

**LA NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS**

**Aportes a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio en la Provincia  
Nazaret**

**MAURICIO ALEJANDRO CÁRDENAS ROMERO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**Unidad de pregrados**

**Programa de Licenciatura en Teología**

**Bogotá D. C, 2021**

# LA NOCIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS

Aportes a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio en la Provincia Nazaret

MAURICIO ALEJANDRO CÁRDENAS ROMERO

Trabajo de grado como requisito para optar por el título de Licenciado en Teología y  
Bachiller Eclesiástico

Tutor

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Unidad de pregrados

Programa de Licenciatura en Teología

Bogotá D. C, 2021

## CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>9</b>
<b>CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CARTA A LOS GÁLATAS Y COMPRENSIÓN DE LA NOCIÓN DE “LIBERTAD”</b> .....	<b>9</b>
1. Presentación global de la Carta a los Gálatas .....	9
1.1. Remitente de la carta .....	9
1.2. Destinatarios.....	10
1.3. Motivo y finalidad de la carta .....	14
1.4. Los agitadores en Galacia .....	15
1.5. Composición literaria de la Carta.....	17
1.6. Estilo y vocabulario.....	18
1.7. Contenido y estructura .....	20
2. La noción de libertad ( <i>eleuthería</i> ) en el contexto bíblico.....	23
2.1. El concepto político de <i>eleuthería</i> en el mundo griego.....	23
2.2. El concepto de <i>eleuthería</i> en la filosofía del helenismo.....	25
2.3. <i>Eleuthería</i> en el Antiguo Testamento.....	26
2.4. Noción de libertad en el Antiguo Testamento.....	28
2.5. <i>Eleuthería</i> en el Nuevo Testamento .....	30
2.6. Noción de libertad en el Nuevo Testamento .....	31
3. Balance .....	36
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>37</b>
<b>RELECTURA DE LA CARTA A LOS GÁLATAS EN CLAVE DE LIBERTAD (ELEUTHERÍA)</b> .....	<b>37</b>
1. Prólogo epistolar (Ga 1,1-10) .....	37
2. Discurso Narrativo (Ga 1,11-2,21) .....	38
3. Discurso doctrinal (3,1-4,11).....	44
4. Discurso polémico (Ga 4,12-5,12) .....	50
5. Discurso exhortativo 5,13-6,10 .....	55
6. Conclusión epistolar 6, 11-18.....	60
7. Balance. ....	62
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>64</b>

<b>APORTES DE LA COMPRESIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS AL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL ESCOLAPIO EN LA PROVINCIA NAZARET.....</b>	<b>64</b>
1. Fundamentos espirituales y pedagógicos del acompañamiento espiritual escolapio	64
1.1. Punto de partida: la originalidad de las Escuelas de José de Calasanz .....	64
1.2. Novedad pedagógica y espiritual de las Escuelas de Calasanz .....	68
2. El acompañamiento espiritual escolapio en las Escuelas Pías de Nazaret .....	74
3. El acompañamiento espiritual escolapio de las Escuelas Pías de Nazaret en clave de libertad paulina.....	81
4. Balance .....	86
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>88</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>91</b>

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo parte de una convicción de fe, una intuición y una certeza personal. Respecto a la convicción de fe, la Sagrada Escritura es una realidad dinámica que no se agota en los textos, sino que se encarna cotidianamente en los contextos de quienes se disponen a escucharla y se dejan transformar por ella<sup>1</sup>. En cuanto a la intuición, al leer la Carta a los Gálatas en su vocabulario y en su dinámica interna percibí un impulso de liberación y una dinámica pedagógica que podría contribuir al contexto educativo. Respecto a la certeza personal, como miembro de la Orden Religiosa de las Escuelas Pías, orden dedicada principalmente a la educación, considero importante encontrar cada día nuevos caminos para cualificar la manera escolapia de acompañar y educar a los niños y jóvenes en fidelidad al carisma de san José de Calasanz<sup>2</sup>.

A partir de la correlación de estas tres realidades surge el interés por investigar la noción paulina de libertad en la Carta a los Gálatas; indagar sobre uno de los procesos pedagógico-pastorales de la Orden de las Escuelas Pías: el acompañamiento espiritual; e identificar posibles aportes de la noción paulina de libertad a este estilo de acompañamiento. Por otra parte, se consideró necesario delimitar el contexto en el cual se busca impactar. El contexto elegido fue la Provincia escolapia de Nazaret<sup>3</sup>, la cual está compuesta por presencias escolapias<sup>4</sup> de Colombia, Ecuador y Perú. Teniendo en cuenta estas intenciones y este contexto la pregunta que orienta la investigación es: ¿cuál es el aporte de la noción de libertad en la Carta a los Gálatas a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret?

De esta pregunta problema se desprenden algunos interrogantes subsidiarios que serán abordados durante la investigación: ¿el contexto que está detrás de la Carta a los Gálatas tiene

---

<sup>1</sup> Benedicto XVI, “*Verbum Domini*”, 37

<sup>2</sup> San José de Calasanz (1557-1648): fue un Santo, pedagogo y visionario español del siglo XVI, fundador de la primera escuela popular, pública y gratuita de la edad moderna en Europa y de la primera Orden religiosa dedicada exclusivamente a la educación.

<sup>3</sup> Respecto a que se entiende por Provincia Escolapia se trata de “La agrupación de Casas y Obras, bajo la jurisdicción de un mismo Superior Provincial, forma la Comunidad Provincial o Provincia, que a su vez constituye parte inmediata de la Orden en un territorio” (Orden religiosa de las Escuelas Pías, *Reglas comunes*, 257).

<sup>4</sup> Presencia escolapia: “es el conjunto de instituciones comunitarias y apostólicas (y de las plataformas relacionales que se establecen en su entorno) que constituyen y configuran la realidad escolapia concreta de un lugar” (Orden religiosa de las Escuelas Pías, *Reglas comunes*, 12).

algo que ver con la libertad? ¿Cuál es la noción de libertad que subyace en la carta de Pablo a los Gálatas? ¿Es posible leer la Carta a los Gálatas en clave de libertad? ¿Cuáles son los fundamentos pedagógico-espirituales del acompañamiento escolapio? ¿es posible identificar convergencia entre la noción paulina de libertad y el acompañamiento espiritual escolapio? ¿La noción de libertad paulina puede aportar a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio en la Provincia Nazaret? De ser así ¿cuáles podrían ser esos posibles aportes?

De acuerdo con lo dicho, el objetivo general de esta investigación es identificar la comprensión de libertad presente en la Carta a los Gálatas con el fin de aportar al acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret. Para lograr este propósito se plantea un camino que pasa por la comprensión de la noción paulina de libertad y del acompañamiento espiritual y desemboca en su interrelación y en posibles aportes de la primera al segundo. Respecto a los objetivos específicos de esta investigación serán enunciados en la presentación de cada uno de los capítulos.

En cuanto a la metodología para abordar la pregunta problema y sus interrogantes subsidiarios se optó por la investigación documental: “la cual es una variante de la investigación científica, cuyo objetivo es el análisis de diferentes fenómenos a través de documentos existentes, que directa o indirectamente aporten información significativa, referencial e importante del fenómeno a estudiar”<sup>5</sup>. Este tipo de investigación consta de cinco pasos: selección y delimitación del tema, acopio de información, organización de los datos, análisis de los datos, redacción y presentación escrita<sup>6</sup>. Se considera esta metodología pertinente para el presente trabajo investigativo, ya que posibilita la recopilación y categorización de la información bibliográfica y permite conocer resultados de investigaciones previas, lo que facilita el análisis e interpretación de datos útiles para la argumentación del tema a desarrollar.

Este trabajo está organizado a partir de las inquietudes que se desprenden de la pregunta problema. En este sentido, en el primer capítulo, titulado “Contextualización de la Carta a los Gálatas y comprensión de la noción de «libertad»”, se destacan los principales elementos contextuales de la Carta a los Gálatas y se profundiza en la comprensión del término

---

<sup>5</sup> Morales, “Fundamentos de la Investigación Documental y la Monografía”, 3.

<sup>6</sup> Cruz, “Metodología de Investigación”, 33.

“libertad” en el contexto bíblico, con el objetivo de tener elementos contextuales y analíticos que permitan reconocer la noción de libertad que subyace en esta carta.

En el segundo capítulo, “Relectura de la Carta a los Gálatas en clave de libertad (*Eleuthería*)”, se realiza una lectura actualizada de la Carta a los Gálatas, a partir de los elementos contextuales y analíticos identificados en el capítulo anterior. En esta relectura se identifica la función de los vocablos pertenecientes al campo semántico de libertad (en griego, *eleuthería*) y la relación de la libertad con los temas más destacados de la carta. Asimismo, se explicitan algunos elementos contextuales relacionados con esta temática. Esta relectura contribuye a identificar algunas notas características de la libertad a lo largo de la carta, en el contexto particular de las comunidades creyentes de Galacia. Mediante estos hallazgos se allana el camino para identificar posibles aportes de la noción paulina de libertad al acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret.

En el tercer capítulo, “Aportes de la comprensión paulina de libertad en la Carta a los Gálatas al acompañamiento espiritual escolapio en la Provincia Nazaret”, se indagan las características pedagógicas del acompañamiento espiritual en las Escuelas Pías, especialmente en la tradición de la Provincia Nazaret y se interrelacionan los hallazgos de los capítulos anteriores con el acompañamiento espiritual escolapio. A partir de esta *fusión de horizontes* se construye una comprensión del acompañamiento espiritual escolapio en clave de libertad paulina, que permite reconocer el potencial liberador que puede aportar este proceso pedagógico-espiritual a las Escuelas Pías de Nazaret. Asimismo, se identifican algunos elementos del modo de proceder de Pablo que iluminan el actuar de los acompañantes y de los acompañados.

A manera de cierre, se presentan unas conclusiones en las que se enuncian los resultados de la investigación, centradas en los hallazgos más significativos. Estos hallazgos permiten, no solamente responder satisfactoriamente a la pregunta problema, sino que, además, aportan algunas luces para comprender la Carta a los Gálatas en clave de liberación y permiten reconocer una posibilidad nueva de comprender el acompañamiento espiritual como un proceso pedagógico-espiritual liberador.

Finalmente, cabe reconocer que esta investigación se inscribe dentro de la tradición hermenéutica de la teología latinoamericana, no en cuanto a su método, pero sí en cuanto a

su aspiración de descubrir la acción liberadora de Dios y de su Palabra presente en la vida. Respecto a esta aspiración es relevante traer a la memoria las iluminadoras palabras de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe como motivación para el lector:

La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Sagrada Congregación Para La Doctrina De La Fe, “Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»”, 1.

## CAPÍTULO 1

### CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CARTA A LOS GÁLATAS Y COMPRENSIÓN DE LA NOCIÓN DE “LIBERTAD”

En este capítulo se busca emprender dos tareas, por un lado, destacar los principales elementos contextuales de la Carta a los Gálatas, y por el otro, profundizar en la comprensión del término “libertad” en el contexto bíblico con el objetivo de tener elementos contextuales y analíticos para poder realizar una relectura de la carta en la que se tenga en cuenta tanto la noción de “libertad” como el contexto de las comunidades de Galacia. En cuanto a la estructura, este capítulo está dividido en dos apartados. El primero de ellos centrado en describir el contexto propio de la carta, tanto en su aspecto sociohistórico como en su estructura literaria. El segundo, enfocado en explicar algunas notas características del vocablo libertad (ἐλευθερία, *eleuthería*) en el contexto bíblico en el cual está inscrita la carta.

#### 1. Presentación global de la Carta a los Gálatas

##### 1.1. Remitente de la carta

La mayoría de comentarios, salvo unos cuantos, aislados, están seguros de la paternidad paulina de esta carta, tal como lo asegura Fitzmyer<sup>8</sup>. Respecto al autor, es sabido que Pablo fue “un judío, circuncidado al octavo día, de la tribu de benjamín, fariseo” (Flp 3,5) y originario de la diáspora de Tarso de Cilicia (Cf. Hch 21,39)<sup>9</sup>. Era un artesano, fabricante de tiendas de campaña (Cf. Hechos 18,3), “perteneciente a la clase media, es decir, no era parte de la aristocracia, pero tampoco era pobre”<sup>10</sup>. Pablo era conocedor del mundo judío y del romano, “autocritico de uno y crítico del otro” tal como afirma Tamez<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 289.

<sup>9</sup> Respecto a la ciudadanía de Pablo: “Un examen detallado de los Hechos de los apóstoles nos hace pensar que la ciudadanía romana del apóstol y, por ende, su apelación al César, no son históricas. Es posible que Pablo poseyera la ciudadanía griega de Tarso y que Lucas añadiera la romana. El fin buscado por el autor de Hechos sería animar a los cristianos con ciudadanía romana en Asia Menor, muy presionados en aquel momento por la sociedad al haber abandonado sus costumbres.” (Álvarez, *Pablo y el imperio romano*, 42-43); Ver. Ídem; “Pablo, ¿un ciudadano romano?”, 455-486.

<sup>10</sup> Légasse, *Pablo Apóstol, ensayo de biografía crítica*, 56-58.

<sup>11</sup> Tamez; “Carta a los Gálatas”, 903.

Por otra parte, siguiendo a Arens, Pablo fue un judío que, a partir de la experiencia de Damasco, “cambió su lealtad del judaísmo farisaico al judaísmo mesiánico, propio de los seguidores de Jesús de Nazaret”<sup>12</sup>. Así, Pablo pasó de ser un celoso cumplidor de la tradición judía y un perseguidor de los cristianos (Flp 3,6; Ga 2,23)<sup>13</sup> a ser un insigne predicador del Evangelio de Cristo, especialmente para los gentiles (Ga 2,9).

Como judío de la diáspora también era miembro del mundo romano, lo conocía bien. Por ello, se sirve de él para predicar a través de las grandes vías romanas y de su cultura grecolatina<sup>14</sup>. Pablo fue perseguido por miembros de ambos mundos a causa del Evangelio de Cristo: romanos y judíos. Persecución que “dejó marcas en su cuerpo” (Ga 6,17), como lo evidencia Tamez<sup>15</sup>, quien, además, bellamente enfatiza que “es desde este cuerpo insignificante, perseguido, torturado y criticado desde donde viene con fuerza el llamado a vivir la justicia de Dios en libertad”<sup>16</sup>.

En síntesis, el hombre que está detrás de esta carta es un judío convencido del mesianismo de Jesús, un apóstol del Evangelio que ha sido perseguidor y perseguido, que se mueve con facilidad por el mundo romano. Pero sobre todo es “un padre lleno de afecto y de ansiedad, y asombrosamente respetuoso de la libertad de decisión de sus queridos gálatas”<sup>17</sup>.

## 1.2. Destinatarios

Pablo escribe a “las iglesias de Galacia” (Ga 1,2), “a los gálatas” (Ga 3,1). Galacia es una meseta situada en el centro de Asia menor sobre la cual está la ciudad de Ancira, actualmente Ankara. “Los «gálatas» son propiamente los pueblos celtas...originarios de la *Galia* y presentes luego en distintas Galicias, la de España y la de Polonia, y en el país de *Gales*, así

---

<sup>12</sup> Arens, Eduardo. *Han sido llamados a la libertad*, 22-23.

<sup>13</sup> Respecto al tipo de persecución que pudo ejercer Pablo a los cristianos remitimos al lector a la obra de Légasse, *Pablo Apóstol, ensayo de biografía crítica*, 65-76.

<sup>14</sup> Sobre los aspectos del imperio que sirvieron de plataforma de misión para Pablo en Galacia, el lector puede remitirse al sintético y completo artículo de Vásquez, “el contexto social de la Carta a los Gálatas” en la *Carta a los Gálatas*, 5-12.

<sup>15</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 904.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 39. Al respecto, Waldecir Gonzaga, cuenta con un artículo muy dicente sobre el carácter amoroso de Pablo presente en la carta. (Gonzaga “El Evangelio de la Ternura y la Solidaridad” en RIBLA,2017).

como los Celtics de Escocia e Irlanda”<sup>18</sup>. Ellos incursionaron por el Danubio y Macedonia hasta la península griega, donde fueron derrotados y obligados a huir al Helesponto e “instalarse en diversas zonas de Asia Menor”<sup>19</sup>. Ya establecidos en el territorio, los gálatas realizaron distintas incursiones militares a sus vecinos. En 239 a. C sufrieron una derrota contra uno de ellos, “Atalo I (269-197 a. C), rey de Pérgamo, los derrotó y fijo sus territorios entre los ríos Sangario y Halis, en la región de la Anatolia central, en torno a tres ciudades: Ancira, Pessinus y Tavium”<sup>20</sup>. En estas ciudades se asentaron las principales tribus gálatas: tectosogas, tilistobogios y trocmerios<sup>21</sup>. Los gálatas gozaron de un tiempo de independencia, hasta que en 189 a. C fueron derrotados por el cónsul Manlio Vulso<sup>22</sup>.

Después de la derrota, Roma impuso sobre ellos la prohibición de seguir invadiendo y les obligó a permanecer en sus fronteras<sup>23</sup>. Pero años más tarde, “por la fidelidad mostrada hacia Roma en la tercera guerra contra Mitriades (74-64 a. C), obtuvieron de Pompeyo un rey vasallo en la persona de Deyotaro (64-40 a. C)”<sup>24</sup>. Los gálatas contaron con un rey vasallo hasta el año 25 a. C, cuando el emperador Octavio, quien gobernó entre 27 a.C-14 d. C, decidió impedir la sucesión a los hijos de Amintas, último rey gálata. Así pues, Amintas se vio obligado a legar sus tierras al imperio<sup>25</sup>, tierras que fueron anexadas a la provincia romana de Galacia. Dicha provincia extendía sus fronteras desde el país gálata, región norte, hasta Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe. Su población era diversa: “gálatas, griegos, gallograeci, romanos y judíos”.<sup>26</sup>

Esta nueva organización territorial, generada por el Imperio romano, contribuyó a que, en los siglos XVIII y XIX<sup>27</sup>, se propusiera una teoría alterna a la tradicional sobre los destinatarios

---

<sup>18</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 253.

<sup>19</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 19.

<sup>20</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 289-290.

<sup>21</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 20.

<sup>22</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290.

<sup>23</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 13.

<sup>24</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 20.

<sup>25</sup> La mayoría de autores consultados solo enuncian que Amintas es el último rey Gálata, sin embargo, siguiendo a Ramírez, se optó por especificar que fue Octavio quien decidió impedir la sucesión de los hijos de Amintas y les obligó a permanecer en sus fronteras, ver. Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 12-16.

<sup>26</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290.

<sup>27</sup> Al respecto Fitzmyer plantea que la teoría del sur fue defendida desde 1748 por J. J. Schmidt, quien la propuso (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290). Por otro lado, González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 25, propone que dicha teoría fue defendida a partir de la obra de G. Perrot, en 1867. En cualquier caso, coinciden que esta teoría fue tomada en la época moderna.

de la carta, que consiste en considerar que también esta iba dirigida a los habitantes de las iglesias de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe. Dicha teoría ha sido denominada “teoría gálata del sur” o “teoría pangalata”<sup>28</sup>. Esta teoría ha sido apoyada mayoritariamente por algunos especialistas “de habla inglesa”<sup>29</sup>, desde su formulación (E. Rean, T. Zahn, M. Ramsay<sup>30</sup>) hasta la actualidad (E. Tamez, F.F Bruce; S. Pérez). Sin embargo, muchos otros autores<sup>31</sup>, la mayoría según Brown<sup>32</sup>, en concordancia con los comentarios antiguos<sup>33</sup>, sostienen que la carta fue escrita a los gálatas propiamente dichos, es decir, el pueblo étnico que residía en las ciudades de *Ancira*, *Pessinus* y *Tavium*. A dicha postura se le conoce, en contraposición con la “teoría del sur”, como “teoría gálata del norte”.

La polémica versa alrededor de si Pablo al referirse “a las iglesias de Galacia” (Ga 1,2), está hablando en términos de la provincia romana o nombrando al territorio del antiguo reino gálata. Si se refiere a la provincia romana, surge el problema de por qué Pablo decide denominar gálatas (Ga 3,1) a los habitantes de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, a sabiendas de que son pueblos étnicamente diferentes. Asimismo, los autores discuten sobre las posibles menciones de la fundación de comunidades cristianas en Galacia del norte o no, que aporta el libro de los *Hechos* (Hch 16,6; 18,23). Además de los argumentos étnicos y las posturas sobre la fuente *Hechos*, también se discute sobre el contenido de la carta que, para los adeptos a la teoría sureña, está cargada de referencias al ambiente judío<sup>34</sup>, lo cual supone un auditorio judeocristiano propio del sur de la provincia. Mientras que para los seguidores de la teoría norteña está claro que el auditorio es mayoritariamente gentil<sup>35</sup> y la problemática allí tratada es pertinente para este grupo.

---

<sup>28</sup> Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálata*, p. 46

<sup>29</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 30.

<sup>30</sup> Citados por Fitzmyer, en “Carta a los Gálatas”, 290.

<sup>31</sup> Por ejemplo: González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 25-27; Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, Vol II, 624-625; Crossan y Reed. *En busca de Pablo*, 246-247. Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290; Sánchez, *Escritos Paulinos*, 254; Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 14; además de aquellos que citan estos autores en sus obras.

<sup>32</sup> Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, Vol II, 624.

<sup>33</sup> Al respecto es interesante consultar la bibliografía de comentarios antiguos que aporta González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 42-43 y el análisis de F. F Bruce a los distintos comentarios antiguos en *Un comentario de la Epístola a los Gálatas*, 44-45.

<sup>34</sup> Por ejemplo: “Ga 3,2-3.13-14.23-24; 4,2.5;5,1 parecen suponer lectores judeocristianos, que solo podían encontrarse en las ciudades helenizadas de la Galacia del sur” (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290).

<sup>35</sup> Por ejemplo: “Gál 4,8; 5,2-3;6,12-13 indican más bien origen pagano de la mayoría de los lectores. En Antioquía, Listra, etc., donde se sabe vivían judíos, no resulta inverosímil que el problema de la relación del cristianismo con la ley se hubiera planteado antes”. (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 290).

Ambas hipótesis tienen sus pros y sus contras, así como autores que apoyan una u otra. No obstante, en el presente trabajo, siguiendo a Arens<sup>36</sup>, no se ve inconveniente en dejar la cuestión abierta, pues, sea cual sea la posición asumida, se está ante un mismo contexto. Se trata de un ambiente urbano marcado por la cultura grecolatina y las políticas imperiales de Roma, contexto en el cual gentiles y judíos se relacionan, algo común en el cristianismo del siglo I<sup>37</sup>.

Ahora bien, lo que no se pone en tela de juicio respecto a los destinatarios es que entre los miembros de “las iglesias de Galacia” hay gentiles y que estas comunidades fueron fundadas por Pablo y su equipo misionero (Ga 1,9; 3,1-2; 4,11). Aunque se discute si dentro de ellas hubo cristianos convertidos del judaísmo o no, como lo advierte Arens<sup>38</sup>. Asimismo, se discute cuándo fueron fundadas, pues quienes apoyan la teoría del sur se inclinan por el primer viaje misionero de Pablo, y quienes apoyan la teoría del norte por el segundo, tal como lo pone en evidencia Sánchez<sup>39</sup>. La fundación de estas comunidades pudo ser motivada accidentalmente por una enfermedad que detuvo de improviso al grupo (Ga 4,13ss)<sup>40</sup>. Fuera de estos datos, siguiendo a Ramírez, es poco lo que se pueda decir en concreto sobre estas comunidades, pues no se menciona a ningún miembro por su nombre, ni se enlista en los saludos finales a nadie, y tampoco hay pistas sobre las condiciones sociales de sus miembros<sup>41</sup>.

No obstante, Tamez infiere, del buen manejo de la retórica en la carta, que los miembros de la comunidad pueden hacer parte del sector medio, educados en la cultura griega, tal vez artesanos y veteranos de guerra. Tampoco descarta la presencia de esclavos pobres, libres y libertos en la asamblea cristiana<sup>42</sup>. En síntesis, se puede decir que se trata de comunidades

---

<sup>36</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 25.

<sup>37</sup> Crossan y Reed. *En busca de Pablo*, 247.

<sup>38</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 25-26.

<sup>39</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 30. No obstante, es pertinente tener presente que hoy en día está en discusión la cartografía misionera de Pablo distribuida en tres viajes, al respecto: ver. Guijarro, 2019, “Biblical cartography and the (mis)representation of Paul’s missionary travels”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 75(3), a5575. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5575>.

<sup>40</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 25. Sin embargo, hay quienes se oponen a esta hipótesis, por ejemplo, Vouga, quien dice: “Ga 4,13, no significa que el apóstol tuvo que desviarse de improviso hacia Galacia debido a una enfermedad, sino más bien que el poder del Evangelio se manifestó, en Galacia como en Corinto, en la debilidad del apóstol”. (Vouga “La Carta a los Gálatas”, 218).

<sup>41</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 16.

<sup>42</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 904.

fundadas por Pablo durante su primer o segundo viaje misionero, mayoritariamente gentiles y socialmente pertenecientes al “sector medio”.

### 1.3. Motivo y finalidad de la carta

El motivo de la carta es menos polémico que la caracterización de sus destinatarios. Es claro que Pablo escribe porque se ha enterado de que hay un grupo de agitadores o perturbadores (Ga 1,7) que están generando confusión al predicar un evangelio distinto al predicado por él (Ga 1,8). En este evangelio diferente, este grupo predica la circuncisión y las celebraciones de las fiestas judías como elementos fundamentales<sup>43</sup> y acomete contra la autoridad apostólica de Pablo, tal como infiere Arens del estilo de la carta<sup>44</sup>.

En este mismo sentido, Fitzmyer pone en evidencia que Pablo escribe esta enérgica carta “con tono apologético, sin saludo y llena de emotividad, para defender su lugar como apóstol y sobre todo el evangelio predicado por él”<sup>45</sup>. Ahora bien, aunque el desorden generado por estos agitadores motiva la misiva, es importante reconocer, como lo evidencia Arens, que no va dirigida a ellos, sino a los cristianos de las iglesias de Galacia<sup>46</sup>.

En este mismo sentido, Arens, manifiesta que Pablo “teme haber trabajado en vano (Ga 4,11) y ve con preocupación que los gálatas después de haber sido acogidos por la gracia, es decir, justificados por la fe y no por las obras de la ley, estén cayendo en la esclavitud de la ley”<sup>47</sup>. Por ello, no solo escribe una emotiva autodefensa de su misión como apóstol, elegido por Dios, sino que, además, establece una sólida argumentación para probar su posición<sup>48</sup>. Asimismo, de acuerdo con algunas orientaciones presentes en la carta (Ga 5,13-6,10) podemos afirmar con Arens que, Pablo también busca aclarar una confusión en la vivencia de la libertad<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> Bruce, *Un Comentario de La Epístola a Los Gálatas*, 60.

<sup>44</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 28.

<sup>45</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 291.

<sup>46</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 34

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>48</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 905.

<sup>49</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 32.

En cuanto al lugar y a la fecha de la redacción de la carta no hay consenso<sup>50</sup>, puesto que, como lo hace notar Tamez, en gran medida depende de la opción que se haga por una u otra teoría respecto a los destinatarios<sup>51</sup>. Asimismo, se discute si la carta fue escrita después de la fundación de la comunidad o de una segunda visita<sup>52</sup>. A falta de elementos concluyentes, y siguiendo a Tamez, se puede afirmar que la carta fue escrita entre los años 50-56 d. C, sin duda antes de la carta a los Romanos, en algún lugar distante de Galacia, posiblemente Éfeso o Corinto<sup>53</sup>.

#### 1.4. Los agitadores en Galacia

Hay un asunto importante que se desprende de la ocasión de la carta: ¿a quién se refiere Pablo como los agitadores o perturbadores? Al respecto, Fitzmyer dice que, aunque algunos comentaristas han intentado identificar a los detractores de Pablo con cristianos venidos del mundo gentil o con algunos grupos gnósticos, es probable que los agitadores sean cristianos venidos del judaísmo<sup>54</sup>. González Ruíz, Bruce, Arens y Ferreira<sup>55</sup> comparten esta opinión, sin embargo, difieren en el origen de dichos judeocristianos.

Así, por ejemplo, González Ruiz dice: “el apóstol no se habría permitido unas expresiones tan mordientes contra unos adversarios sometidos al decreto de Jerusalén”<sup>56</sup>. De esto se infiere que los agitadores no podían venir de las comunidades de Jerusalén o por lo menos de las asociadas a las columnas (Ga 2,9). Bruce, después de un recorrido histórico sobre el estado de la cuestión, no duda en llamar a aquellos perturbadores “judaizantes que apelan en última instancia los líderes a Jerusalén”<sup>57</sup>. De donde se infiere que contaban con su autorización. Por su parte, Fitzmyer se inclina por considerar que se trata de “judeocristianos venidos de Palestina, con una mentalidad judía más estricta que la de Pedro, Pablo o Santiago, inclusive más estricta que la de los falsos hermanos (Gál 2,4)”<sup>58</sup>. En cuanto a Arens,

---

<sup>50</sup> Ver. De la Serna, Eduardo. “Un aporte a la cronología de las cartas paulinas”, 1-22.

