

FIDEL AIZPURÚA DONAZAR

**La construcción de la libertad.
Una lectura social de la carta a los Gálatas**

Separata de LUMEN LX (2011) 311-335

La construcción de la libertad.

Una lectura social de la carta a los Gálatas

Resumen

Siempre se ha leído Gálatas desde la llamada a la libertad. Para Pablo la libertad es una realidad que se construye. ¿Cómo hacerlo? Pablo dice que el secreto está en mantener «el interés por lo bueno siempre» (4,18). La tenacidad por el bien es garantía de perseverancia evangélica. Y ello «hasta que Cristo tome forma en vosotros» (4,19). La «forma de Cristo» no se consigue en un momento de entusiasmo sino por medio de los duros y constantes trabajos de la adhesión. Es un «parto» constante que causa «dolores» reales al apóstol y también a las comunidades de Galacia» (4,19). La lectura de Gálatas en este momento social y eclesial puede contribuir a mantener vivo el anhelo de la libertad.

Abstract

Galatians has always been read as a call to freedom. For Paul, freedom is a reality which must be constructed. How can this be done? Paul claims that the secret lies in «always being zealous for the good» (4.18). Tenacity in the pursuit of goodness is a guarantee of evangelical perseverance. A pursuit «until Christ is formed in you» (4.19). The «form of Christ» is not achieved in a moment of enthusiasm but by means of a constant and difficult labour of adhesion. It is a constant «birth», which causes the apostle real «pain» as it does also the Galatian community (4.19). Reading Galatians at this moment of difficulty in church and society can help to keep alive the longing for freedom.

Tomamos prestado el título de esta reflexión de la obra homónima de R.L. Blanco Valdés, *La construcción de la libertad*. Creemos que, en el fondo, el texto de Gálatas es el formidable y convulso in-

tento de Pablo por construir una vida en libertad contra la corriente del judaísmo de la época que no contempla en sus mecanismos legales este elemento básico de la antropología humana. Se puede también adelantar, ya desde estas líneas iniciales, que, en Pablo, el problema no es tanto la libertad cuanto el Evangelio por el que vive y lucha. Pero es que el Evangelio, la experiencia cristiana entra en barrena cuando se la despoja de la libertad esencial.

«La carta a los Gálatas es el manifiesto de la libertad cristiana... Pablo enseña que el crecimiento personal al que Dios llama al hombre no se obtiene por la fidelidad meticulosa a un código de leyes o reglas, sino por el uso responsable de la libertad... La relación creadora del hombre no se establece con un código, sino con Cristo, presente en lo profundo del ser (2,20)... La libertad de toda coacción, de toda atadura de preceptos, la obtuvo Jesús para el hombre (5,1); la responsabilidad (en lenguaje teológico amor a sí mismo y a los demás; 5,14) se identifica con el interés activo por la libertad y el crecimiento humano y cristiano propio y del prójimo. Ésta es la norma y la guía de la libertad (5,12); no un código escrito, sino el diálogo con el Espíritu de Dios: la iniciativa, la creatividad propias del amor fraterno son opuestas a la uniformidad y extrinsecismo de la Ley (5,18); y cualquier ley pierde su validez si sofoca la conducta guiada por el Espíritu (5,23)», (J. MATEOS, *NT*, pp. 914-915).

La raíz antropológica de tales planteamientos quizá haya que buscarla en el hondo anhelo de libertad que anida en las entrañas de lo humano. La historia hace ver que, como un denominador común, el viejo concepto epicúreo de la *adespotía* sigue vigente. Aristóteles es el gran teórico de la *polis*, y con ello del sistema: «El que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la comunidad, sino una bestia o un dios» (*Política*, I,2,1253a, 27-34). Posteriormente el epicureísmo elaboró la teoría de la «*adespotía*»: «(Ante la opresión del sistema) era necesario buscar en sí mismo una libertad interior que franquease a los hombres: la vida “*adéspotos*”, sin dueño. En esta palabra se centra una de las ideas típicas de la nueva sabiduría», (J.A. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. IX). Es decir, por causa de la pertenencia a un sistema

no se puede renunciar al sistema de valores, de predisposiciones y de contenidos que alienta dentro de la persona. Esta misma orientación se encuentra bajo movimientos sociales como el monacato antiguo, la fraternidad franciscana, los trabajos aún pervivientes de la construcción del constitucionalismo político o los modernos movimientos sociales alternativos. Pablo cree que ese elemento adespótico encuentra horizonte en la libertad cristiana y se ahoga en la fidelidad a la norma legal.

Esta semilla de la libertad en el surco hondo del alma, en la espiritualidad, ha de tener un camino histórico, sociológico, concreto que la haga viable. Si no, se corre el riesgo de vivir una especie de «liberación interior» que no conduce a casi nada, seamos sinceros. «Podemos ver que la libertad en la que somos agraciados se encuentra exactamente más allá de la religión en la que culmina la humanidad, no como una posibilidad ulterior, sino como la imposibilidad que sólo es posible en Dios, pero por eso precisamente sin el peso y el condicionamiento de la ambigüedad de aquella última posibilidad humana», (K. BARTH, *Carta a los romanos*, p. 213). Para evitar esto hay que mirar a los trabajos por construir la libertad en el ámbito de lo sociológico.

Volvemos nuestros ojos hacia el citado libro de Blanco Valdés (*La construcción de la libertad*) donde el autor quiere hacernos ver que la construcción de la libertad ha comenzado en modos eficaces en las sociedades modernas con la creación de las diversas Constituciones nacionales que, en una medida u otra, con todos sus riegos, son garantía de las libertades individuales en el marco de lo común. Esto es lo que necesita como complemento imprescindible la espiritualidad de Gálatas: un rostro en los códigos domésticos (ahí «naufraga» muchas veces el NT) y sociales (esto casi ni lo intuye). Por eso necesitamos el concurso de la sociología. «El proceso histórico de la construcción de la libertad, el que llevó a asentarla como base vivencial de la convivencia humana, exigió derrocar primero las monarquías absolutas para convertirlas en monarquías constitucionales; hizo necesario luego librar un largo combate para parlamentarizar esas monarquías y democratizar los regímenes políticos de

los que eran expresión; y reclamó, tras tantas décadas de esfuerzos, retomar de nuevo, desde cero (o mejor, desde muchos grados bajo cero), la pelea por las libertades y los derechos cuando los gobiernos autoritarios de comienzos del siglo XX literalmente arrancaron todos los logros que el lento y quebrado avance de la libertad había supuesto durante casi siglo y medio... La libertad sigue exigiendo hoy, como lo ha exigido al menos desde hace dos siglos, una constante vigilancia para que el poder público no sobrepase ese círculo que asegura nuestra autonomía personal, pues de su mayor o menor amplitud ha dependido siempre el grado de nuestra libertad», (R.L. BLANCO VALDÉS, *La construcción de la libertad*, pp. 29-30).

