



CRIATURAS NO HUMANAS Y REINADO DE DIOS. LA DIMENSIÓN ECOLÓGICA DEL MENSAJE DE JESÚS

NON HUMAN CREATURES AND THE KINGDOM OF GOD. THE ECOLOGICAL DIMENSION OF JESUS' MESSAGE

ESTHER MIQUEL PERICÁS
Asociación Bíblica Española

Recibido: 03/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La tesis principal de este escrito es que la noción de reinado de Dios en boca de Jesús presupone la inclusión de criaturas no humanas. Este supuesto tiene sus raíces en la Biblia Hebrea, especialmente en el libro de los Salmos, y en el pensamiento judío antiguo, donde la relación entre Dios y todos los seres creados corresponde a la que un rey tiene con sus súbditos. El uso de las claves interpretativas del giro ontológico en Antropología nos ha permitido entender de forma literal esa correspondencia y reconocer el carácter interpersonal que el pensamiento bíblico atribuye a la relación entre Dios y las criaturas no humanas.

Palabras clave: criaturas no humanas, ecología, giro ontológico, reinado de Dios

ABSTRACT

The main thesis of this paper is that Jesus conceived God's kingdom as including non-human creatures. This idea has its roots in the Hebrew Bible, most conspicuously in

the Book of Psalms, and in Ancient Jewish thought, where the relation between God and all created beings corresponds to that between a king and his subjects. The interpretative approach sponsored by the Ontological turn in Anthropology has allowed us to understand this correspondence in a literal sense, and to acknowledge the interpersonal character that Biblical thought ascribes to the relation between God and his non-human creatures.

Keywords: ecology, kingdom of God, non-human creatures, ontological turn

I. INTRODUCCIÓN

La nueva actitud investigadora fomentada por el giro ontológico en Antropología ha puesto en valor las diferentes formas como muchas culturas preindustriales actuales se relacionan con los seres que componen sus entornos naturales y los presupuestos ontológicos a ellas subyacentes. Entre estas formas, destaca por su frecuencia y ubicuidad la atribución de rasgos personales a animales y vegetales, e incluso a montañas, ríos, lagos y mares. Asumiendo que los autores bíblicos y sus destinatarios eran culturalmente más cercanos a las sociedades preindustriales del presente que al hombre moderno occidental, defenderemos que muchos textos bíblicos en los que se atribuye ese tipo de rasgos a criaturas no humanas, tienen sentido leídos en su literalidad. Este cambio de perspectiva nos permitirá argumentar a favor de la inclusión de las criaturas no humanas en la noción bíblica de reinado de Dios.

Este artículo quiere poner de relieve aspectos poco estudiados de la noción de reinado de Dios utilizada por Jesús y que se refieren de forma significativa a las criaturas no humanas. Su tesis principal es que, tanto en boca de Jesús como en el Judaísmo de su tiempo, el reinado de Dios, es decir, las acciones, relaciones y actitudes que constituyen la acción divina de reinar, no están referidas sólo al pueblo de Israel, ni siquiera al conjunto de la humanidad, sino a la creación entera. Constataremos, además, que algunos textos significativos presentan a las criaturas no humanas como súbditos ejemplares de Dios-rey.

II. EL REINADO DE DIOS EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

Como todos los exegetas saben, la expresión “reinado de Dios” no es original de Jesús, sino que se encuentra ya presente en la Biblia Hebrea, especialmente en

el libro de los Salmos y el Deutero-Isaías¹. Sin embargo, la inminencia que en boca de Jesús tiene la llegada de este reinado, posee tal relevancia en el mensaje evangélico que la mayoría de los estudiosos se fijan sólo en sus aspectos novedosos, con el consiguiente olvido sus raíces veterotestamentarias.

A esta omisión frecuente y desafortunada contribuye también el hecho de que, mientras el Antiguo Testamento prefiere hablar de la acción divina de reinar utilizando ese verbo o dando a Dios el título de “rey”, Jesús, que sí se refiere a esa acción como “reinado” nunca llama a Dios “rey”, sino simplemente “Dios”, “señor” o “padre”. Estas diferencias en la expresión pueden producir la impresión equivocada de que el reinado del Dios-padre de Jesús poco o nada tiene que ver con el Dios-rey del Antiguo Testamento.

Afortunadamente, Bruce Chilton ha reaccionado frente a esta desconexión errónea subrayando con fuerza la importancia que la acción divina de reinar tiene en el libro de los Salmos y, por derivación, en el pensamiento de la comunidad judía postexílica, que utilizaba habitualmente dicho libro en el culto del templo y la oración sinagagal². Según Chilton, este uso hace impensable que el sentido de la expresión “reinado de Dios” en boca de Jesús careciera de conexión con la imagen de Dios-rey en los salmos o que no suscitara en la mente de sus oyentes las mismas connotaciones que tenía en la plegaria diaria de Israel. Esto nos ayuda a entender por qué el Jesús de los evangelios jamás se molesta en explicar qué es el reinado de Dios, limitándose a ilustrar con ejemplos y parábolas las dinámicas de su manifestación en el mundo.

Aunque los exegetas detectan variaciones significativas en los modos como distintos salmos individuales conciben la realeza divina³, los estudios de Chilton sobre el lenguaje religioso del Judaísmo del segundo templo permiten afirmar con claridad que, en esta época, el culto y la oración del pueblo los había ya integrado en una imagen ciertamente compleja pero única, a la que sí era habitual referirse con la expresión “reinado de Dios”. Y, lo más importante de las

1 El libro de los Salmos es el que contiene más referencias al reinado de Dios de todo el Antiguo Testamento. La raíz *mlk* se aplica a Yhwh en 21 Salmos: 5,2; 10,16; 22,28; 24,7-10; 29,10; 44,4; 47,2.6-8; 48,2; 68,24; 74,12; 84,3; 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1.4; 103,19; 145,1.11.13; 146,10; 149,2. Ver: Robert D. Rowe, *God's kingdom and God's son. The background of Mark's Christology from concepts of kingship in the Psalms* (Leiden – Boston – Köln: Brill 2002) p.14.

2 Bruce Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' vision of God* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996) pp.23-32. Ver también: Richard Bauckham, *Living with other creatures. Green exegesis and theology* (Waco: Baylor University Press 2011) p. 72.

3 Jorge M. Blunda, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad posexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98* (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2010) pp.73-79.

conclusiones de Chilton para las tesis que aquí quiero defender, es que la integración de las diversas connotaciones significativas de dicha imagen y su profundización en el pensamiento judío del segundo templo habían propiciado la expansión del uso de la expresión “reinado de Dios” hasta convertirla en una forma habitual de referirse a la acción general de Dios en el mundo⁴.