<sup>51</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 904.

<sup>52</sup> Fitzmyer “La Carta a los gálatas”, 290.

<sup>53</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 905

<sup>54</sup> Fitzmyer “Carta a los Gálatas”, 291.

<sup>55</sup> González Ruíz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 38; Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálata*, 68; Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 34; Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 16.

<sup>56</sup> González Ruíz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 26.

<sup>57</sup> Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálata*, 68.

<sup>58</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 291.

considera probable que “se trataba de judeocristianos afines a un ala conservadora que se asociaba con uno o más apóstoles, posiblemente de Jerusalén”<sup>59</sup>, incluso los identifica con los falsos hermanos y con los del sector radical de los circuncisos, que osaron criticar a Pablo y a Pedro en Antioquia de Siria<sup>60</sup>.

Por su parte, Ferreira sugiere que es probable que los agitadores provengan de comunidades cristianas unidas a Jerusalén, argumentando que ello se puede deducir de la misma carta (Ga 2,9). Además, decide llamarlos misioneros judeocristianos, pues, considera que son predicadores o catequistas que llegaron a Galacia con una propuesta alterna a la de Pablo y que, más allá de buscar oponerse a él, pretenden anunciar su versión de la Buena Noticia<sup>61</sup>. No obstante, como reconocen Arens y Ferreira<sup>62</sup>, la procedencia exacta de estos agitadores es incierta y es objeto de discusión en la actualidad.

Respecto al “evangelio diferente” (Ga 1,6) predicado por los agitadores es probable que tuviera acogida entre la comunidad de los gálatas, de lo contrario Pablo no habría escrito una carta tan apasionada para persuadirlos de no cambiar de evangelio, como evidencia Ferreira<sup>63</sup>. Ahora bien, en cuanto al contenido de este mensaje, la única fuente de la que se dispone es la carta misma, como lo advierte Bruce<sup>64</sup>. En este sentido, el mensaje de los agitadores sólo se puede ver a través de los argumentos de Pablo.

Al respecto, Álvarez desarrolló recientemente un trabajo<sup>65</sup>. En este trabajo el autor propone que la proclamación de los agitadores pudo centrarse en “la circuncisión de los cristianos gentiles”<sup>66</sup> y “la observación cultural de un calendario festivo”<sup>67</sup>, tales como el sábado y muy posiblemente los novilunios. En cuanto a la circuncisión de los gentiles, Álvarez cree que es más un conflicto eclesiológico que soteriológico. Así pues, según este mismo autor, el acento en este conflicto está en “la aceptación incondicional de los cristianos gentiles no circuncidados dentro de la comunidad”<sup>68</sup> y no tanto en la posibilidad de salvación. Asimismo,

---

<sup>59</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 34.

<sup>60</sup> *Ibíd.*

<sup>61</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 16.

<sup>62</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 34; Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 16.

<sup>63</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 16.

<sup>64</sup> Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálatas*, 61.

<sup>65</sup> Álvarez, “La Identidad de los agitadores en la Carta a los Gálatas”, 34-38.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>67</sup> *Ibíd.*

<sup>68</sup> *Ibíd.*

Álvarez infiere de la carta como poco probable que los judaizantes exigieran otras regulaciones o prescripciones, no obstante, no descarta que algunos gálatas hayan asumido otras<sup>69</sup>.

### 1.5. Composición literaria de la Carta

Los especialistas han intentado encontrar un esquema literario o argumentativo desde el cual estructurar la carta, búsqueda que ha llevado a distintas teorías sobre su composición, tal como lo evidencia Sánchez<sup>70</sup>. Uno de los estudios que más acogida ha tenido entre los autores es el de Betz, quien analizó la carta desde la retórica grecolatina y la epistolografía. Al respecto, Izidoro comenta que, a través de este análisis, Betz llegó a catalogar la Carta a los Gálatas como un ejemplo del género *carta apologética*<sup>71</sup>.

Dentro de los autores que han acogido esta perspectiva está Arens, quien, a su vez, evidencia que la forma emotiva y persuasiva en la que se dirige Pablo a los Gálatas demuestra una clara expresión retórica. En palabras de Arens: “A través de la carta Pablo busca persuadir a su auditorio de asumir ciertos comportamientos y actitudes, y de rechazar la visión del evangelio de los agitadores”<sup>72</sup>. De igual manera, Tamez argumenta que “el lenguaje cargado de emotividad y la polarización presentes en la carta dan cuenta de su composición retórica”<sup>73</sup> y, además, apoya la idea de considerarla perteneciente al género de carta apologética.

Por su parte, Bruce se muestra prudente frente a la propuesta de Betz: “siempre hemos de ser cautelosos y considerar si es normal que Pablo en medio de aquella crisis se detuviera a construir, de forma consciente una carta según los cánones de la Retórica grecorromana”<sup>74</sup>. Otros autores<sup>75</sup> van más allá, no solo dudan de que Pablo elabore esta carta desde la retórica grecolatina, sino que, además, rechazan esta idea y prefieren “fijarse más en la carta como

---

<sup>69</sup> *Ibíd*,37.

<sup>70</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 272.

<sup>71</sup> Izidoro, “Introducción a las Cartas de Pablo a los Gálatas”, 17.

<sup>72</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 57.

<sup>73</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”,905.

<sup>74</sup> Bruce, *Un Comentario de La Epístola a Los Gálatas*, 106.

<sup>75</sup> Por ejemplo: Martyn, *Galatians*; Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*.

un complejo en el que Pablo pretende demostrar una serie de tesis”<sup>76</sup>, tal como lo afirma Ramírez.

En este sentido, Ramírez presenta la propuesta de Martyn, como una alternativa al análisis retórico en la que se combina el análisis literario con elementos de contenido<sup>77</sup>. En esta misma línea, Lémonon ofrece una visión de conjunto siguiendo los argumentos de Pablo y descartando la intención apologética de la carta<sup>78</sup>, pues, considera que la carta “más que buscar una defensa del apóstol, busca avergonzar a los gálatas por su opción actual y estrechar sus vínculos con el apóstol y con el evangelio”<sup>79</sup>. La discusión sigue abierta y como en otros temas de la carta no hay consenso entre los estudiosos, tal como lo indica Izidoro<sup>80</sup>.

El desacuerdo en este caso no responde sólo a una cuestión interna de la carta, sino a discusiones más profundas sobre los estudios paulinos en general. Tales como la pertinencia del análisis retórico para comprender el epistolario paulino<sup>81</sup> o la influencia del contexto helenista y el trasfondo judío en la argumentación de Pablo, que, a su vez, lleva a considerar qué tan judío o qué tan helenista es Pablo. Cuestiones que exceden el objetivo de este trabajo.

Para el caso presente basta con dejar en evidencia la posibilidad de comprender la carta desde la retórica grecolatina como si se tratara de un discurso típicamente retórico o como un tejido en que Pablo pretende demostrar una serie de tesis.

## 1.6. Estilo y vocabulario

Respecto al estilo y vocabulario de la Carta seguimos de cerca a Jordi Sánchez Bosh, quien dice que el estilo de la carta está cargada de una “inventiva directa y apasionada, inventiva que distorsiona incluso los hábitos de escritura de apóstol”<sup>82</sup>. Así, por ejemplo, el saludo de Pablo es directo, no se detiene a realizar su habitual acción de gracias (Ga 1,1-5). Por lo

---

<sup>76</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 19.

<sup>77</sup> *Ibíd.*

<sup>78</sup> Lémonon, *La Carta a los Gálatas*, 15.

<sup>79</sup> *Ibíd.*

<sup>80</sup> Izidoro “Introducción a las Cartas de Pablo a los Gálatas”, 18.

<sup>81</sup> Al respecto. Velardo, “¿Rétor o epistológrafo? Una reflexión sobre el análisis retórico del epistolario paulino”, 37-56.

<sup>82</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 259.

demás, Sánchez, indica que, la carta tiene un “estilo didáctico, teñido de retórica, propio de las demás cartas”<sup>83</sup>.

Respecto al vocabulario de Gálatas, según Sánchez, está compuesto “de 526 palabras, 33 de las cuales son *hápax* (salen solo una vez) del Nuevo Testamento y 101 «hápax paulinos»... Con este vocabulario, el autor compone una obra de 2220 palabras”<sup>84</sup>. Sánchez observa a partir de los *hápax* del Nuevo Testamento que dichos términos “nos sitúan dentro de las mismas coordenadas lexicales que la Primera a los Tesalonicenses, así como la Primera y Segunda a los Corintios”<sup>85</sup>. En cuanto a la procedencia declara que “17 de ellos figuran en la Biblia de los Setenta o en otras traducciones griegas del Antiguo Testamento; 10 son conocidos por otros textos profanos y 6 serían nuevas como tal, pero derivadas de otras palabras del Nuevo Testamento”<sup>86</sup>.

Respecto a los principales “hápax paulinos”, presentados por Sánchez, dada su importancia, a continuación, se transcriben:

*Alêtheuô* («decir la verdad»), *biblion* («librito», «Biblia»), *egkrateia* («continencia»), *eneulogeisthai* («bendecir en»), *exapostellein* («enviar desde»), *katara* («maldición»), *klêronomia* («herencia»), *mesitês* («mediador»), *oikeios* («de la familia» –la Iglesia–), *stoikheia tou kosmou* («elementos del mundo»), *stylos* («columna» –de la Iglesia–), *ypokrisis* («hipocresía»).

Entre aquellos hasta ahora no mencionados que salen en cartas indudables, seleccionamos: *abba* («padre» –en arameo–), *agathôsynê* («bondad»), *amartôlos* («pecador»), *dikaios* («justo»), *douleia* («esclavitud»), *eleos* («misericordia»), *eleutheroun* («liberar»), *epaggellesthai* («prometer»), *klêronomos* («heredero»), *makarismos* («bienaventuranza»), *parabasis*, *parabatês* («transgresión», «transgresor»), *prografein* («escribir, previendo»), *sy(n)stauroun* («crucificar con»), *yiothesia* («filiación divina»)<sup>87</sup>.

Este conglomerado de palabras permite descubrir los temas centrales de la carta, tal como lo advierte Sánchez: “aparecerá el tema de Abrahán, el cual conducirá a la dialéctica libertad-

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> *Ibíd.*

<sup>85</sup> *Ibíd.*

<sup>86</sup> *Ibíd.*

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 259.

esclavitud y a la filiación divina, pasando por la Cruz de Cristo”<sup>88</sup>. Temáticas que están en el núcleo de esta carta y permiten articular los distintos elementos del contenido.

### 1.7. Contenido y estructura

Hasta el momento se ha venido sugiriendo el contenido de la carta, en este apartado se presentará de manera organizada esta información, se plantearán los principales temas tratados en la carta y una propuesta de estructura. En primer lugar, es valioso identificar aquello en lo que están de acuerdo la mayoría de los autores: hay un saludo introductorio (1,1-5) y una conclusión epistolar (6,11-18). En el saludo, Pablo se designa a sí mismo como apóstol de Jesucristo y de Dios y recuerda a sus lectores que Cristo se dio a sí mismo para librarlos del presente siglo malo (v.5)<sup>89</sup>. En la conclusión, “Pablo cierra su exposición recapitulando con su propio puño y letra lo que considera central, y escribe un apasionado recordatorio de que lo más importante no es la circuncisión o la incircuncisión sino el ser una nueva creación de Dios (6,15)”<sup>90</sup>.

En cuanto a la presentación del cuerpo de la carta, este puede variar con el interés de los autores y de su propuesta de división y articulación. Así pues, sin entrar en discusiones, se pueden enunciar los distintos temas que identifican los autores consultados. Luego de los saludos iniciales (1,1-5) y de un sentido reproche por abandonar el evangelio de Cristo (1,6-10), aparece una larga sección autobiográfica en la cual Pablo nombra seis hechos acontecidos: “en Damasco, Jerusalén, Siria y Cilicia, una vez más Jerusalén y en Antioquia de Siria (1,11-2,14)”<sup>91</sup>. El apóstol concluye sus relatos autobiográficos con una aclaración sobre la auténtica justificación (2,15-21).

Un nuevo reproche (3,1) abre otra parte de la carta, que según una división clásica es denominada: sección teológica o doctrinal (3,1-4,21)<sup>92</sup>. En estos capítulos, Pablo ofrece al lector una sólida argumentación, apoyándose en las Escrituras Sagradas de los judíos, algunas

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> Carson y Douglas. *Una introducción al Nuevo Testamento*, 387.

<sup>90</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 62.

<sup>91</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 262.

<sup>92</sup> Vouga, François. “La Carta a los gálatas”, 214. Al respecto, Vouga advierte: “esta división práctica tiene el defecto de ocultar la unidad fundamental del conjunto de la carta” (*ibíd.*). Sin embargo, es útil en esta presentación del contenido.

imágenes de su contexto y la comprensión del Evangelio que ha recibido, para demostrar a los gálatas que no necesitan someterse a la circuncisión, explicitando que ya son descendientes de Abrahán por la fe.<sup>93</sup>

A continuación, Pablo utilizara una alegoría (4,22-31) en la que, a través de las dos esposas de Abrahán y sus dos hijos, diferencia el evangelio que él predica del evangelio que predicaban los agitadores<sup>94</sup>. Finalmente, da apertura a una parte de la carta que clásicamente se conoce como sección ética (5,1-6,10) o parenética<sup>95</sup>, la cual comienza con un bello apartado (5,1-13) en el que Pablo advierte los efectos que tendría la circuncisión y aquello que ofrece Cristo. De un lado, está la circuncisión, que obliga a quien la recibe a cumplir toda la ley y, en consecuencia, a ser esclavo del impulso legalista de cumplirla; y del otro lado, está la libertad que da Cristo y que ellos ya habían degustado a través del evangelio anunciado por Pablo<sup>96</sup>.

Luego de esta bella apertura se desarrollan temas muy significativos en la carta, como la relación entre amor y libertad (5,13-15) o Espíritu y libertad (5,16-23), y algunas indicaciones prácticas que suponen asumir el evangelio de Cristo (6,1-10)<sup>97</sup>. Por último, como se dijo inicialmente, se cierra con una conclusión del puño y letra de Pablo (6,11-18).

Respecto a la estructura, la mayoría de los autores coincide, aparte del inicio y la conclusión, en la determinación de bloques intermedios, que pueden ser dos, tres o cuatro<sup>98</sup>. No obstante, resulta más difícil que coincidan en las subdivisiones de estos bloques. Para el presente trabajo, después de comparar algunas estructuras<sup>99</sup>, se optó por la propuesta de Sánchez<sup>100</sup>, puesto que es clara, sencilla y responde a las marcas visibles de la carta a su tono y contenido. Esta claridad y sencillez permite no sólo seguir la argumentación de Pablo identificando distintos acentos y tonos, sino que, además, ayuda a reconocer el camino que realiza el apóstol para describir de modo pedagógico la libertad en Cristo.

---

<sup>93</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 61.

<sup>94</sup> *Ibíd.*

<sup>95</sup> Vouga, François. “La Carta a los gálatas”, 214; Alonso Schökel, *Biblia del peregrino*, 471.

<sup>96</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 62.

<sup>97</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 261.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 272.

<sup>99</sup> Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*, 1705-1711; Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, 471.; Tamez, “Carta a los Gálatas”, 905, Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 292; Juan Luis Caballero, *Escritos paulinos*, 83; Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 19-20; Lémonon, *La Carta a los Gálatas*, 15-17; Aguilar y Legarreta, *Introducción a Pablo. Romanos y Gálatas*, 195-196.

<sup>100</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 259-261.

El primer elemento que destaca Sánchez en su propuesta es una serie de fragmentos en los que observa la figura literaria “*apóstrofe* (recriminación) directa, referida a una situación concreta [en las comunidades creyentes de] Galacia”<sup>101</sup>. Complementa esta observación dividiendo la carta en cuatro bloques que responden al contenido y al tono: discurso narrativo, discurso doctrinal, discurso polémico y discurso exhortativo. En este orden de ideas, reconoce seis partes en la carta: el prólogo, cuatro discursos y la conclusión epistolar. Estas seis partes, Sánchez, las subdivide en dieciocho, reconociendo que, aunque la división no es perfecta, se puede ver a través de ella la línea discursiva de Pablo.

Así pues, la estructura propuesta por Sánchez, está basada en articular la carta a través de distintos apostrofes referidos a una situación concreta en Galacia, distribuir la carta en cuatro bloques según el tono de cada parte y organizar el contenido entre los apostrofes con el estilo de cada fragmento. A continuación, se presenta la propuesta de Sánchez distribuida en una tabla:

<b>1. Prólogo epistolar</b>	<b>1,1-10</b>
a) Encabezamiento	1,1-5
b) <i>Apostrofe: Exordio</i>	1,6-10
<b>2. Discurso narrativo</b>	<b>1,11-2,21</b>
a) Primeros pasos del apóstol	1,11-17
b) Primera visita a Jerusalén	1,18-20
c) Paso a Siria y Cilicia	1,21-24
d) El encuentro con las “columnas”	2,1-10
e) Incidente en Antioquía	2,11-14
f) Transición: La fe y las obras	2,15-21
<b>3. Discurso doctrinal</b>	<b>3,1-4,11</b>
a) <i>Apóstrofe: Experiencia de los gálatas</i>	3,1-6
b) Primer argumento: La bendición de Abrahán	3,7-14
c) Segundo argumento: El papel de la Ley	3,15-29

<sup>101</sup> Estos son los lugares en los que aparece según Sánchez los apostrofes: “El más destacado entre ellos sería el mismo exordio, así como la conclusión. Pero también están dominados por el apostrofe los fragmentos que van de 3,1 a v.6, de 4,12 a v.20 y de 5,2 a v.12”. (Sánchez, *Escritos Paulinos*, 259).

d) Transición: El hijo menor	4,1-11
<b>4. Discurso polémico</b>	<b>4,12-5,12</b>
a) <i>Primer apostrofe: la evangelización de Galacia</i>	4,12-20
b) Alegoría de los dos hijos	4,21-5,1
c) <i>Segundo apóstrofe: La crisis de Galacia</i>	5,2-12
<b>5. Discurso exhortativo</b>	<b>5,13-6,10</b>
a) Primer argumento general: Amor y libertad	5,13-15
b) Segundo argumento general: Espíritu y libertad	5,16- 26
c) Exhortaciones prácticas	6,1-10
<b>6. Conclusión epistolar</b>	<b>6,11-18</b>

## 2. La noción de libertad (*eleuthería*) en el contexto bíblico

### 2.1. El concepto político de *eleuthería* en el mundo griego

El vocablo griego ἐλευθερία [*eleuthería*], traducido al español como libertad, que utiliza Pablo en la Carta a los Gálatas está asociado estrechamente a cuatro expresiones afines que ayudan a comprender su significado: ἐλεύθερος [*eleútheros*], libre, independiente; ἐλευθερώ [*eleutheróō*], liberar; ἀπελεύθερος [*apeleútheros*], liberto<sup>102</sup>.

El origen de este vocablo debe buscarse en el contexto griego, especialmente en el ámbito político. En este sentido, Blunck dice que “*Eleuthería* se deriva del adjetivo *eleútheros*: perteneciente al pueblo, no en el sentido restrictivo de gente [...] sino en contraposición con los esclavos y extranjeros, por consiguiente, libre desde el *punto de vista político*”<sup>103</sup>. Más aún, precisa que hace referencia “a alguien que pertenece a la πόλις [pólis]/ciudad, como ciudadano de pleno derecho, en contraposición a los esclavos, a aquellos componentes de la comunidad política de la pólis que carecen de libertad.”<sup>104</sup>.

Así pues, *eleuthería* significaría, por un lado, la condición de quien pertenece a la polis con plenos derechos, y por el otro, independencia, en el sentido de disponer libremente de sí

<sup>102</sup>Schlier, “ἐλεύθερος”, 487.

<sup>103</sup> Blunck, “Libertad”, 433.

<sup>104</sup> Ibíd.

mismo, en contraste con la dependencia de los esclavos a sus dueños. En este sentido, tanto Platón como Aristóteles consideran la *eleuthería* como un bien de la polis y a la polis como la comunidad de hombres libres, tal como lo afirma Blunck<sup>105</sup>.

Siguiendo con Blunck el adjetivo *apeleúthros* enlaza con esta acepción de *eleuthería* y “designa al liberto”<sup>106</sup>. Del mismo modo, el autor declara que el verbo *eleutheróō* hace referencia a “la liberación de quien es esclavo y a la liberación de cualquier atadura que impide disponer libremente de sí mismo”<sup>107</sup>.

Por otro lado, Schlier afirma que esta “libertad debe estar subordinada a la ley de una política porque sólo esta última, como ley de la voluntad común, puede garantizar la libertad, contra la tiranía del capricho”<sup>108</sup>. De acuerdo con Schlier, los griegos para evitar esta arbitrariedad y asegurar así la libertad de la polis desarrollaron algunos recursos. En primer lugar, consolidar la igualdad de los ciudadanos ante la ley (ισηγορία), que, a su vez, se evidencia en igualdad de voz (παρρεσία) y en la alternancia en el gobierno, todo ello a través de la democracia (δημοκρατία)<sup>109</sup>.

Sin embargo, este mismo autor advierte que pronto la democracia ática se degeneró “pues si, por un lado, fomenta la vida de la ciudadanía mediante el desarrollo de las potencialidades de los ciudadanos, por el otro, amenaza la autoridad de las leyes comunes mediante la promoción del individuo”<sup>110</sup>. Degeneración que dio paso a los demagogos y a la tiranía; dos enemigos asiduos de la auténtica *eleuthería* en la polis.

Además de estos enemigos internos, la libertad de la polis debía ser protegida de los enemigos externos. De ahí que *eleuthería* también signifique la independencia de un estado en las relaciones externas<sup>111</sup>. En este sentido, la libertad del *eleútheros*, del ciudadano griego, incluiría “la obligación de la defensa de su gobierno y a sí mismo junto con él frente a las posibles coacciones de otros estados, precisamente para no ser reducido a esclavitud”<sup>112</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*

<sup>106</sup> *Ibíd.*

<sup>107</sup> *Ibíd.*

<sup>108</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 488. Traducción libre del autor.

<sup>109</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 488.

<sup>110</sup> *Ibíd.*

<sup>111</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 28.

<sup>112</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 492.

En síntesis, el vocablo *eleuthería* como concepto político fue utilizado en el mundo griego para expresar la situación de quien podía disponer de sí mismo en la polis y como una expresión general para designar la autonomía del estado, tanto en sus relaciones internas como externas.

## 2.2. El concepto de *eleuthería* en la filosofía del helenismo

Además, del sentido político de *eleuthería* en el mundo griego, hubo una orientación de la libertad en sentido interior y ético<sup>113</sup>. Así, *eleuthería* también transmitía la idea de “independencia o autonomía frente a coacciones externas, ya no entre los estados, sino entre el individuo y entorno”<sup>114</sup>, tal como se afirma en el diccionario de filosofía de Ferrater Mora. Al respecto, Pastor-Ramos señala que esta orientación estuvo presente en el ambiente filosófico especialmente desde Sócrates y Platón, inclusive podría haber algún indicio de estarlo desde Anaxágoras<sup>115</sup>.

No obstante, tuvo su mayor desarrollo en el helenismo, “una vez que la libertad política a escala nacional y la misma polis han desaparecido prácticamente de Grecia”<sup>116</sup>. En palabras de Schlier: “la pregunta de Sócrates en Jenofonte: dime, Eutidemo, ¿crees que la libertad es un bien hermoso y glorioso tanto para los individuos como para el estado? Es contestada no sólo por Eutidemo, sino por toda la época con una enfática afirmación”<sup>117</sup>. Sobre todo, por los cínicos y los estoicos.

Para cínicos y estoicos, de acuerdo con Schlier, “la libertad de los ciudadanos o del Estado es secundaria, pues, hay una libertad mucho más radical, a saber, se trata de la libertad del individuo apartado y bajo la ley de su propia naturaleza o de la naturaleza humana en general”<sup>118</sup>.

En el caso de los cínicos esta libertad individual aflora como revancha frente al tirano, quien de no haber violentado al filósofo no podría ganar, y se efectúa en el ámbito moral como “la

---

<sup>113</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 29.

<sup>114</sup> Ferrater Mora, “Libertad”, 1970.

<sup>115</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 29.

<sup>116</sup> *Ibíd.*

<sup>117</sup> Schlier, “ἐλευθερος”, 493. Traducción libre del autor.

<sup>118</sup> Schlier, “ἐλευθερος”, 493.

libertad absoluta de las pasiones, de los deseos de poseer y dominar, del temor al tirano y de la muerte, del miedo, del hambre y de las privaciones”<sup>119</sup> tal como afirma Vásquez.

En cuanto al estoicismo, de acuerdo con Schlier, la orientación interior de la libertad se da en la medida en que “la Stoa reconoce la imposibilidad del ser humano de disponer de las cosas externas: el cuerpo, las posesiones, la familia, el honor, la libertad política, pues, el ser humano solo puede disponer de su alma, especialmente de sus ideas y principios”<sup>120</sup>. Por lo cual, la libertad para los estoicos consistiría en una ascesis de aquellas cosas externas, para libremente someterse a la razón. Con el fin de “vivir en plena armonía con el cosmos por medio del equilibrio y del desapasionamiento, logrando así el dominio sobre sí mismo y adquiriendo la soberanía sobre el cosmos”<sup>121</sup>.

Ahora bien, cabe advertir con Pastor-Ramos que, el concepto de libertad en Grecia tiene matices particulares en los distintos autores sobre todo en el helenismo, por lo que es necesario ser cuidadosos con las afirmaciones generales<sup>122</sup>. No obstante, con certeza se puede decir con este autor que: la *eleuthería* se configuró como un “ideal de vida en Grecia”<sup>123</sup> expresado en su organización política y “que el concepto de libertad es una de las ideas claves en el mundo helénico”<sup>124</sup>. Asimismo, conviene reconocer la posibilidad de hablar de la *eleuthería* en sentido interior y ético, sobre todo, a partir de la decadencia de la polis<sup>125</sup>.

### 2.3. *Eleuthería* en el Antiguo Testamento

El concepto griego de *eleuthería* parece no tener una equivalencia lingüística exacta en la TaNaK<sup>126</sup>. No obstante, de acuerdo con Pastor-Ramos, “en el texto masorético se encuentra normalmente la raíz *hfs* allí donde los LXX tienen ἐλεύθερος o sus parientes terminológicos”<sup>127</sup>. Según, este mismo autor: “De las 18 veces que en el texto aparece la raíz

---

<sup>119</sup> Vásquez, “El escándalo cínico de la libertad: un estudio sobre el concepto de parrhesia en Diógenes de Sinope”, 57.

<sup>120</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 493.

<sup>121</sup> Blunck, “Libertad”, 433.

<sup>122</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 30

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>125</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 29.

<sup>126</sup> Eckert, “Libertad”, 972

<sup>127</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 37. Las excepciones son: “Is 58,6 y Job 3,19 en que la traducción griega emplea otras expresiones para esa raíz hebrea” (*ibíd.*).

*hfs* 14 se refieren claramente al estado social de libertad contrapuesto al de esclavitud<sup>128</sup>. Las cuatro restantes se refiere a casos diversos<sup>129</sup>, sin embargo, en último término tienen a la base el mismo sentido.

Por su parte, en la Septuaginta el campo semántico de *eleuthería* es empleado en otros pasajes, tal como lo afirma Pastor-Ramos:

ἐλευθέρᾳ referido a la liberación de una sierva, como en Judit 16,23; en 3 Re 21,8.11 (TM 1 Re 21, 8.11), traduce ἐλεύθεροι el término hebreo, *horim*, “nobles”, en Neh 23,17 (TM Neh 13,17) se habla de una represión a los “libres” de Judá, traduciendo la misma palabra hebrea. En Sir 7,21 y 33,26 aparece la raíz mencionada de nuevo referida a siervos que pueden pretender la libertad; Sir 10,25 habla de un esclavo sabio a quien sirven los libres; en Qoh 10,17 el término traduce de nuevo “nobles”.<sup>130</sup>

En todos estos casos, se mantiene el sentido civil y político de estos términos, aun cuando traduce otra palabra, tal como es el caso de *horim*, nobles<sup>131</sup>. Además de estos pasajes en la época del judaísmo tardío, los libros de Macabeos usan con frecuencia el campo semántico de *eleuthería*<sup>132</sup>. De acuerdo, con Pastor-Ramos, en ellos *eleuthería* hace referencia sobre todo a la libertad conseguida por Simón Macabeo y el término de “libre” o “liberar” se utilizan “en el contexto de la liberación de los judíos, la ciudad santa o el templo”<sup>133</sup>. Por lo cual, el uso de las palabras en estos libros, según este autor, es marcadamente político, especialmente en relación con la defensa de la soberanía.