Si hacemos caso a Hechos, Gálatas fue escrita en Éfeso (Hch 19,10) en el tercer viaje misionero de Pablo (Hch 18,23). Pablo trata de defenderse de quienes aseguran que no es apóstol cualificado porque no perteneció al grupo de los Doce, aunque él afirme que lo es por intervención divina. En la carta trata de exponer el contenido central del Evangelio que no es otro que la rehabilitación de la persona ante Dios se alcanza por la entrega personal a Cristo mediante la fe, no por la obediencia a ningún código. Argumenta desde la plataforma común con esos judaizantes que le hostigan haciendo ver que la fe no viene por la Ley sino por la promesa. Al final desmascara un tipo de religiosidad que se apoya en unos preceptos que, de hecho, nadie cumple. La indignación que rebosa en el escrito desvela la importancia decisiva que Pablo otorga al tema de la libertad cristiana.

Ernst Käsemann en su libro *La llamada de la libertad* ha escrito: «La historia de la libertad cristiana es un vía crucis al que las iglesias deberían volver la mirada con más vergüenza que orgullo. La Iglesia, en efecto, ha sometido muchas veces la libertad del espíritu en nombre del orden; ha renunciado a la libertad abdicando de su misión profética. Incluso en nombre del orden y la santidad se ha matado la libertad de las personas más santas» (p. 120ss.). El caso extremo se dio en el propio Jesucristo, como cuenta Dostoiewski en *Los hermanos Karamazov*. El inquisidor general arzobispo de Sevilla se enfrenta al reo Jesucristo y le reprocha: «Tú te equivocaste

porque predicaste a los hombres la libertad que no quieren» (V,5, p. 993). No resulta cierto que los humanos no anhelemos la libertad aunque se desdiga de este anhelo en sus múltiples opresiones. Solo que la libertad es una construcción, un formidable trabajo y se recibe como un don y una conquista. La espiritualidad paulina puede ayudar en este lento aprendizaje.

1. Aproximación al texto

Partiendo del previo necesario y decisivo de rehabilitación por la fe en Jesús, expondremos el núcleo paulino de la libertad cristiana como una nueva vida a partir de la experiencia de Cristo. Desde ahí se podrá justificar el apostolado de Pablo y esclarecer la calamitosa situación de las comunidades de Galacia. La espiritualidad de la carta es propia del cristiano adulto y experimentado que ha asentado su vida sobre el sólido cimiento del Evangelio.

1) Un previo decisivo: La rehabilitación por una experiencia de fe en Jesús (3,1-4,7)

Es, efectivamente, un previo tan decisivo al tema de la libertad que constituye el núcleo de la carta: ¿cuáles son las fuentes de la libertad cristiana? ¿De dónde brota la certeza de que la libertad es asequible al ser humano por encima de su evidente y profunda limitación? ¿Tenemos la seguridad de que la llamada de la libertad puede ser escuchada o hay que echarse, indefectiblemente, en brazos de un código?

Porque una cosa debe quedar clara de salida: la dialéctica entre fe y obras no es realmente una dialéctica paulina (por mucho que las luchas en torno a la Reforma lo hayan planteado así). La dialéctica es entre fe y código legal. Por eso se pregunta Pablo desde el comienzo de su argumentación cuál es el origen real de la bondad de las obras que realizan los creyentes, de los «prodigios entre vosotros» que tienen como fuente el Espíritu y su empuje acogido con fe (*ho oun epikhorêgôn hymin to pneuma kai energôn dynameis*

en hymin ex ergôn nomou ê ex akoês pisteôs, 3,5). El problema no es si hay obras mejores o peores, más grandes o más irrelevantes; lo importante es desvelar la fuente de actuar cristiano, si viene por una perspectiva de fe o por la adhesión a un código legal. Es que, como luego se verá, las consecuencias serán decisivas.

Para tratar de iluminar esa «fuente oscura» de los comportamientos humanos Pablo va a usar una plataforma común admitida por él mismo, por la comunidad e, incluso, por los judaizantes que cuestionan su ser apóstol y, consiguientemente, su doctrina: la Escritura, es decir, el AT. La imagen más querida a la experiencia espiritual de Pablo es la figura de Abrahán, un pagano que ha devenido mediador único y decisivo de la promesa. El argumento de Pablo es simple y crítico: en la misma Escritura hay dos líneas que chocan, como ocurre en la vida: la línea de la Ley (Deuteronomio y Levítico) y la línea de la Profecía (Habacuc). Quienes se echan en brazos del código encuentran apoyo en la misma Escritura; pero también tienen derecho a la Palabra quienes elaboran la espiritualidad de la libertad cristiana. Pablo dice que a la Ley lo que le interesa es el precepto (Lv 18,5) y que, por eso mismo, la Ley maldice a quien no lo cumple (Dt 27,26). En ese sentido, Jesús es un maldito de la Ley porque «colgó de un palo» (*Epikatarastos pas ho kremamenos epi xylou*, 3,13). Pero también dice la Palabra que «vivirá quien se rehabilita por la fe» (Ha 2,4) (*Ho dikaios ek tês pisteôs zêsetai*, 3,11). Es decir, la fuente del actuar creyente es una adhesión, una fe. Esto tiene dos consecuencias: a) para los paganos: pueden entrar en la cadena de la bendición porque la adhesión no está constreñida a una etnia, sino que hace referencia a movimientos personales del corazón: «la bendición de Abrahán alcanzó a los paganos y por la fe recibimos el espíritu prometido» (*Hê eulogia tou Abraam genêtai en Khristô Iesou, hina tèn eppangelian tou pneumatou labômen dia tês pisteôs*, 3,14). b) para el mismo Jesús: él nos ha rescatado de la maldición de la Ley, por lo que a través de él recibe la persona la «bendición» de Abrahán, que es la «promesa» de Dios: «son los hombres de fe quienes reciben la bendición de Abrahán el creyente» (*Hôste hoi ek pisteôs eulogountai syn tô pistô Abraam*, 3,9). La conclusión

es clara: la adhesión a la fe, al designio de salvación de Dios sobre la historia que Jesús desvela, los trabajos por el logro de la felicidad humana son la verdadera fuente de la libertad. Este horizonte no lo puede proporcionar ningún código y su mecánica de retribución por trabajos realizados. El horizonte de lo humano tiene que ver con la gratuidad y el amor, no con el salario y el debe.