Desafortunadamente, el énfasis que el Jesús sinóptico pone en la irrupción o llegada del reinado de Dios, y que sólo comparte con el segundo Isaías y algunos salmos afines al pensamiento de este texto profético, puede fácilmente hacernos pasar por alto lo que el propio Jesús debía presuponer en virtud de su inmersión en el imaginario religioso de su época; a saber, que dicho reinado está ya presente y activo en todos los ámbitos del mundo donde Dios ejerce su poder y que, de hecho, son la mayoría. Pues, aunque la tradición de Israel reconoce que algunas criaturas, como el mar, los espíritus malignos y especialmente los propios seres humanos, son propensos a rebelarse y sobrepasar los límites que el rey divino les asignó al principio de los tiempos, esa misma tradición corrobora que la mayor parte de ellas cumplen siempre y de forma espontánea la voluntad de su creador y rey.

Esta obediencia mayoritaria a la voluntad divina es el trasfondo permanente sobre el que destacan acontecimientos críticos que, en el movimiento de Jesús, pero seguramente también en el representado por el segundo Isaías y ciertos salmos reales (Sal 96 y 98), son percibidos como afirmaciones novedosas del poder real de Dios en respuesta a desórdenes causados por los pecados de Israel, la soberbia opresora de los pueblos o la rebeldía de algunas criaturas no humanas. Conviene, no obstante, insistir en que dichos desórdenes son siempre parciales, pues la mayor parte de los seres que componen la creación es siempre fiel a la voluntad de Dios. Tanto es así, que en algunos textos aparecen saludando gozosos, e incluso participando en, la total restauración del poder divino.

Tomando como punto de partida las anteriores conclusiones de Chilton, el objetivo de este escrito es estudiar hasta qué punto el lenguaje de la realeza de Dios y de su gobierno sobre las criaturas no humanas debe entenderse como un recurso literario o, por el contrario, supone que dichas criaturas son capaces de comportarse como súbditos y deben ser, por tanto, consideraras seres de carácter personal.

La respuesta positiva que argumentaré en las siguientes páginas nos abocará al reconocimiento de las ricas y profundas conexiones que el pensamiento judío antiguo establecía entre Dios-creador y Dios-rey, entre la creación y el Reino.

4 Chilton, *Pure Kingdom*, p.10.

Pero además nos posibilitará entender el reinado de Dios predicado por Jesús como una realidad mucho más amplia de lo que se suele imaginar, una realidad que no se ofrece sólo a los seres humanos, sino que incluye también criaturas no humanas, y en las que lo moral y lo social afecta e implica a la creación entera.

III. CRIATURAS Y REINADO DE DIOS EN LOS SALMOS

La presencia en los Salmos de criaturas no humanas en conjunción con la noción del reinado de Dios puede clasificarse en cuatro tipos dependiendo de la manera como Dios interacciona con ellas. Estos tipos no son excluyentes y, de hecho, podemos encontrar más de uno en un solo salmo.

(1) Las criaturas no humanas están bajo el dominio de Dios. Ej: Sal 24,1-2; 29,3-10; 68,33-35; 74,12-17; 93,3-4; 95,4-5; 96,5.10a; 97,3-5; 99,1; 103,19; 104,5-9. Una expresión clara y concisa de esta situación la encontramos en Sal 103,19: “El Señor afirmó en el cielo su trono, su reinado gobierna el universo”. El salmista asume que este dominio empieza con los actos originales de la creación, pero que se continúa en el presente. Dios también ejerce su dominio real sometiendo a las criaturas que ocasionalmente se rebelan, a veces mediante acciones dramáticas e incluso destructoras⁵.

Así, en Sal 95,3-5 leemos:

El Señor es el dios máximo,
rey supremo entre todos los dioses,
en sus manos las simas de la tierra,
suyas son las cumbres de los montes,
suyo el mar porque él lo hizo,
y la tierra firme que modelaron sus manos.

(2) Las criaturas no humanas obedecen de forma espontánea el orden que Dios les ha dado. Ej: Sal 93,1-4; 95,3-5; 103,22; 104,1-4; 145; 146. La estabilidad y el orden del mundo, ejemplificados en la solidez de la tierra y la regularidad de los movimientos celestes, es ensalzada por el salmista como prueba y ejemplo de la fidelidad y la justicia de Dios para con Israel.

5 Peter L. Trudinger, “Friend or foe? Earth, sea and *chaoskampf* in the Psalms”. En: *The Earth story in the Psalms and the Prophets*, editado por Norman Habel, 29-41, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, considera que, a diferencia de los relatos de la creación de pueblos del entorno, en el caso de Yhwh, la acción de ordenar prevalece sobre la de luchar.

(3) Las criaturas no humanas se benefician, junto con las humanas, del sabio cuidado que Dios les dispensa. Ej: Sal 104; 145,8-11.15-17.

(4) Criaturas no humanas reciben o secundan con aclamaciones a Dios que reina o llega para reinar. Ej: 96,11-13; 97,1.6; 98,7-9; 103,22.

Así, en Sal 96,11-13 leemos:

Alégrense los cielos, goce la tierra,
retumbe el mar y cuanto contiene,
exulte la campiña y cuanto hay en ella,
aclamen los árboles silvestres
delante del Señor que ya llega,
ya llega a regir la tierra.
Regirá el orbe con justicia
y a los pueblos con fidelidad.

El primer tipo está explícita o implícitamente conectado con la acción creadora de Dios, entendida, fundamentalmente, como un poner límites y orden en el desorden o caos primigenio. Ordenar la sociedad era, precisamente, una de las funciones principales de los reyes del Próximo Oriente Antiguo. La subida al trono de un nuevo rey se celebraba como la ocasión para ordenar la vida política y social del reino, restituyendo, reequilibrando y resarcando las injusticias e inequidades acumuladas en el pasado. No obstante, a diferencia del relato de Gen 1-2, el salmista no está tan interesado en los orígenes y tiempos de la creación divina cuanto en el estado de sumisión al que Dios la ha sometido y la somete.

En el segundo tipo, las criaturas no humanas que forman la gran estructura del cosmos, los cielos y la tierra, a veces, las montañas y los ríos, aparecen como súbditos perfectos de Dios. Firmes en los fundamentos y fieles al orden que Él les dio, hacen posible la vida y la existencia de los demás seres. Aquí no hay resistencia alguna, sino todo lo contrario: los cielos y la tierra actúan como ministros fieles del rey divino.

En el tercer tipo, todas las criaturas, humanas y no humanas, que habitan entre los límites del cielo y la tierra son objeto del cuidado de Dios, quien les proporciona sus espacios y alimentos propios y las sostiene con el vigor de su aliento. Su relación con Dios es como la de los súbditos respecto al rey modélico de las tradiciones del Próximo Oriente Antiguo, un rey cuya obligación es proveer fielmente lo necesario para el bienestar de sus gobernados⁶.

