo además que responde al sentir de Pablo. Con todo, lo más positivo de la exposición lo veo en el intento por suscitar una mayor cautela, para desechar el espejismo de ver agua donde no la hay, y de precisar el contenido de ley de forma acrítica y con demasiada indulgencia¹⁹.

Universidad Comillas
Madrid

FRANCISCO MARÍN, S. I.

¹⁸ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III-1, 106.

¹⁹ Pienso que mi punto de vista en esta cuestión concreta difiere del de F. Pastor más en las formulaciones verbales que en el fondo ideológico, si bien es verdad que no coincidimos en todo. Por mi parte, el mayor reparo que le encuentro es el de falta de matización en el tratamiento del término 'ley', que no es ni mucho menos unívoco en los escritos paulinos. Agradezco la atención de citarme en su obra; pero temo que, en dos de las cuatro veces que lo hace (pp. 166-189), no ha captado bien mi pensamiento.