No obstante, en Macabeos estos términos también tienen un matiz religioso propio de movimientos de liberación que, de acuerdo con Blunck, “querían obtener por la fuerza la libertad prometida revelándose contra los poderes estatales paganos”<sup>134</sup>. Hecho que justifica una posible alusión al Éxodo en 2M 1, 27: “Reúne a los nuestros dispersos, da libertad a los

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*

<sup>129</sup> *Ibíd.* Los cuatro casos son: “(Job 39,5), dejar al asno en libertad; 1 Sam 17,25 a la familia del posible vencedor de Goliat, probablemente en el sentido de eximirla de tributos; Ps. 88,6 a un libre entre los muertos e Is 58,6 a los oprimidos en general dejados ir en libertad” (*ibíd.*).

<sup>130</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 37.

<sup>131</sup> Al respecto, Blunck, sostiene que, el uso del calificativo *horim* “solo nos muestra que, bajo la monarquía los israelitas en su totalidad carecían de libertad, eran esclavos del rey, a excepción de unos pocos privilegiados. Por consiguiente, también aquí se comprende todo a partir de la cuestión de la esclavitud” (Blunck, “Libertad”, 433).

<sup>132</sup> 1M 14,26; 2,11;10,33;15,7 y 2M 1,27; 2,22; 9,14.

<sup>133</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 38.

<sup>134</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

que están esclavizados entre las naciones, vuelve tus ojos a los despreciados y abominados, y conozcan los paganos que tú eres nuestro Dios”. Alusión que, según Pastor-Ramos, aunque está cargada de un sentido religioso es aislada y sigue teniendo significación política como en los anteriores casos<sup>135</sup>.

Después de observar rápidamente la presencia y el uso del grupo semántico de *eleuthería* en los LXX, se puede concluir parcialmente que su uso es relativamente bajo, que su significación es marcadamente política y que su carga teológica realmente no es significativa. No obstante, tal como afirma Blunck de la “significación limitada del grupo de palabras relacionadas con *eleuthería* en los LXX, no ha de concluirse que el problema de la libertad no haya existido en Israel”<sup>136</sup>. Y mucho menos que la libertad no haya sido tratada teológicamente. Al contrario, de acuerdo con este mismo autor, “Israel no ha considerado nunca su libertad (ni la de cada uno de sus miembros) de modo aislado y separado de la acción liberadora y salvadora de Dios”<sup>137</sup>.

#### **2.4. Noción de libertad en el Antiguo Testamento**

En consecuencia, para comprender la noción de libertad en el Antiguo Testamento, el punto de partida no está tanto en los vocablos, sino en reconocer la unidad entre la acción de Dios y la experiencia de liberación del Pueblo de Israel. En este sentido, es relevante lo que dice Pastor-Ramos sobre la comprensión de libertad en el pueblo de Israel: “la liberación-libertad no es operada por el hombre ni se trata de una propiedad de la naturaleza humana, como en el caso de los griegos. Sino que, es operada por Dios y es experimentada como don gratuito de este”<sup>138</sup>.

Esta conciencia de libertad-liberación como don gratuito de Dios, se expresa, especialmente, desde el Éxodo, cuando el pueblo experimenta la liberación de Egipto como obra de Yahvé. Experiencia que resulta ser fundante para Israel y que marca su configuración. Puesto que, a

---

<sup>135</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 38.

<sup>136</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

<sup>137</sup> *Ibíd.* Al respecto Pastor-Ramos, justifica la ausencia de este del sentido teológico en el concepto de *eleuthería* y en sus derivados, de este modo, “en el Antiguo Testamento las concepciones básicas sobre la liberación-libertad del individuo o del pueblo es expresada con otro vocabulario más genérico” (Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 39).

<sup>138</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 42.

partir de ella “Israel no es simplemente liberado de la esclavitud, sino pasa a ser pertenencia o propiedad de Yahvé”<sup>139</sup>.

De modo que, la certeza del pueblo de Israel de pertenencia a Yahvé se entrelaza con la conciencia de libertad-liberación, un vínculo que lleva al pueblo a reconocer que solo es libre siempre y cuando permanezca unido a su Dios<sup>140</sup>. Es importante en este punto recordar tal con Pastor-Ramos que para los israelitas esta unidad con su Dios se estructura por medio la alianza Sinaítica<sup>141</sup> y se prolonga en la historia a través del cumplimiento de la Ley<sup>142</sup>. En este sentido, el pueblo de Israel se concibe libre en la medida en la que se garantice el cumplimiento de la Ley.

Esta comprensión de liberación y pertenencia a Dios, según Pastor-Ramos, en la época de los profetas se interioriza, fortaleciendo la idea de que el Señor adquiere el pueblo y este le sirve a través de la observancia de la Ley<sup>143</sup>. Asimismo, de acuerdo con Blunck, “en el mensaje de los profetas adquiere un papel fundamental la lucha por la conservación de esta libertad dada por Yahvé y ligada a él a través de la fidelidad a la alianza (Cf. Is 1,23; 10,1-4; Jer 7,5s; Am 2,6s; 4,1ss; 5,7.11s, Mi 3,1-3;7,3)”<sup>144</sup>, lucha que asume la forma de denuncia por la infidelidad del pueblo, que en ocasiones se presenta como denuncia a la opresión de parte de los nobles contra los pobres, el huérfano, la viuda y el extranjero<sup>145</sup>.

Por su parte, Eckert reconoce que la libertad-liberación en algunos profetas adquiere un matiz escatológico, especialmente, en la época del declive del profetismo, a través de la promesa del Mesías que ha de venir “para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad” (Is 61,1)<sup>146</sup>. Además de estos matices, de acuerdo con Pastor-Ramos, algunos profetas también asumen el esquema de liberación del Éxodo como modelo para presentar su mensaje, un ejemplo, de este modo de proceder es el segundo Isaías, a quien, según Pastor-

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 40.

<sup>140</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

<sup>141</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 40.

<sup>142</sup> *Ibíd.*

<sup>143</sup> *Ibíd.*

<sup>144</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> Eckert, “Libertad”, 972.

Ramos, el esquema de liberación del Éxodo le sirve “de modelo para presentar no solo la salvación del exilio, sino también la obra salvadora de Yahvé para con Israel en el futuro”<sup>147</sup>.

Tal como se dijo anteriormente, en el judaísmo tardío esta conciencia de libertad-liberación adquiere un nuevo matiz político-religioso, especialmente después de las guerras Macabeas, expresado en movimientos de liberación política tales como el de los Macabeos o posteriormente en época de Jesús el de los zelotas<sup>148</sup>.

Ahora bien, de este breve recorrido por la conciencia de libertad-liberación del pueblo de Israel puede inferirse la profundidad del concepto libertad en el conjunto del Antiguo Testamento, especialmente en relación con el motivo del Éxodo y la densidad que adquiere con el paso del tiempo. Profundidad que contrasta con la poca densidad teológica que tiene el vocablo *eleuthería* en la Septuaginta.

No obstante, queda claro que la libertad es un tema relevante en la obra veterotestamentaria y que difiere notablemente del concepto griego, dado que, la libertad en el Antiguo Testamento no está referida a la unidad del estado o determinada por la naturaleza humana, sino en relación y dependencia con la acción liberadora de Yahvé. Asimismo, podemos afirmar con Pastor-Ramos que “el vocabulario utilizado para expresar el suceso de salvación del Éxodo a través del Antiguo Testamento es variado”<sup>149</sup> y que en el conjunto de la obra veterotestamentaria podrían relacionarse otros motivos con la liberación-libertad<sup>150</sup>.

## 2.5. *Eleuthería* en el Nuevo Testamento

Con respecto a la presencia del vocablo y su campo semántico en el Nuevo Testamento, de acuerdo con Blunck “el vocablo griego *eleuthería* se encuentra 11 veces (de las cuales 7 en

---

<sup>147</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 40. Este modelo escatológico basado en el Éxodo según Pastor-Ramos también puede evidenciarse en el libro de la Sabiduría.

<sup>148</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

<sup>149</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 41. Acerca de la terminología variada Pastor-Ramos dice lo siguiente: “Se entremezclas los verbos *ga'al*, *nasal*, *padah* y *iatsa*, este último sobre todo en *hifil*. En los LXX en cambio se hallan λιτρῦσθαι (para traducir *ga'al*, *padah* generalmente), ῥύεσθαι (*nasal*) y σῶζειν (*nasal* y *iatsa*)”.

<sup>150</sup> *Ibíd.* Al respecto Pastor-Ramos dice: “Así por ejemplo toda la compleja teología de la ley” (Pastor-Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, 41.), del mismo modo, considera hay una posible relación entre filiación y libertad que no desarrolla, solamente hace esta interesante afirmación: “Hay que añadir la dimensión de filiación adoptiva presente en el Antiguo Testamento y fundamental para la libertad de Israel. Este es libre porque es hijo en virtud de la Alianza” (*ibíd.*,43).

Pablo, 2 en Santiago y otras 2 en las cartas de Pedro), *eleútheros* 23 veces (16 en Pablo, 2 en Juan, una vez en Mateo, una en Pedro y 3 en apocalipsis), *eleutheróō* 7 veces (de las cuales 5 en Pablo y 2 en Juan) y *apeleútheros* sólo en 1 Cor 7,22”<sup>151</sup>. De dicho sumario, se infiere que este grupo de vocablos se concentran en Pablo, especialmente en las cartas a los Romanos, 1 Corintios y Gálatas, hecho que convierte al apóstol en el gran experto de la libertad en la obra neotestamentaria.

En cuanto a su uso el vocablo *eleuthería* en el Nuevo Testamento nunca tiene el sentido de libertad externa y política de los griegos ni tampoco expresa la idea de libertad interior y ética del helenismo<sup>152</sup>. Pues, en todos los casos es utilizado en relación con la libertad otorgada por el Padre en Cristo (Rm 8,21; 2 Co 3,17; Ga 2,4; 5,1; St 1,25; 2,12; 1 Pe 2,16; 2 Pe 2,19). En esta misma línea, el verbo *eleutheróō* es utilizado para expresar una acción que acontece o ha acontecido por medio de Jesús (Jn 8,32; Rm 6, 18.22).

No ocurre lo mismo con el sustantivo *eleútheros* que en la mayoría de los casos es utilizado en su sentido político y social (1 Co 7,21; 12,13; Gal 3,28; 4,22; Ef 6,8; Col 3,11; Ap 6,15; 13,16; 19,18). No obstante, también es empleado para referirse al estado de quien es libre en Cristo (Ga 4,26. 31; 5,1) y para expresar a través de un juego de palabras que, es libre quien, al mismo tiempo, es esclavo de Cristo (1 Pe 2,16; 1 Cor 9,19) o en un caso excepcional para referirse a quien está exento de pagar sus impuestos (Mt 17,26). Respecto al vocablo *apeleútheros* es empleado para señalar a quien ha sido liberado por Cristo, y transmite la misma idea de que es libre quien, al mismo tiempo, es esclavo de Cristo (1 Co 7,22).

## **2.6. Noción de libertad en el Nuevo Testamento**

Ahora bien, en cuanto a la comprensión de libertad en el Nuevo Testamento, según Blunck, en contraste con la comprensión griega “no consiste en absoluto en la libre disposición sobre sí mismo (tanto en el sentido político como en el sentido interior y estoico), sino en la vida en comunión con Dios”<sup>153</sup>. Al respecto, son sugerentes las palabras de Schlier:

---

<sup>151</sup> Blunck, “Libertad”, 434.

<sup>152</sup> Léon-Dufour, “Libertad”, 376.

<sup>153</sup> Blunck, “Libertad”, 435.

“en el NT es evidente que la libertad no está ausente porque haya un control inadecuado de la existencia, sino porque no hay control de ella en absoluto y, por tanto, no hay dominio propio. Se da cuenta de que la existencia está amenazada por sí misma y no por algo externo, pues ella misma es deficiente, con todo lo que hace. [...] Frente a la existencia perdida solo hay una posibilidad de volver a uno mismo, y esta es la entrega de la propia voluntad a la voluntad y al poder de una fuerza externa (sic)”<sup>154</sup>.

Así pues, de acuerdo con Schlier, se puede decir que aquello tan querido por los griegos: la libertad como dominio de sí mismo, no es el centro de la visión neotestamentaria de libertad, más aún, es vista como otra esclavitud, aferrarse a la existencia deficiente. En contraste para el Nuevo Testamento la libertad se da mediante la negación de la propia voluntad (Mt 16,24) y se considera libre a quien no se pertenece a sí mismo (1 Cor 6,19; 9,19; 1 Pe 2,16), sino a aquel que lo ha liberado: Cristo (Rm 6,18.22; Ga 5,1).

En este sentido, al igual que para el Antiguo Testamento, para el Nuevo la libertad no se logra a través del esfuerzo humano, sino que se recibe como don de Dios. Pero se diferencia de este, en cuanto que, no es un don producto de la fidelidad a la alianza por medio de la Ley, sino un don del Padre en Cristo (Jn 8,31-36; Rm 6,18-22; Ga 1,4; 5,1). Respecto a la procedencia de esta libertad, tal como lo advierte Léon “lejos de ser fruto de una doctrina abstracta e intemporal, resulta de un acontecimiento histórico, la muerte victoriosa de Jesús, y de un contacto personal, la adhesión a Cristo”<sup>155</sup>.

En otras palabras, la posibilidad de existir en la *eleuthería* no está dada ni por el esfuerzo del dominio propio ni por cumplir la Ley, sino como fruto del acontecimiento de la cruz (Ga 3,13) y adquiere forma en el ser humano cuando este se abre al llamamiento actual de Cristo crucificado (2 Cor 5,20s), es decir, cuando se abre a la fe en Cristo y lleva una unión permanente con él y su Palabra (Jn 8, 31ss). En cuanto al contenido de esta libertad, de acuerdo con Blunck, para el Nuevo Testamento el ser humano es liberado de todo aquello que lo oprime, especialmente de las “potencias de esta era”<sup>156</sup>: el pecado (Rm 6,18-23; Jn 8, 31-36), la ley (Rm 7,3;8,2; Ga 2,4; 4,21-31; 5,1.13) y la muerte (Rm 6, 3-8.21; 8,21; 1 Cor 15,54-58). En estas tres realidades la obra neotestamentaria describe aquella configuración

---

<sup>154</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 496.

<sup>155</sup> Léon, Roy. “Liberación, libertad”, 485.

<sup>156</sup> Blunck, “Libertad”, 435.

de mundo que en sus estructuras, costumbres y relaciones es perversa y hace la existencia del hombre deficiente<sup>157</sup>.

En cuanto a la *eleuthería* como liberación del pecado, de entrada, hay que reconocer que, “no equivale a la impecabilidad ni a tener una existencia exenta de repercusiones del pecado todavía presente y actuante en el mundo”<sup>158</sup>, tal como observa Pastor-Ramos, sino que se comprende como la posibilidad del ser humano “en Cristo” (ἐν χριστῷ, en Cristo)<sup>159</sup> de superar “la negatividad de la propia existencia y del mundo para vivir en comunión con Dios”<sup>160</sup>.

En otras palabras, no se trata de la liberación de aquellas acciones de mal que se cometen un día sí y otro no, sino de la liberación de aquella fuerza que lleva al hombre a vivir una existencia de acuerdo a sus deseos egocéntricos y aquellas estructuras que promueven el egoísmo, para que libre de esta realidad pueda elegir vivir conforme a la voluntad de Dios<sup>161</sup>.

En cuanto a la *eleuthería* como liberación de la ley, resulta más conflictivo precisar de qué ley libera Cristo, dado que, las interpretaciones suelen ser variadas entre los autores, tal como afirma Eisenbaum<sup>162</sup>, sobre todo, en orden a la polisemia de la palabra ley en Pablo<sup>163</sup>. Para el caso presente más que entrar en la amplia discusión sobre el concepto de ley, parece sensato acercarse a ella en cuanto referida a aquello que hace la existencia deficiente y la esclaviza. En este marco de comprensión, es interesante el aporte de Schlier, quien se refiere a opresión de la ley así: “aquello que impulsa al hombre a ser su propio amo, no transgrediendo la ley, sino cumpliéndola según su propia interpretación”<sup>164</sup>.

Así pues, según la afirmación de Schlier, a semejanza del pecado, el poder esclavizante de la ley, se manifiesta en que encierra al hombre en sus deseos egocéntricos, porque quien se

---

<sup>157</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 71.

<sup>158</sup> Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo*, 402. Respecto al pecado como fuerza que somete el ser del hombre, es interesante esta reflexión que se hace a propósito del pecado estructural: Nebel, *Dos elementos relativos al concepto de estructura de pecado*, 30-31.

<sup>159</sup> Acerca de la expresión “en Cristo” en la obra paulina es interesante el capítulo que dedican Borg y Crossan en su libro: *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, 60-80.

<sup>160</sup> Pastor-Ramos, Federico, “Libertad”, 726.

<sup>161</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 496.

<sup>162</sup> Eisenbaum, *Pablo no fue cristiano*, 331.

<sup>163</sup> Respecto a la polisemia de esta palabra basta con acercarse a cualquier diccionario especializado para comprobarlo, por ejemplo, Esser. “νόμος (ley)”, 419-428. III, 27-28. Salamanca: Sígueme, 1993.

<sup>164</sup> Schlier, “ἐλεύθερος”, 497.

encuentra bajo el autoengaño de estar cumpliendo a cabalidad la ley, cualquier tipo de ley humana o divina, no es capaz de vivir en comunión con Dios ni con los otros (Rm 10,3; Flp 3,9). Desde esta perspectiva y siguiendo a Schlier, la liberación de la ley consistiría en la emancipación “de la reivindicación secreta que el hombre hace de sí mismo en forma de demanda legal”<sup>165</sup>.

Tamez complementa esta perspectiva, advirtiendo que, además de la tendencia autojustificante, el poder esclavizante de la ley se manifiesta como observancia ciega “de cualquier ley o institución que independientemente de las personas puede provocar injusticias en vez de justicia”<sup>166</sup>. Esta obediencia ciega es esclavizante en la medida en que somete al ser humano a sus deseos egocéntricos y le impide entrar en comunión con Dios y con el prójimo. Desde esta perspectiva la liberación de la ley consistiría en emanciparse de las estructuras injustas, no para vivir “sin ley”, sino para vivir de acuerdo al nuevo orden inaugurado por Cristo, un orden que permite al ser humano estar en comunión con Dios y con el otro: la ley del amor (Ga 5, 13-14; St 1,25;2,12; 1 Pe 2,16).

En cuanto a la *eleuthería* como liberación de la muerte, según Pastor-Ramos, hace referencia a la superación de la muerte en dos sentidos. El primer sentido es la superación de la muerte física en su aspecto definitivo e irreparable<sup>167</sup>. Superación que genera en quien es liberado no sólo una nueva percepción de la muerte física, sino, además, la esperanza en una nueva forma de vivir como hijos amados del Padre (Ga 4, 6; Rm 6,3ss).

El segundo sentido es la superación de la muerte eterna, es decir, superación de la aniquilación de la existencia como consecuencia de vivir bajo el poder del pecado y de la ley (1 Co15, 55-57). En sentido positivo esta liberación se traduce en la certeza de que nada podrá separar al ser humano de Cristo (Rm 8,38)<sup>168</sup>.

Es conveniente advertir con Arens que la liberación descrita en el Nuevo Testamento no “sólo es libertad «de» lo que nos pueda tener esclavizados, sino que es libertad «para» encaminarse a ser plena y cabalmente humanos. El hombre será humano en la medida que

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*

<sup>166</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 912.

<sup>167</sup> Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo*, 402.

<sup>168</sup> Blunck, “Libertad”, 436.

sea libre, cuyo realismo se manifiesta en su capacidad de amar”<sup>169</sup>. Así pues, esta libertad compromete al ser humano en Cristo a construir relaciones más justas y fraternas en las que se pueda evidenciar la era mesiánica inaugurada por Cristo.

Ahora bien, aunque ya se ha ido sugiriendo en este apartado es primordial advertir explícitamente que esta libertad tiene un carácter escatológico y comunitario. En cuanto a su carácter escatológico, de acuerdo con Pastor-Ramos, se constata en que el proceso liberador acontecido en la muerte y resurrección de Cristo presentado por la obra neotestamentaria, especialmente por Pablo, es un proceso que “ya ha comenzado, pero todavía no llega a su término”<sup>170</sup>. Ello se percibe especialmente en lenguaje apocalíptico de las dos eras o eones utilizado por Pablo, lenguaje propio del judaísmo mesiánico que acompaña la descripción de esta libertad<sup>171</sup>. En cuanto al componente comunitario se muestra, sobre todo, en la importancia que se da a la unidad y el servicio mutuo como manifestación de la libertad en Cristo (Ga 4,21-26; 5,11-14.22-23)<sup>172</sup>.

Otro matiz importante para comprender la noción de libertad especialmente en Pablo es su componente pneumatológico, que se evidencia a través de la estrecha relación entre la necesidad del contacto con Cristo y la apertura a la guía del Espíritu, como elementos fundamentales para vivir en libertad (Gál 5, 16.18.25; Rm 8,4; 2 Cor 3,17). Este matiz unido a la certeza de que la libertad es un don del Padre otorgado en Cristo, permite observar un dato teológico importante la presencia de la Trinidad en el acto liberador.

Después de este breve recorrido por el uso del vocablo *eleuthería* en el mundo griego, en el Antiguo y Nuevo Testamento se podrá emprender con mayor certeza la relectura de la Carta a los Gálatas en clave de libertad (*eleuthería*). Al respecto, es importante reconocer que, aunque el término *eleuthería* en el Nuevo Testamento no tiene el sentido de dominio de sí, tan querido por los griegos, ni tampoco está referido a la alianza Sinaítica como en el Antiguo

---

<sup>169</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 241.

<sup>170</sup> Pastor-Ramos, Federico, “Libertad”, 727.

<sup>171</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 71. Al respecto, Castrillón: “la teología de Pablo asume la división dual apocalíptica entre un mundo presente y un mundo por venir. El mundo presente es un mundo dominado por fuerzas cósmicas hostiles a Dios, que incluyen consecuencias como enfermedad, esclavitud, alienación y muerte [...] No obstante, afirma Pablo, este mundo ha sido redimido por Dios en la resurrección de Jesús. La realidad que viven los creyentes es única; no viven en el mundo presente, pero tampoco en el mundo por venir. Ellos han muerto para el mundo presente y, en verdad, están viviendo en un ínterin esperando la parusía y el advenimiento de un mundo nuevo” (Castrillón, *Escatología de la liberación*, 170).

<sup>172</sup> Pastor-Ramos, Federico, “Libertad”, 726.

Testamento, no hay que perder de vista estas nociones, puesto que, hacen parte del contexto en el cual Pablo evangeliza y de su herencia común.

### **3. Balance**

En cuanto a los elementos contextuales que permiten enmarcar el término “libertad” en la carta es pertinente evidenciar los siguientes: primero, que el autor de la carta es un judío conecedor del imperio, apóstol de Cristo y un padre amoroso que respeta la libertad de sus hijos espirituales. Segundo, que los destinatarios de la carta son descendientes de una raza guerrera que fue esclavizada y desterrada en varias ocasiones, asimismo, es relevante indicar que es probable que sea una comunidad cristiana mixta en la cual judíos y gentiles conviven. Tercero, que la carta está motivada por un conflicto intracomunitario provocado, por un lado, por un grupo de judaizantes que busca someter a los miembros de la comunidad a algunas prescripciones legales, y, por otro lado, por una posible confusión en la vivencia de la libertad. Cuarto, según el contexto literario se sugiere que los temas principales de la carta son: la promesa hecha a Abrahán, la dialéctica libertad-esclavitud, la filiación divina y la Cruz de Cristo.

En cuanto a la comprensión de “libertad” (en griego *eleuthería*) en el contexto bíblico es pertinente presentar los siguientes puntos. Primero, el término “libertad” surge en Grecia en un contexto no teológico con connotaciones políticas y filosóficas. Segundo, el vocablo *eleuthería* es reinterpretado teológicamente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, pero en el Nuevo tiene un desarrollo más amplio. Tercero, en la obra neotestamentaria el vocablo *eleuthería* y su campo semántico son empleados para describir la acción liberadora de Dios en Cristo y la condición fundamental de quien ha sido liberado por él del pecado, de la ley y de la muerte. Cuarto, para los autores del Nuevo Testamento, especialmente para Pablo, la acción liberadora de Dios se da en el ser humano como un proceso, en el cual el hombre es desatado de lo que lo esclaviza y capacitado para vivir en la nueva era mesiánica, a través de la comunión con Dios y el amor al prójimo.

## CAPÍTULO 2

### RELECTURA DE LA CARTA A LOS GÁLATAS EN CLAVE DE LIBERTAD (ELEUTHERÍA)

En este capítulo se propone una relectura de la Carta a los Gálatas con la finalidad de extraer algunas notas características de la libertad “en Cristo” que contribuyan no solamente a comprender el contexto propio de la carta, sino que, además, permitan identificar un posible aporte de esta noción al acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret. En cuanto a la estructura de este capítulo, se asume la propuesta de división de la carta de Sánchez<sup>173</sup>: prólogo, cuatro bloques interiores y una conclusión epistolar. En cada una de las partes se explicitan los principales temas de la carta, no obstante, se hace énfasis en aquellos que tienen relación directa con la noción de libertad.

#### 1. Prólogo epistolar (Ga 1,1-10)

Pablo comienza la Carta a los Gálatas con los elementos convencionales utilizados por sus contemporáneos<sup>174</sup>: presentación del remitente y del destinatario (Ga 1,1-2) y con su habitual deseo de bienes para las comunidades (Rm 1, 7; 1 Cor 1,3; 2 Co 1,2; Flp 1,2, 1 Tes 1,1) “Gracia a ustedes y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo” (Ga 1,3). Pero ya desde el inicio de la carta hace una interesante ampliación en su saludo que, según Ramírez<sup>175</sup>, está compuesta de una fórmula de sacrificio expiatorio pre-paulina: “que se entregó a sí mismo por nuestros pecados”<sup>176</sup> y su posterior aclaración “para arrancarnos [ἐξέληται, *ezéletai*] de la perversa era actual [αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ, *aionos tou enestotos*]” (Ga 1,3-4).

---

<sup>173</sup> En cuanto a las razones por las cuales se eligió esta estructura el lector puede remitir al apartado 1.7 Contenido y estructura.

<sup>174</sup> Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 20.

<sup>175</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 25.

<sup>176</sup> Al respecto Lémonon: “Algunas características del vocabulario muestran el carácter pre-paulino de la confesión de fe en forma narrativa. En efecto, para expresar el don que hace Cristo de su vida Pablo emplea el verbo «entregar» [...] y no el verbo «dar». «Por nuestros pecados» es una expresión que solo vuelve a encontrarse en 1 Cor 15,3 en una fórmula que Pablo recibe de la tradición” (Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 21).

Es una interesante ampliación, a través de la cual se puede vislumbrar el mensaje de libertad que defenderá Pablo en la carta. Sobre todo, mediante el uso del verbo *ezéletai* (arrancar) que, además, de tener claras reminiscencias al acontecimiento liberador del éxodo en la Septuaginta (Ex 3,8 LXX), en este contexto, este verbo puede ser comprendido como sinónimo de *eleutheróō* (liberar), puesto que, indican lo mismo, la acción mediante la cual el ser humano es liberado por Cristo de la perversa era actual.

Respecto a la liberación de “la perversa era actual” es relevante observar aquello que dice Arens: “la liberación en cuestión es de «la perversa era actual». Pablo no dice que el mundo creado (*Kosmos*) sea malo, sino que la configuración del mundo en esta era, en sus estructuras, costumbres y relaciones, es perversa, dominada por el Pecado (Rm 1,22-3;5,12-21; 1 Co 1,20; 2,6.8; 2 Co 4,4)”<sup>177</sup>. A través de esta claridad Arens nos acerca a aquello que se ha descrito en el apartado precedente: la conciencia de libertad en el Nuevo Testamento consiste en reconocer que por la entrega de Cristo el ser humano se ha liberado de las dinámicas egocéntricas.

Después de este inusual y significativo saludo, Pablo continúa la carta sin detenerse en su acostumbrada acción de gracias (Rm 1,8-15; 1 Cor 1,4-9; 2 Cor 1,3-11), para realiza su primera recriminación a los Gálatas (Ga 1,6-10), en la cual, con gran consternación los acusa de haber abandonado a Cristo para pasarse a otro evangelio, uno que ni siquiera existe, pues, para Pablo Jesucristo es el único y verdadero evangelio (Ga 1, 6-7).

Pero más fuerte que esta acusación es la doble maldición que invoca sobre aquellos que se han atrevido a desencaminar a los Gálatas (Ga 1, 8-9). Dejando claro, además que, su objetivo no es buscar agradar a sus oyentes y lectores, sino responder en fidelidad a Cristo de quien se considera su siervo (*Doúlos*).