Con una vuelta más de tuerca, Pablo dice que por el singular «y a tu descendencia» (*Kai tô spermati autou*, Gn 12,5, 3,16) sabemos que la promesa que viene por Abrahán es la herencia que se ha dado a Jesús. La Ley nada tiene que ver en este asunto porque se ha dado mucho más tarde que la promesa, cuatrocientos treinta años y porque si la promesa viene por la Ley invalidaría la donación con la promesa que se ha hecho por Adán. ¿Para qué sirve entonces la Ley? Pablo es duro: «para encerrar todo en pecado» (*Synekleisen ta panta hypo hamartian*, 3,22), para hacer ver la realidad del pecado sobre la que se asienta el código, pero no para anular la promesa y la evidencia de una espiritualidad fundamentada sobre la gracia. «custodiados por la Ley» (*Hypo nomon ephrouroumetha*, 3,23), infantilizados por una tal «niñera» (*Paidagôgos*, 3,24), hasta que el Mesías nos rehabilitara por la fe insertándonos definitivamente, por la adhesión a él, en la promesa y liberándonos así del código, haciéndonos ver que «todos somos hijos de Dios» (*Pantes gar huiioi Theou este*, 3,26). «Éramos menores» (*Hote êmen nêpioi*, 4,3), pero ahora «hemos recibido la condición de hijos» (*Hyna tèn huiiothesian apolabômen*, 4,5). Una condición que hace que la persona pueda aspirar a la misma herencia que Jesús, ya que no es solamente él quien hereda, sino la persona con él: «No eres esclavo sino hijo, y si eres hijo eres también heredero» (*Ouketi ei doulos alla huios; ei de huios, kai klêromonos dia Theou*, 4,7). La herencia de la felicidad, de la honda humanidad, no está reservada para nadie sino que, por Jesús, es patrimonio de la historia.

Y es entonces cuando Pablo plasma el gran sueño, la gran intuición, nunca alcanzada (ni en él mismo), pero necesaria para caminar en la dirección del horizonte: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón o hembra, pues vosotros hacéis todos uno,

mediante el Mesías Jesús» (*Ouk eni Ioudaiois oude Hellên, ouk eni doulos oude eleutheros, ouk eni arsen kai thêly; pantes gar hymeis eis este en Khristô Iêsou*, 3,28). La adhesión hace saltar por los aires la rigidez de los códigos sociales, económicos, domésticos, patriarcales sin los que el código no es nada. Aquí habría que terminar. Mientras la libertad de la promesa se quede en una libertad meramente interior, no sociológica, mientras la supresión de diferencias sea comprendida «sacramentalmente, es decir de modo velado y real», nos hemos quedado a medio camino», (H. SCHLIER, *La carta a los Gálatas*, p. 201).

2) La irrenunciable libertad (4,21-6,10)

Haciendo un midrash del tema Sara-Agar, Pablo concluye que el creyente es «hijo de la promesa» (*Eppangelias tekna este*, 4,28). La filiación le viene al creyente no por la mecánica de un código, sino por la adhesión al designio de Dios manifestado en la promesa. Hijos de una promesa, de un sueño de libertad honda. Si no se asume esto, si por la causa que sea se renuncia a ello se pone en peligro el Evangelio, se desactiva «el escándalo de la cruz» (*Ara katêrgêtai to skandalon tou staurou*, 5,11). Ese escándalo es el que dice que toda opresión queda desautorizada, que la más estricta igualdad es la base de lo humano y de la fe, que las prerrogativas que estratifican el hecho social no vienen de Dios, que las fronteras-divisiones-separaciones que existen entre los humanos no encajan con el designio divino. Un «escándalo» para una sociedad de desiguales, jerarquizada, asentada sobre castas. De ahí que el lema irrenunciable de la existencia cristiana es que «para que seamos libres nos liberó el Mesías (*Tê eleutheria hêmas Khristos êleutherôsen*, 5,1). Mientras esto sea un *in fieri* no hemos llegado al sueño de Dios sobre lo humano.

De aquí se deduce la relativización del código que sus incondicionales interpretan como destrucción. Pablo maneja con un desparramo impropio de un judío el tema «intocable» de la circuncisión, buque insignia del código legal, gloria que distingue al pagano del judío. Aunque a él mismo se le achaca que predica contra la circun-

cisión pero la practica (puede aludir al caso de Timoteo, Hch 16,3), en base al sueño de la libertad, llega a afirmar que «da lo mismo estar circuncidado que no estarlo; lo que vale es una fe que se traduce en amor» (*En gar Khristô Iêsou oute peritomê ti iskhuei oute akrobustia, alla pistis di'agapês energoumenê*, 5,6). La medida verdadera de la libertad es el amor, no el cumplimiento de la norma. Se ha roto la «coraza de hierro» del sistema, de la norma (M. Weber).