6 Eva Anagnostou-Laoutides, *In the garden of the gods. Models of kingship from the Sumerians to the Seleucids* (London – New York: Routledge, 2017) p.3.

El cuarto tipo es el más original e interesante para la temática que me ocupa. En él se atribuye a criaturas no humanas acciones o actitudes que la cultura moderna occidental considera exclusivas de nuestra especie. Las montañas, los árboles, los ríos exultan de alegría, alaban a Dios, baten palmas ... No son meros sujetos pasivos del dominio o del cuidado divino, sino sujetos con intenciones, que reaccionan de forma positiva ante la presencia de su rey.

Si aceptamos la literalidad de los textos, deberemos concluir que muchas de las criaturas no humanas que aparecen en ellos se comportan claramente como súbditos de Dios, es decir, sienten y actúan de forma parecida a como lo hacen las personas humanas que viven bajo su reinado.

IV. RELACIÓN DE LAS CRIATURAS NO HUMANAS CON DIOS EN OTROS ESCRITOS BÍBLICOS

La conclusión del apartado precedente está indirectamente apoyada por otros textos bíblicos que también atribuyen a criaturas no humanas la capacidad de relacionarse con Dios propias de un súbdito. En esta categoría son especialmente relevantes y abundantes los textos proféticos.

Hilary Marlow, una de las exegetas que más profundamente ha reflexionado sobre la ética medioambiental en la Biblia Hebrea señala que, en profetas como Amós, Oseas y el primer Isaías, las criaturas no humanas cooperan con Dios para ejecutar sus juicios beneficiando o castigando a los seres humanos (ej: Am 3,6-13; 9,3.5-6; Os 2,20-25; Is 5,1-7). Aunque estos profetas no dan explícitamente a Dios el título de rey, el comportamiento de las criaturas no humanas que describen es el propio de los servidores o súbditos fieles de un monarca⁷.

A partir del análisis pormenorizado de distintos textos, esta misma autora concluye que las cualidades de la justicia, la rectitud y la paz que, según dichos profetas caracterizan la acción divina, no afectan sólo al pueblo de Israel, sino a la entera creación. Son virtudes del orden que Dios impone en el mundo⁸. Dado que esas cualidades son, precisamente, las que la cultura israelita atribuye al ideal de rey, es lícito concluir que Dios manifiesta los rasgos de su poder real tanto en el gobierno de los seres humanos como en el de las criaturas no humanas.

7 Hilary Marlow, *Biblical Prophets. Contemporary Environmental Ethics. Re-reading Amos, Hosea, and First Isaiah* (Oxford: Oxford University Press, 2009) p.157.

8 Marlow, *Biblical Prophets*, pp. 179, 243.

En el exhaustivo y lúcido estudio realizado por Jorge Blunda sobre la caracterización de Yhwh como rey en el segundo Isaías y en los Salmos 96 y 98, se señala con frecuencia la participación de las criaturas no humanas en el reconocimiento de la soberanía de Dios. En Is 44,23, por ejemplo, leemos:

¡Cielos, gritad de júbilo, porque Yhwh ha actuado! ¡Clamad, profundidades de la tierra, lanzad gritos de júbilo, montañas y bosque con todo su arbolado!, pues Yhwh ha rescatado a Jacob y en Israel ha manifestado su gloria.

Según los análisis de Blunda, no hay que pensar que estamos aquí ante una mera “metonimia, según la cual, los reales destinatarios de la invitación himnica serían los seres humanos habitantes de las regiones mencionadas” ... “El redentor de Israel es también el creador del mundo. De la conexión entre ambas acciones divinas se pasa a la identificación”⁹. El destino de Israel no sólo está ligado al del resto de la humanidad, sino al de la creación entera.

Otro texto que corrobora lo dicho es Is 49,13:

¡Aclamad, cielos, y exulta, tierra! Prorrumpen los montes en gritos de alegría: Yhwh ha consolado a su pueblo, y de sus pobres se ha de compadecer.

En palabras de Blunda, “La invitación a la alegría de la naturaleza no es sólo una ornamentación literaria ni una exageración emotiva, sino una afirmación teológica: todos los elementos hacen fiesta, porque la redención se comprende como una nueva creación. Como en el caso de los Salmos de Yhwh rey, la entronización de Yhwh aparece como el inicio de un orden nuevo, con sus implicaciones cosmológicas y soteriológicas”¹⁰.

Teniendo en cuenta que las tesis defendidas en los libros de Marlow y Blunda no necesitan apoyarse en el carácter personal de las criaturas no humanas, las conclusiones que a este respecto se derivan de sus magníficos trabajos de investigación y que he resumido en los párrafos anteriores son doblemente valiosas. Sin decirlo explícitamente, ambos autores se ven de alguna manera forzados a reconocer que, en los textos objeto de sus respectivos estudios, las criaturas no humanas interactúan con Dios como los súbditos de un reino interactuarían con su rey y señor. Los apartados que siguen estarán dedicados a mostrar la plausibilidad de esta idea y a hacer explícitos sus fundamentos.

9 Blunda, *La proclamación de Yhwh rey*, pp. 177-78.

10 Blunda, *La proclamación de Yhwh rey*, p.224.

V. EL CARÁCTER PERSONAL DE LAS CRIATURAS NO HUMANAS EN EL PENSAMIENTO BÍBLICO

El dato aportado por Chilton sobre el sentido amplio que el judaísmo del segundo Templo daba a la expresión “reinado de Dios”, equivalente a la actividad de Dios en el mundo, nos permite afirmar que la acción divina de reinar no se ejerce sólo sobre el pueblo de Israel o el conjunto de las naciones, sino sobre la totalidad de las criaturas, también las no humanas. Pero los análisis de apartado anterior sugieren, además, con fuerza que la inclusión de las criaturas no humanas en el reinado de Dios es mucho más que un simple pertenecer pasivo al ámbito donde Dios opera, es una participación activa, en gran medida comparable a la de las personas humanas.

La plausibilidad de esta sugerencia necesita apoyarse en la idea de que las expresiones utilizadas en los salmos para hablar de la actividad de las criaturas no humanas deben tomarse en serio, es decir, que no son meros artificios poéticos. Esta idea, aparentemente extraña, se opone claramente a lo que la exégesis académica ha venido presuponiendo desde sus inicios, a saber, que los únicos seres capaces de obedecer o alabar a Dios, aplaudir su llegada o alegrarse de su presencia son los seres humanos, y que, por tanto, ese tipo de expresiones deben ser entendidas como un recurso literario del autor, el recurso literario que los especialistas han dado en llamar “personificación”.

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, “personificar” es atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser racional al irracional o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas.