## **2. Discurso Narrativo (Ga 1,11-2,21)**

Luego de este saludo lleno de sentido, de acusaciones, de maldiciones y de aclarar que sólo busca agradar a Cristo, el Apóstol se propone “afianzar la confiabilidad de su persona, y con ello de su evangelio”.<sup>178</sup> Presumiblemente para responder a sus adversarios en Galacia. Su

---

<sup>177</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 71.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 85.

defensa se desarrolla por medio de la narración de seis hechos autobiográficos (Ga 1,11-2,14) en los que el apóstol se muestra a sí mismo “como alguien que siempre ha sido coherente en sus respuestas a Dios y en su predicación”<sup>179</sup>, en otras palabras, como alguien libre.

En primer lugar, Pablo prueba que el evangelio anunciado por él es de origen divino (Ga 1,11-17) por medio de dos hechos alrededor de su llamado. Primero, que no fue iniciativa suya conocer a Cristo, pues, él era un fariseo convencido de sus tradiciones e incluso perseguidor de los cristianos (Ga 1,11-14). Segundo, que desde su llamado hasta el inicio de su misión no estuvo bajo la tutela o el aprendizaje de nadie, ni siquiera de los apóstoles de Jerusalén (Ga 1,15-17).

Pablo, a continuación, corrobora que su mensaje no fue recibido por mano de los apóstoles afirmando casi con juramento que sólo al cabo de tres años fue a Jerusalén para conocer a Cefas y que no conoció a ningún otro apóstol, sólo vio a Santiago, el hermano del Señor (Ga 1,18-20). Este hecho es complementado con dos indicaciones: 1) después de este encuentro se fue a las regiones de Siria y Cilicia y 2) las iglesias de Cristo en Judea no lo conocían personalmente, pero alababan a Dios por su causa. Pues, sabían que el perseguidor ahora anunciaba la Buena Nueva de la fe (Ga 1, 21-24).

Después de contar estos hechos, el apóstol menciona con especial atención una visita a Jerusalén que realizó después de catorce años de su recibir su llamado a evangelizar<sup>180</sup>, viaje que hizo en compañía de Bernabé y de Tito (Ga 2,1-10). Una visita diferente a la previamente narrada con un tono más oficial, ello se puede evidenciar en la calidad de sus acompañantes: su mentor Bernabé y su compañero de misión Tito y en el motivo de su viaje: exponer ante los notables de Jerusalén el evangelio que proclamaba en medio de los gentiles (Ga 2,1-2).

Pablo continúa su narración, mostrando que, en efecto, los pilares de la iglesia confirmaron su mensaje y misión. De esta manera, ellos ratificaron que quien actuó en Pedro para enviarlo

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*

<sup>180</sup> Respecto a la discusión abierta frente a la expresión *διὰ δεκατεσσάρων*, *diá dekatessárōn*: “catorce años después”, Fitzmyer ofrece una interesante observación: “la traducción habitual «catorce años» después ha sido cuestionada (p. ej. Por S. Giet, RSR 41[1953] 321-324, porque en otros lugares utiliza *dia* con gen. Para significar «durante (el curso de)». Este significado, unido al uso «de nuevo» parece dar a entender un cálculo de la fecha realizado a partir de la conversión de Pablo (ca. 36 d. C). la correlación de esta visita a Jerusalén con los datos que constan en los Hch es uno de los problemas exegéticos más difíciles del NT”. (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 294).

a evangelizar a los circuncisos es el mismo que actuó en Pablo para anunciar la Buena Nueva a los incircuncisos. El apóstol concluye la narración diciendo que los apóstoles de Jerusalén les dieron la mano en señal de comunión y les hicieron una sola petición: que se acordaran de los pobres (Ga 2,7-10).

Ahora bien, en medio de esta narración, se da una interesante digresión (Ga 2, 3-6) en la que el apóstol presenta abiertamente la tensión entre la “libertad (*eleuthería*) en Cristo” (Ga 2,4) y un mensaje de esclavitud promovido por unos “falsos hermanos”. De acuerdo con Ferreira, esta tensión se originó por la presión que ejercieron estos falsos hermanos para que Tito, un cristiano gentil, se circuncidara<sup>181</sup>.

Frente a este requerimiento, Pablo y sus acompañantes no cedieron, según el apóstol “en defensa de la verdad del evangelio” (Ga 2,5). De esta afirmación podemos observar con Pastor-Ramos una relación interesante entre la verdad del Evangelio, la libertad en Cristo y la no necesidad de circuncisión de los gentiles<sup>182</sup>. Esta relación será profundizada más adelante por Pablo (Ga 5, 3-8). No obstante, desde ya el apóstol deja entrever que la libertad en Cristo incluye la posibilidad de que para los cristianos gentiles no sea obligatorio estar sujetos a la circuncisión.

El último hecho que el apóstol narra como prueba de la fiabilidad de su evangelio es un incidente en Antioquia de Siria (Ga 2,11-14). Incidente en el cual se ven involucrados Pedro, Bernabé y algunos que llegaron de parte de Santiago. Este episodio se complementa con el anterior, puesto que, nuevamente hay una tensión entre el evangelio de libertad que anuncia Pablo y otro evangelio diferente. En este caso el hecho que desata el conflicto es el compartir fraterno de la mesa entre judeo-cristianos y cristianos gentiles<sup>183</sup>. El cual al parecer se estaba dando de manera natural en la comunidad de Antioquía hasta que llegaron unos visitantes enviados por Santiago, presumiblemente de Jerusalén (Ga 2, 12).

---

<sup>181</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 48.

<sup>182</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 105.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 112.

La razón del conflicto parece ser que los judeo-cristianos debían ignorar algunas prescripciones alimenticias para compartir la mesa con los gentiles-cristianos<sup>184</sup>, una conducta que algunos judeo-cristianos más radicales rechazaban. Esto no es trivial si se tiene en cuenta con Arens que para la cultura oriental compartir la mesa tiene un sentido sacro y que, además, era una de las expresiones más representativas y elocuentes entre los cristianos<sup>185</sup>. Tal vez por esta razón Pablo no duda en recriminar a Pedro su contradictoria conducta, según afirma Sánchez. Pues, Pedro inicialmente se muestra abierto a los gentiles comiendo con ellos, pero al cambiar las condiciones los abandona, sugiriendo con sus actos que lo correcto es aquello que proponen los judaizantes: acomodarse a las prescripciones judías<sup>186</sup>.

Ahora bien, la razón por la cual Pablo menciona este incidente, siguiendo a Arens probablemente podría ser doble: “por un lado, se trataba de una situación similar a la que se estaba dando en Galacia a raíz de la venida de judaizantes, y, por otro lado, ilustraba la firmeza de su posición en cuanto a “la verdad del evangelio”<sup>187</sup>. De modo que, narrar este hecho le sirve a Pablo para presentar su posición frente a esa situación y para reafirmar su coherencia frente a lo que cree es la verdad del evangelio. Un evangelio en el que lo más importante es el vínculo de la fe de/en Cristo y no el cumplimiento de prescripciones.

En cuanto a los versículos que siguen (Ga 2, 15-21), tal como observa González Ruiz se ha discutido desde antaño “si [...] constituyen un resumen del discurso dirigido a Pedro en Antioquía o sí, por el contrario, contienen únicamente reflexiones de Pablo destinadas a los gálatas”<sup>188</sup>. Aunque hay argumentos a favor de una y otra postura<sup>189</sup>, puede tomarse una posición intermedia, tal como lo hacen Lémonon y Ramírez<sup>190</sup>.

---

<sup>184</sup> Al respecto, la profesora Paula García en su tesis doctoral presenta un interesante análisis de las comidas en las primeras comunidades cristianas, en cuanto a este pasaje en particular: pueden consultarse: García, “El trasfondo histórico de la sección de los panes en el evangelio de Marcos”, pp. 172-175.

<sup>185</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 112.

<sup>186</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 264.

<sup>187</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 113.

<sup>188</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 116.

<sup>189</sup> Por ejemplo, a favor de estar en continuidad con el discurso de Antioquía: Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 122. A favor de que se trata un discurso dirigido a los gálatas: Aguilar y Legarreta, *Introducción a Pablo. Romanos y Gálatas*, 211.

<sup>190</sup> Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 43; Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 50.

Posición desde la cual estos versículos tienen una doble función: estar en continuidad con el discurso en Antioquia e introducir una reflexión dirigida a los Gálatas. En este sentido, se puede considerar que este discurso no solamente está dirigido a Cefas, Bernabé, la asamblea judía de Antioquia, sino también a los gálatas y los opositores de Pablo en Galacia.

Ahora bien, el apóstol comienza su discurso destacando aquello que tiene en común con Cefas, Bernabé, la asamblea judía de Antioquia y en general con cualquier otro judeocristiano que esté leyendo o escuchando: “ser de origen judío y no ser gentil pecador” (Ga 2,15). Una aseveración cargada de ironía que en el contexto de la carta o del encuentro en Antioquia seguro suscitaría conmoción por su llamativa formulación. Más aún si consideramos, como Ferreira, que esta frase podría estar motivada por un prejuicio común entre algunos judíos, que consideraban “pecadores” a los extranjeros por el hecho de no conocer la ley <sup>191</sup>. Idea que Pablo derrumbará aludiendo a una convicción cristiana: la justificación <sup>192</sup> no se alcanza por las obras de la Ley, sino, “por la fe en/de Cristo” <sup>193</sup> (Ga 2,16). Una afirmación que supone una conciencia de igualdad y borra cualquier asimetría entre gentiles y judíos respecto a ser o no pecadores, pues, según esta proposición tanto judeocristianos como gentil-cristianos alcanzan de la misma forma la justificación a través de Cristo.

Esta declaración de Pablo, de acuerdo con Arens acompañada por los versículos posteriores (Ga 2,17-21) conforman una “suerte” de tesis compuesta por “dos momentos: un resumen de la “verdad del evangelio”, a saber, que la justificación se da con base a la fe, al margen de las obras de la ley (v. 15-16), y una réplica a la tesis judaizante que quien no se sujeta a la Ley es pecador (v.17-21)”<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 68.

<sup>192</sup> Acerca del uso de la palabra justificación es relevante lo expuesto por González: “La justificación es un concepto antiguotestamentario que Pablo aplica a la realidad de los hechos cristianos. Según el A.T., solo Dios «juzga» sobre quién o qué es justo. El hombre no es justo en sí mismo, sino «justificado», es decir, declarado justo por Dios [...] Esta justificación es una aprobación-liberación, que salva al hombre de la violencia de sus enemigos y de la opresión de sus propias faltas”. (González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 118-119).

<sup>193</sup> En este escrito se opta por utilizar “fe en/de Cristo” para traducir la expresión (πίστεως Χριστοῦ, *písteōs Christou*): puesto que, se considera necesario mantener los dos sentidos que se desprenden de la ambigüedad gramatical del genitivo *Christou*. Por un lado, la confianza del creyente en Cristo, idea que se trasmite al traducir esta expresión como genitivo objetivo; y, por el otro, la fe de Cristo o la fidelidad de Cristo, traduciendo *Christou* como genitivo subjetivo. En cualquier caso, es fundamental reconocer que el protagonista de esta justificación es Jesucristo y no el acto de creer en sí, pues, de ser así se anula la gracia. Respecto a esta interesante discusión: ver. Gómez, *la fe de Jesucristo según Ga 2,15-21 Entre la 'emünäh y la pístis*.

<sup>194</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 122.

Respecto a este pasaje es importante destacar que hay discusiones abiertas<sup>195</sup> sobre todo, en orden a la comprensión de las expresiones “obras de la ley” y “fe en/de Jesucristo”, discusiones muy interesantes que permiten observar que “no hay una síntesis definitiva sobre la teología paulina”, tal como lo afirma Otero<sup>196</sup>. No obstante, lo interesante que puedan resultar estas disertaciones, atendiendo al objetivo de este trabajo más que entrar en las finas distinciones y precisiones idiomáticas se buscará identificar el contenido liberador de esta perícopa.

Para dicho objetivo, es conveniente recordar que los principales destinatarios de esta carta son cristianos venidos de la gentilidad y que estos están siendo persuadidos por los judaizantes de que cumpliendo algunas prescripciones de la ley judía podrán entrar en el pueblo justificado por Dios. Asimismo, es necesario tener presente que Pablo responde a esta situación recordando la Buena Noticia de la de justificación por la fe, en la cual no cuenta ser parte del pueblo de la ley o ser gentil “sin ley”, sino que cuenta ser justificado por la muerte de Cristo<sup>197</sup> (Ga 2,19-20; Cf. Rm 3,24-27).

En este orden de ideas, podemos identificar dos movimientos de libertad en este pasaje. En un primer movimiento, Pablo demuestra que es necesario apartarse de la idea de que el cristiano busca la justificación por las obras de la ley, dado que, para el cristiano Dios justifica por iniciativa propia a través de Cristo. En un segundo movimiento, el apóstol deja claro que los gálatas, los gentiles, los judíos y todos los demás que viven “en Cristo” ya han sido justificados (ya son justos ante la presencia de Dios) por medio de la muerte de Cristo.

Estos dos movimientos permiten al creyente “en Cristo” reconocerse emancipado del autoengaño justificante y experimentarse capaz de entrar y vivir en comunión con Dios. En ello reside su libertad; por eso el creyente puede decir con Pablo: “Yo por la ley he muerto a

---

<sup>195</sup> Al respecto, hay dos artículos recientes que exponen las principales cuestiones abiertas alrededor de estas expresiones, especialmente, luego de la aparición de la “New Perspective on Paul”: Otero, “La «Nueva Perspectiva sobre Pablo» y la justificación por la fe” y Álvarez, “Las Nuevas Perspectivas sobre Pablo”.

<sup>196</sup> Otero, “La «Nueva Perspectiva sobre Pablo» y la justificación por la fe”, 898.

<sup>197</sup> Respecto a la justificación por la muerte de Cristo es interesante el aporte de Álvarez: “la base para esta transacción forense [=justificación] es la muerte de Jesucristo como sustituto por esos a los que representa por medio del cual se ha logrado el perdón, el creyente ha sido liberado de la ira de Dios y aceptado como justo ante su presencia, y la justicia inherente de Dios (su justicia) es mostrada al mundo”. (Álvarez, “Las Nuevas Perspectivas sobre Pablo”, 83).

la ley, a fin de vivir para Dios” (Ga 2, 19) y “mi vida está afianzada en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2,20).

Esta conciencia de libertad frente al poder esclavizante de la ley será profundizada por Pablo en la siguiente parte de su carta con una sólida argumentación bíblica, pero desde ya deja entrever la primacía de la gracia frente a lo que el hombre pueda hacer y la importancia de reconocerse capaz de responder a una relación gratuita con Dios.

### 3. Discurso doctrinal (3,1-4,11)

Como se apuntó al final del apartado anterior, Pablo después de dar cuenta de la vivencia de su libertad (Ga 1,7-2,14) y de contraponer el poder liberador de la fe al poder esclavizante de las obras de la ley (Ga 2,15-21), se propone argumentar la contraposición que ha expuesto<sup>198</sup>. Una argumentación<sup>199</sup> colmada de citas provenientes de la Septuaginta y encadenadas entre sí al estilo rabínico<sup>200</sup>.

Pero antes de entrar en materia, el apóstol realiza otro enérgico reproche a través del cual, según Arens, el de Tarso busca expresar a sus destinatarios lo absurdo que es oír a quienes predicán entre ellos el cumplimiento de algunas prescripciones de la ley y las consecuencias que les traería seguir este mensaje: volver a la esclavitud<sup>201</sup>. Por un lado, porque perderían los benéficos que ya han degustado por la predicación: el don del Espíritu y cosas maravillosas (ἐνεργῶν δυνάμεις, *energon dinámeis*), y por el otro, porque retornarían a una vida conducida por sus deseos egocéntricos (σὰρξ, *sarx*<sup>202</sup>) (Ga 3,3-5).

Este reproche también sirve para introducir la sustentación de la tesis paulina de la justificación por la fe, sustentación que comienza propiamente con la mención de la fe de

---

<sup>198</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 132.

<sup>199</sup> El origen de esta argumentación es tema de especulación entre los autores, por ejemplo, para Sánchez “podría tratarse de una pieza que el apóstol tenía preparada para justificar la entrada a los gentiles” (Sánchez, *Escritos Paulinos*, 264), mientras que para Fitzmyer se trata de “la remodelación de un argumento teológico utilizado por Pablo en su labor misionera entre gentiles o cristianos de origen gentil” (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 297). Por su parte, Ferreira opina que esta argumentación fue elaborada para rebatir posibles argumentos de sus contrincantes (Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 78).

<sup>200</sup> Alonso Schökel, *Biblia del peregrino*, 475.

<sup>201</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 133.

<sup>202</sup> Respecto a este término, es interesante aquello que Sand informa: “ser carne y ser pecado mantienen según Pablo, una conexión indisoluble. En el hecho de ser carne hunde sus raíces la incapacidad del hombre de liberarse de sus propios medios del poder del pecado”. (Sand, Alexander, “Carne”, 315).

Abrahán: “Así Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia” (Ga 3,6)<sup>203</sup>. En cuanto a la estructura de esta sección es interesante recordar el aporte de Sánchez, quien identifica dos argumentos: (1) la bendición de Abrahán (3,7-14) y (2) el papel de la Ley (3,15-29) y una transición: el hijo menor (4,1-11).

Respecto al primer argumento, de acuerdo con Alonso Schökel, Pablo crea dos contextos de significación a través de distintas citas de la *Torah* que luego interpreta bajo la fe de/en Cristo para mostrar su cumplimiento<sup>204</sup>. En el primero de ellos presenta la justificación de los gentiles por la fe como una realidad preanunciada a Abrahán en la promesa de la bendición de todos los pueblos. Pablo prueba esta idea mediante la concatenación de tres pasajes del libro de Génesis 15, 6; 12,3; 18, 18.

En cuanto al segundo contexto, el de Tarso expone que quienes buscan la justificación en las obras de la ley incurren en maldición, mientras que, quienes la reciben de la fe tienen vida, este contexto de significación es sustentado por medio de tres citas: Dt 27,26: “quien no practique fielmente todos los preceptos escritos en la ley es maldito”; Lv 18,5 “Quien practique sus preceptos, vivirá por ellos” y Hab 2,4: “el justo vivirá por la fe”. Pablo articula estas tres citas para mostrar cómo la fe es la que justifica, puesto que, a través de la fe se recibe nueva vida y cómo la ley trae maldición porque no puede otorgar nueva vida (Ga 3,21).

Como un dato relevante en este argumento se puede dilucidar una interesante relación entre justificar y vivificar (ζωοποιέω, *zōopoieō*<sup>205</sup>). Esta relación es explicada por Aguilar de un modo sintético, pero contundente:

Pablo se percató de que el problema [de la justificación] residía en que el pecado había introducido muerte al mundo, y de que era necesario dar una nueva vida a la humanidad, para volver a estar en la relación adecuada y justa con Dios. Entonces, la verdadera justificación

---

<sup>203</sup> Una figura que no es elegida al azar, pues, sea que Pablo la utilice para responder a judaizantes, que se hacen llamar hijos de Abrahán, como piensa Aguilar (Aguilar y Legarreta, *Introducción a Pablo. Romanos y Gálatas*, 217) o para presentar un ejemplo de quien fue justificado por haber creído, como cree Ramírez (Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 64), no deja de ser sugerente la imagen. Asimismo, es importante reconocer que Abrahán es un motivo común para el Nuevo Testamento tal como advierte Lémonon (Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 53).

<sup>204</sup> Alonso Schökel, *Biblia del peregrino*, 476.

<sup>205</sup> Respecto al sentido de este término y su relación con la resurrección es interesante lo comentado por Aguilar: “Pablo no habla de vivir, sino de vivificar (ζωοποιέω); el verbo griego usado es ζωοποιῆσαι, que significa dar vida a quien no vive, es un verbo de resurrección (ver Jn 5,21, Rm 4,17; 8,11; 1 Co 15,22)” (Aguilar, Estrada, Puig, Sarasa, *El apóstol Pablo: teología, misión, historia de la recepción*, 159).

que pone al hombre en buena relación con Dios debe ser una justificación que otorgue una nueva vida<sup>206</sup>.

Este argumento más aquello que se ha dicho sobre la liberación del pecado y el sentido escatológico de la libertad, permite comprender en qué sentido la justificación para Pablo es operada gracias a la muerte y resurrección de Cristo. Puesto que, mediante ellas el cristiano recibe una nueva vida que experimenta ahora, pero que vivirá de manera plena en la eternidad, un “ya”, pero “todavía no”. En este sentido, es interesante el modo en que Pablo interpreta a través del sacrificio de Cristo estos dos contextos de significación.

Primero, el apóstol dice que Jesús se hizo maldición colgando de la cruz y así rescató (ἐξηγόρασεν, *ezēgōrasen*)<sup>207</sup> a los judíos de la maldición de la ley (Ga 3,13), es decir, de la incapacidad de la ley para dar nueva vida. Segundo, que a través de la fidelidad de Jesús en la Cruz los gentiles reciben la bendición de Abrahán (Ga 3, 14), es decir, la participación en la nueva vida del pueblo de Dios. El contenido liberador de este argumento es claro. Tanto judíos como gentiles han sido liberados del poder esclavizante de la ley a través de la muerte de Cristo para vivir una nueva vida en igualdad de condiciones y así participar de la promesa hecha a Abrahán: ser justificados por la fe.

En cuanto al segundo argumento, de acuerdo con Sánchez, la línea general “es la comparación entre la promesa hecha a Abrahán y la Ley dada por Moisés”<sup>208</sup>. Esta vez con menos citas bíblicas y recurriendo a imágenes de la vida cotidiana, por ejemplo, la elaboración de un testamento (Ga 3,15-18) o el camino realizado por el niño y su pedagogo<sup>209</sup> (Ga 3,23-26). Respecto a la primera figura, según Arens, el apóstol utiliza la imagen del testamento para “recalcar la inalterabilidad de la decisión divina expresada en la promesa/testamento otorgada a Abraham y su descendencia”<sup>210</sup>.

---

<sup>206</sup> Aguilar, Estrada, Puig, Sarasa, *El apóstol Pablo: teología, misión, historia de la recepción*, 160.

<sup>207</sup> El uso del verbo “rescatar” es una referencia directa a la manumisión de esclavos. Una práctica social que además de recordar algunas alusiones de la acción de Dios como *go'el* en el Antiguo Testamento, podría ser una referencia a las manumisiones sinagogaes con las cuales la comunidad cristiana de Galacia estaría familiarizada. Sobre este tema el lector interesado puede remitirse a: Crossan y Reed, *En busca de Pablo*, 256-263.

<sup>208</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 265.

<sup>209</sup> Es interesante destacar que el vocablo pedagogo (en griego: παιδαγωγος, *paidagogos*) está relacionado con el contexto esclavitud-libertad, pues, “es utilizado para hablar de un esclavo encargado de conducir al niño a la escuela hasta su mayoría de edad” (Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*, 461).

<sup>210</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 146.

Es importante anotar una aclaración en medio de esta argumentación, Pablo afirma que la descendencia de Abrahán es Cristo (Ga 3,16). Fitzmyer piensa que, el de Tarso llega a esta conclusión valiéndose de una distinción gramatical sutil en el uso de la palabra “descendencia”, un procedimiento que los especialistas interpretan de diversos modos<sup>211</sup>. No obstante, la diversidad de interpretaciones sobre este procedimiento gramatical lo cierto es que el apóstol presenta la promesa en relación con Abrahán y con Cristo y no con la Ley.

En concordancia con ello lo siguiente que dirá es que la Ley mosaica fue promulgada cuatrocientos treinta años después de la promesa hecha a Abrahán (Ga 3,17), dejando claro que la promesa no puede depender de la Ley. Así pues, después de demostrar la validez e independencia de la promesa frente a la Ley, Pablo enfoca su argumentación en mostrar cuál es el papel de la Ley. Tal vez como respuesta a posibles objeciones de sus adversarios o para profundizar por qué la promesa no puede depender de la Ley.

De acuerdo con Sánchez, la respuesta a este interrogante se da en tres vertientes: “a) para darnos una conciencia de pecado que nos conduzca a la fe en Cristo; b) para encerrarnos en la cárcel del pecado, suspirando por la fe de Cristo; c) para ser como el esclavo ignorante que conduce los niños a la escuela, que es Cristo (vv. 24<sup>a</sup>. 25)”<sup>212</sup>. Todas ellas tienen un denominador común: la ley es preparatoria, no definitiva.

Ahora bien, dada la complejidad del uso del término ley en esta carta es necesario hacer algunas aclaraciones sobre lo expresado por Pablo. En primer lugar, reconocer que el apóstol no busca presentar la Ley mosaica como obsoleta o proponer un tipo de anarquismo o anomia, sino dejar clara “la incapacidad de la Ley de otorgar vida nueva al hombre”<sup>213</sup>, tal como sostiene Aguilar. Y, en segundo lugar, que Pablo busca dejar en claro que sólo

---

<sup>211</sup> Por ejemplo, Fitzmyer, piensa que Pablo llega a esta conclusión “usando el singular hebreo *zera'* como una referencia al Cristo histórico” (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”299). Por su parte, Lémonon cree que Pablo en este pasaje se vale del término griego *sperma*, traducido por “descendencia” en su sentido colectivo para referirse a Cristo y sus discípulos, de modo que, para este autor la descendencia de Abrahán: Cristo, incluye a todos aquellos que se apoyan en él (Lémonon. *La Carta a los Gálatas*,60). Tamez concuerda con Lémonon, aunque llega a esta certeza por otro camino recordando que en tradiciones prepaúlina, Cristo es considerado la semilla de Abrahán y a través de él los creyentes son verdaderos hijos de Abrahán (Tamez; “Carta a los Gálatas”,913).

<sup>212</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 267.

<sup>213</sup> Aguilar, Estrada, Puig, Sarasa, *El apóstol Pablo: teología, misión, historia de la recepción*, 174.

mediante la fe en/de Cristo y la presencia del Espíritu se puede obtener nueva vida como Hijos de Dios y así alcanzar la justificación (Ga 4,6).

Este argumento se cierra en contraposición con lo expresado sobre la ley a través de varias metáforas en las que se presenta aquello que sí es definitivo y vivifica: la filiación divina, ser hijos en el Hijo, y, por lo tanto, herederos de la promesa (vv. 26-29). En cuanto a esta filiación, según Arens, en Pablo se manifiesta en el bautismo en el cual el cristiano se incorpora a Cristo y muere al pecado para vivir un nuevo modo de relación que rompe con los factores diferenciadores entre judíos y gentiles<sup>214</sup>.

Ahora bien, es pertinente reconocer que Pablo va más allá de la eliminación de los elementos distintivos del judaísmo, puesto que, para el apóstol la era inaugurada por Cristo no sólo trae la unidad entre gentiles y judíos, sino que trae consigo la unidad de todos los pueblos prometida y preanunciada a Abrahán. Una unidad que no consiste en la eliminación de “las diferencias naturales (sic) de razas y culturas, de clases sociales y de género existentes, sino más bien [en la eliminación de] las barreras que separan como el racismo, las ínfulas de superioridad, las actitudes autoritarias, el machismo y toda suerte de discriminación”, tal como advierte Arens <sup>215</sup>.

Haciendo eco a las palabras del teólogo alemán, es importante tener presente que quienes se incorporan a Cristo no solamente son liberados de todo aquello que los divide, sino que, además, están llamados a vivir unidos como una persona a Jesucristo, gracias a la fe y por la fe<sup>216</sup>. Asimismo, es fundamental recordar que no se trata sólo de libertad “de”, sino, también de libertad “para” construir una nueva forma de relación con Dios y con los otros a la manera de Cristo, es decir, sin discriminar a nadie.

Ahora bien, retomando la estructura de Sánchez, después de exponer estos dos argumentos (Ga 3,6-3,29), Pablo realiza una transición (Ga 4,1-11) a través de una imagen del mundo jurídico: la herencia. Transición en la cual el apóstol reafirma lo dicho e introduce un nuevo discurso o sección de la carta. De este pasaje es importante destacar algunos elementos que contribuyen a profundizar en la noción de libertad.

---

<sup>214</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 158.

<sup>215</sup> *Ibíd.*

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 159.

En primer lugar, el apóstol retoma lo expuesto con un énfasis nuevo: la histórica venida de Jesucristo (Ga 4,2-8). Primero reforzando la idea de que quien vive en Cristo es hijo, heredero de la promesa, por lo tanto, libre. Segundo, presentando la historización del Hijo de Dios como el acto de máxima solidaridad del Padre por medio del cual rescató (ἐξαγοράση, *exagoráse*) al ser humano de la esclavitud. Una interesante anotación que, de acuerdo con Tamez, da cuenta de cómo acontece la liberación para Pablo: “desde abajo: consiste en abolir la esclavitud de la ley y de todo otro sistema esclavizante, convirtiendo a los esclavos y esclavas en hijos e hijas llamados a vivir en libertad”<sup>217</sup>.