Pero a la hora de traducir en modos sociales esta hermosa y liberadora espiritualidad, Pablo siente el vértigo de sus propias afirmaciones y rebaja el nivel: «que la libertad no dé pie a los bajos instintos» (*Monon mê tèn eleutherian eis aphormên tê sarki*, 5,13). ¿Y cómo se definen, controlan y catalogan los bajos instintos? Pablo recurre a las «listas de vicios-virtudes» de la moral tradicional, de la predicación habitual. Lo hace con una ausencia tal de capacidad crítica, de novedad, que no duda en arrogarse la certeza de que «los que se dan a eso (a la lista de vicios) no heredarán el reino de Dios» (*Ta toiauta prassontes basileian theou ou klêronomêsousin*, 5,21). Quizá se «redime» cuando pone como límite de la libertad el amor al otro: «Las fronteras de la libertad no deberían ser simplemente los derechos del otro, sino sus necesidades y carencias» (La Casa de la Biblia, *Comentario al NT*, p. 517). El otro y su necesidad es el límite de la libertad personal. De ahí que esta ha de ser compatible con el perdón (6,1), la corresponsabilidad (6,2), el discernimiento (6,3), el compartir (6,6). La libertad ejercida en el horizonte de la fraternidad ha de llevar a trabajar por el bien: «mientras tenemos ocasión, trabajemos por el bien de todos» (*Ara oun hôs kairon ekhomen, ergazômetha ton agathon pros pantas*, 6,10). La libertad para el bien puede ser un modo relacional de entenderla de más calidad sociológica que la que viene por la simple reglamentación de las costumbres morales.

3) Una misión de libertad (1,11-2,21)

Pablo es cuestionado en su calidad de apóstol por un grupo de cristianos de raigambre judía que no saben desembarazarse del mecanismo de los códigos legales. Plantean la novedad de la fe des-

de parámetros de siempre, cosa que la hace imposible. Pablo apela a la verdad de la revelación, argumento de poca monta para quien asienta su experiencia creyente en un código: «Tampoco a mí me han transmitido la buena noticia ni enseñado ningún hombre, sino una revelación de Jesús como Mesías» (*Oude gar egô para anthrôpou parelabon auto, oute edidakthên, alla di'apokalypseôs Iêsou Khris-tou*, 1,12). La misma Ley es una revelación; si se desvaloriza aquella, queda desvalorizada esta. Pero es una revelación que se puede mezclar con la debilidad porque la fuerza está en la generosidad de quien se revela, Dios, no en la bondad moral del receptor. De ahí que el argumento «ad hominem» de la cuestionada calidad moral del perseguidor Pablo cae por tierra. Aunque haya sido perseguidor, Pablo es un escogido «desde el seno materno y llamado por su gracia» (*Ek koilias mêtros mou kai kalesas dia tês kharitos autou*, 1,15). La calidad de apóstol no depende de la moralidad sino de la generosidad de Dios.

En su relación con «los respetados» de la comunidad (*Tois de-kousin*, 2,2) desvela Pablo cómo la suya ha sido una misión hecha en la libertad:

- Una libertad mezclada a los procesos personales: ya que la búsqueda creyente de Pablo, larga y dificultosa, ha sido hecha desde él mismo: «no consulté con nadie de carne y hueso» (*Eutheôs ou prosanethemên sarki kai haimati*, 1,16).
- Una libertad compartida: con Pedro y Santiago en primer lugar y con los «respetados» luego: «los respetados como pilares nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad» (*Hoi dokountes styloi einai, dexias edôkan emoi kai Barnaba koinônias*, 2,9).
- Una libertad amenazada: por los mismos hermanos, que es la peor de las amenazas: «aquellos falsos hermanos se infiltraron para acechar nuestra libertad» (*Pseudodalphous, hoitines pareisêlthon kataskopêsai tèn eleutherian hêmôn*, 2,4).
- Una libertad confirmada: viendo que la dedicación de Pablo a los paganos es por causa del encargo divino recibido: «de

acuerdo en que nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos» (*Hina hêmeis eis ta ethnê, autoi de eis tén peritomên*, 2,9).

- Una libertad solidaria: porque la necesidad del hermano es el límite de la libertad personal: «nos pidieron que nos acordáramos de los pobres de allí, y eso en concreto lo tomé muy a pecho» (*Monon tón ptôkhôn hina mnêmo-neuômen, ho kai espoudasa auto touto poiêsai*, 2,10).
- Una libertad defendida: en el conflicto de contemporización de Pedro con los judaizantes: «con la verdad del Evangelio recriminé a Pedro delante de todos» (*Pros tén alethêian tou euangeliou, eipôn to Kêpha emprosthen pantôn*, 2,14).

Esta misión en libertad ha llevado a Pedro a «vivir en la fe del Hijo de Dios» (*En pistei zô tê tou huiou tou Theou*, 2,20), a un tipo de vida orientado desde la libertad al amoroso designio de Dios, al sueño de la fraternidad y de la dicha. Es una nueva vida con Cristo: «ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (*Zô de ouketi egô, zê de en emoi Khristos*, 2,19). Así la libertad posibilita la vida espiritual nueva y la forma concreta de situarse ante el hecho humano. Todo esto no lo puede conseguir la fe en el mecanismo legal.

4) Libertad que se construye (4,8-20)

Lo ocurrido en Galacia dejar ver claro que la libertad es un proceso vital, algo siempre en construcción, un ir viviendo en creciente libertad o, en el peor de los casos un retroceso en la libertad. Eso es lo que, según Pablo, está ocurriendo en las comunidades de Galacia. El tránsito de la esclavitud a la libertad, a «reconocer a Dios», mejor dicho, a ser reconocido por Él (*Nyn de gnontes theon, mallon de gnôsthentes hypo Theou*, 4,9) no se ha hecho sin «fatigas» (*Kekopiaka*, 4,11). No se construye el camino cristiano de manera mecánica; es preciso poner toda la vida en el empeño.

Pablo ha sido mediación aceptada en este proceso, incluso aunque su trabajo evangelizador se hizo desde la limitación, desde un estado físico deplorable. Pero fue recibido como «un mensajero de

Dios» (*Hôs angelon Theou*, 4,14) con toda generosidad ya que «os habríais sacado los ojos para dármelos» (*Tous ophthalmous hymôn exo-ryxantes edôkate moi*, 4,15). Sin embargo, quienes vuelven a las prácticas legales tipificadas en códigos «días, meses, estaciones, años»: *Hêmeras kai mênas kai kairous kai eniautous*, 4,10) lo que pretenden es el «aislamiento» (*Alla ekkleisai hymas thelousis*, 4,17), la desconexión que deje sin sentido la opción evangélica.