La exégesis académica, como partícipe que es del discurso de la modernidad, presupone una ontología según la cual los únicos seres racionales del mundo son los seres humanos. Desde esta premisa, le parece razonable asumir que el autor bíblico, en la medida en que usa su razón, no puede seriamente atribuir cualidades dependientes de la razón a simples animales, vegetales o cosas; y por tanto, cuando se expresa en esos términos debe estar necesariamente usando licencias poéticas familiares en su entorno social.

Curiosamente, el exégeta que así razona cree ser máximamente respetuoso con ese autor, pues le considera como un igual, y no como miembro de una cultura poco desarrollada, imbuida de creencias míticas o supersticiosas. Y es que otra característica de la modernidad es la oposición que el discurso antropológico ha asumido hasta hace muy poco entre el “conocimiento”, privativo de la razón científica occidental, y las “creencias” que supuestamente configurarían el pensamiento de los pueblos premodernos, primitivos o salvajes.

Debido al enorme peso de su influencia en el pensamiento occidental, los escritos bíblicos y los clásicos grecolatinos han sido leídos hasta hace poco, por teólogos y humanistas, como expresiones germinales de la racionalidad moderna. Sólo en el siglo pasado empezaron los historiadores del mundo clásico a tener verdadera conciencia de la distancia cultural que separa nuestras modernas sociedades occidentales de la Antigua Grecia, y a reconocer, en consecuencia, el sesgo etnocéntrico que caracterizaba muchos de sus anteriores presupuestos interpretativos¹¹. Su ejemplo hizo mella en la exégesis bíblica, de cuyo ámbito ha surgido una importante corriente hermenéutica que subraya el foso cultural existente entre las sociedades antiguas y la nuestra, y busca en las etnografías de culturas preindustriales la perspectiva y los modelos más adecuados para interpretar la Biblia¹².

La adopción de la mirada antropológica en el estudio de la Biblia ha producido y sigue produciendo muchos e interesantes frutos, pero también es en algunos casos o en alguna medida vulnerable a las críticas que el llamado “giro ontológico” en Antropología hace a los presupuestos epistemológicos de las etnografías clásicas. Estas etnografías, la mayoría anteriores a los años 80 y que versaban siempre sobre grupos humanos distintos al nuestro, consideran las formas preindustriales de vida humana como fenómenos que deben ser dilucidados utilizando las formas de conocimiento propias de nuestra sociedad moderna occidental. Los “otros” humanos se convierten así en objeto de estudio de una ciencia que, a pesar de su vocación universal, es realmente sólo “nuestra”. Una ciencia sustentada en una ontología y unos criterios de verdad que distorsionan total o parcialmente las descripciones de las maneras como esos “otros” están en el mundo.

Ahora bien, mientras que la antropología clásica concluía acriticamente que esos “otros” eran humanos de algún modo fallidos, en los que la razón no se había desarrollado plenamente o había quedado ahogada por falsas creencias y supersticiones, los antropólogos del llamado “giro ontológico” cuestionan el valor universal de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que llevaban a esa conclusión y proponen una nueva forma de hacer etnografía caracterizada por conceder prioridad al dato etnográfico sobre las categorías y sistemas conceptuales del investigador. Su prioridad es establecer con el nativo una comunicación tan radicalmente sensible y tan conscientemente respetuosa que no dé nunca por sabidas las referencias de las palabras utilizadas, sino que, por

11 Destacamos, especialmente, a Moses Finley y Pierre Vidal-Naquet.

12 Destacamos el Context Group, nacido en los EEUU, pero actualmente con extensión internacional, y el Grupo de investigación Orígenes del cristianismo, en España.

el contrario, las mantenga constantemente abiertas a nuevos ajustes y revisiones en función de sus siempre dilatables relaciones significativas con otros términos, otros gestos, otras acciones, otros contextos¹³.

El nativo y el antropólogo construyen necesariamente su diálogo a partir de algún lenguaje compartido¹⁴, que uno u otro se ha esforzado por aprender, y a partir de experiencias compartidas¹⁵ en las que interaccionan entre ellos o, de forma conjunta, con un entorno común. Pero incluso en el contexto de estas vivencias coparticipadas, el antropólogo nunca debe dejarse llevar por el convencimiento de que comprende adecuadamente el sentido o significado que el nativo les otorga, debe estar siempre dispuesto a cuestionar cualquier supuesto acerca del tipo de entidades o fenómenos que el encuentro con el otro le ofrece para su consideración¹⁶.

Así, por ejemplo, debe aceptar la duda de si esa montaña a la que un anciano de un pueblo amerindio hace una ofrenda es una simple formación geológica o, es también, una persona – es decir, si posee capacidades que la cultura moderna occidental sólo atribuye a los seres humanos¹⁷. Y no se trataría simplemente de atribuir a dicho pueblo la “creencia” de que algunas montañas desean y responden positivamente a los regalos, sino de aceptar que existe una comprensión de las cosas en la que eso que su interlocutor señala con el dedo no es una simple formación geológica, sino otro tipo de ser.

Aunque el exégeta no puede entablar con los textos, objeto de su estudio, el mismo tipo de diálogo que el antropólogo entabla con las personas que constituyen el suyo, sí puede adoptar la actitud de autocrítica y respeto radical hacia el “otro” que caracteriza al giro ontológico en Antropología y que le posibilitaría

13 Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, *The ontological turn. An anthropological exposition* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2017) pp.187-188.

14 El propio diálogo con representantes del grupo humano estudiado y las distintas situaciones de la observación participante.

15 La Psicología indica que hay un substrato de interacciones cognitivas con un entorno sensible común a toda la especie humana. Henry Heft, *Ecological Psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's radical empiricism resources for Ecological Psychology* (Mahwah – London: Lawrence Erlbaum Associates, 2001).

16 Holbraad y Pedersen, *The ontological turn*, p.3. El giro ontológico en antropología tiene un importante papel en la valoración positiva que los pueblos indígenas están obteniendo hoy como ejemplos de sabiduría ecológica: Melissa K. Nelson y Dan Shilling (eds), *Traditional ecological knowledge. Learning from indigenous practices for environmental sustainability* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2018).

17 Mary Sol de la Cadena, *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds* (Durham – London: Duke University Press, 2015).

una comprensión más honda de la manera como los autores bíblicos entendían y se relacionaban con las criaturas no humanas¹⁸.

Imbuido de esta actitud dejará de asumir que su conocimiento de las lenguas bíblicas – hebreo, arameo, griego – le permite identificar con precisión las referencias de las palabras que lee. De este modo, no rechazará por absurda la imagen de un árbol aplaudiendo o la de pájaros y lirios que viven despreocupados sabiendo que Dios los viste y alimenta, pues acepta la posibilidad de que los términos hebreos o griegos que ha traducido respectivamente por “árbol”, “pájaro” y “lirio” no correspondan exactamente a las clases o especies de seres vivos que la biología moderna designa con ellos.