En segundo lugar, es relevante la imagen del heredero menor de edad que siendo el dueño está sometido a tutores y administradores (Ga 4,2). Esta imagen le sirve a Pablo para mostrar cómo judíos y gentiles antes de conocer a Cristo vivían en esclavitud bajo el poder de los “elementos del mundo” (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *stoicheía tou kósmou*). Ahora bien, aunque el significado de la expresión *stoicheía tou kósmou* es controvertida<sup>218</sup>, podemos afirmar con Sánchez, que Pablo posiblemente utiliza esta expresión para referirse a aquellas realidades que no son Dios, a las que tanto judíos como gentiles se han sometido<sup>219</sup>.

En tercer lugar, las expresiones “al llegar la plenitud de los tiempos” “en otro tiempo” y la mención de la presencia del Espíritu en este pasaje, nos remiten a la era inaugurada por Cristo en la cual judíos y gentiles son hijos libres de Dios, herederos de la promesa, y, por lo tanto, receptores del Espíritu. De modo que, quien vive “en Cristo” no debe esperar solamente la participación en la nueva era en el futuro, sino que, *ya* desde ahora participa de ella, no por propio merito, sino por voluntad del Padre que envió al Espíritu de su hijo para dar nueva vida (Ga 4,6-8).

Ahora bien, si se tiene presente que el apóstol ha hablado de la nueva vida del cristiano no es extraño que termine este pasaje interpelando a aquellos que han o quieren abandonar este estado de libertad para aferrarse a la era actual a través de la observación cultural de un

---

<sup>217</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 914.

<sup>218</sup> Fitzmyer da cuenta de la discusión en torno a esta expresión: “Es muy discutido: *stoicheia* podría significar «elementos» «rudimentos» (de un saber, como en Heb 5,12), «sustancias elementales» (tierra, aire, fuego, agua) o «elementos espirituales» (seres celestiales que controlan los elementos físicos del mundo; cf. Ap 16,5)” (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 300).

<sup>219</sup> Sánchez, *Escritos Paulinos*, 266.

calendario (Ga 4,8-10), un despropósito por el cual Pablo ya los ha llamado insensatos (3,1) y que genera en el apóstol la sensación de que sus esfuerzos han sido inútiles (Ga 4,11).

#### 4. Discurso polémico (Ga 4,12-5,12)

Después de esta solida argumentación en la cual Pablo sustenta su tesis y describe el modo en que acontece la liberación de la ley, su tono cambia de una argumentación aparentemente fría a palabras llenas de pasión directamente dirigidas a la comunidad creyente de Galacia. Palabras que, de acuerdo con la estructura de Sánchez, conforman el tercer apostrofe de la carta (Ga 4,12-20), el cual sirve para introducir la siguiente sección.

En esta recriminación es notable el uso de palabras extremadamente cariñosas que, según Gonzaga indican que “nos encontramos frente a una *petitio* (petición) basada en la amistad”<sup>220</sup> mediante la cual Pablo evoca con emoción fraternal sus antiguas buenas relaciones y reprocha el cambio que tuvieron por cuenta de los judaizantes<sup>221</sup>.

Respecto a su estructura interna, de acuerdo con Lémonon, podemos identificar dos micro-unidades: “la primera evoca las buenas relaciones que existieron entre Pablo y los gálatas cuando el apóstol se encontraba entre ellos (vv.12-15); la segunda (vv. 16-20) pone en escena a los responsables de la situación presente”<sup>222</sup>. En la primera micro-unidad, según Arens, Pablo invita a los gálatas a que lo imiten en orden a su fidelidad a la verdad del evangelio. El evangelio que los unió cuando él estuvo por primera vez con ellos y fue recibido en su enfermedad con mimos y cuidados<sup>223</sup>. El apóstol se pone como testigo de la generosidad que tuvieron los gálatas a través de una hipérbole: “Pues soy testigo de que se hubieran arrancado los ojos de haber sido posible, para dármelos” (Ga 4,15). Después de esta invitación llena de tiernos recuerdos, el apóstol cierra anunciando el cambio de relación con una amarga pregunta ¿piensan que me he vuelto enemigo de ustedes por decir la verdad?, (Ga 4,16).

En la segunda micro unidad, el de Tarso denuncia a los judaizantes advirtiéndoles que su interés por los Gálatas es para propio beneficio y para alejarlos de él (Ga 4,17). El apóstol arguye a favor de esta denuncia que los judaizantes sólo muestran su celo mientras él está con ellos

---

<sup>220</sup> Gonzaga “El Evangelio de la Ternura y la Solidaridad”, 61.

<sup>221</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”,914.

<sup>222</sup> Lémonon, *La Carta a los Gálatas*, 73.

<sup>223</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 144.

(Ga 4,18). Esta situación hace que el apóstol sufra como una madre dolores de parto hasta que sus hijos nazcan a la vida (Ga 4,19). Una imagen profundamente afectuosa que remite a una situación de nuevo nacimiento en la cual nacer para la vida es que Cristo adquiriera forma en ellos y no hacerlo es aceptar el mensaje judaizante. El apóstol cierra su apostrofe expresando su anhelo de estar en medio de ellos para poder comunicar lo que no puede de manera escrita (Ga 4,20).

A continuación, Pablo desarrolla otra imagen relacionada con el tema de la esclavitud, la libertad y la maternidad. Una imagen que despliega mucho más que la del hijo menor bajo tutores o del pedagogo: la imagen de los dos hijos (Isaac-Ismael) y las dos esposas (Sara-Agar) de Abrahán<sup>224</sup>. Para esta imagen el apóstol hace uso del campo semántico de *eleuthería*, más que en cualquier otro lugar de la carta. Puntualmente emplea cinco veces el vocablo *ἐλευθέρας*, *eleuthéras* (es decir, “la libre”), y aunque lo hace en contraposición con *παιδίσκης* *paidískes* (es decir, “la sierva”), por el contenido y el contexto de la perícopa es claro que busca hacer referencia a quienes han sido liberados en Cristo en contraposición con los esclavos de la ley.

La introducción de esta imagen es llamativa. En primer lugar, Pablo hace un juego de palabras aprovechando la polisemia de la palabra “*nomos*”, “ley”<sup>225</sup>: “Ustedes, los que quieren estar sometidos bajo la ley díganme una cosa: ¿No han oído lo que dice la ley?” (Ga 4,21). Juego en el cual se refiere a “ley” como realidad opresiva, y, luego, como escritura sagrada. En segundo lugar, presenta el contenido de la imagen y el método con el cual la abordará: la alegoría (*ἀλληγορούμενα*, *alegoroúmena*)<sup>226</sup>.

En cuanto a los datos de la Escritura empelados para la alegoría según Bonard son:

- 1) el hecho de que Sara y Agar han tenido el mismo señor (como la Promesa y la Ley han tenido el mismo autor): 2) que, por ellas, han salido de Abrahán dos líneas, hostiles entre sí:

---

<sup>224</sup> Sobre el motivo de Pablo para recurrir a esta historia según Arens, es probable que sea en respuesta a los judaizantes, puesto que, estos utilizarían la historia para justificar la necesidad de la circuncisión como condición para ser herederos de la promesa. (Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 179).

<sup>225</sup> Recuérdese lo dicho sobre la polisemia de *nomos*, la ley en el capítulo anterior.

<sup>226</sup> Respecto al vocablo «alegoría», Léon aporta: “Metáfora desarrollada mediante un relato en el que cada rasgo tiene su significado propio” (Léon, Roy. “Liberación, libertad”, 117).

Agar y Sara, Ismael e Isaac; 3) que Dios escogió la descendencia de la mujer libre (sara-Isaac) para hacer de ella su pueblo, sin abandonar por ello enteramente la descendencia de Agar<sup>227</sup>.

Esta interpretación alegórica comienza propiamente con la identificación de las dos esposas de Abrahán con dos alianzas y la relación de estas dos alianzas con algunos lugares (Ga 4, 24-25). Aunque la simetría de esta alegoría se afecta en la ubicación de los lugares, puesto que, Pablo ofrece dos lugares para Agar (Monte Sinaí, Jerusalén actual) y uno sólo para Sara (Jerusalén de arriba), lo cierto es que, mediante ellos el apóstol apuntala la idea de dos modos de asumir la realidad según la esclavitud de la ley o según la promesa.

Así pues, de acuerdo con Tamez, quienes pertenecen al mundo presente, “Monte Sinaí” (=Jerusalén actual), son aquellos que viven en la esclavitud de la ley y quienes pertenecen al mundo verdaderamente libre son quienes proceden de la Jerusalén de arriba<sup>228</sup>. Frente a esta oposición recuérdese aquello mencionado sobre las dos eras o los dos eones, uno actual y otro inaugurado por Cristo, uno protagonizado por la esclavitud, otro por la libertad.

Esta alegoría es complementada por Pablo citando al profeta Isaías 54,1: “Que se alegre la estéril, la que no dio a luz, grite de alegría la que nunca sufrió dolores de parto; porque la mujer abandonada tiene más hijos que la mujer con marido”. Una cita que invita a la alegría por la nueva condición, sin embargo, genera diversas dificultades de interpretación a los exegetas, sobre todo, cuando se identifica la mujer estéril con Sara, pues, aunque Sara es estéril, no es abandonada ni está sin marido<sup>229</sup>. Pero si no se refiere a Sara de quien ha estado hablando ¿a quién se refiere?

González cree que la cita de Isaías está dirigida a la Jerusalén de arriba que después de algún tiempo, después de una época de abandono y esterilidad llegará al colmo de la fecundidad<sup>230</sup>. Así, González resuelve el problema sin entrar en mayores discusiones. Desde otro punto de

---

<sup>227</sup> Citado por González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 219.

<sup>228</sup> Respecto a la comprensión de la “Jerusalén de arriba” es relevante lo que comenta Ferreira, “Aquí Pablo probablemente está utilizando la simbología de Jerusalén de moda en el tiempo intertestamentario, y recordando también los pasajes del Antiguo testamento [...] Ciertamente Pablo conociendo todas estas concepciones de “Jerusalén”, debía tener en mente el anuncio escatológico. La “Jerusalén de lo alto” o la Nueva Jerusalén representa la edad nueva en oposición a la antigua. Para Pablo la nueva Jerusalén, que es libre, está presente en las comunidades cristianas” (Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 143).

<sup>229</sup> Una descripción sobre las distintas interpretaciones que se generan a partir de estas citas puede encontrarse en: Da Silva y Mariano, “Deconstruyendo una alegoría: Gálatas 4,21-32”, 120-121.

<sup>230</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 223.

vista, Da Silva y Marianno problematizan mostrando una incongruencia en la alegoría: “mientras la metáfora estaba en la señora y en la sierva todavía había inteligibilidad en la alegoría, pero cuando se asoció la estéril y la abandonada a la misma alegoría, quedó ininteligible, el eje central parece haber sufrido un doblez”<sup>231</sup>. En fin, sea cual sea la postura asumida, lo cierto es que Pablo usa un ejemplo de las Escrituras para reafirmar la Buena Noticia a la comunidad creyente de Galacia: ellos son hijos de la promesa, hijos de la libre, y, por tanto, libres.

Ahora bien, Pablo complementa la alegoría utilizando nuevos datos relacionados con la historia de Ismael e Isaac. Esta vez trae a la memoria Génesis 21, 9, en el cual se dice que, “Ismael jugaba con Isaac”. Pero haciendo una lectura diferente cercana a una tradición de la *haggadá* judía, en la que se interpreta “jugar” como “perseguir”, en sentido negativo<sup>232</sup>. Respecto al uso de esta tradición, Tamez considera que, el apóstol la emplea para describir el conflicto con los judaizantes<sup>233</sup>.

Frente a esta persecución, González comenta que el apóstol propone a sus lectores/oyentes la petición de Sara de forma abreviada y como una orden divina: “Echa a la esclava y a su hijo, pues el hijo de la esclava no compartirá la herencia, prometida por Dios a Abrahán” y la interpreta como la actitud que debe tener el nuevo pueblo de Dios, no admitiendo entre ellos a esclavos de la ley<sup>234</sup>.

Esta idea entendida de forma inflexible podría ser tomada como una invitación excluyente; no obstante, de acuerdo, con Arens parece que el acento está puesto en la necesidad de conservar la libertad y no en condenar a quienes son esclavos de la ley<sup>235</sup>. Esta hipótesis se puede confirmar si se toma el versículo 5,1 como integrante de esta perícopa, tal como lo hace Sánchez, de modo que Pablo estaría invitando con esta sentencia a los gálatas a que se mantengan firmes en la libertad y no se dejen oprimir por la propuesta de los judaizantes.

Así pues, está en ellos elegir si quieren someterse al régimen de la esclavitud o asumir su identidad como cristianos y vivir acorde a la libertad (*eleuthería*) para la cual han sido

---

<sup>231</sup> Da Silva y Mariano, “Deconstruyendo una alegoría: Gálatas 4,21-32”, 120.

<sup>232</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 302.

<sup>233</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 916.

<sup>234</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 227.

<sup>235</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 184.

liberados (ἠλευθέρωσεν, *eleuthérōsen*) (Ga 5,1). He aquí otro versículo clave donde Pablo recurre al vocablo *eleuthería* y a su campo semántico para referirse a la libertad que otorga Cristo.

En este caso, el apóstol acude a estos vocablos para concluir la disyuntiva que ha planteado entre vivir como hijos de la libre e hijos de la esclava, exhortando a los Gálatas a mantenerse firmes en aquella liberación que han recibido, en palabras de Pastor-Ramos “Pablo los exhorta a que su vida sea un reflejo de aquello que han recibido como don”<sup>236</sup>.

Por ello, Pablo después de polemizar a través de esta alegoría, exhorta con autoridad a los Gálatas a que vivan de acuerdo con su identidad, como hijos libres de Dios (Ga 5,2-12). En este penúltimo apostrofe, profundiza en: la disyuntiva entre obras de la ley y fe en/ de Jesucristo y retoma un tema en el que no se había detenido, pero que es crucial en el contexto de la comunidad creyente de Galacia, la circuncisión. Pablo comienza este apostrofe previniendo a los gálatas de aceptar ciegamente la circuncisión, presentando las consecuencias de esta decisión.

En primer lugar, el apóstol advierte que quien se circuncida implícitamente aceptaría buscar la justificación por las obras de la ley y así se sometería a una justificación inalcanzable. Y, en segundo lugar, que desconocería el poder liberador de la muerte de Cristo y abandonaría su condición de hijo de Dios y, por lo tanto, la nueva vida que le ha dado Cristo (Ga 5, 3-4). En esta misma línea, lo siguiente que dirá el apóstol es que lo importante no es la circuncisión o la incircuncisión, sino ser coherentes con su identidad de hijos libres, identidad que se manifiesta en que viven en la fe y actúan movidos por el amor (ἀγάπη, *ágape*) (Ga 5,6).

Luego de esta sencilla pero contundente exhortación, el apóstol cambia de tono para “expresar su decepción por el cambio brusco e inesperado de los gálatas”<sup>237</sup>. Este reproche lo hace mediante la imagen de la carrera emprendida, frecuente en sus cartas (1 Co 9, 24.26; Ga 2,2; Flp 2,16). Una carrera que obstaculizada por una persuasión que no viene de Dios (Ga 5,8). Persuasión que opera como la levadura dañando desde dentro la comunidad. No

---

<sup>236</sup> Pastor-Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas*, 142.

<sup>237</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 239.

obstante, Pablo dice con mayor esperanza que en 4,20, que confía en que sus lectores/oyentes no se dejaran persuadir (Ga 5,9).

A continuación, Pablo se dirige a sus opositores, para recordarles que cargarán con su sentencia por desviar del camino a los creyentes de Galacia (Ga 5, 10; Cf. 1,7) y para rebatir un posible argumento con el que, según González, los perturbadores intentaban convencer a los ingenuos gálatas de que el propio Pablo predicaba la circuncisión<sup>238</sup>. La respuesta del apóstol es enérgica y astuta, aduciendo que si todavía predicara la circuncisión no sería perseguido por anunciar la Cruz<sup>239</sup> (Ga 5, 11). El de Tarso termina esta recriminación con un duro sarcasmo contra los judaizantes: “¡ojalá que se mutilaran los que los perturban!” (Ga 5, 12)<sup>240</sup>.

Este apostrofe sirve de conclusión de esta sección polémica y de apertura a una nueva sección de la carta en la cual, de acuerdo con Tamez, el apóstol buscará presentar de qué manera el don de la libertad se manifiesta frente a Dios y a la sociedad a través de una ética responsable<sup>241</sup>.

## **5. Discurso exhortativo 5,13-6,10**

Como se advirtió al final del apartado anterior, el tono de este cuarto bloque es diferente a los anteriores, se trata de una exhortación. Ello se puede evidenciar en el uso de la segunda persona plural en toda la sección y en los quince imperativos que aparecen en esta parte de la carta, tal como observa Arens<sup>242</sup>. Esta sección en coherencia con las demás partes de la carta es una invitación a vivir responsablemente la libertad, descrita en las secciones precedentes.

En este sentido, es importante considerar con Arens, que, aunque esta sección tiene un carácter más práctico que las anteriores no es conveniente considerarla separada de todo lo dicho hasta el momento, sino, más bien, como la consecuencia lógica que deviene de optar

---

<sup>238</sup> *Ibíd.*

<sup>239</sup> Recuérdese lo dicho sobre la persecución en la primera parte de este trabajo.

<sup>240</sup> Este sarcasmo según Fitzmyer puede hacer una alusión indirecta a la emasculación ritual de los sacerdotes de Cibeles-Atis (Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 302).

<sup>241</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 917.

<sup>242</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 195.

por la fe en/de Jesucristo. En palabras del teólogo alemán: “a la decisión de fe por Jesucristo le sigue lógica y naturalmente el compromiso de caminar con un comportamiento acorde y consecuente con la opción elegida”<sup>243</sup>. En cuanto a la estructura, Sánchez propone dividir esta sección en tres perícopas: 1) el amor y la libertad (Ga 5,13-15); 2) libertad y Espíritu (Ga 5,16-26) y 3) una serie de indicaciones prácticas para la vida del cristiano (Ga 6,1-10).

Respecto a la primera perícopa (Ga 5,13-15), de acuerdo con Pastor-Ramos, el apóstol comienza recordando “la vocación a la libertad como uno de los pilares fundamentales de la vida y el modo de proceder en Cristo”<sup>244</sup>. Un interesante apunte que nos sitúa frente a la comprensión de *eleuthería* como la condición de quien ha recibido nueva vida en Cristo (Ga 5,1). Por otra parte, es relevante observar que en esta perícopa se utiliza por última vez en la carta este vocablo, en dos ocasiones. Una para recordar que a la *eleuthería* están llamados los creyentes de Galacia y otra para corregir la buena comprensión de este importante término.

Ahora bien, en cuanto a aquello que se dice de la libertad, según Ramírez, en esta perícopa se pueden identificar dos realidades concernientes al modo de practicarla. La primera de ellas, la libertad no debe usarse como pretexto para la carne y la segunda, ser esclavos mutuamente por amor es expresión de la verdadera libertad<sup>245</sup>.

Respecto a la primera claridad, si se tiene presente que Pablo ha prevenido a la comunidad de no someterse al poder esclavizante de las obras de la ley, podemos considerar la advertencia: “tomar la libertad como pretexto para la carne”, no solamente como dirigida a quienes tienen conductas propias de alguien “sin ley” (libertinaje), como, por ejemplo, piensa Fitzmyer<sup>246</sup>; sino, además, como dirigida a quienes viven encerrados en sí mismos en el autoengaño justificante de la ley, tal como advierte Tamez<sup>247</sup>. Pues tanto el uno como el otro son esclavos de su propio yo.

---

<sup>243</sup> Ibíd.

<sup>244</sup> Pastor-Ramos, Pastor-Ramos, “La libertad cristiana”, 44.

<sup>245</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 95.

<sup>246</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 302.

<sup>247</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 917. También, Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 206-207.

En cuanto a la segunda claridad. “hacerse esclavos mutuamente por amor”, según Ramírez, es lo contrario de “ser esclavo de la carne”<sup>248</sup>. En este sentido, podríamos decir que Pablo considera libre a quien se hace esclavo por amor. Una idea que a simple vista parece ser contradictoria por el vocabulario utilizado, no obstante, según Ferrería “en 5,13 este verbo no expresa una opresión que le falte al respeto a la dignidad de la persona. Sucede lo contrario: hay un encuentro libre en la promoción humana, fruto de la ayuda mutua”<sup>249</sup>.

En este orden de ideas, podemos decir que, la clave de la libertad en Pablo está en el servicio de unos a otros, no hay esclavos ni señores o, más bien, todos son señores y libremente se sirven. En otras palabras, la libertad en Cristo, es libertad de servir, libertad de amar, de esto se trata la nueva era inaugurada por Cristo. Así pues, lo siguiente que dirá Pablo citando Lv 19,18 es que “la ley entera alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Ga 5,14).

Es interesante observar cómo el apóstol en este versículo parece ser benevolente con la ley, pues habla de plenitud de la ley, algo que contrasta con lo dicho acerca de su función incompleta o preparatoria (Ga 3, 19-21). Este contraste puede explicarse, según Tamez, si se tiene presente que la discusión de Pablo no es con la Ley *per se*, sino con la lógica opresiva que se esconde detrás de cualquier tipo de ley. Así pues, de acuerdo con este pasaje, la ley tiene lugar en la nueva vida otorgada por Cristo sólo si está acorde con el precepto del amor al prójimo<sup>250</sup>.

En este mismo sentido, se puede entender por qué Pablo en versículos posteriores habla de la “ley de Cristo” (Ga 6,2), una ley que no es otra que la del amor puesto por obra. El de Tarso concluye esta perícopa previniendo a los Gálatas de no destruirse unos a otros, dado que este comportamiento no es coherente con la libertad para la que han sido liberados (Ga 5,15).

En cuanto a la segunda perícopa, libertad y Espíritu (Ga 5, 16-26), de acuerdo con Ramírez, el apóstol, lejos de presentar “una simple lista de vicios y virtudes, va a recordar qué significa vivir en el Espíritu, qué significa ser nueva criatura”<sup>251</sup>. La presentación de esta nueva vida

---

<sup>248</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*,95.

<sup>249</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*,163.

<sup>250</sup> Tamez, “Carta a los Gálatas”, 917.

<sup>251</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*,96.

está acompañada de su contraparte, la vida según la carne, la vida de la era actual y sus consecuencias.

En este sentido, esta perícopa está constituida alrededor de la antítesis carne-espíritu, que, en continuidad con las antítesis expuestas en la carta, ayuda a presentar dos caminos<sup>252</sup>: el de la nueva vida en Cristo y el de la vida bajo los poderes de este mundo (pecado, ley y muerte), en otras palabras, el camino de la libertad y el de la esclavitud.

En cuanto a la estructura interna, según Arens, está enmarcada por la exhortación “caminen por el Espíritu” (vv. 16-26) y en medio de ella se habla de obras de la carne y del fruto del Espíritu<sup>253</sup>. Por su parte, Lémonon identifica una construcción quiástica, en la cual “los vv. 16-18 y 23b-26 circundan al núcleo central (vv. 19-23a)”<sup>254</sup>. En los vv. 16-18, el apóstol presenta el insoslayable contraste entre la carne y el Espíritu (v. 17). En los vv. 19-23a las consecuencias de vivir de acuerdo con la carne o con el Espíritu y en los vv. 23b-26 se refuerza la idea de mantenerse firme en el Espíritu.

Respecto al contraste entre carne y Espíritu, Arens realiza una aclaración pertinente para evitar cualquier dualismo antropológico: “Espíritu y carne no son componentes de la naturaleza humana, sino “fuerzas” sobre las cuales el hombre basa y orienta su vida”<sup>255</sup>. Aclaración que puede ser completada con la advertencia realizada por Ramírez sobre la acción del Espíritu: “la orientación según el espíritu no es producto de un esfuerzo acético, se trata de dejar que la fuerza del Espíritu se haga presente en la comunidad y en el individuo”<sup>256</sup>. Esta aclaración permite distanciarse del afán autojustificante de quienes están bajo la ley (v.18).

Aclarado este contraste, se puede observar con Ramírez que la siguiente micro unidad (vv. 19-23a) está destinada a describir el resultado de fiarse de una u otra fuerza<sup>257</sup>. En cuanto a fiarse de la carne, la consecuencia son las “obras de la carne”. Las cuales Pablo ejemplifica

---

<sup>252</sup> Respecto a la idea de dos caminos es ilustrativa la nota 212 de Arens: “Esta manera de presentar la moral como opción entre dos alternativas ya era conocida en el judaísmo bajo el nombre de “los dos caminos”- el del bien y el del mal-. La imagen de la orientación ética de la vida como un *caminar* también era muy conocida en Israel. (Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 205).

<sup>253</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 205.

<sup>254</sup> Lémonon, *La Carta a los Gálatas*, 91.

<sup>255</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 248.

<sup>256</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 95.

<sup>257</sup> *Ibíd.*

nombrando varias obras, que según Arens, son de carácter comunitario y social, posiblemente haciendo alusión a que van en contra del amor al prójimo. En cuanto a las consecuencias que trae fiarse del Espíritu, Pablo habla de “un fruto” en singular. Al respecto, Arens comenta que esta consecuencia está en singular, porque el apóstol quiere dar a entender que se trata de un modo de vivir expresado en actitudes: amor, paz, etc. y no de un conjunto de acciones como en el caso de las “obras de la carne”<sup>258</sup>.

En cuanto a la micro unidad que cierra esta perícopa, en ella el apóstol recuerda a los Gálatas que han sido liberados de las obras de la carne gracias a la participación en de la Cruz de Cristo para vivir según el Espíritu (Ga 2, 19; 3,2-5). Y dado que se trata de una participación gratuita, Pablo rechaza toda vanagloria y toda actitud que pueda generar separación en la comunidad. Pues, aunque ya han sido liberados, el apóstol insiste en la importancia de permanecer firmes en la guía del Espíritu (Ga 5, 25; 5,1).

Esta invitación a mantenerse en el camino del Espíritu, junto con la exhortación a mantenerse firme en la libertad del v. 1 permiten reconocer que para Pablo quien vive en Cristo no está ahí pasivamente, pues, está llamado a cooperar; de modo que, aunque el agente de la libertad sea el Espíritu, tal como afirma Arens<sup>259</sup>, el cristiano tiene la obligación de cooperar con este viviendo según el amor (Ga 5,14).

De este modo, se percibe la tensión escatológica *ya* son libres, pero *todavía* necesitan mantenerse firmes en el amor. Asimismo, es conveniente explicitar la íntima relación que establece Pablo en este pasaje entre el Espíritu, vivir “en Cristo” y la libertad, relación que se manifiesta, sobre todo, a través de la exhortación a orientarse por la guía del Espíritu. El apóstol expresará esta certeza de manera más clara en otra de sus cartas: “Porque el Señor y el Espíritu son uno mismo, y donde está el Espíritu del Señor hay libertad” (2 Co 3,17).

En cuanto a la tercera y última perícopa de esta unidad (Ga 6, 1-10), según Lémonon, en ella Pablo ofrece “algunas indicaciones para la edificación de la comunidad y el comportamiento de cada uno en tiempo de tensión escatológica”<sup>260</sup>. En primer lugar, corregir y cargar con paciencia los errores de los demás, pero también examinar la propia vida para no caer en

---

<sup>258</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 208-209

<sup>259</sup> *Ibíd.*, 208.

<sup>260</sup> Lémonon, *La Carta a los Gálatas*, 94.

tentación (Ga 6,2-5). En segundo lugar, asumir la responsabilidad de construir con otros la comunidad mediante el servicio mutuo (Ga 6,6). En tercer lugar, la construcción de la vida eterna a través de lo sembrado en el Espíritu. En esta tercera indicación el apóstol mediante la imagen de la siembra y la cosecha, propia del lenguaje escatológico, recuerda las dos maneras de construir esta “comunidad escatológica”: “con unos materiales propios del mundo (juicio mutuo, la rivalidad y competición, las pulsiones de la sensibilidad, etc.) o con los que ofrece el Espíritu: alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, etc.)”<sup>261</sup>.

La perícopa concluye con una invitación a obrar el bien a todos y de manera especial a los hermanos en la fe (Ga 9-10). En cuanto al contenido liberador, es evidente cuando el cristiano se deja guiar por el Espíritu actuando conforme al amor, vive plenamente en libertad y construye un mundo nuevo, un mundo libre de las estructuras que oprimen.

## **6. Conclusión epistolar 6, 11-18**

Según la costumbre antigua, Pablo concluye la carta firmando y autenticando aquello que ha dictado “mediante unas líneas escritas con su propia mano”<sup>262</sup>. En estas líneas trazadas con letras grandes<sup>263</sup> el apóstol destaca algunos puntos clave con un tono polémico. En primer lugar, insiste en que los judaizantes actúan por propio interés y por miedo a la persecución (Ga 6, 12). Asimismo, dice que ellos ni siquiera cumplen la ley, pues solamente buscan que los gálatas se circunciden para gloriarse de ello (Ga 6,13).

Respecto a qué podrían ganar los judaizantes con la circuncisión de los gentiles, González interpreta que ellos buscaban evitar conflictos desagradables con los judíos acomodándose a la necesidad soteriológica de la circuncisión y rehuyendo al escándalo de la Cruz<sup>264</sup>. Por su parte, Lémonon piensa que los agitadores con la circuncisión buscaban protegerse bajo los beneficios de una religión aceptada por el imperio y evitar problemas a la comunidad naciente

---

<sup>261</sup> Ramírez, *Gálatas y Filipenses*, 99.