¿Cómo mantener la opción primera y progresar en tal dirección? Pablo dice que el secreto está en mantener «el interés por lo bueno siempre» (*Kalon de zêlousthai en kalô pantote*, 4,18). La tenacidad por el bien es garantía de perseverancia evangélica. Y ello «hasta que Cristo tome forma en vosotros» (*mekhris ou morphôthê Khristos en hymin*, 4,19). La «forma de Cristo» no se consigue en un momento de entusiasmo sino por medio de los duros y constantes trabajos de la adhesión. Es un «parto» constante que causa «dolores» reales al apóstol y también a las comunidades de Galacia» (*Teknia mou, hous palin ôdînô*, 4,19).

2. Derivaciones

Las sugerencias de un texto tan vivo, tan «volcánico», se agolpa a la hora de la reflexión:

- 1) *El hondo miedo a la libertad*: Teniendo la libertad por un innegable valor y una riqueza inexcusable desde todo punto de vista, la persona, en sus fondos más recónditos, genera un fuerte temor a la libertad, a tener que tomar la vida en las propias manos. Lo vemos claramente en las comunidades de Galacia: desasirse de los códigos religiosos tradicionales causa un estremecimiento existencial que hace volver la mirada a la seguridad de la «casa vieja y amada» del judaísmo. Aún resulta estremecedora la lectura del citado capítulo V de la quinta parte de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky y sus frases como dardos: «Para el hombre y la sociedad no ha habido nunca algo tan espantoso como la libertad... Los hombres acabarán por

poner la libertad a nuestros pies gritando: ¡Cadenas y pan!... El más vivo afán del hombre libre es encontrar un ser ante el que inclinarse... No hay un afán más vivo en el hombre que encontrar en quien delegar la libertad de que nace dotada tan miserable creatura... A la libertad de elegir entre el bien y el mal el hombre prefiere la paz, aunque sea la de la muerte».

¿Cómo superar este hondo miedo a la libertad? E. Fromm sugiere: «Una vez que hayan sido cortados los vínculos primarios que proporcionaban seguridad al individuo, una vez que este, como entidad completamente separada, debe enfrentar al mundo exterior, se le abren dos distintos caminos para superar el insoportable estado de soledad e impotencia del que forzosamente debe salir. Siguiendo uno de ellos, estar en condiciones de progresar hacia la 'libertad positiva'; puede establecer espontáneamente su conexión con el mundo en el amor y el trabajo, en la expresión genuina de sus facultades emocionales, sensitivas e intelectuales: de este modo volver a unirse con la humanidad, con la naturaleza y consigo mismo, sin despojarse de la integridad e independencia de su yo individual. El otro camino que se le ofrece es el de retroceder, abandonar su libertad y tratar de superar la soledad eliminando la brecha que se ha abierto entre su personalidad individual y el mundo. Este segundo camino no consigue nunca unirlo con el ambiente de aquella misma manera en que lo estaba antes de emerger como «individuo», puesto que el hecho de su separación ya no puede ser invertido; es una forma de evadir una situación insoportable que de prolongarse, haría imposible su vida» (*El miedo a la libertad*, pp. 144-145). Es decir, se trata de «conectar», encontrar un camino de trasvase vital, con el mundo del amor y del trabajo, ya que en esos dos ámbitos, sobre todo en el primero, se juega el tema de la libertad. Además, es preciso que las facultades emocionales, sensitivas e intelectuales se hallen activadas. Y, en definitiva, es cuestión de una visión humanizadora de la persona y de la naturaleza que no solamente no apaguen la semilla de la libertad, sino que la expandan hasta sus límites

posibles. Resulta ardua la tarea de liberarse de este miedo pero, sin este trabajo, el miedo bloquea la libertad.

- 2) *La tiranía de los códigos y su crítica*: La carta a los Gálatas puede ser entendida como una incitación a liberarse de códigos mediante la adhesión a Jesús. Por eso mismo, tal adhesión no puede entenderse como un nuevo código pues caeríamos en las mismas contradicciones. Podría calificarse a la tiranía de los códigos como «inevitable» en la medida en que va asociada a las normas y éstas a los sistemas. Así como parece imposible subsistir socialmente sin sistemas, adespóticamente, del mismo modo resulta imposible imaginar la convivencia sin normas. Otra cosa es que se sucumba a la consiguiente pretensión de las normas de ocupar el centro de la vida social tiranizando al individuo. «Contra la Justicia legal y sus palacios, sus hombres llamados de ley –tan a menudo por encima de ella...–, prefiero una Justicia que nos devuelva a la equidad. ¿La equidad? Aquello que devuelve a cada uno según el principio de una justicia natural, independientemente de las cristalizaciones políticas y jurídicas del momento. Obviamente, esta naturaleza no proviene del derecho natural de los cristianos, que esconden bajo esta expresión el poder supremo de su Dios, ella nombra, más bien, aquello que desagrada, despierta la cólera, estremece y promueve la camaradería con los desheredados, los desamparados, los olvidados, los simples, los desperdicios del sistema liberal», (M. ONFRAY, *La filosofía feroz*, p. 77).

¿Cómo escapar a la tiranía de los códigos? Mediante el activo ejercicio de la crítica y por el anhelo de un orden social digno. La crítica a los códigos ha de hacerse con la misma certeza de ser conciencia de la época que, al decir de Nietzsche, ha de tener el filósofo. Es una tarea dura, involuntaria, ineluctable, pero grandiosa. Sin ella, el sistema fagocita la libertad y entroniza a la norma. Y, además, la crítica a los códigos no puede ir disociada del anhelo de un estado social basado en la más elemental dignidad. «Ha de seguir enfatizándose que la lucha por la libertad, incluso para el más metafísico de los se-

res, sigue vinculada a la lucha por la emancipación social, por la destrucción del sistema de esclavitud, por la destrucción del sistema que nos impide realmente asumirnos, por el desprecio a las prohibiciones de tipo empírico, que, sin embargo, constriñen curiosamente al sujeto no empírico. Una vez más: La libertad del sujeto no es disociable de la dignidad del orden social», (V. GÓMEZ PIN, *Filosofía*, p. 205). Aún así, los códigos y sus oscuros intereses seguirán forzando el sometimiento a la norma porque sin esa tiranía caen en el descrédito y en la inutilidad más total.