Uno de los representantes del giro ontológico en Antropología que más puede ayudarnos a captar la ontología subyacente a este tipo de imágenes es Eduardo Viveiros de Castro, quien define el animismo como “una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos”. A diferencia de la oposición que la civilización moderna occidental establece entre “sociedad humana” y “naturaleza”, para los pueblos animistas, “el espacio entre naturaleza y sociedad es él mismo social”¹⁹. Esto implica que las criaturas no humanas y las humanas son capaces de interactuar entre sí de forma semejante a como interactúan miembros de distintos grupos humanos. Pueden acogerse o rechazarse, pueden pedirse favores, concederse gracias e intercambiarse dones, pueden invitarse a compartir sus respectivas vidas grupales, pueden colaborar, espiarse, evitarse o agredirse... En este contexto, lo anímico es, simplemente, aquello que todos los seres capaces de interactuar socialmente tienen en común, y el “alma” no es sino la participación de una criatura concreta en lo anímico.

Esta forma amplia de definir el animismo autoriza a aplicarlo a un abanico enorme de culturas, entre las que, definiendo, se incluyen las culturas hebreas y judías antiguas. Contrasta de forma evidente y paradigmática con el reduccionismo científico moderno que, a pesar de haber sido superado por la ciencia actual, sigue siendo el fundamento ideológico de la tecnocracia. Según esta ideología, los seres no humanos que componen el mundo natural son, bien materia inerte sometida a fuerzas físicas, bien seres vivos movidos exclusivamente por instintos. En todo caso, entidades pasivas a las que nosotros, únicos seres

18 En el contexto de la lengua española, el artículo de Miguel Ángel Cadenas y Manuel Berjón, “La tempestad calmada (Mc 4,35-5,1): una lectura desde el giro ontológico”, *Reseña Bíblica* 111 (2021): 32-43, es pionero en la aplicación de las intuiciones del giro ontológico al análisis de un texto bíblico.

19 Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of Royal Anthropological Institute* 4 (3) (1998): 469-99, p. 473.

dotados de mente, podemos supuestamente utilizar, modificar, descomponer, destruir y consumir a nuestro antojo.

Dado que la capacidad de interacción social presupone algunas de las capacidades que el pensamiento moderno occidental clasifica como “mentales”, es legítimo pensar que los grupos humanos animistas conciben lo anímico de forma parecida a como nosotros concebimos lo mental. No obstante, debemos extremar la cautela a la hora de precisar los contornos de este parecido, pues muchos estudios históricos y etnográficos sugieren que no todas las sociedades subrayan con la misma intensidad los mismos aspectos de lo mental o anímico en el propio ser humano. Así, por ejemplo, todo parece indicar que la importancia de la subjetividad individual en el concepto moderno occidental de mente, y que es el origen de problemas filosóficos tan típicamente nuestros como el del solipsismo, carece de equivalente en la mayoría de los demás grupos humanos. Para el animismo, tener alma o participar de lo anímico es precisamente lo que permite al individuo comunicarse e interactuar socialmente con otros seres, no lo que lo aísla dentro de su propia subjetividad.

Siguiendo el ejemplo de Marisol de la Cadena y otros antropólogos asociados al giro ontológico, utilizaré la palabra “persona” como expresión técnica con la que designar cualquier ser que participa de lo mental o anímico en el sentido que hemos dado más arriba a estos términos. Este uso de la palabra “persona” no es ni pretende ser fiel al significado que le dio el cristianismo en la Antigüedad tardía, ni al del “yo” cartesiano o el del “sujeto” de la filosofía postkantiana con los que fue posteriormente asimilado²⁰. Sí tiene conexión genética con la categoría de persona utilizada por Durkheim y Mauss, y en la que se introduce por primera vez la idea de que la concepción que los seres humanos tienen de su propia identidad varía de una cultura a otra²¹. El giro ontológico en Antropología ha llevado esta idea a sus últimas consecuencias incluyendo en la categoría “persona” todo ser al que el grupo humano estudiado atribuya las capacidades mentales suficientes para poder relacionarse socialmente con él²².

20 Hoy día no existe un concepto de persona que englobe de forma coherente los diversos usos que le dan la Psicología, la Ética y el Derecho. Ver: Amélie Okseberg Rorty, “Persons and Personae”. En *The person and the human mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, editor Christopher Gil (Oxford: Clarendon Press, 1990) 21-38.

21 Steven Collins, “Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss’s use of philosophical terminology”. En: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, editores Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 46-82.

22 Chris Fowler, *The archaeology of personhood. An anthropological approach* (London y New York: Routledge, 2004) 4-5.

Esta opción terminológica permite que, para cada grupo humano objeto de estudio, podamos establecer dos distinciones significativas. La primera, entre los seres que dicho grupo considera dotados de alma (personas) y todos los demás (no personas). La segunda, entre las personas humanas y los seres no humanos a los que el grupo atribuye alma (personas no humanas).

Aunque, en un primer momento, esta forma de considerar las cosas puede parecernos extraña, incluso absurda, no se diferencia mucho de la que, incluso entre nosotros, tienen espontáneamente los niños y muchos más adultos de los que solemos pensar. Todos sabemos, efectivamente, que los niños no tienen ninguna dificultad en atribuir sentimientos, deseos y comportamientos humanos a casi todos los animales. Y algo muy similar manifiestan todos aquellos adultos que se dedican a la crianza, adiestramiento o cuidado de animales o que han elegido convivir con alguna mascota. Como la filósofa Vincianne Despret ha puesto en evidencia, existe una oposición fundamental, aunque poco divulgada, entre la experiencia que dichas personas tienen de la psicología animal y la que los científicos que trabajan en los laboratorios defienden como la única compatible con la racionalidad científica. Una racionalidad ésta que se identifica con procedimientos específicamente ideados para que los animales sólo puedan responder de forma mecánica a preguntas que podrían no tener sentido en condiciones de libertad²³. De hecho, y de acuerdo con lo expuesto por dicha filósofa, cada vez son más los etólogos que, trabajando con animales sobre el terreno, cuestionan el paradigma de que sólo los seres humanos son capaces de comportamiento inteligente e intencional.

Así pues, si son tantas las personas occidentales adultas, incluso con formación académica, que interaccionan de forma aparentemente interpersonal con animales bajo su cuidado, ¿qué podemos esperar de los autores bíblicos, que miraban al mundo sin las constricciones ideológicas del cientifismo o de la tecnocracia? Para ellos no sería en absoluto problemático ver a los árboles aplaudiendo con sus hojas y sus ramas, escuchar las alabanzas de los ríos en el rumor de sus aguas caudalosas y percibir en los comportamientos regulares de los animales y las plantas una obediencia fiel y agradecida al Dios que los cuida y alimenta²⁴.