<sup>262</sup> Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 97.

<sup>263</sup> Respecto a las letras grandes Ferreira ofrece una síntesis de las distintas posibilidades: a) Pablo no tenía una letra bonita [...] b) Sus manos de trabajador manual tenían dificultad para adaptarse a la delicadeza de la pluma de ganso o estilete. c) Sus ojos (si la enfermedad de 4,14-15 había sido, de hecho, una conjuntivitis aguda) no favorecían la escritura. d) Existen personas que tienen mucha facilidad para hablar, pero tienen dificultades para escribir. (Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 187-188).

<sup>264</sup> González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 264.

con el imperio<sup>265</sup>. Por cualquiera de los dos caminos parece que los judaizantes buscan lo mismo: evitar las consecuencias que pueda traer anunciar la Cruz.

En segundo lugar, en contraposición con los judaizantes, Pablo insiste en que la cruz de Jesucristo es su motivo de orgullo y que por ella el mundo está crucificado para él y el para el mundo (Ga 6,14). En cuanto a esta enigmática expresión Arens aporta una sugestiva interpretación: “la identificación con la cruz de Jesucristo significa que los criterios y las costumbres «del mundo», sus promesas y recompensas, la alabanza humana y el encubrimiento, y los beneficios que conlleva como posición y poder, que establecen barreras y diferencias entre las personas han muerto para él”<sup>266</sup>. Esta interpretación se conecta directamente con la crítica que ha realizado Pablo a los judaizantes, pues, mientras ellos buscan agradar a los hombres evitando la Cruz, Pablo participando de la Cruz de Cristo ha renunciado a los honores del mundo.

En coherencia con esta certeza, lo tercero que destaca el apóstol es que no cuenta estar o no circuncidado, sino ser parte de la nueva creación, ser una nueva creatura (Ga 6,15). Es decir, interesa participar de la nueva era inaugurada por Cristo en la que el amor y la libertad son protagonistas y las barreras que separan a los seres humanos desaparecen (Ga 3,28). Ya no importa aquello que era importante: las recompensas, la posición, el poder, pues, lo realmente determinante y definitivo es que todos somos herederos de la promesa, hijos libres de Dios.

En este tercer elemento, además, se puede percibir una inclusión entre el inicio de la carta y el final, pues, mientras en el prólogo Pablo se refería a la entrega de Cristo como aquello que nos liberó de la perversa era actual (Ga 1,4), en la conclusión expresa la finalidad de esta liberación: vivir como nuevas creaturas en la era inaugurada por Cristo (Ga 6,15).

Después de enfatizar en estos puntos clave el apóstol cierra con una solemne bendición en la que desea paz y misericordia a quienes participan del Israel de Dios, es decir, al pueblo de la promesa (Ga 6,16). Ahora bien, en medio de esta bendición Pablo hace una petición cariñosa: “que nadie me cause molestias ahora en adelante, pues llevo sobre mi cuerpo las marcas de Jesús” (Ga 6,17).

---

<sup>265</sup> Lémonon. *La Carta a los Gálatas*, 97.

<sup>266</sup> Arens, *Han sido llamados a la libertad*, 224.

Una petición en la cual el de Tarso menciona sus padecimientos como apóstol mediante una expresión propia del mundo de los esclavos: marcas (*stimata*) tal como observa Ferreira<sup>267</sup>. En cuanto al sentido de esta expresión según Fitzmyer “stigmata designaba a menudo la marca a fuego utilizada para señalar a un esclavo o un animal como posesión de alguien”<sup>268</sup>. De modo que Pablo pudo utilizar esta expresión para describir metafóricamente su pertenencia absoluta a Cristo (Ga 1,16). Así pues, el apóstol después de acudir a distintas estrategias para anunciar la verdad liberadora del evangelio, por último, acude a su cuerpo como testigo de su fidelidad a la cruz de Cristo. Sin enviar saludos ni parabienes Pablo concluye esta apasionante carta dirigiéndose a los gálatas como a hermanos y deseando que la gracia de la que les ha hablado habite en ellos (Ga 8,18).

## **7. Balance.**

A partir de la relectura de la Carta a los Gálatas en clave de libertad y teniendo presentes los elementos contextuales del capítulo anterior y de la noción de “libertad”, podemos identificar algunas notas características de la libertad en el contexto de la comunidad creyente de Galacia y otras notas generales que pueden aportar al acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret. En primer lugar, en el marco contextual de la carta, se puede reconocer que el apóstol hace énfasis en la liberación de la dinámica opresiva de la ley. Libertad que se traduce en la conciencia de justificación por la fe en/de Jesucristo y en la convicción de igualdad y unidad “en Cristo”. Esta libertad, se hace carne en la invitación de Pablo a judíos y gentiles a vivir unidos por el vínculo del amor y el servicio mutuo como hijos libres de Dios.

En segundo lugar, las notas generales de la “libertad” que aplican para las comunidades de Galacia o para cualquier otra persona que busque vivir “en Cristo” son:

- La conciencia de aquello de lo que somos liberados. Para Pablo somos liberados de nuestro propio yo, del egocentrismo. Este está presente en las tendencias egoístas que conducen al libertinaje, en el autoengaño justificante que conduce al

---

<sup>267</sup> Ferreira, *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*, 194.

<sup>268</sup> Fitzmyer, “Carta a los Gálatas”, 303.

ensimismamiento, y, sobre todo, en las estructuras injustas que condicionan al ser humano a vivir buscando solamente su beneficio en detrimento del otro.

- El modo en que somos liberados. Según el apóstol la liberación es iniciativa gratuita del Padre y se da mediante el acontecimiento histórico de la muerte y resurrección de Jesucristo. Esta liberación acontece “desde abajo” porque Cristo asumiendo estar bajo el poder de las estructuras esclavizantes y bajo sus efectos, mediante su fidelidad al Padre nos comunica la posibilidad de establecer una relación gratuita con Dios como hijos libres y rompe con todo aquello que somete al ser humano: el pecado, la ley y la muerte.
- La finalidad de la libertad. Es importante recordar que la libertad no es solo libertad “de” aquello que esclaviza, sino, sobre todo, libertad “para” vivir como nuevas criaturas en la era inaugurada por Cristo. Esto implica necesariamente el compromiso de quienes son liberados con la construcción de una nueva configuración de mundo al estilo de los hijos de Dios.
- La manera de vivir en libertad. Aunque Pablo considera que la liberación es iniciativa de Dios, y, por ende, la participación del ser humano en ella es gratuita, para el apóstol es importante que el ser humano cooperare con la acción de Dios, dejándose guiar por el Espíritu que dirige la vida a la práctica el amor y el servicio mutuo.
- El horizonte práctico de la vivencia de la libertad. El compromiso que se desprende tanto de la finalidad de la libertad como del modo de vivirla lleva a pensar en un horizonte por construir que podría ser sintetizado en tres elementos: la construcción de una comunidad “en Cristo”, la implementación de una nueva configuración de mundo y la cooperación con la acción de Dios en el interior de cada ser humano.

## CAPÍTULO 3

### APORTES DE LA COMPRENSIÓN PAULINA DE LIBERTAD EN LA CARTA A LOS GÁLATAS AL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL ESCOLAPIO EN LA PROVINCIA NAZARET

En este capítulo se busca alcanzar dos propósitos, por un lado, indagar sobre las características pedagógicas del acompañamiento espiritual en las Escuelas Pías, especialmente en tradición de la Provincia Nazaret y, por el otro, identificar posibles aportes de la comprensión paulina de libertad en la Carta a los Gálatas a este tipo de acompañamiento. Para lograr estos objetivos, además de tener presente los aportes de los capítulos precedentes, se identificarán los fundamentos espirituales y pedagógicos del acompañamiento espiritual escolapio y algunas características de este acompañamiento en la Provincia Nazaret para luego hacer una correlación entre los hallazgos de los capítulos anteriores y el acompañamiento espiritual escolapio.

#### 1. Fundamentos espirituales y pedagógicos del acompañamiento espiritual escolapio

##### 1.1. Punto de partida: la originalidad de las Escuelas de José de Calasanz

La historia de las Escuelas Pías comienza con José de Calasanz, un sacerdote, visionario y pedagogo español del siglo XVI, quien en 1592 después de nueve años de fecundo ministerio sacerdotal en su patria, decide viajar a Roma en busca de una dignidad eclesiástica<sup>269</sup>. Mientras espera este beneficio, el joven sacerdote se dedica a trabajar como preceptor de los sobrinos del cardenal Colonna y a participar de cofradías haciendo ejercicios de piedad y distintas obras de caridad<sup>270</sup>.

En sus reiteradas visitas a los barrios romanos especialmente al servicio de estas cofradías, Calasanz es testigo de los problemas alimenticios, de higiene, de salud y de moralidad de la ciudad eterna, especialmente en los lugares más empobrecidos. Pero aquello que captó su atención y le causó una gran revulsión interior fue ver “a niños vagar por las calles sin otro

---

<sup>269</sup> Giner, *San José de Calasanz. Maestro y Fundador*, 267-268.

<sup>270</sup> Durante sus años en Roma Calasanz perteneció al menos a seis cofradías: la de la Doctrina Cristiana, la del Sufragio, la de las Llagas de San Francisco, la de los Doce Apóstoles, la de la Santísima Trinidad y la del Oratorio de Santa Teresa (ibíd., 357-384)

oficio que deambular sin rumbo, niños perdidos en la esclavitud de los vicios y de la ignorancia”<sup>271</sup>. Calasanz ve no sólo como frío espectador, sino como quien se siente interpelado por la realidad, tal como lo evidencia uno de sus más fieles cronistas, Vicente Berro: “visto que, en Roma, entre tantas obras de caridad, no había manera de hacer nada en favor de los pobres pequeños pensó que Dios le había dejado a él tal encargo”<sup>272</sup>.

Así, en medio de este encuentro con los niños pobres, el corazón de Calasanz se llena de inquietudes que van cambiando sus aspiraciones. Estas inquietudes lo llevan a participar como maestro voluntario en una pequeña escuela que funcionaba en la Parroquia de Santa Dorotea en el Trastévere, bajo la dirección del párroco local D. Antonio Brandini y de un cófrade de la Doctrina Cristiana. A esta escuela ubicada en un barrio marginal de Roma asistían algunos niños que pagaban y otros pocos gratuitamente, pero a cambio de sus servicios en el templo.

Para Calasanz no fue suficiente participar de esta escuela, pues, él se sentía llamado a hacer algo más en favor de aquellos niños que no podían pagar. Por eso en 1597 inspirado por el Espíritu, José de Calasanz decide convertir la escuela de Santa Dorotea en un lugar totalmente gratuito, exclusivo para los niños pobres<sup>273</sup>, para dicho fin además de sus servicios comienza a aportar económicamente a esta obra. A partir de esta inspiración José de Calasanz se convierte en el fundador de la primera escuela popular, pública y gratuita de la Edad Moderna en Europa<sup>274</sup>. Tres años más tarde, el 26 de febrero del año 1600 murió D. Antonio Brandini, párroco de Santa Dorotea, Calasanz temiendo que el nuevo párroco no estuviera de acuerdo con la escuela decidió trasladarla al interior de Roma. Le siguió sólo uno de los colaboradores: Marco Antonio Arcangelli<sup>275</sup>.

Esta escuela gratuita tal como lo informa Giner se hizo famosa por toda Roma y atrajo cada día a más niños pobres en busca de educación<sup>276</sup>. Un hecho que movió a Calasanz a cambiar definitivamente sus planes para poder ocuparse de la educación de estos niños. Pues, el aumento de niños demandaba de él todo su tiempo, y en consecuencia la decisión de

---

<sup>271</sup> López, *Educación es liberar*, 69.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>273</sup> Giner, *San José de Calasanz. Maestro y Fundador*, 401.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 659.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 408.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, 411.

abandonar sus otras ocupaciones, incluida la búsqueda la dignidad eclesiástica. Asimismo, se vio en la obligación, por un lado, a buscar lugares cada vez más grandes y costosos para establecer la escuela y por el otro, a buscar maestros para atender a los infantes.

Por suerte Calasanz no está solo en esta empresa, poco a poco se le unen otros cuantos de corazón inquieto. Algunos de ellos benefactores que contribuyen al pago del alquiler o al pago de algunos maestros y otros cuantos que se ofrecen voluntariamente para enseñar. Estos últimos hacia 1602 se comenzaron a asociar y a tener una especie de régimen de vida común, con lo cual se dio origen paulatinamente a la Congregación Secular de las Escuelas Pías un grupo de laicos y sacerdotes dedicados a esta escuela fundada por José de Calasanz<sup>277</sup>.

Con el paso de los años, el estilo de vida común que llevaba dicho grupo de maestros parecía indicar que lo más lógico era instituir una nueva Congregación religiosa con votos. Ésta no era la intención inicial de Calasanz, preocupado más por el mantenimiento de la escuela que por la fundación de una comunidad. El santo pedagogo optó por unirse a una existente con tal de garantizar la continuidad de las Escuelas Pías: la Congregación Luquesa, fundada por Juan Leonardi. La unión duro poco y fue causa de diversos inconvenientes, puesto que, el arduo y difícil trabajo de educar a los niños para muchos Luqueses era un inconveniente<sup>278</sup>.

Esta situación se resolvió definitivamente el 6 de marzo de 1617 cuando el papa Paulo V, a través del breve *Ad ea per quae*, oficializó el nacimiento de una nueva Congregación religiosa denominada: Congregación Paulina de los Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías. Desde este momento, el ejercicio de las Escuelas Pías emprendido por este grupo de maestros se convierte en una novedad carismática, asumida por la Iglesia como un “modo concreto de colaborar en la misión de anunciar e iniciar el Evangelio del Reino que Jesús confió a sus discípulos”<sup>279</sup>.

En cuanto al contenido del breve, el papa Paulo V presenta la finalidad de las Escuelas Pías y algunas prerrogativas para asegurar su continuidad: “[Las Escuelas Pías] son erigidas en

---

<sup>277</sup> Respecto al estilo de vida común que llevan en ese momento es relevante observar el reglamento u horarios de los operarios escrito por Calasanz en 1603: Florensa, *José Calasanz. Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*, 20-21.

<sup>278</sup> Los detalles de esta unión se pueden consultar en Giner, “la efímera unión con los luqueses”, 458-515.

<sup>279</sup> Congregación General, *Misión compartida en las Escuelas Pías*, 27.

nuestra Ciudad para la instrucción y educación cristiana de toda clase de niños, pero principalmente pobres, mediante la escuela gratuita desde las primeras letras”<sup>280</sup>. En cuanto a las prerrogativas: concede que se pueda fundar nuevas escuelas en Roma y sus alrededores; otorga a Calasanz el nombramiento de P. Prefecto y permite que junto con su Congregación pueda publicar y promulgar estatutos, leyes y ordenamientos necesarios que regulen su estilo de vida y misión<sup>281</sup>. Calasanz responde a esta concesión del papa con la redacción de las Constituciones para la Congregación y con la creación de nuevas escuelas.

Las Constituciones fueron presentadas por el Santo pedagogo al sucesor de Paulo V, Gregorio XV, junto con la petición de que se elevara la Congregación a Orden de votos solemnes. Petición mediante la cual, el Santo buscaba darle mayor estabilidad a su obra, pues, el estatuto jurídico de orden contribuía a la estabilidad de los religiosos. Esta petición estuvo acompañada por un memorial dirigido al Cardenal Miguel Ángel Tonti, quien estaba al frente de Comisión Pontificia que estudiaba la aprobación de las Constituciones y de la conveniencia de la elevación a orden. Este bello memorial en el cual Calasanz define con claridad la naturaleza, importancia y finalidad de las Escuelas Pías, no sólo convence al escéptico cardenal, sino que, además, lo convierte en uno de sus más insignes protectores<sup>282</sup>.

Así pues, el papa Gregorio XV, aconsejado por esta Comisión, el 18 de noviembre de 1621 aprobó la petición de Calasanz mediante el breve *In supremo Apostolatus* convirtiendo así la Congregación de votos simples en Orden de votos solemnes. Poco tiempo después, el 31 de enero de 1622, el pontífice a través del breve *Sacri apostolatus ministerio* también aprueba las Constituciones de la nueva Orden. Mediante estos breves el papa no sólo confirma lo dicho por su antecesor, sino que, además, otorga la posibilidad de que esta nueva Orden se expanda por el mundo y asegure su continuidad en la historia. De este modo, nace una nueva manera de hacer escuela y el primer instituto religioso dedicado exclusivamente a la educación<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> Lesaga, Asian y Lecea, *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*, 172.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 174-175.

<sup>282</sup> Burgués y Cerverón, *Opera Omnia. San José de Calasanz. Otros escritos*, 301-307.

<sup>283</sup> Giner, *San José de Calasanz. Maestro y Fundador*, 581.

## 1.2. Novedad pedagógica y espiritual de las Escuelas de Calasanz

La originalidad fundacional de Calasanz, de acuerdo con Giner, puede ser presentada en tres novedades relevantes: en una manera de vida religiosa particular, una espiritualidad propia y en una novedad pedagógico-educativa.<sup>284</sup> Esta triple realidad es evidente en uno de los números de las *Constituciones* de Calasanz, número dedicado a la formación de los estudios de los candidatos:

Como ya hemos dicho, el objetivo que se propone nuestra Congregación por medio de las Escuelas Pías es la educación de los niños tanto en la piedad cristiana como en las letras humanas<sup>285</sup> para que, con esta formación puedan alcanzar la vida eterna<sup>286</sup>. Para conseguir este fin, creemos indispensable no sólo ofrecer el ejemplo de una vida según el Espíritu, sino poseer la doctrina y el método para enseñarla<sup>287</sup>.

En este sintético y profundo número, se puede observar la íntima relación que plantea Calasanz entre el estilo de vida religiosa, la espiritualidad y la pedagogía en torno a la labor apostólica de educar. En primer lugar, Calasanz considera que para lograr la finalidad de las Escuelas Pías es indispensable un ejemplo de vida según el Espíritu. Este ejemplo de vida ha sido descrito previamente por Calasanz en sus *Constituciones*, sobre todo, en el capítulo dos, en el cual habla de los elementos necesarios para admitir a los candidatos al noviciado<sup>288</sup>. No obstante, se puede decir que este modo de vivir según el Espíritu también está presente en los otros capítulos de sus *Constituciones*, en los cuales se describe el estilo de vida y el modo de seguir a Cristo propio de quien se dedica a la misión de educar en Piedad y Letras. Así

---

<sup>284</sup> *Ibíd.*, 591.

<sup>285</sup> Respecto a la expresión «letras humanas», es importante interpretarla a la luz de la expresión: «piedad cristiana». Parece que el Santo quiere expresar la necesidad de integración entre estas dos realidades, una integración que resulta ser el corazón de las Escuelas Pías, se educa integralmente, a toda la persona del niño. El lector interesado en esta expresión puede consultar: Giráldez, *El espíritu que el Señor me ha dado. Manual de formación*, 84-116.

<sup>286</sup> Respecto a la expresión «vida eterna» es interesante, anotar un paralelismo entre este número y el número dos de las *Constituciones* de Calasanz: “Pue si desde la infancia el niño es imbuido diligentemente en la Piedad y las Letras, puede preverse, con fundamento un feliz trascurso de toda su vida”. En estos dos números hay dos maneras diferentes de expresar que se pretende con la educación en Piedad y Letras: “alcanzar la vida eterna” y “un feliz trascurso de toda su vida”. Estas dos expresiones pueden sugerir que las Escuelas tienen una doble finalidad: vida eterna y feliz trascurso de la vida o una finalidad escatológica, en la cual se busca vivir la vida eterna desde el ahora.

<sup>287</sup> Calasanz, “Constituciones de la Congregación de los Pobre de la madre de Dios”, 203.

<sup>288</sup> Calasanz, “Constituciones de la Congregación de los Pobre de la madre de Dios”

púes, se podría decir que para Calasanz alcanzar la finalidad de las Escuelas Pías requiere personas que vivan su relación con Dios de acuerdo al ministerio de las Escuelas Pías, en otras palabras, requiere de personas con una espiritualidad acorde a la misión de educar<sup>289</sup>.

En segundo lugar, Calasanz pide que quienes ejercen la misión de educar posean la doctrina y métodos necesarios para enseñarla, certeza que podría traducirse al lenguaje moderno como la exigencia de que quien se dedica a las Escuelas Pías cuente con una pedagogía<sup>290</sup> coherente con la finalidad de las Escuelas. Así pues, podemos reconocer, con Pérez, que hay una coherencia en las *Constituciones* de Calasanz entre el estilo de vida, la espiritualidad y la pedagogía con la acción apostólica de educar<sup>291</sup>.

En cuanto a la pedagogía que surge de la acción apostólica de las Escuelas Pías, es pertinente reconocer que no existe una manera definitiva de describirla. Por lo tanto, sería pretensioso considerar aquí una síntesis concluyente. En consecuencia, más que describirla a profundidad se busca mostrar distintas formas de presentar la *pedagogía calasancia* con el objetivo de identificar algunas características que contribuyan a situar el acompañamiento espiritual escolapio en el marco de la novedad de las Escuelas de Calasanz.<sup>292</sup>

Una manera de presentar dicha novedad es a través de los principales rasgos del fundador. Al respecto, es interesante el aporte de la revista “Perspectivas-Prospects de la UNESCO” que expone la obra pedagógica de Calasanz a través de tres rasgos<sup>293</sup>. En primer lugar, dice que Calasanz “fue el gran pedagogo de los pobres, el pedagogo de la gratuidad y de la

---

<sup>289</sup> Respecto al concepto de espiritualidad que subyace en este trabajo, se sigue la opción de Giráldez: “una espiritualidad no es otra cosa que una dinámica vital que nos pone en sintonía con Dios y nos hace obrar según el Espíritu de Dios” (Giráldez, “espiritualidad educativa en Calasanz”, 76).

<sup>290</sup> El concepto de pedagogía que subyace en este trabajo es “la pedagogía como una ciencia que posee un sistema teórico propio integrado, armónico y en desarrollo que tiene como objeto de estudio al proceso educativo de la institución, categorías lideradas por la educación como la de máxima generalidad, una ley que revela la naturaleza de dicho proceso y principios contextualizados que caracterizan las relaciones entre sus agentes personalizados” (Abreu, Pla, Naranjo y Rhea, “La pedagogía como ciencia: su objeto de estudio, categorías leyes y principios”, 140).

<sup>291</sup> Pérez, “Escrutar la guía del espíritu santo. Lectura pragmatolingüística de San Pablo (Rom 8,18-30) y San José de Calasanz (CC 23)”, 82.

<sup>292</sup> Giráldez, *El espíritu que el Señor me ha dado. Manual de formación*, 119.

<sup>293</sup> UNESCO, *Perspectivas de la UNESCO, 1993-94, Thinkers on Education. Studies in Comparative Education*: <http://www.ibe.unesco.org/es/servicios/documento-en-linea/publicaciones/pensadores-en-educacion.html>.

generalización de la enseñanza a todas las clases sociales sin discriminación”<sup>294</sup>. En segundo lugar, comenta que, “por su estricta aplicación de los principios cristianos, fue el pedagogo de la no discriminación social, racial o religiosa”<sup>295</sup>. Y, en tercer lugar, asegura que, Calasanz es “el creador, organizador y sistematizador de la graduación escolar por niveles y ciclos en la enseñanza primaria, así como de un nivel de formación profesional y de un sistema de enseñanza secundaria popular”<sup>296</sup>.

Otra manera de mostrar esta novedad es indicando los rasgos principales de las Escuelas de Calasanz. Al respecto, Asiain ofrece una interesante lista de catorce elementos: gratuidad, brevedad, facilidad, practicidad, importancia de la cultura general, método simultáneo, método activo, método preventivo, concreción de las escuelas, colaboración con las familias, moderación de los castigos, apertura social y promoción social. Frente a estos elementos, el autor advierte, que la novedad no está en una u otra característica, sino en la articulación de todas ellas como un sistema para contribuir a la educación en Piedad y Letras<sup>297</sup>.

También se puede proponer la novedad pedagógica de las escuelas de Calasanz a través de sus grandes objetivos educativos, tal como lo hace Escobar al identificar tres finalidades fundamentales. Primera, educar para que el niño y el joven puedan descubrir la voluntad de Dios en ellos<sup>298</sup>. Según Escobar esta primera finalidad parte de la certeza de Calasanz de que el niño está habitado por Dios, en consecuencia, el trabajo educativo debe orientarse hacia la cooperación del descubrimiento de la voluntad de Dios en cada niño y en cada joven. Segunda, educar para desarraigar el mal. Según Escobar esta segunda finalidad parte del hecho de que Calasanz identificó que los niños y los jóvenes en su cotidianidad son acechados por las estructuras de mal que hay en la sociedad, por el mal de sus propias familias y por su propia posibilidad de inclinarse al mal<sup>299</sup>. Por ello, Escobar considera que la labor educativa

---

<sup>294</sup> *Ibíd.*

<sup>295</sup> *Ibíd.*

<sup>296</sup> *Ibíd.*

<sup>297</sup> Asiain, *Itinerario de Espiritualidad Calasancia III. Un camino de discipulado calasancio*, 227.

<sup>298</sup> El punto de partida de esta concepción está en el hecho de reconocer: que, “desde la experiencia cristiana, la voluntad de Dios no es algo externo al hombre, no es un plan diferente para su vida al lado de otros muchos planes. La voluntad de Dios es el camino único por el cual la persona se encuentra a sí misma, encuentra su vocación personal, su sentido existencial profundo” (Escobar, “Fundamentos de la pedagogía calasancia”, 22).

<sup>299</sup> Respecto a la posibilidad de actuar de una manera contraria al Espíritu, Cuesta ofrece una interesante clarificación sobre la antropología calasancia: “Si bien para Calasanz el Espíritu Santo está actuando

de la escuela calasancia, también es una labor de lucha contra el mal. Especialmente mediante la búsqueda eficaz de los medios que permita a los niños y jóvenes apartarse del mal. Tercera, educar para la salvación y la transformación social: la pedagogía calasancia es también, una pedagogía salvadora, pues, contribuye a que, mediante la formación de personas nuevas transformadas integralmente se pueda construir una nueva sociedad<sup>300</sup>.

Por su parte, Giráldez, describe la pedagogía calasancia en términos de una corriente educativa, identificando los puntos fundamentales que definen el pensamiento pedagógico de Calasanz: el niño, el joven como protagonista del proceso educativo; el educador como “cooperador de la Verdad”<sup>301</sup>; una educación integral: piedad y letras; una educación para todos; una escuela abierta y flexible; una educación personalizada; un proceso educativo que se proyecta socialmente; una comunidad educativa<sup>302</sup>. Según Giráldez todas estas ideas pueden ser plasmadas en tres puntos centrales del pensamiento pedagógico de Calasanz: ¿qué? Buena educación, educación en piedad y letras: integral. ¿Para qué? Reforma de la republica cristiana y el feliz transcurso de la vida de los niños y jóvenes. ¿Quiénes deben hacer esta educación? Las personas más adecuadas y con mejor talento<sup>303</sup>.

A partir de estas cuatro maneras de presentar la novedad pedagógica de Calasanz y sin la pretensión de hacer una más, se puede entresacar algunos elementos trasversales con el objetivo de enmarcar el acompañamiento espiritual escolapio en sus fundamentos pedagógicos. En primer lugar, se trata de una corriente pedagógica, que se basa en el pensamiento educativo de José de Calasanz. En segundo lugar, se trata de una pedagogía profundamente cristiana en sus convicciones: no discriminación, salvación y transformación del mundo. En tercer lugar, es una corriente pedagógica que articula sus métodos y estrategias

---

permanentemente en el corazón, al mismo tiempo el hombre está experimentando una inclinación al mal, una tendencia al pecado, ‘las tendencias torcidas que anidan en [su] interior’. Este dinamismo desordenado o de pecado aparece en sus escritos con diferentes expresiones: tendencias torcidas, pasiones desordenadas o inclinaciones al mal. Esta inclinación, tendencia o pasión son dinamisismos contrarios al Espíritu, como codicias insaciables que se manifiestan en acciones de pecado hacia las cosas, las personas y hacia uno mismo”. (Cuesta, “Antropología Calasancia. Una apuesta educativa para vivenciar el acontecer de Dios en los jóvenes”. También, Padilla, *Intuiciones de Calasanz sobre la formación escolapia*, 59-61.

<sup>300</sup> Escobar, “Fundamentos de la pedagogía calasancia”, 19-48.

<sup>301</sup> Respecto a esta expresión, “Cooperador de la verdad, podemos traducirlo hoy como acompañante, facilitador, tutor, educador (Giráldez, *El espíritu que el Señor me ha dado. Manual de formación*, 121).