- 3) *La herencia de la libertad*: Gálatas asegura con toda fuerza que la libertad asociada a la adhesión a Jesús abre las puertas a la filialidad y, con ella, a la herencia (Ga 4,6-7). ¿Qué se entiende por herencia desde una lectura social? ¿Cuál es la herencia de la libertad, su gran promesa? No es otra que la dicha en su más simple y honda acepción. Desde Epicuro hasta las más modernas investigaciones dan cuenta de que el anhelo de dicha sobrepasa lo meramente genético para abarcar zonas más profundas de la experiencia humana. Efectivamente, psicólogos de la Universidad de Edimburgo han descubierto, junto a investigadores australianos del Queensland Institute for Medical Research, que los genes condicionan en un cincuenta por ciento la capacidad de ser feliz de las personas gracias a que también determinan la personalidad, lo que llaman la «arquitectura genética de la personalidad». El otro cincuenta por ciento dependería de factores externos tales como las relaciones sociales, la salud y el éxito laboral. Los genes, explica el estudio, juegan un gran papel en la forma en la que las personas perciben la vida, más que otros factores externos. Asimismo, los investigadores indican que los genes determinan los rasgos de la personalidad que predisponen a la felicidad, como ser sociable y no preocuparse demasiado. Así, unos genes adecuados pueden actuar de barrera frente a los momentos negativos de la vida de una persona y ayudarla a recuperarse. Los científicos han llegado a estas conclusiones después de estudiar 900 parejas de gemelos y mellizos que tienen diferentes estilos de vida. En el caso de los gemelos,

idénticos genéticamente, declararon sentirse igual de felices y satisfechos con la vida. Los autores del estudio aseguran que, más que un gen de la felicidad, existe una mezcla de genes que determinan la personalidad de modo que se tenga mayor o menor tendencia a ser feliz.

Estos datos demuestran, una vez más, que para vivir la libertad es preciso construir la felicidad a la que se tiende «irremisiblemente». «¿Qué nos ha enseñado, pues, la protomoral, que no pueda ser traicionado por la razón sin incurrir en antirrealismo? Que la realidad personal es constitutivamente diferente de las restantes cosas; que los hombres tendemos irremisiblemente a la felicidad, y que el único modo de alcanzarla es apropiarnos de las posibilidades conducentes a ella», (A. CORTINA, *Ética sin moral*, p. 69). Esas posibilidades pueden ser la bondad del corazón y la vida simple. En ambos aspectos se halla oculto el secreto de la discreta felicidad y, con él, el percibir la herencia que acarrea el sueño de la libertad.

- 4) *Libertad para la adultez*: Para Gálatas la libertad da la medida de la persona adulta y creyente. Se trata de que Cristo, el hondamente adulto, «tome forma» en la persona (Ga 4,19). La libertad no se puede ejercer fuera del marco de la adultez y apunta a ella. Esto es aplicable tanto al individuo cuanto al mismo sistema social, más allá de azares y determinismos. «La realidad es un tejido de azar y necesidad, de indeterminismo y determinación... También nuestra vida psíquica es una mezcla de determinación e indeterminismo. De hecho, conocemos mal el mecanismo de toma de decisiones de nuestro cerebro, por lo que todavía no es posible entrar en los detalles con un mínimo de fiabilidad, aunque tampoco es necesario. La libertad de la que aquí hablamos es la libertad que entiende todo el mundo, la libertad política o civil, la libertad que consiste en que nos dejen hacer lo que queramos, y no la presunta libertad metafísica, también llamada “libre albedrío”, que es un concepto oscuro que nadie acaba de entender», (J. MOSTERÍN, *La cultura de la libertad*, p. 40). Ese «dejarnos hacer lo que queramos» para que

sea humano ha de ser lo más adulto posible, lo menos tutelado posible, lo más creativo posible. La liberación de los mecanismos de coacción personal y, sobre todo social, es una tarea de por vida, pero necesaria para el desarrollo de la libertad.

También es demandable este marco de adultez para el ejercicio de la libertad en la comunidad cristiana. Si la dogmática es intocable, si el texto bíblico tiene una lectura oficial inamovible, si la moral no tiene más que una perspectiva, si el ordenamiento de la comunidad es férreamente jerárquico, la adultez se hace imposible y con ello la libertad. La idea de pertenencia a un corpus con papeles predeterminados ha de dejar paso a una realidad de comunión donde se ejerza la libertad con normalidad, donde las voces sean plurales, donde los mecanismos de poder estén controlados. El infantilismo ha de dejar paso a la madurez y la sumisión a la libertad.

- 5) *Contra la estratificación social*: La estratificación social, por razones históricas, sociológicas, morales y, sobre todo religiosas, es un cañonazo en la línea de flotación de la libertad. El gran sueño de Gálatas que «ya no hay más judío ni griego...» (3,28). Es un sueño en la misma trayectoria de Pablo y del NT que no logra hacer saltar por los aires a los códigos sociales, tan rígidos. El concepto de estratificación social se refiere a la «existencia, entre los grupos de una sociedad, de desigualdades estructuradas en términos del acceso a recompensas materiales o simbólicas. Mientras que todas las sociedades implican alguna forma de estratificación, sólo con el desarrollo de los sistemas basados en el estado surgen grandes diferencias respecto a la riqueza y el poder. La forma más distintiva de estratificación en las sociedades modernas la constituyen las divisiones de clases» (Giddens, 1995). Gálatas cree que el «acceso a la recompensa» de la nueva persona en Cristo no puede estar sujeta a una estratificación consagrada por un código.

Justamente esto tenía que haber llevado en los países de raíces culturales cristianas a un abanderamiento de la libertad, lo que, ciertamente, no ha ocurrido. Más bien lo contrario. No

habríamos de desechar por radicalmente errónea la ácida crítica del ateo M. Onfray: «El judaísmo, el cristianismo y el Islam pudren igualmente la vida de millones de individuos del planeta; fomentan guerras, conflictos, odios dirigidos contra sí, los otros y el mundo; predicán el amor al prójimo y apuñalan como nadie», (*La filosofía feroz*, p.49). Estamos en las antípodas del sueño de Gálatas, pero una voz así, por destemplada que se la quiera, tiene que renovar la pregunta de en qué ha quedado el gran sueño de la libertad de Gálatas.