23 Vincianne Despret, *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?* (Paris: La Découverte, 2014)

24 El Sal 19 expresa adecuadamente la idea de que las criaturas no humanas realizan las mismas acciones que las humanas pero de otra manera, utilizando otras partes de su realidad corporal. Así afirma que el cielo y la tierra proclaman la gloria de Dios, advirtiendo, sin embargo, que lo hace sin palabras, es decir, de forma diferente a como lo hacen los seres humanos.

La adopción por parte del exegeta de la perspectiva investigadora propia del giro ontológico en Antropología le legitima para tomarse totalmente en serio éstas y muchas otras descripciones bíblicas relativas a las criaturas no humanas que la exégesis anterior leía como mero lenguaje metafórico.

De acuerdo con esta perspectiva y su terminología, podemos afirmar que el pensamiento bíblico en general concibe a Dios como persona y que muchos de los escritos contenidos en la Biblia, entre los que se cuentan claramente los salmos, consideran que las criaturas no humanas, junto con las humanas, interaccionan socialmente con Dios. El modelo predominante de esta interacción es el de los súbditos respecto de su rey y, de forma derivada, el de los distintos tipos de súbditos entre sí. El reinado de Dios aparece así como el lugar relacional donde las criaturas no humanas interaccionen socialmente con las humanas acreditando, de este modo, su pertenencia a la categoría de personas.

Es importante tener aquí, en cuenta que la relación interpersonal entre Dios-rey y las criaturas en su calidad de súbditos no precisa ser expresada mediante el uso explícito de terminología real. Es suficiente con que el texto presente a Dios y a las criaturas en las actitudes propias, respectivamente, de un rey y de sus súbditos. En la literatura poética, sapiencial y profética las actitudes más frecuentes atribuidas a las criaturas no humanas en su relación con Dios son, por una parte, la obediencia (Sal 147,15-18), y por otra, la gratitud por el cuidado recibido (Sal 36,6-10; 65,10-14; 145,8-17), ambas típicas del modelo relacional rey-súbdito.

La manera en la que estas criaturas obedecen habitualmente a Dios es cumpliendo con las pautas de actividad que él les ha asignado desde el principio de los tiempos, entre las que destacan el respeto a los límites temporales y espaciales dentro de los cuales les está permitido actuar (Sal 33,6-7; 104,4; 148,1-10). Esta forma espontánea de obedecer, que no precisa ser constantemente reactivada mediante órdenes divinas explícitas, se interrumpe en aquellas ocasiones puntuales en las que Dios ordena a alguna de sus criaturas traspasar esos límites con el fin de premiar o castigar a los hombres (Sal 11,6; 19,1-7; 50,3-4, 78,40-48; 107,25). En algunas de estas últimas ocasiones, las criaturas no humanas expresan su horror o duelo por la desgracia que ellas mismas van a provocar a las personas humanas en virtud de su compromiso obediente con la voluntad de Dios. Semejante actitud pone de relieve el carácter interpersonal de la relación tripolar que el pensamiento bíblico reconoce entre Dios, el ser humano y el resto de las criaturas²⁵.

25 Marlow, *Biblical Prophets*, pp.133-39, 157.

VI. CRIATURAS NO HUMANAS Y REINADO DE DIOS EN LA TRADICIÓN SOBRE JESÚS

En este apartado quiero defender la idea de que las criaturas no humanas, no sólo están incluidas en el concepto de reinado de Dios vigente en el judaísmo del segundo templo, sino también en el reinado de Dios anunciado por el Jesús de los evangelios.

Esta idea parece chocar con la dificultad de que, a diferencia de los escritos veterotestamentarios mencionados más arriba, los evangelios canónicos nunca ponen discursos verbales en boca de criaturas no humanas. Sin embargo y como veremos a continuación, sí recogen algunos dichos y discursos de Jesús que presentan a animales o a plantas como ejemplos de ciertos tipos de comportamientos, actitudes o formas de ser propios de las personas. Mi tesis en este punto es que estos ejemplos no funcionan como meras metáforas, sino como modelos a imitar por cuantos aspiran a ser súbditos de Dios-rey. Esto permitirá, a su vez, concluir que los animales y plantas en cuestión son, por supuesto, miembros del Reino de Dios, pero que, además, están presentados en esos textos evangélicos como súbditos ejemplares del mismo²⁶.

1. EJEMPLARIDAD DE LAS AVES Y LOS LIRIOS

Pertenecer al reinado de Dios es vivir como súbdito de Yhwh-rey. Ahora bien, como ya hemos constatado, en el pensamiento hebreo, ser súbdito de un buen rey consiste fundamentalmente en dos cosas: sentir gratitud por saberse bajo su protección y cuidado, y cumplir su voluntad. El discurso de Mt 6,25-34, que tiene un paralelo casi exacto en Lc 12,22-34, expone estas ideas proponiendo los ejemplos de los pájaros y los lirios. Su tesis es que la confianza en la protección y el cuidado de Dios permite a la persona poner toda su atención en la búsqueda del reinado de Dios, búsqueda ésta que no consiste sino en discernir, aceptar y cumplir la voluntad divina (Mt 6,32-33 // Lc 12,30-31).

Por eso os digo: No andéis preocupados por cómo vais a vivir, qué comeréis, qué beberéis, ni por vuestro cuerpo, cómo os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido? Observad las aves del cielo que ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, pero vuestro Padre celestial las alimenta ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros puede,

²⁶ Is 1,1-2, Jer 8,7 comparan el comportamiento obediente de criaturas no humanas con la desobediencia de Israel. Marlow, *Biblical Prophets*, pp.106-111.

preocupándose, alargar lo más mínimo su vida? Y del vestido, ¿por qué os preocupáis? Observad los lirios del campo, ¡cómo crecen!, no se fatigan ni hilan; pero yo os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. Pues si la hierba del campo que hoy existe y mañana se tira al horno, Dios la viste así, ¿Qué más no hará por vosotros, gente de poca fe? Así que no os preocupéis diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos? Pues por todo eso andan ansiosos los gentiles. Ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia y todo lo otro se os dará por añadidura. No os preocupéis del mañana, que el mañana trae su propia preocupación. A cada día le basta su propio mal. (Mt 6,25-34)

La mayoría de los comentarios a este discurso, no sólo lo interpretan metafóricamente, sino que, además, se centran de forma casi exclusiva en el tema de la despreocupación. Y, aunque la despreocupación, como consecuencia de la confianza en la providencia de Dios, refleja la primera característica del súbdito ideal, los pájaros y los lirios también son modélicos respecto a la segunda, es decir, la obediencia al designio divino²⁷.