<sup>302</sup> Giráldez, *El espíritu que el Señor me ha dado. Manual de formación*, 119-135.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, 135.

en torno a una finalidad específica, el ministerio de las Escuelas Pías: “la educación de los niños tanto en la piedad cristiana como también en las letras humanas para que, con esta formación puedan alcanzar la vida eterna”<sup>304</sup>.

No hay un acuerdo definitivo sobre cuál es la novedad espiritual de Calasanz, de la misma manera que sucede con la novedad pedagógica. Sin embargo, en los últimos años a partir de un ensayo de síntesis de la Congregación General de las Escuelas Pías<sup>305</sup>, algunos especialistas coinciden en nombrar la espiritualidad calasancia como una «espiritualidad pedagógica» y construyen su noción de espiritualidad alrededor de esta claridad<sup>306</sup>. Al respecto, Martínez y Bravo aseguran:

Calasanz nos ofrece una experiencia de Dios con implicaciones pedagógicas. Su itinerario personal lo llevó a una entrega total y exclusiva de los niños como expresión visible de su entrega a Dios. La Gracia desarrolló en Calasanz virtudes pedagógicas: pobreza y humildad, paciencia y caridad. En fin, Calasanz nos lega «una espiritualidad pedagógica que aúna lo más genuino del anuncio del Evangelio con la hermosa misión de educar»<sup>307</sup>.

En este mismo sentido, Solorzano identifica tres aspectos pedagógicos que caracterizan la espiritualidad calasancia. El primero, la comprensión de Dios como el maestro interior, que habita en las profundidades del corazón y habla en el fondo de nuestra identidad. Un maestro interior que “orienta nuestras vidas con la luz y la fuerza de su Espíritu hasta configurarnos con Cristo en un continuo proceso vital y formativo”<sup>308</sup>. El segundo, la conciencia de que la espiritualidad y la pedagogía calasancia están inspiradas en la concepción de persona implícita en el pensamiento de Calasanz. El tercero, que esta espiritualidad favorece procesos

---

<sup>304</sup> Calasanz, “Constituciones de la Congregación de los Pobre de la madre de Dios”, 203.

<sup>305</sup> Congregación General, *Espiritualidad y pedagogía de San José de Calasanz. Ensayo de síntesis*.

<sup>306</sup> Entre los especialistas que hablan sobre esta expresión: Solorzano, *Centrados en Jesucristo. Un camino evangélico de discipulado escolapio*, 16-32; Giráldez, “Espiritualidad educativa en Calasanz”, 76.

<sup>307</sup> Bravo y Martínez, “Nuestro ministerio educativo en las Escuelas Pías de Nazaret”, 177.

<sup>308</sup> Solorzano, *Centrados en Jesucristo. Un camino evangélico de discipulado escolapio*, 2

dinámicos, porque tiene en su horizonte “la apertura al crecimiento interior, a las transformaciones cualitativas del ser humano y la experiencia liberadora del Evangelio”<sup>309</sup>.

está en búsqueda de llegar a la perfección del amor, que, en otras palabras, significa que está en búsqueda de sentido para su vida. Esta búsqueda se alcanza por la vía de la interna inclinación o guía del Espíritu que es Dios mismo habitando en la interioridad de la persona.

En esta línea Padilla aporta un modelo que articula la concepción de persona implícita en el pensamiento de Calasanz y el desarrollo de esta espiritualidad a través de cuatro dinámicas pedagógicas: aprender a descubrir la guía del espíritu Santo o interna inclinación, aprender a prevenir y curar el mal, aprender la manera de utilizar nuestras potencias interiores: inteligencia, memoria, libertad y voluntad y aprender a dar al cuerpo según la necesidad<sup>310</sup>.

- Aprender a descubrir la guía del Espíritu Santo o interna inclinación. Se trata de aprender a identificar la guía del Espíritu Santo dentro del corazón, guía que, según Padilla, se manifiesta en un lugar de paz que existe en toda persona, por una acción del Espíritu que trae luz y fuerza; por medio de aptitudes, cualidades y talentos; por medio de Palabras que el Señor dice en el corazón; por medio de la capacidad de amar<sup>311</sup>.
- Aprender a prevenir y curar el mal: de acuerdo con Padilla, para Calasanz, en el interior de todo ser humano, aparte de la guía del Espíritu, se esconde una tendencia codiciosa o egoísta de donde surge el mal<sup>312</sup>. Esta tendencia tiene su raíz en nuestra condición finita, en nuestra historia, en las relaciones que hemos establecido; y se manifiesta en disfuncionamientos, mecanismos egocéntricos y reacciones desproporcionadas. En la espiritualidad calasancia se busca distinguir esta tendencia por contraste con aquella guía del Espíritu para evitar caer en ella y para curarla. Esto

---

<sup>309</sup> *Ibíd.*, 22-26.

<sup>310</sup> Padilla, “Sabios en la escuela interior”, 195-206.

<sup>311</sup> Padilla, “La espiritualidad calasancia en las Escuelas pías de Nazaret”, 53-63.

<sup>312</sup> Padilla, *La palabra de Dios toca el corazón*, 54.

se logra de acuerdo con Padilla: no haciendo lo que pide esta tendencia, expresando todo el sentimiento interior y dando el remedio necesario en cada caso<sup>313</sup>.

- Aprender la manera de utilizar nuestras potencias interiores: en la antropología calasancia la inteligencia, la voluntad, la libertad, la imaginación y la memoria son potencias interiores de toda persona que hay que educar para que puedan ser utilizadas con el objetivo de vivir según la interna inclinación<sup>314</sup>.
- Aprender a dar al cuerpo según la necesidad: Padilla considera que Calasanz tiene en cuenta aquellos datos que informa la realidad corporal para poder decidir de acuerdo a la guía del Espíritu. De acuerdo con ello, en la espiritualidad calasancia es importante ser consciente y habitar el cuerpo para contribuir con la guía del Espíritu<sup>315</sup>.

Aunque hay otras maneras de presentar la novedad espiritual de Calasanz<sup>316</sup>, atendiendo al objetivo de este trabajo parece suficiente con dejar en evidencia que el acompañamiento espiritual escolapio está fundamentado en la espiritualidad educativa, en la cual Dios es el Maestro que orienta la vida de cada persona desde el interior. Ahora bien, dado que dicha orientación requiere que las potencias interiores estén atentas, es necesario que cada persona pueda identificar la guía del espíritu, prevenir y curar la tendencia codiciosa que le separa de ella y, sobre todo, decidir de acuerdo con aquello que Dios pone en su corazón. Asimismo, es pertinente destacar la íntima relación entre pedagogía y espiritualidad que brota de la originalidad carismática de Calasanz, en la cual el ministerio de educar en Piedad y Letras es el eje articulador.

## **2. El acompañamiento espiritual escolapio en las Escuelas Pías de Nazaret**

Ahora bien, la original manera de educar que nació en Santa Dorotea y la riqueza espiritual y pedagógica que comienza con Calasanz, no terminan con él. Pues, sus herederos carismáticos, los escolapios de todo tiempo, sintiéndose comprometidos con la formación

---

<sup>313</sup> Padilla, *Intuiciones de Calasanz sobre la formación escolapia*, 59-71.

<sup>314</sup> Padilla, "La espiritualidad calasancia en las Escuelas pías de Nazaret", 69-71.

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 72-73.

<sup>316</sup> Por ejemplo, Burgués, "Espiritualidad calasancia" en *Analecta Calasanciana* 113-114, 2015, 40-60; Asiain, *Itinerario de espiritualidad calasancia. III. Un camino de discipulado calasancio*. Madrid, ICCE, 1990. Y todos los citados por Solorzano, *Centrados en Jesucristo*, 17.

integral de los niños y con la tarea de construir un mundo más justo y fraterno, se empeñan en dar continuidad a este carisma, tal como afirman en sus Constituciones<sup>317</sup>. Esta misión, además, de llevarse a cabo mediante la práctica de las Escuelas, se consolida a través de reuniones periódicas denominadas Capítulos generales<sup>318</sup>.

En el 2009 en uno de estos encuentros el “Capítulo General XLVI” se señala diez elementos de identidad Escolapia, dentro de los cuales se destaca el acompañamiento. El cual es descrito así: “un proceso de atención individualizada, mediante el cual se favorece que los niños y jóvenes de nuestras obras se sientan amados y respetados como personas, ofreciéndoles todos los medios disponibles para ayudar a su desarrollo integral: académico, psicoafectivo, social y espiritual”<sup>319</sup>. Este elemento de identidad tiene resonancia en la Provincia Nazaret, en la cual es concebido como central para el desarrollo de su acción pedagógica: “es indispensable acompañar a cada niño y a cada joven en el descubrimiento de su propia identidad, vocación, relaciones profundas y relación con Dios”<sup>320</sup>, tal como se describe el modelo pedagógico de sus obras.

Esta resonancia no sólo es perceptible en los documentos de la Provincia Nazaret, también en su práctica. Ello se puede constatar en el reciente estudio cualitativo que se realizó en los colegios Calasanz de Colombia. Un estudio dirigido a categorizar al estudiante calasancio. En el informe final de resultados la gran mayoría de estudiantes refieren conocer las distintas estrategias de acompañamiento y dicen que en sus familias estas estrategias son valoradas positivamente<sup>321</sup>.

En coherencia con la relevancia de este elemento de identidad, el Concejo Pedagógico Provincial y la Gestión de Convivencia Escolar elaboró la *Política de Acompañamiento Integral* (en adelante, PAI). Documento, en el cual, además, de reconocerse la importancia

---

<sup>317</sup> Orden de las Escuelas Pías, *Constituciones de la Orden de las Escuelas Pías*, 11-12.

<sup>318</sup> De acuerdo con el Derecho canónico un capítulo general es: “la autoridad suprema en el instituto de acuerdo con las constituciones, debe constituirse de manera que, representando a todo el instituto, sea un verdadero signo de su unidad en la caridad. Le compete sobre todo defender el patrimonio del instituto, del que trata el c. 578, y procurar la acomodación y renovación de acuerdo con el mismo, elegir al Superior general, tratar los asuntos más importantes, así como dictar normas que sean obligatorias para todos” (Iglesia Católica, “Código de Derecho Canónico”, Can. 631 § 1).

<sup>319</sup> Congregación General de las Escuelas Pías, *Documentos capitulares. XLVI Capítulo General*, 24.

<sup>320</sup> Provincia Nazaret, *Modelo pedagógico calasancio. «Piedad y Letras»*, 23.

<sup>321</sup> ICCE Nazaret, *Informe de resultados. categorización del perfil del estudiante Calasancio colegios Calasanz-Colombia*, 6.

del acompañamiento para alcanzar la finalidad educativa de los Colegios Calasanz, se consideran cuatro tipos de acompañamiento de carácter institucional: académico, psicoafectivo, convivencial y espiritual<sup>322</sup>.

Dentro de estos cuatro tipos de acompañamiento figura el espiritual, el cual, aunque ha sido tipificado recientemente en esta *Política*, no es nuevo en la Provincia. Por el contrario, tal como lo advierte Escobar, es uno de los elementos más propios de su estilo pastoral<sup>323</sup>. En este mismo sentido, en la descripción de *los Proyectos Pastorales de la Provincia Nazaret* se informa que la sistematización del acompañamiento espiritual es resultado de una larga experiencia de acompañamiento realizado por varios Padres Escolapios desde su llegada a Colombia<sup>324</sup>.

Ahora bien, aunque este proceso ha estado presente en la práctica pastoral de la Provincia, según su proyecto pastoral la sistematización de este tipo de acompañamiento ha tenido distintos hitos en su historia reciente. El primero de ellos es la estructuración del acompañamiento espiritual como proyecto de Pastoral en el año 2000. El segundo un “Congreso Pedagógico Calasancio” realizado en el año 2008, en el cual el tema principal fue “El Acompañamiento”. Dentro de este congreso se compartieron distintas experiencias de acompañamiento espiritual en la Provincia y algunos fundamentos de la Escuela Calasancia a tener en cuenta<sup>325</sup>. Otro hito importante fue la elaboración de un libro dedicado al acompañamiento espiritual escolapio realizado por el P. Juan Jaime Escobar en el 2018. Finalmente, cabe destacar la ya citada PAI escrita en el 2017. En los documentos antes mencionados hay cierta unidad de criterio y algunos aportes significativos que pueden ser

---

<sup>322</sup> Consejo Pedagógico Provincial y Gestión de la Convivencia Escolar, *Política de Acompañamiento Integral*, 19-20.

<sup>323</sup> Escobar, *El acompañamiento espiritual. Curso para Acompañantes Espirituales*, 13.

<sup>324</sup> Procesos Pastorales Provincia Nazaret, *Proyecto 5. Acompañamiento espiritual (2015-2018)*, 3. Al respecto, es interesante aquello que asegura Suárez sobre la práctica del Sacramento de la penitencia en los primeros años de las Escuelas Pías en Colombia: “Se trata de una concepción del sacramento muy amplia, en la que se unen el acompañamiento espiritual, el acompañamiento psicológico y la confesión propiamente dicha. Es decir, los escolapios le daban tanta importancia a la penitencia porque la entendían como una práctica que, además de reconciliar al niño y al joven con Dios, permitía conocer los problemas de los estudiantes, ayudaba a trabajar sus dificultades y era medio importante de crecimiento espiritual y personal. Esto explica por qué, desde su llegada al país, los escolapios fundadores dedicaron tanto tiempo a la confesión de los niños y jóvenes” (Suárez, “Las Escuelas Pías en Colombia, su impacto eclesial y educativo. La llegada y el establecimiento (1947-1956)”, 157. Con el tiempo, algunos laicos que participan del carisma han comenzado a realizar también este tipo de acompañamiento, sin embargo, su aporte a la sistematización de la misma aún ha sido insipiente.

<sup>325</sup> Procesos Pastorales Provincia Nazaret, *Proyecto 5. Acompañamiento espiritual (2015-2018)*, 3.

provechosos para describir los distintos elementos del acompañamiento espiritual escolapio: a quién se acompaña, quién acompaña, la finalidad del acompañamiento, el método, las estrategias para llevar a cabo este.

*A quién se acompaña.* Según la PAI “se acompaña a todos los estudiantes de los colegios Calasanz de acuerdo a sus realidades personales, académicas, relacionales y espirituales”.<sup>326</sup> Al respecto, es interesante la caracterización que hace Escobar acerca del contexto actual en el cual están inmersos los niños y los jóvenes. Escobar dice que se trata de un contexto marcado por la soledad, la inseguridad y por factores sociales que favorecen la ansiedad y la pérdida de sentido. Dentro de estos factores Escobar caracteriza cinco: la ausencia de utopías, una ética individualista, materialismo exacerbado, el hedonismo y algunos nuevos fundamentalismos, como la permisividad moral, que se resume en el imperativo “todo me está permitido hacer”<sup>327</sup>.

Escobar insiste en reconocer que la manera de actuar de los niños y jóvenes está fuertemente influenciada por su contexto. No obstante, también considera que es importante acompañar en primera persona al niño y al joven que está en frente quien tiene una personalidad propia e irrepetible. En síntesis, se acompaña fundamentalmente a niños y jóvenes únicos que están influenciados por una cultura globalizada, en la cual hay distintos elementos estructurales que esclavizan y pueden condicionar el desarrollo de su libertad.

*Quién acompaña.* Según la PAI acompañan los educadores relacionados directamente con la Pastoral de las obras, especialmente los padres y religiosos escolapios y los pastoralistas de cada colegio<sup>328</sup>. Escobar añade que es necesario que quien acompaña tenga cierta solidez interior y, sobre todo, que sepa guiar su vida a través de la voz de Dios<sup>329</sup>. No hay que perder de vista este elemento, sobre todo, recordando que para Calasanz aquellos que deben emprender el ministerio de las Escuelas deben ser los de mejor talento que posean los métodos y la doctrina más adecuada. En otras palabras, es deseable que quienes acompañen sean realmente maestros espirituales. En este orden de ideas se puede comprender que en la

---

<sup>326</sup> Consejo Pedagógico Provincial y Gestión de la Convivencia Escolar, *Política de Acompañamiento Integral*, 17.

<sup>327</sup> Escobar, *El acompañamiento espiritual. Curso para Acompañantes Espirituales*, 41-49.

<sup>328</sup> Consejo Pedagógico Provincial y Gestión de la Convivencia Escolar, *Política de Acompañamiento Integral*, 12.

<sup>329</sup> Escobar, *El acompañamiento espiritual. Curso para Acompañantes Espirituales*, 64.

PAI se diga que quien acompaña debe dejarse acompañar y que es necesario que este cultive distintas actitudes, tales como la cercanía, la escucha, la confidencialidad, la humildad, entre otras.<sup>330</sup>

La *finalidad* específica. Según la PAI por medio del acompañamiento espiritual se busca: “favorecer el propio conocimiento y la vivencia profunda de Dios. Supone la construcción de la propia identidad y el descubrimiento de uno mismo, de su personalidad, de su hermosura interior, de sus limitaciones, de sus dichas y dolores y, sobre todo, de la acción de Dios en su interior”<sup>331</sup>. Con palabras algo diferentes, pero en este mismo sentido, Escobar afirma que la finalidad de este acompañamiento es: “aceptarse a sí mismo, reconciliarse o perdonarse y discernir la voluntad de Dios. Lo anterior supone vivir la experiencia del amor liberador de Dios”<sup>332</sup>.

Estas dos maneras de nombrar la finalidad del acompañamiento espiritual se vinculan entre sí, pues en las dos se le da relevancia al conocimiento de sí mismo (o propio conocimiento) y a la toma de conciencia de la acción de Dios presente en el interior. Estos dos elementos son afines a la espiritualidad y pedagogía calasancias.

Ahora bien, respecto al *método* para conseguir esta finalidad, no es otro que el propuesto por Calasanz. En primer lugar, es necesario ayudar a que quien es acompañado pueda aprender a descubrir su interna inclinación. Esta se manifiesta, por un lado, en los dones y talentos de la persona; y, por otro lado, en el lugar de paz que hay en cada ser humano, en el cual se percibe la voz de Dios. Por ello es necesario que quien acompaña ayude al acompañado a reconocer estas dos realidades. En segundo lugar, es necesario ayudar al acompañado a identificar, expresar y poner los remedios adecuados a su tendencia egocéntrica. En tercer lugar, se trata de contribuir a que el niño, la niña, la joven o el joven puedan orientar su inteligencia, su voluntad, su libertad y su memoria según la guía del Espíritu para decidir sus actitudes y comportamiento en coherencia con la voluntad de Dios<sup>333</sup>. En cuarto lugar, se busca ayudar a que el acompañado habite su cuerpo y comprenda cómo su cuerpo le ayuda a

---

<sup>330</sup> Consejo Pedagógico Provincial y Gestión de la Convivencia Escolar, *Política de Acompañamiento Integral*, 15.

<sup>331</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>332</sup> Escobar, *El acompañamiento espiritual. Curso para Acompañantes Espirituales*, 22.

<sup>333</sup> Padilla, “La espiritualidad calasancia en las Escuelas pías de Nazaret”, 69-71.

identificar la guía del Espíritu. Ahora bien, es importante advertir que este camino no es lineal, pues cada uno de estos elementos, más que puntos de llegada, son horizontes a través de los cuales se acompaña a los niños y jóvenes<sup>334</sup>.

En cuanto a las *estrategias* que favorecen este estilo de acompañamiento, Escobar aporta cuatro actitudes iniciales en el acompañante y cinco características a tener en cuenta durante el acompañamiento. Respecto a las actitudes iniciales son: cercanía, compartir espacios educativos formales o informales con los niños o jóvenes, disponibilidad y cariño. En cuanto a las características durante el acompañamiento son: la escucha, la comprensión, saber preguntar, consejería existencial e iluminar en la Fe.

- *Escucha*. Supone acallar las voces personales para entrar en el mundo del otro. Escuchar todo lo que el acompañado dice mediante sus palabras y sus gestos. Escuchar con interés afectivo y sin interrumpir.
- *Comprensión*. Se trata de una comprensión integral que va más allá de entender los enunciados que el acompañado expresa. Según Escobar es comprender poniéndose en el lugar del acompañado, intentar mirar la realidad desde su perspectiva.
- *Saber preguntar*. Es necesario acompañar la escucha con el arte de preguntar. El cual, según Escobar, consiste en realizar preguntas que favorezcan el diálogo, que inviten a conversar, que sean respetuosas e intuitivas para penetrar en el corazón de los asuntos importantes detrás de las narrativas.
- *Consejería existencial*. Para Escobar, es necesario que la escucha y el diálogo se vean enriquecidos por consejos del acompañante. Estos consejos deben dar criterios de orientación para la vida del acompañado. El contenido de estos, según Escobar, puede ser: sentido común, aportar una perspectiva más amplia, sentido de causalidad y de consecuencia para comprender mejor la realidad.
- *Iluminar en la fe*. Escobar considera que en este último rasgo reside el carácter creyente del acompañamiento espiritual y su diferencia fundamental con la terapia psicológica. Asimismo, asegura que esta iluminación se da en la acogida gratuita de parte del acompañante a través de la cual se debe manifestar el amor libre de Dios.

---

<sup>334</sup> Consejo Pedagógico Provincial y Gestión de la Convivencia Escolar, *Política de Acompañamiento Integral*, 11.

A estas actitudes y características la PAI añade tres aspectos necesarios de parte del acompañado: decisión de hacerse acompañar, apertura y confianza en sí mismo.

- *Decisión de hacerse acompañar.* Es deseable contar con la voluntad expresa del acompañado de iniciar el proceso. No obstante, en ocasiones en el contexto educativo se hace necesario que el acompañante sea quien dé el primer paso. En este caso, es necesario que el acompañado pueda confirmar libremente la intención de dejarse acompañar.
- *Apertura.* Es fundamental para que el acompañamiento dé fruto que se parta de una confianza inicial del acompañado que le permita abrir su corazón ante el acompañante. Esta confianza, a su vez, debe ser respetada y alimentada en el proceso para que se pueda avanzar.
- *Confianza en sí mismo.* Es necesario que el acompañado pueda reconocer y acoger en el proceso de acompañamiento el hecho de que las respuestas a sus inquietudes están en su interior y que en él reside la luz y la fuerza para emprender las mejores decisiones.

Ahora bien, respecto a la percepción y vivencia de los estudiantes de este tipo de acompañamiento, nuevamente parece pertinente tomar en consideración el informe final de *Categorización del perfil del estudiante Calasancio*. En él se dice que la mayoría de los niños y jóvenes reportan tener confianza al interior de los colegios para buscar ayuda cuando lo requieren. Asimismo, que los estudiantes sienten que las personas adultas los conocen y se interesan porque asuman sus vidas desde lo mejor de cada uno<sup>335</sup>. Por otra parte, manifiestan conocer las categorías más relevantes de la espiritualidad calasancia: interna inclinación, pasiones y voz del Espíritu y que en los colegios se les impulsa a vivir el conocimiento de sus dones y aptitudes para ponerlos al servicio de los demás, aprender a sobrellevar sus dificultades desde lo mejor de cada uno y reconocer poco a poco que tienen una misión en el mundo<sup>336</sup>. A partir de estas evidencias parece sensato decir que la percepción de la mayoría de los estudiantes es que son acompañados y orientados. Por otra parte, otro dato relevante

---

<sup>335</sup> ICCE-Nazaret, *Informe general. Categorización del perfil del estudiante Calasancio Colegios Calasanz-Colombia*, 5.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, 8.

de este Informe es que el área de acompañamiento que la mayoría refiere conocer es pastoral, una clara alusión a la difusión del acompañamiento espiritual entre los estudiantes<sup>337</sup>.

### **3. El acompañamiento espiritual escolapio de las Escuelas Pías de Nazaret en clave de libertad paulina**

El amor paternal/maternal que motivó a Pablo a escribir una apasionante Carta a los Gálatas para evitar que estos perdieran la libertad que recibieron en Cristo es el mismo amor que llevó a José de Calasanz a crear una escuela nueva en la cual los niños y los jóvenes, principalmente pobres, pudieran vivir felices y alcanzar la vida eterna. Y sin duda, este mismo amor es el que motiva hoy a las Escuelas Pías de Nazaret a acompañar a los niños y jóvenes para que “desde sus más tiernos años aprendan a vivir rectamente, a construir su propia felicidad y a participar en la transformación de la sociedad”<sup>338</sup>. Este amor de ayer y de hoy no tiene otro nombre que Jesucristo<sup>339</sup>.

Ahora bien, aunque las situaciones a las cuales respondieron Pablo y Calasanz son distintas a las actuales y diferentes entre ellas, esto no quiere decir que las situaciones de antaño no puedan iluminar las situaciones de hoy. Aquella tarea que Pablo emprende a través de una apasionante carta para salvar a sus gálatas de la opresión de la ley, del riesgo del libertinaje y de las tendencias de la carne<sup>340</sup>, podría aportar a la preocupación de las Escuelas Pías Nazaret por los niños que cotidianamente son oprimidos por estructuras de pecado presentes en el contexto, dificultades familiares y dolores personales.

Bajo este presupuesto en este apartado se busca identificar la convergencia entre la experiencia de liberación de la Escuelas Pías y la dinámica de liberación presente en la Carta a los Gálatas, para luego descubrir posibles aportes al acompañamiento espiritual de los niños de los colegios Calasanz. Para dicho objetivo será importante retomar aquellas claridades que pudieron ser identificadas durante los capítulos precedentes y, sobre todo, la conciencia de que la Palabra de Dios “no sólo habla a los contextos pasados en los que se plasmó (lo cual

---

<sup>337</sup> *Ibíd*, 6.

<sup>338</sup> Escobar, *Ideario educativo Calasanz*, 7.

<sup>339</sup> Benedicto, “Deus Caritas Est sobre el amor cristiano”, 35.

<sup>340</sup> Para comprender estas categorías en su contexto, remitimos al lector a los hallazgos del segundo capítulo del presente trabajo.

implica un conocimiento competente de los mismos), sino que debe ser portadora de sentido para otros contextos actuales y futuros en que se realice su actualización”<sup>341</sup>.

Lo primero que salta a la vista es la convergencia en la finalidad del anuncio de libertad a los gálatas y aquello que buscan las Escuelas Pías desde su fundación hasta la actualidad: que sus destinatarios vivan no solo libres de aquello que los esclaviza, sino, sobre todo, que puedan amar a la manera de Cristo. Esta certeza se puede constatar comparando la finalidad de cada una de estas experiencias. No obstante, es importante reconocer que cada quien habla de esta realidad de acuerdo con el lenguaje de cada época. Así, mientras Pablo en el griego *koine* y en las categorías de su tiempo habla de la liberación del “mundo perverso” y de “vivir como nuevas criaturas”. Calasanz habla de la salvación, conjuntamente del alma y del cuerpo y de prever un feliz trascurso de la vida del niño y de alcanzar la vida eterna<sup>342</sup>. Respecto a las Escuelas Pías de Nazaret, aunque abrazan las categorías de Calasanz, usan otras palabras “el proceso educativo pretende fundamentalmente amar [...] a los niños y a los jóvenes de tal forma que desde sus más tiernos años aprendan a vivir rectamente y a construir su propia felicidad y a participar en la transformación de la sociedad”<sup>343</sup>.

Esta búsqueda de Pablo, de Calasanz y de las Escuelas Pías de Nazaret tiene como punto de partida la conciencia de la necesidad de liberación de sus destinatarios. Fundamentalmente de la liberación de aquella fuerza que al interior del ser humano y en las estructuras puede esclavizar. En el caso de los gálatas, Pablo habla de la esclavitud de la dinámica opresiva de la ley y de las apetencias de la carne, en el caso de Calasanz de la ignorancia, del pecado y de la desigualdad en la educación. La conciencia de estas esclavitudes va acompañada de la exhortación a no dejarse llevar por estas tendencias que conducen a cumplir preceptos sin sentido y a tomar decisiones contrarias al amor.

Pablo, Calasanz y sus herederos carismáticos convergen también en el camino para alcanzar esta libertad mediante la guía del Espíritu. En cuanto a Pablo, en la parte más práctica de la Carta a los Gálatas insiste en ello situando la guía del Espíritu como una consecuencia lógica de quien vive en libertad. En este sentido, se puede decir con cierta facilidad que para Pablo

---

<sup>341</sup> Casas Ramírez, “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”, 161.

<sup>342</sup> Burgués y Cerverón, *Opera Omnia. San José de Calasanz. Otros escritos*, 303.

<sup>343</sup> Escobar, *Ideario educativo Calasanz*, 9.

hay una profunda unidad entre ser libre y dejarse guiar por el Espíritu. Certeza compartida por Calasanz y las Escuelas Pías, quienes tienen presente en sus procesos pedagógico-espirituales la importancia de reconocer la guía del Espíritu como principal elemento para contribuir a la liberación del niño y el joven.