- 6) *Los verdaderos límites de la libertad*: No piensa Pablo que la libertad sea una patente de corso para cualquier conducta. Por eso habla de una libertad que no de pie a «los bajos instintos» (5,13). Por la lista de vicios y de virtudes que ofrece se puede pensar que se entiende el asunto desde una perspectiva moral de un indudable componente religioso. Pero la pregunta por los límites de la libertad personal ha estado siempre en la mente de los pensadores. La respuesta más convincente es aquella que pone los límites no solamente en los derechos del otro sino, sobre todo, de ese otro cuando es débil. Esto es así no porque el débil acumule más derechos que el fuerte, sino porque su situación demanda un plus de generosidad humana, de simpatía y de compasión. La simpatía «con el dolor de nuestro prójimo cuando lo vemos sumido en el infortunio nos lleva a identificarnos con su aborrecimiento y aversión hacia la causa cualquiera que lo haya motivado», (A. SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, pp. 153-154). La respuesta al dolor del prójimo nos constituye en sujetos morales y dibuja los límites de la libertad: nunca se puede uno apoyar en derechos para hacer sufrir al otro.

La coloquial expresión «libertad sí, pero dentro de un orden» es casi siempre asimilable a las posturas neoliberales de quien detenta de hecho el poder. La cuestión es quién determina el orden en que se ha de enmarcar la libertad. Esa determinación, a su vez, ha de ser lo más libre posible, es decir, lo más participativa, democrática y justa posible para que la

libertad no sea una marioneta en manos de los poderosos. Un marco de referencia, un orden, establecido por sociedades jerárquicas o estratificadas es un caballo de Troya, tiene dentro a su propio enemigo. Por el contrario, los marcos sociales participativos (por ejemplo, las Constituciones democráticas) son los más propicios para situar correctamente el anhelo común de libertad.

- 7) *Amor y libertad, relación no dialéctica*: Es posible que Pablo sitúe el amor en el marco de lo salvífico y, desde ahí, sea fácil no entrar en conflicto con el amor. Pero, de hecho, el dice que «el fruto del Espíritu es amor...» (5,22). Es decir, la libertad no está en relación dialéctica con el amor sino que ambas realidades se potencian: a más libertad, más amor y viceversa. Esta potenciación mutua se realiza en los caminos más cotidianos, en la llamada razón práctica. Para ello, controla el amor egoísta y pone coto a los amores sociales que no engloban al todo de lo humano, sobre todo a los sectores sociales más débiles. «La libertad es, para empezar, la capacidad siempre disponible de reprimir el amor patológico a sí mismo, en nombre de la veneración por lo santo, o sea, por lo que manda la voz no violenta de la razón práctica. Pero, más hondamente entendida, la libertad es el alcance práctico de esta voz de la razón: el hecho capital de que el ser racional se da leyes absolutas de la acción a sí mismo; venera en sí mismo, como valor absoluto, la racionalidad práctica, y la acata amando la santidad de este valor por encima del alto precio que alcanza a sus ojos la felicidad», (M. GARCÍA BARÓ, *Del dolor*, pp. 22-23).

La verdad de todas las formas humanas relacionales (familia, sociedad, comunidad política o religiosa) ha de desvelar la potenciación de la libertad. Si en esas formas de convivencia humana la libertad quedara conculcada o desfigurada se estaría asistiendo a su propia negación. De ahí que la renuncia a la libertad no puede ser algo de recibo, ni en base a lo «más sagrado» (el amor, la religión). Por el contrario, esas formas cualificadas y admitidas de relación habrían de ser marcos pro-

picios para el aumento de la libertad hasta cotas de honda humanidad.

- 8) *Libertad y limitación humana*: Visto lo que ha ocurrido en las comunidades de Galacia, aunque Pablo proponga un ideal de libertad como horizonte vital, hay que pensar que la libertad no es cosa de próceres, de gente sin tacha, de grupos humanos impecables, si es que existen. La libertad se mezcla a los procesos históricos y, por ello mismo, es para gente corriente, limitada, perpleja, incoherente. No se consigue nada con proponer un ideal inalcanzable. Tales ideales llevan a la frustración. Los mecanismos religiosos, tendentes a la idealización, pueden incurrir en este fallo: proponer un ideal de libertad, cristiana en el caso de los creyentes en Jesús, en modos ontológicos, idealistas, poco mezclados a los procesos históricos. «Para el judeo-cristianismo el hombre es un ser creado libre... La idea de creación significa que la libertad atesora un deseo de Dios... La idea de creación implica que la libertad ha de verse como un don... el hombre se encuentra a participar en el mismo designio de Dios... Esta libertad ha sido misteriosamente “accidentada”... etc.», (A. GESCHÉ, *El sentido*, pp. 31-32). Esta manera de entender la libertad, tan esencialista, parece casi ignorar, a no ser como un «accidente» lo tortuoso de los procesos históricos y tiene el peligro de embriagar con palabras sin que una espiritualidad se convierta en una mística histórica.

Más aún, hay una corriente de pensamiento que ahonda en el proceso de liberación interior entendido como un trabajo de interiorización: liberarse de instinto gregario, de la razón tomada en sentido limitado, de las pasiones desbocadas, de la memoria herida, de los tópicos y prejuicios, de las propias expectativas (F. Torralba). Con ser este un trabajo interesante, la mayor limitación que es preciso afrontar es la que se ha engendrado en los caminos sociales, culturales, históricos. Ahí es donde es preciso mostrar que el anhelo de libertad y los caminos humanos son mezclables.

9) *Una libertad que se construye*: Ya ha quedado consignado que el retroceso en el camino de la libertad que, según Pablo, se ha efectuado en las comunidades de Galicia muestra que la libertad es una realidad que avanza y retrocede, que se construye al filo de los acontecimientos personales y, sobre todo, sociales. Es una constatación compartida por politólogos y analistas. Efectivamente, el arduo trabajo del constitucionalismo moderno por implantarse en nuestras sociedades como garantía primordial de libertad está indicando este tremendo esfuerzo que demanda la construcción de la libertad: «En los comienzos del siglo XXI el espacio vital de los derechos en Europa se ha ampliado como jamás en nuestra historia y el constitucionalismo se ha proclamado, al fin, vencedor absoluto, después de baticar a todos sus delirantes oponentes», (R.L. BLANCO VEGA, *La construcción de la libertad*, p. 336). La libertad es, según estos pensadores, una realidad «evolutiva», algo que avanza, o retrocede, en el vaivén de la construcción de la historia y del propio proceso humano: «Un lugar ocupa Daniel Denett, a quien sigo desde hace muchos años, y sobre todo *La evolución de la libertad* (Paidós, Barcelona 2004), libro en el que he subrayado: “La libertad es una creación evolutiva de la actividad y las creencias humanas, y es tan real como las demás creaciones humanas, como la música y el dinero”. En efecto, pienso que la libertad es una construcción de la inteligencia social, es decir, de la cultura», (J.A. MARINA, *Las culturas fracasadas*, p. 197).