La obediencia de estas criaturas consiste en vivir y crecer de acuerdo con las pautas y los límites que Dios ha designado a sus respectivas especies. Los pájaros no atesoran para el futuro ni los lirios se afanan por lucirse o sobresalir. Aceptan de buena gana los tiempos que Dios ha fijado en su vida y la forma que ha dado a su presencia en el mundo. Saben que Él conoce sus necesidades y que las satisfará mientras lo considere oportuno, de modo que ningún esfuerzo por auto-preservarse alejará siquiera un poco la muerte. Por eso, podemos afirmar que toda su ocupación se reduce a cumplir la voluntad divina, es decir, lo que Dios ha decretado para ellos desde el origen del universo y que, según las conclusiones de Marlow, forma parte de la justicia y la bondad inherentes al orden del Reino.

Notamos, además, que la despreocupación de los pájaros por el alimento del mañana y la de los lirios por sus vestidos florales no es un juego sin riesgos, pues, como señala el propio texto evangélico, los lirios finalmente se secan y arden en el horno (Mt 6,28//Lc 12,28), y los pájaros caen a tierra y perecen (Mt 10,29-31//Lc 12,6). A diferencia de lo que algunas interpretaciones excesivamente idílicas de este discurso sugieren, la confianza obediente en el Padre que

27 Esta obediencia sí ha sido enfatizada y comentada con profundidad y detalle por Soren Kierkegaard en su pequeño ensayo, *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid: Trotta, 2007).

estas criaturas ejemplifican nada tiene que ver con la falsa ilusión de que la divina providencia eliminará la carencia y la muerte. Se trata, por el contrario, de una confianza desnuda, generosa en obediencia, dispuesta siempre a abrazar el propio fin. Porque aunque el Padre sabe lo que se necesita para vivir en este mundo, su proyecto para con cada ser humano, animal o planta incluye su fin biológico.

Dado, pues, que estas criaturas no humanas son presentadas y caracterizadas por Jesús como miembros perfectamente agradecidos y obedientes del reinado de Dios, no tendríamos otra razón para negar su papel ejemplar como súbditos de Dios-rey que los axiomas de la biología occidental moderna, según los cuales, los pájaros y los lirios carecen del psiquismo necesario para obedecer y agradecer. Ahora bien, si suponemos que las culturas mediterráneas antiguas atribuían a muchos seres no humanos capacidades psíquicas parecidas a las nuestras, esta ejemplaridad se hace plausible y el texto se vuelve mucho más rico y coherente.

Contemplado de esta manera, el texto que estamos examinando propone una forma de buscar el reinado de Dios que es universalmente asequible, pero que el ser humano, especialmente el tipo moderno occidental, tiende a ignorar o despreciar. Esta forma no es otra que aceptar obedientemente, con alegría y sencillez, los límites de nuestra vida en el mundo, sin intentar asegurarnos el mañana y el pasado mañana mediante el control ansioso y extractivo del resto de la creación. Se trata de no ceder al temor por posibles carencias futuras ni al consiguiente afán de acumular, causa principal de la violencia entre los grupos humanos y de la destrucción medioambiental. Se trata, en definitiva, de imitar la manera como los pájaros y los lirios son coherentes con la actitud presupuesta en el *Padre Nuestro*, donde, tras invocar la llegada del Reino, el orante afirma su confianza en el Padre-rey pidiendo únicamente el pan necesario para el día de hoy (Mt 6,11//Lc 11,3).

2. LA EJEMPLARIDAD DE LA SEMILLA DE TRIGO

“Yo os aseguro que el grano de trigo seguirá siendo un único grano, a no ser que caiga dentro de la tierra y muera; sólo entonces producirá fruto abundante.”
(Jn 12,24)

Si la ejemplaridad de los pájaros y los lirios en el texto anteriormente estudiado versa sobre la aceptación gozosa y confiada del orden y los límites queridos por Dios para su creación, la del grano de trigo que muere para dar más fruto (Jn 12,24) trata sobre los aspectos más específicos y valiosos de la vida del

Reino, aquellos que los teólogos sitúan en los niveles más elevados de la moral cristiana. Me refiero concretamente a la generosidad (Mt 5,43-48), al servicio a los demás (Mc 10,42-45) y a la disponibilidad a entregar la propia vida por propagar dicho Reino (Mc 8,35).

Aunque el contexto en el que está pronunciado sugiere que el evangelista ha querido ilustrar con ella el sentido de la muerte de Jesús²⁸, la idea de que el grano de trigo está literalmente dispuesto a morir para generar más fruto no sería sólo coherente con la mentalidad común antigua, sino que incluiría, como veremos, una enseñanza moral radical pero aplicable a las circunstancias vitales de cualquier súbdito del Reino.

De nuevo, el exegeta moderno imbuido de cientifismo protestará: Las semilla y las plantas no pueden ser un modelo moral a imitar porque carecen de inteligencia, valores e intención. Sólo son un poco de materia orgánica que se desarrolla de forma automática bajo la dirección de un programa genético inscrito en sus cromosomas. Según ellos, el grano de trigo es, en el texto evangélico, un simple elemento de lenguaje metafórico, en ningún caso modelo real de comportamiento para seres humanos.

Pero, como ya he señalado más arriba, muchas culturas actuales no industrializadas reconocen que hay plantas con cualidades personales capaces de interaccionar intencionadamente con seres humanos y animales. Y el antiguo pueblo de Israel y la nación judía del tiempo de Jesús, tienen más rasgos en común con estas culturas que con el cientifismo moderno.

Asumiendo, pues, que la cultura judía antigua reconoce en la semilla de trigo algunas disposiciones psicológicas semejantes a las de los humanos, dedicaré los párrafos que siguen a examinar las cualidades morales que en la sentencia examinada despliega y su importancia específica en la ética del Reino.

El grano de trigo que muriendo produce fruto abundante ejemplifica la disponibilidad a entregar la propia vida por la expansión del reino. En vez de aferrarse a su existencia individual, transforma el fin necesario de su vida en origen y alimento de otras vidas. La semilla de trigo integra en el único proceso de su existencia la obediencia fiel al Padre y la colaboración generosa con Él en el cuidado de sus súbditos. No sólo obedece confiadamente los límites que Dios

28 Jn 12,24 podría haber existido como dicho independiente anteriormente a su incorporación en el evangelio de Juan.

ha instituido para su especie, sino que, además, hace de sus propios límites temporales, de la necesidad de morir, la ocasión para dar más vida²⁹.