Por otra parte, es interesante la unidad entre la identificación de esta guía y la conciencia de la tendencia contraria presente en Pablo y Calasanz. Esta realidad parece sugerir que toda experiencia de liberación no puede perder de vista la posibilidad de que la voluntad se incline por la esclavitud. En la Carta a los Gálatas esta certeza se manifiesta en las repetidas ocasiones en las cuales el apóstol exhorta a sus destinatarios a no someterse a la opresión de la ley y a las apetencias de la carne. En el caso de Calasanz se puede constatar en su llamado a no dejarse llevar por la tendencia codiciosa. Ahora bien, es importante aclarar que ni en Pablo ni en Calasanz ello quiere decir que la fuerza de esta tendencia sea superior a la guía del Espíritu, sino que está ahí como consecuencia de la posibilidad del ser humano de elegir. Al respecto, las Escuelas Pías siguiendo a su fundador, reconocen la necesidad de que el ser humano pueda orientar su voluntad a la acción del Espíritu como elemento fundamental para que la liberación del niño y del joven pueda ser efectiva.

En el marco de esta búsqueda de libertad para Pablo, Calasanz y las Escuelas Pías es necesario un horizonte en el cual esté presente el prójimo. En el caso de Pablo, la libertad no es posible sin el otro y por ello el apóstol considera la importancia de que quien se descubre libre en Cristo contribuya a la construcción de la comunidad y se reconozca llamado a vivir en el espíritu del mundo que está por venir obrando el bien a todos<sup>344</sup>, en otras palabras, que pueda cooperar con la acción del Espíritu. Este mismo elemento está presente en las Escuelas Pías que con tino identifican la importancia de la educación como un medio de salvación y transformación de la sociedad cristiana (=comunidad cristiana) y del mundo.

Por otra parte, guardadas las proporciones y reconociendo la distancia temporal, las convergencias antes nombradas permiten reconocer en Pablo un modelo de acompañante.

---

<sup>344</sup> Respecto a esta perspectiva escatológica en Pablo Castrillón dice: “La realidad que viven los creyentes es única; no están viviendo en el mundo presente, pero tampoco en el mundo por venir. Ellos han muerto para el mundo presente y, en verdad, están viviendo en un ínterin esperando la parusía -la segunda venida del Señor- y el advenimiento de un mundo nuevo. En este ínterin, los creyentes están llamados a vivir en el espíritu del mundo por venir; esto significa vivir con libertad, gracia y reconciliación (Castrillón, *Escatología de la liberación*, 170).

Pues el apóstol, a la manera de un acompañante espiritual, indica la guía del Espíritu a los gálatas: recordándoles los dones que han recibido, su identidad como hijos libres de Dios y como ellos ya han tenido experiencia de vivir según el Espíritu. Asimismo, se puede constatar como el apóstol, con una finura sin igual, ayuda a identificar a los gálatas los momentos o las maneras en las cuales se pueden desconectar de la presencia de Espíritu. En palabras de Pablo, cuando los gálatas se han dejado llevar por las tendencias de la carne que llevan a la esclavitud. Este maestro espiritual, en la parte parenética de la carta recuerda la importancia de conducir la voluntad para poder optar por la guía del Espíritu.

Por otra parte, se puede ver una convergencia entre los gálatas, los niños de Roma y los niños de la provincia Nazaret; todos ellos, sin duda, están llamados a vivir como hijos libres amados de Dios y, por ende, necesitan que alguien se los haga saber. Esta tarea es la tarea del apóstol, de Pablo, de Calasanz, de los escolapios, de los educadores de los colegios Calasanz.

Ahora bien, la posibilidad de reconocer en Pablo un maestro espiritual y la convergencia entre los gálatas y los destinatarios de la misión escolapia puede contribuir a descubrir elementos para desplegar el acompañamiento espiritual escolapio en dinámica liberadora. Un punto de partida para estos aportes puede ser resultado de contemplar el modo en que Pablo acompaña a las comunidades creyentes de Galacia en su carta. Lo primero que salta a la vista es la conciencia de Pablo de que actúa como apóstol, como enviado, que su tarea no la hace en nombre propio. De la misma manera, quien acompaña necesita reconocerse llamado y no buscar el reconocimiento, la aprobación o intereses particulares en el acompañado. Otro elemento a tener en cuenta es la conciencia de libertad que tiene Pablo y del modo en el cual la experimenta. Siguiendo el ejemplo de Pablo, el acompañante tiene la responsabilidad de estar en capacidad de identificar su experiencia de encuentro con Cristo y el modo en que este lo libera de su tendencia egocéntrica y de los condicionamientos sociales. Así, podrá acercarse a los niños y jóvenes para acompañarlos en este mismo proceso.

Por otra parte, es impresionante la capacidad de Pablo para utilizar distintas estrategias al indicar el camino del Espíritu y de la libertad. El apóstol usa analogías, ejemplos de su propia vida, anécdotas de su relación con los gálatas, una alegoría, ejemplos de las Escrituras Sagradas, casos de la vida cotidiana e incluso pone de ejemplo su propio cuerpo; en fin, Pablo no escatima en gastos al buscar transmitir esta certeza: Dios libera y lo hace gratuitamente.

De este modo de proceder, el acompañante puede aprender que para acompañar es importante ser creativo, pues se debe procurar por todos los medios transmitir este anuncio de liberación.

Estos tres elementos podrían ayudar al acompañante a tomar conciencia del modo en que acompaña y sobre todo a revisar si su manera de hacerlo está siendo liberadora. Así, si el acompañante se reconoce como enviado y sus pretensiones son buscar el bien del acompañado y no su propio interés, podrá ser una experiencia liberadora. Si es capaz de identificar y comunicar su experiencia de liberación, es decir, si es capaz de acompañar desde la propia realidad personal de liberación, este acompañamiento sin duda será eficaz. Más aún, si con creatividad busca que el niño, la niña, el joven y la joven se descubran profundamente amados y respetados, este acompañamiento va por buen camino.

Otros elementos que pueden ayudar a desplegar el acompañamiento espiritual en clave de libertad son algunas claridades presentes en las exhortaciones de Pablo a los gálatas, las cuales también podrían estar dirigidas a los acompañados. En primer lugar, la insistencia del apóstol por recordar a los gálatas aquellos bienes que han recibido del Padre por medio de Jesús, es la misma insistencia a quien es acompañado a tomar conciencia de aquellos bienes que el Espíritu hace en él y aquello de lo que es liberado como elemento esencial de su proceso de acompañamiento. En segundo lugar, en la llamada de Pablo a mantenerse firmes en la libertad y a cooperar con el Espíritu se puede intuir un llamado a la responsabilidad del acompañado de cooperar progresivamente mediante el ejercicio de su voluntad con la guía del Espíritu. En tercer lugar, en la insistencia de Pablo por el amor mutuo puede reconocerse un llamado a que quien es acompañado pueda reconocer su libertad en relación con los otros. Ahora bien, estas orientaciones de Pablo podrían convertirse en indicadores para reconocer si el proceso de acompañamiento está siendo realmente liberador.

Estos elementos para acompañantes y acompañados podrían agregarse a las estrategias nombradas en el apartado anterior y convertirse así en aportes para realizar la práctica del acompañamiento. Tal vez el aporte más significativo es la posibilidad de identificar la eficacia liberadora que puede tener este estilo de acompañamiento. Pues, esta conciencia permite reconocer su carácter creyente, presente en la estructura y no en las estrategias. Parafraseando al apóstol, se podría decir que lo que cuenta no es la circuncisión o la incircuncisión, sino ser una nueva creación (Ga 6,15); de la misma manera, lo más importante

del acompañamiento no son las estrategias, sino que este lleve a estar en comunión con Cristo, con su Espíritu que habla en nuestro interior y que se manifiesta en nuestra capacidad de amar.

Ahora bien, en fidelidad al carácter práctico de la carta de Pablo y de la obra de Calasanz todo lo dicho hasta aquí sólo podrá tener sentido si se interpreta desde las situaciones reales de acompañamiento, desde el contexto de los acompañantes y de los acompañados. En este sentido es relevante considerar el límite de este trabajo e identificar horizontes para ulteriores investigaciones. Así, por ejemplo, sería importante considerar, además de la formación de los acompañantes espirituales en aquello que se ha descrito, la posibilidad de que estos puedan tener un proceso de reconocimiento de su vocación, y garantizar que sean acompañados, una realidad que evoca la pregunta ¿quién acompaña a los acompañantes? Por otro parte, es importante considerar con más detenimiento ¿qué elementos del contexto interior y exterior de los niños y jóvenes de la Provincia Nazaret influyen en su capacidad de elegir? ¿Quiénes son los judaizantes de nuestra época?, es decir, ¿qué personas o dinámicas sociales pueden estar promoviendo la esclavitud en los niños y jóvenes?

También podría ser provechoso considerar las distintas concepciones y vivencias de “libertad” que no se corresponden con la libertad descrita en la Carta a los Gálatas y cómo estas influyen la capacidad de decidir de los jóvenes. Identificar estas y otras realidades que pueden afectar el anuncio de la liberación es fundamental para que el acompañamiento cada día sea más efectivo. Asimismo, intentar hallar nuevos modos para ayudar a los niños y jóvenes a descubrir la guía del Espíritu, según su propia realidad social, cultural y económica, es una tarea constante para los acompañantes de ayer y de hoy.

#### **4. Balance**

En cuanto a los elementos pedagógicos del acompañamiento espiritual en la tradición de las Escuelas Pías de Nazaret es relevante destacar que su punto de partida debe buscarse en la original unidad de Calasanz entre la finalidad apostólica de las Escuelas, la espiritualidad y la pedagogía. De esta unidad brota una novedosa propuesta espiritual que, a su vez, es educativa. Esta espiritualidad educativa puede ser descrita a partir de una dinámica pedagógica-espiritual: aprender a prevenir y curar el mal, aprender la manera de utilizar

nuestras potencias interiores: inteligencia, memoria, libertad y voluntad y aprender a dar al cuerpo según la necesidad. En esta dinámica pedagógico-espiritual se fundamenta el método y las estrategias del acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret. Respecto a las estrategias se destacan actitudes iniciales en el acompañante y en el acompañado y algunas características a tener en cuenta durante el acompañamiento. Las actitudes del acompañante son: cercanía, compartir espacios educativos formales o informales con los niños o jóvenes, disponibilidad y cariño. Las actitudes del acompañado son: decisión de hacerse acompañar, apertura y confianza en sí mismo. En cuanto a las características durante el acompañamiento son: la escucha, la comprensión, saber preguntar, consejería existencial e iluminar en la Fe.

En cuanto a los aportes de la comprensión paulina de libertad en la Carta a los Gálatas al acompañamiento espiritual escolapio se destaca la posibilidad de identificar el potencial liberador de este estilo de acompañamiento y se reconocen algunos elementos del modo de proceder de Pablo que iluminan el actuar de los acompañantes y los acompañados. Respecto a los primeros, están llamados a reconocerse como enviados sin pretender su propio interés, a ser conscientes de su experiencia de liberación y creativos a la hora de acompañar a otros en búsqueda de esta experiencia. Respecto al actuar de los acompañados, se destaca la necesidad de que tomen conciencia de aquellos bienes que reciben del Espíritu y de aquello que son liberados, se mantengan firmes en la libertad cooperando con el Espíritu y en la insistencia del amor mutuo como un elemento fundamental para vivir la libertad que da Cristo.

Finalmente, es importante aceptar el límite de este trabajo reconociendo la necesidad de enmarcar estas consideraciones en los contextos propios de acompañantes y acompañados de los colegios Calasanz para favorecer la integración de este aporte en procesos reales de acompañamiento.

## CONCLUSIONES

El principal hallazgo de esta investigación es la confirmación de que “la Palabra de Dios, al ser encarnada, no sólo habla a los contextos en los que se plasmó”, sino que es portadora de sentido para los contextos actuales<sup>345</sup>. Esta confirmación se evidencia en los aportes de la Carta a los Gálatas a la comprensión del acompañamiento espiritual en la Provincia Nazaret identificados en este trabajo. En este sentido, se puede decir que en la investigación realizada se hace visible cómo una carta escrita por el apóstol Pablo a las comunidades creyentes de Galacia del siglo I puede contribuir a interpretar un proceso pedagógico-espiritual para niños y jóvenes del siglo XXI.

Ahora bien, para lograr identificar el aporte de las palabras de Pablo fue necesario realizar un acercamiento competente al contexto de las comunidades creyentes de Galacia y un análisis riguroso de la palabra “libertad” en este contexto. Asimismo, el camino emprendido requirió indagar de manera suficiente en los fundamentos espirituales y pedagógicos del acompañamiento espiritual escolapio y sus principales características. Estos acercamientos no solamente responden a la pregunta problema: ¿Cuál es el aporte de la noción de libertad en la Carta a los Gálatas a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio de la Provincia Nazaret? Sino que, además, por un lado, ofrecen algunas luces para comprender el texto bíblico en clave de liberación, un elemento que, aunque no es novedoso<sup>346</sup>, sin duda, ayuda a ensanchar la tradición hermenéutica latinoamericana. Y por el otro, abre la puerta a una nueva comprensión del acompañamiento espiritual escolapio como un medio pedagógico-espiritual de liberación.

Respecto a las claridades que puede aportar una lectura de la Carta a los Gálatas en clave de liberación es relevante recordar los principales hallazgos identificados. Lo primero que salta a la vista es la pertinencia de la temática “libertad” en medio de una comunidad donde la esclavitud era un elemento de su historia como pueblo. Lo segundo es reconocer la manera en la que Pablo reinterpreta la palabra griega *eleuthería*, para comunicar por medio de esta

---

<sup>345</sup> Casas Ramírez, “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”, 161.

<sup>346</sup> Por ejemplo, la obra realizada por Eduardo Arens en la cual realiza una lectura de la carta de la carta en clave de liberación: Arens, *Han sido llamados a la libertad*.

expresión el valor liberador del sacrificio de Cristo en la Cruz y la nueva vida en el Espíritu que nace de este acontecimiento.

Asimismo, son significativas las notas características de la noción paulina de libertad que se pudieron extraer a partir de esta lectura. En primer lugar, la libertad como liberación de la tendencia autojustificante que oprime al ser humano conduciéndolo al ensimismamiento y como liberación de la opresión de las estructuras de pecado. En segundo lugar, la libertad como experiencia de comunión con Dios y con los otros, una experiencia que rompe con todo impulso discriminatorio y abre la puerta a la igualdad de dignidad y la unidad “en Cristo”. En tercer lugar, la libertad como compromiso ético y social; no sólo somos libres “de”, sino que también somos libres “para” construir comunidad y un mundo más humano y fraterno. En cuarto lugar, la libertad como cooperación con la acción del Espíritu, que desde dentro mueve al ser humano a actuar de acuerdo con el amor.

En cuanto a la comprensión del acompañamiento espiritual escolapio como medio de liberación. Este hallazgo se pudo realizar gracias a la correlación entre la noción paulina de libertad en la Carta a los Gálatas y las características de este estilo de acompañamiento. Respecto a las características del acompañamiento espiritual en la tradición de las Escuelas Pías de Nazaret es relevante destacar que su punto de partida debe buscarse en la original unidad de Calasanz entre la finalidad apostólica de las Escuelas, la espiritualidad y la pedagogía. De esta unidad brota una novedosa propuesta espiritual que, a su vez, es educativa. En esta propuesta pedagógica-espiritual se concibe a Dios como el Maestro que orienta la vida de cada persona desde el interior mediante la guía del Espíritu. Se presenta una dinámica pedagógica a través de la cual el ser humano puede orientar su vida según el Espíritu, prevenir y curar la tendencia contraria al Espíritu, y, sobre todo, decidir de acuerdo con aquello que Dios pone en su corazón.

El principal punto de convergencia descubierto entre la libertad paulina y este estilo de acompañar espiritualmente es la dinámica de cooperación con la acción del Espíritu que guía al ser humano desde dentro. Esta orientación implica la identificación de la tendencia contraria al Espíritu y la importancia de propender hacía el amor y el bien.

Por otra parte, la dinámica pedagógica en la cual escribe Pablo su carta permite reconocer algunos aportes que iluminan el actuar de los acompañantes y de los acompañados. Respecto a los acompañantes se destaca la importancia de reconocerse como enviados, de ser conscientes de su experiencia de liberación y creativos a la hora de acompañar. Respecto a los acompañados se destaca la importancia de que estos identifiquen los bienes que reciben del Espíritu y aquello de lo que son liberados, asimismo se insiste en la responsabilidad de inclinar la voluntad a la guía del Espíritu.

Finalmente, es importante aceptar el límite de este trabajo reconociendo la necesidad de enmarcar estas consideraciones en los contextos propios de acompañantes y acompañados de las obras educativas de la Provincia Nazaret para favorecer la integración de este aporte en procesos reales de acompañamiento. Esta advertencia es pertinente si se tiene presente que esta investigación buscaba aportar a un contexto específico y aunque a través de la metodología documental se logró aportar desde la tradición de esta Provincia, se considera necesario pensar otros horizontes de carácter más práctico e investigaciones cuantitativas y cualitativas más profundas que permitan conocer realmente el alcance liberador de este tipo de acompañamiento. No obstante, este ejercicio espera ser una plataforma conceptual para dichos procesos de indagación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, Omar; Miguel, Naranjo; Soraya, Rhea; y Ramón Pla. “La pedagogía como ciencia: su objeto de estudio, categorías, leyes y principios”. *Información tecnológica* 32/3 (2021), 131-140 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07642021000300131>. (consultado 24 de noviembre de 2021).
- Aguilar, José, “¿por qué la ley no justifica? El concepto vivificante de la justificación paulina”. En *El Apóstol Pablo: teología, misión, historia de la recepción*. Dirigido por Bernardo Estrada, Armand Puig, y Luis Sarasa 145-175. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Aguilar, José, y Felipe Legarreta. *Introducción a Pablo: Romanos y Gálatas*. Estella: Verbo Divino, 2018.
- Alonso Schökel, Luis (trad. y ed.). *Biblia del Peregrino, Vol. III. Nuevo Testamento edición de Estudio*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Álvarez, David. “La identidad de los agitadores en la Carta a los Gálatas”. *Revista Bíblica* 81 (2019): 9-50.
- \_\_\_\_\_. “Las nuevas perspectivas sobre Pablo”. *Revista Caritas Veritatis* 1 (2016): 47-92.
- \_\_\_\_\_. *Pablo y el Imperio romano*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Arens, Eduardo. *Han sido llamados a la libertad*. Lima: CEP-Asociación San Pablo, 2009.
- Asiain, Miguel Ángel. *Itinerario de Espiritualidad Calasancia III. Un camino de discipulado calasancio*. Madrid: Orden de las Escuelas Pías, 1990.
- Benedicto XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est. Sobre el amor cristiano*. Vaticano: Editrice Vaticana, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Exhortación Postsinodal Verbum Domini. Sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Lima: Paulinas, 2010.
- Blunck, Jurgén. “ἐλευθερία (Libertad)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Erich Beyreuther, Hans Bietenhard y Lothar Coenen II, 433-437. Salamanca: Sígueme, 1990.

- Borg, Marcus y John Dominic Crossan. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Bravo, Martín, y Julio Martínez. “Nuestro ministerio educativo en las Escuelas Pías de Nazaret”. En *Documentos Fundacionales de la Provincia Nazaret*, por Secretaria Provincial, 175-187. Bogotá: Orden Religiosa de las Escuelas Pías, 2018.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Vol. II. Madrid: Trotta, 2002.
- Burgués, José Pascual, y Ricardo Cerverón. *Opera Omnia. San José de Calasanz. Otros escritos*. Vol. IX. Madrid: Publicaciones ICCE, 2019.
- Carson, Donald, y Douglas Moo. *Una introducción al Nuevo Testamento*. Michigan: Editorial Clie, 2008.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”. *Veritas* 27 (2012): 137-164.
- Castrillón, José Fernando. *Escatología de la liberación. Pensamiento utópico y teología de la liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Congregación General de las Escuelas Pías, *Constituciones de la Orden de las Escuelas Pías*, Madrid: Publicaciones ICCE, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Documentos capitulares. XLVI Capítulo General*. Madrid: Publicaciones ICCE, 2009.
- \_\_\_\_\_. “El ministerio Escolapio: evangelizar educando con estilo calasancio”. En *Misión compartida en las Escuelas Pías*. 11-67. Madrid: Publicaciones ICCE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Espiritualidad y pedagogía de San José de Calasanz. Ensayo de síntesis*. Madrid: Publicaciones ICCE, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Reglas comunes*. Madrid: Publicaciones ICCE, 2016.
- Consejo pedagógico provincial y Gestión de convivencia Escolar. *Política de Acompañamiento Integral. Provincia Nazaret*. Bogotá: ICCE-Nazaret, 2017.

- Crossan, John Dominic, y Jonathan L. Reed. *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Cruz, “Metodología de Investigación”. En *Universidad Multitécnica Profesional*, [http://universidadmultitecnica.edu.mx/wp-content/uploads/2019/08/METODOLOGIA\\_DE\\_LA\\_INVESTIGACION\\_PSIC\\_E\\_NRIQUE\\_CRUZ\\_2012.pdf](http://universidadmultitecnica.edu.mx/wp-content/uploads/2019/08/METODOLOGIA_DE_LA_INVESTIGACION_PSIC_E_NRIQUE_CRUZ_2012.pdf) (consultado el 25 de noviembre de 2021).
- Cuesta, Daniel. “Antropología Calasancia. Una apuesta educativa para vivenciar el acontecer de Dios en los jóvenes”. Monografía de grado de licenciatura en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016.
- Da Silva, Marcelo, y Lilia Marianno. “Deconstruyendo una alegoría: Gálatas 4,21-32.” *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 76 (2017): 115-128.
- De Calasanz, José, “Constituciones de la Congregación de los Pobres de la madre de Dios”. En *Opera Omnia. San José de Calasanz*, 21-67. Madrid: Ediciones Calasancias, 2019.
- De la Serna, Eduardo. “Un aporte a la cronología de las cartas paulinas”. *Theologica Xaveriana* (2020): 1-22. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.accp>.
- Eckert, Jost. “Libertad”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, por Walter Kasper, 972-973. Barcelona: Herder, 2011.
- Eisenbaum, Pamela. *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*. Estella: Verbo Divino, 2014.
- H, Esser. “νόμος ley”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Erich Beyreuther, Hans Bietenhard y Lothar Coenen, 419-428. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Escobar, Juan Jaime. “Fundamentos de la pedagogía calasancia” *Analecta Calasanciana* 65 (1991): 21-48.
- \_\_\_\_\_. *El Acompañamiento Espiritual. Curso para acompañantes espirituales*. Bogotá: Orden Religiosa de las Escuelas Pías, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Ideario educativo Calasanz*. Bogotá: Orden de las Escuelas Pías, 2019.

- Escuela Bíblica de Jerusalén (trad. y ed.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1990.
- Ferreira, Joel Antonio. *Gálatas, la epístola de la apertura de fronteras*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Fitzmyer, Joseph. “Carta a los Gálatas”. En *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, dirigido por Raymond E. Brown y Ronald Murphy, 289-303. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Florensa, Joan. *José Calasanz. Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*. Madrid: Ediciones Calasancias, 2017.
- Frederick, Bruce. *Un Comentario de La Epístola a Los Gálatas*. Barcelona: Clie, 2004.
- García, Paula. “El trasfondo histórico de la sección de los panes en el evangelio de Marcos”. Tesis de Doctorado en Teología. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2016
- Giner, Severino. *San José de Calasanz. Maestro y fundador*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Giráldez, Miguel. *El Espíritu que el Señor me ha dado. Manual de formación*. Madrid: Publicaciones ICCE, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Espiritualidad Educativa en Calasanz”. *Analecta Calasanciana* 113-114 (2015): 76-103.
- Gómez, Luis Antonio. *La fe de Jesucristo según Ga 2,15-21 Entre la ’emùnäh y la pístis*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Gonzaga, Waldecir. “El evangelio de la Ternura y la Solidaridad Gal 4,8-20”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 76 (2017): 57-80.
- González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Madrid: Ediciones Marova, 1971.

- Guijarro, Santiago, “Biblical cartography and the (mis)representation of Paul’s missionary travels”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75 (2019). <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5575>.
- ICCE Nazaret. *Informe de resultados. categorización del perfil del estudiante Calasancio colegios Calasanz-Colombia*. Bogotá, 2020.
- Iglesia Católica. *Código de Derecho Canónico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011.
- Izidoro, José Luiz. “Introducción a las Cartas de Pablo a los Gálatas”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 76 (2017): 13-21.
- Kern, Philip. *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul’s Epistle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Légasse, Simón. *Pablo Apóstol, ensayo de biografía crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Lémonon, Jean-Pierre. *La Carta a los Gálatas*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Léon, Roy. “Liberación, libertad”. En *Vocabulario de teología Bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 582-487. Barcelona: Herder, 2015.
- Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- Lesaga, Jesús Miguel, Miguel Ángel Asian, y Jesús Lecea. *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1979.
- López, Salvador. *Educación es liberar*. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1979.
- Martyn, James Louis. *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York (NY): Doubleday, 1997.
- Morales A, Oscar. “Fundamentos de la Investigación Documental y la Monografía”. En [saber.ula.ve](http://saber.ula.ve), <https://vdocuments.mx/fundamentos-investigacion-documental.html> (consultado el 25 de noviembre de 2021).

- Niederwimmer, Kurt. “libre ἐλεύθερος”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Scheneider y Horst Balz II, 1318-1326. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Otero. “La «Nueva perspectiva sobre Pablo» y la justificación por la fe”. *Scripta Theologica* 41 (2009): 889-898.
- Padilla, Luis. *Intuiciones de Calasanz sobre la formación escolapia*. Madrid: Publicaciones ICCE, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La palabra de Dios toca el corazón. Hágase en mí según tu palabra*. Bogotá: Orden Religiosa de las Escuelas Pías, 2018.
- \_\_\_\_\_. “La espiritualidad calasancia en las Escuelas pías de Nazaret”. En *Documentos Fundacionales de la Provincia Nazaret*, por Secretaria Provincial. 51-75. Bogotá: Orden Religiosa de las Escuelas Pías, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Sabios en la escuela interior”. *Analecta Calasanciana* 113-114 (2015): 195-206.
- Pastor-Ramos, Federico. “La carta a los Gálatas”. *Reseña Bíblica*, 79 (2013): 41-48.
- \_\_\_\_\_. *La libertad en la Carta a los Gálatas*. Madrid: Institución San Jerónimo, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Para mí, vivir es Cristo. Teología de San Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Libertad”. En *Diccionario de San Pablo*, dirigido por Fernández Ramos, Felipe 725-929. Burgos: Monte Carmelo, 1999.
- Pérez, Javier. “Escrutar la guía del Espíritu Santo. Lectura pragmalingüística de San Pablo (Rom 8,18-30) y San José de Calasanz (CC 23)”. Monografía de grado en licenciatura en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011.
- Procesos Pastorales Provincia Nazaret, *Proyecto 5. Acompañamiento espiritual (2015-2018)*. Bogotá, 2015.
- Provincia Nazaret. *Modelo pedagógico calasancio. «Piedad y Letras»*. Bogotá: Orden de las Escuelas Pías, 2018.
- Ramírez Fueyo, Francisco. *Gálatas y Filipenses*. Estella: Verbo Divino, 2006.

- Sánchez Bosh, Jordi. *Escritos Paulinos*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- Sand, Alexander. “Carne”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, por Walter Kasper, 313-316. Barcelona: Herder, 2011.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»”. *Vatican*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html) (Consultado 25 de noviembre de 2021).
- Schlier, Heinrich. “Libre ἐλεύθερος”. En *Theological dictionary of the New Testament*, por Gerhard Friedrich, Geoffrey W. Bromiley Gerhard Kittel, 487-502. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Solorzano, Alejandro. *Centrados en Jesucristo. Un camino evangélico de discipulado escolapio*. Madrid: Ediciones ICCE, 2014.
- Suárez, Sergio. “Las Escuelas Pías en Colombia, su impacto eclesial y educativo. La llegada y el establecimiento (1947-1956)”. Monografía de grado de licenciatura en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019.
- Tamez, Elsa. “Carta a los Gálatas”. En *Comentario Bíblico Latinoamericano III*, dirigido por Levoratti Armando y Pablo Richard, 900-917. Estella: Verbo Divino, 2007.
- UNESCO, Perspectivas de la UNESCO, 1993-94, Thinkers on Education. Studies in Comparative Education: <http://www.ibe.unesco.org/es/servicios/documento-en-linea/publicaciones/pensadores-en-educacion.html>.
- Vásquez, Victo Hugo. “El escándalo cínico de la libertad: un estudio sobre el concepto de parrhesia en Diógenes de Sinope”, tesis doctoral, Universidad del Valle, Cali, 2014, <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/10449/CB-0527797.pdf;jsessionid=E5F3F625F38EA817AA08F5665389719A?sequence=1> (consultado 25 de noviembre de 2021)
- Velardo, Leandro. “¿Rétor o epistológrafo? Una reflexión sobre el análisis retórico del epistolario paulino”. *DavarLogos* 13 (2014): 37-56.
- Vouga, François. “La Carta a los gálatas”. En *Introducción al Nuevo Testamento*, por Daniel Marguerat, 213-228. Bilbao: Desclée Brouwer, 2008.