Este tipo de constataciones habría de llevar a la persona religiosa a tratar de inocular en los mecanismos religiosos el principio evolutivo de la libertad. Muchas personas lúcidas han llegado a la conclusión de que crear procesos de libertad en marcos religiosos resulta imposible. «La mujer no puede liberarse bajo ninguna religión, ni cristianismo, ni judaísmo, ni islamismo, porque las mujeres son inferiores en todas las religiones» (Nawal El Saadawi). ¿Es posible revertir esa tendencia? Quizá sí si la religión se libera de mecanismos intocables y de estructuras consagradas. Si estos dinamismos están vigentes y son dominantes el bloqueo del camino de la libertad está ase-

gurado. Por el contrario, cuando lo único intocable es la persona y su dignidad y la única estructura que no se cuestiona es aquella que empuja a la persona hacia el logro de su dicha, la libertad florece.

- 10) Permanecer en la bondad, garantía de la libertad: Todos los autores concuerdan en subrayar el volcánico enfado de Pablo con los Gálatas por el abandono, a su juicio, de los caminos de la libertad. Pero también es cierto que Pablo permanece en la bondad y hasta en la ternura, hasta «matizar el tono de la voz» (4,20). La bondad es la garantía de la libertad. El abandono de la bondad pone en serio peligro a la libertad. La bondad es el rostro del amor. Y la gran pregunta de la vida es, simplemente, hasta dónde uno va siendo bueno. Estamos hablando de la bondad decisiva, el trabajo constante en el sendero espiritual para eliminar los obstáculos que impiden que el amor pase a nosotros. El abandono de la bondad lleva a la disolución de la libertad. Tal es así que la bondad se constituye en garante y marco de evaluación real de la libertad: «A la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistema éticos, habrá que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas; hechos, en todos los casos, controlables sobre la base de experiencias humanas», (H. ALBERT, *Ética y metaética*, p. 46.). Y la base fundamental de tales experiencias es, justamente, la bondad.

Algo de esto es aplicable también a las comunidades cristianas. La gran pregunta evangélica de Jesús «¿me quieres?» (Jn 21,15) cobra rostro en aquella otra suya «¿qué quieres que haga por ti?» (Lc 18,35-43) ya que la verdad en acto que «nos hace libres» (Jn 8,32). Es decir, la adhesión a Jesús cobra rostro en la bondad solidaria y ésta garantiza la libertad. Estamos en los elementos de la antropología y de la espiritualidad cristiana. Desde aquí puede ser controlado el afán de dominio que es el dinamizador de todo código legal y de las estructuras jerarquizadas.

Conclusión

Una lectura social de la carta a los Gálatas lleva a unas evidencias de las que nos hacemos eco:

- Se reafirma la primacía de la libertad y la secundariedad de los códigos, cualesquiera que sean. Se reafirma en que, aunque «los grupos con normas tiene más posibilidades de sobrevivir», (J.A. MARINA, *Las culturas fracasadas*, p. 152), si los códigos legales imperan, la libertad muere y con ella la posibilidad de dicha humana.
- Es preciso mezclar al pensamiento sobre la libertad grandes dosis de conexión social para que no resulte que la libertad pensada llegue a ser creída como libertad vivida.
- Aunque el ciudadano de hoy, como siempre, oscile entre la utopía y el realismo y sea este segundo quien, normalmente, se lleve el gato al agua, acentuar la libertad (como lo hace Gálatas) es garantía de humanidad.
- La libertad es imposible sin igualdad. Es por eso cierto el pensamiento de quien cree que Gálatas es la carta de la igualdad soñada, «núcleo de la transformación radical implicada en el bautismo cristiano», (M. BORG – J.D. CROSSAN, *El primer Pablo*, p. 120). Solo que tal igualdad viene difícilmente por vía de lo religioso proclive siempre a la desigualdad y a la jerarquización.
- De cualquier manera, la renuncia al sueño de la libertad implicaría la deshumanización de la persona. Por eso el grito con el que se cierra la citada obra de Käsemann sigue sonando más allá de los años: «La llamada a la libertad se ha dejado oír. Esta llamada nos interesa personalmente a todos: en nuestro puesto, en nuestra humanidad, en este mundo nuestro. La comunidad de los libres es la respuesta a esta llamada y consiguientemente el comienzo de una nueva creación» (*La llamada de la libertad*, p. 200).

Bibliografía de referencia

- ALBERT, H., *Ética y metaética*, Cuadernos Teorema, Valencia 1978.
- ARISTÓTELES, *Política*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*, BAC (583), Madrid 1998.
- BLANCO VALDÉS, R.L., *La construcción de la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 2010.
- BORG, M.J. – CROSSAN, J.D., *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, EVD, Estella 2009.
- DOSTOYEVSKI, F., *Obras completas II*, Aguilar, Madrid 1935.
- FESTUGIÈRE, J-A., *Épicure et ses dieux*, P.U.F., Paris 1968.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona 1984.
- GARCÍA BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- GESCHÉ, A., *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GIDDENS, J., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona 1995.
- GÓMEZ PIN, V., *Filosofía. Integraciones que a todos conciernen*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
- KÄSSEMANN, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974.
- LA CASA DE LA BIBLIA, *Comentario al Nuevo Testamento*, Ed. VD - Atenas - PPC - Sígueme, Madrid 1995.
- MARINA, J.A., *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez en las sociedades*, Anagrama, Barcelona 2010.
- MOSTERÍN, J., *La cultura de la libertad*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
- ONFRAY, M., *La filosofía feroz*, Libros del Zorzal, Buenos Aires 2006.
- SCHLIER, H., *La carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975.

SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid 2004.

Fidel Aizpurúa
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