El grano de trigo es modelo de los seguidores de Jesús que, como él, mueren a manos de los poderosos por anunciar y expandir el Reino (Mc 8,34-36), pero también, y de forma mucho más clara, de todos aquellos que, en vez de intentar asegurarse a sí mismos años de vida, salud y satisfacción, se desgastan en sostener la vida, la salud y la felicidad de otros. De esta manera colaboran en la función proveedora de Dios rey proveyendo a otras criaturas con sus propias vidas³⁰.

Pero además, puesto que hacer de la supervivencia personal o del propio grupo una preocupación prioritaria es el origen más frecuente de la violencia que enfrenta a los seres humanos entre sí y a éstos con las demás criaturas, la actitud encarnada por la semilla de trigo representa el freno más general y efectivo contra las hostilidades que impiden la plena instauración del reinado de Dios en el mundo.

Podemos, pues concluir, que todas aquellas criaturas que saben vivir sin preocuparse por el mañana o que se ofrecen como sustento de otros seres merecen ser valoradas entre los súbditos más fieles y serviciales de Dios rey y ser propuestas como modelos a imitar por el resto de habitantes de su reino.

VII. CONCLUSIÓN

Aunque las criaturas no humanas no constituyen un tema central en el discurso bíblico sobre el reinado de Dios, el cambio de perspectiva inspirado por el giro ontológico en Antropología nos ha permitido reconocer la frecuencia con que la Biblia atribuye rasgos personales a dichas criaturas y el papel significativo que muchas veces desempeñan como súbditos de Dios-rey. Esta perspectiva conlleva un cambio radical respecto a la infravaloración que, hasta casi nuestros días, ha sufrido la creación no humana por parte de la teología bíblica moderna. Pues, a pesar de que su existencia era remitida a la voluntad creadora de Dios,

29 Gen 1,27-30, donde Dios dispone que los seres humanos como los animales se alimenten de plantas con semillas para sembrar, árboles que dan frutos con semillas, y toda clase de hierba verde.

30 “All attempts to secure life from within or to withhold oneself from the offering that is the movement of life, will amount to life’s loss. To live well, which means to learn to receive gratefully the gifts of others, requires that we also learn to die well by turning our living into a gift for others”: Norman Wirzba, *Food and faith. A theology of eating* (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 2011) p.112.

se la entendía, de forma casi exclusiva, como un don divino para los seres humanos. Las reflexiones y análisis aquí realizados sugieren, sin embargo, que, para un buen número de autores bíblicos y para la tradición evangélica sobre Jesús, las criaturas no humanas están llamadas, junto a las humanas, a vivir como súbditos de Dios³¹.

En el libro de los Salmos y en la literatura profética, las criaturas no humanas exhiben comportamientos típicamente humanos como alabar a Dios, aplaudir su llegada, lamentarse etc. Aunque los evangelios canónicos son en este aspecto mucho más parcos, la interpretación literal de los dos textos evangélicos aquí examinados sugiere con fuerza que los pájaros, los lirios y el grano de trigo son propuestos como modelos personales a imitar por los buscadores y súbditos humanos del Reino.

Pensar en las criaturas no humanas como seres capaces de una participación modélica en el reinado de Dios obliga a apreciar su valor intrínseco y a rechazar la manera como la cultura tecnocrática las considera y las trata, como si fueran meros recursos disponibles para nuestro uso. Pero además sugiere que vivir como súbditos de Dios es, para los seres humanos, algo mucho más “natural” de lo que hasta ahora habíamos imaginado. Se trata, en gran medida, de aceptar alegre y confiadamente que Dios ha ordenado los procesos y tiempos de su creación, poniendo límites y término a la existencia individual, de modo que la vida fluya a través de la muerte hacia nuevas vidas³².

En el contexto de la crisis medioambiental provocada por la economía extractivista y consumista de Occidente, esta actitud implica renunciar a hacer todo lo que el poder económico y la técnica permiten para maximizar y prolongar en el tiempo el bienestar propio, cuando esto compromete la salud, dignidad o supervivencia de otros seres humanos u otras especies; significa aceptar ser unas criaturas más entre las otras, respetando los límites espaciotemporales, materiales y de uso y consumo que sostienen el equilibrio ecológico global de la tierra y favorecen la paz entre los pueblos.

31 Christopher J. H. Wright, *Old Testament ethics for the people of God* (Downers Grove: Inter-Versity Press, 2004) 103.

32 “Creation, understood as God’s offering of creatures to each other as food and nurture, reflects a sacrificial power in which life continually moves through death to new life.”, Wirzba, *Food and faith*, 126.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anagnostou-Laoutides, Eva, *In the garden of the gods. Models of kingship from the Sumerians to the Seleucids*. London – New York: Routledge, 2017.
- Bauckham, Richard. *Living with other creatures. Green exegesis and theology*. Waco: Baylor University Press 2011.
- Blunda, Jorge M. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad posexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2010.
- Cadenas, Miguel Ángel y Manuel Berjón. “La tempestad calmada (Mc 4,35-5,1): una lectura desde el giro ontológico”. *Reseña Bíblica* 111 (2021): 32-43.
- Chilton, Bruce. *Pure Kingdom. Jesus’ vision of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Collins, Steven. “Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss’s use of philosophical terminology”. En *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, editores Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes, 46-82. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- De la Cadena, Mary Sol. *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham – London: Duke University Press, 2015.
- Despret, Vincianne. *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Decouverte, 2014.
- Fowler, Chris. *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. London y New York: Routledge, 2004.
- Heft, Henry. *Ecological Psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James’s radical empiricism resources for Ecological Psychology* (Mahwah – London: Lawrence Erlbaum Associates, 2001).
- Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen. *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2017.
- Kierkegaard, Soren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Marlow, Hilary. *Biblical Prophets. Contemporary Environmental Ethics. Re-reading Amos, Hosea, and First Isaiah*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Nelson, Melissa K. y Dan Shilling (eds). *Traditional ecological knowledge. Learning from indigenous practices for environmental sustainability*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2018.
- Ockseberg Rorty, Amélie. “Persons and Personae”. En *The person and the human mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, editor Christopher Gil, 21-38. Oxford: Clarendon Press, 1990.

- Rowe, Robert D. *God's kingdom and God's son. The background of Mark's Christology from concepts of kingship in the Psalms*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.
- Trudinger, Peter L. "Friend or foe? Earth, sea and chaoskampf in the Psalms". En: *The Earth story in the Psalms and the Prophets*, editado por Norman Habel, 29-41, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of Royal Anthropological Institute* 4 (3) (1998): 469-99.
- Wirzba, Norman. *Food and faith. A theology of eating*. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 2011.
- Wright, Christopher J. H. *Old Testament ethics for the people of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

Esther Miquel Pericás
Asociación Bíblica Española
Calle del Buen Suceso, 22
28008 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0003-3894-4966>

