

Formación Monástica y Mundo Secular¹

Sumario

Esta ponencia intenta examinar la «interface» entre la tradición monástica y la sociedad secular contemporánea. Se enfatizan aquellas características de la sociedad secular que son específicamente «modernas» (y por consiguiente, características de «occidentalización»). Se ha de intentar en cada sección ser más descriptivo que enjuiciador, para distinguir entre los elementos conflictivos y los elementos de tensión creativa, y proponer preguntas acerca de la respuesta monástica.

Esta relación se divide en las secciones siguientes:

1. Una parábola de la «interface» entre la tradición monástica y el mundo moderno. Esta imagen pretende dar color a las secciones siguientes.

2. Una definición de lo que significa, para nuestro propósito, Mundo secular.

3. El impacto de la tecnología moderna de la Comunicación. Sus implicaciones para la vida monástica.

4. Las diferentes maneras de experimentar el paso del Tiempo. Las

¹ El Autor es monje sacerdote benedictino de la Abadía de Ampleforth, Inglaterra. La trad. de esta conferencia la realizó el abad Martín de Elizalde, osb.

modalidades modernas de relacionar Tiempo y Productividad. Lo que esto implica para las actitudes monásticas.

5. Las consecuencias respecto de la Ética Personal. Actitudes respecto de la libertad, el compromiso, la sexualidad y la cultura de la «dependencia».

6. Las consecuencias respecto de la Ética Social. Las actitudes hacia la comunidad local, urbana, internacional. La relación entre la aspiración secular y la aspiración monástica por la comunidad.

7. Las diferentes percepciones de la Autoridad. La relación entre liderazgo y administración (*management*).

8. Las actitudes secular y monástica respecto del trabajo. El trabajo en relación con empleo, diversificación, ocio, ancianidad.

9. La búsqueda de la Realización. Las aspiraciones más profundas por la cultura secular y la búsqueda monástica de Dios. ¿Cómo percibe el mundo secular a la vida monástica? ¿Cuál debería ser la respuesta monástica a esta percepción?

10. Retorno a la parábola. Cuestiones conclusivas.

«Por lo que se refiere al mundo: no se debe pensar en ayudarlo siguiendo sus modos de pensamiento, sus hábitos y gustos, sino estudiándolo, amándolo y sirviéndolo».

PABLO VI, *Testamento*

Introducción

El año pasado, al visitar la Abadía de Ligugé, me llamaron la atención dos cosas, cuando me encontraba al final del jardín del monasterio poco antes de la Misa dominical. La primera fue la relación entre este antiguo centro del monacato europeo y su entorno natural. El río, el rebaño de ovejas, la huerta; los caminos que conducen hacia el monasterio; el sonido de una Toccata de Bach que procedía de la Iglesia abacial; la preparación tranquila para la Misa. Fue como si la naturaleza y el arte estuviesen juntos apuntando hacia arriba, hacia un acto atemporal de culto.

La segunda estaba en total contraste con la primera. A través del jardín de Ligugé pasa la línea principal del ferrocarril de París a Burdeos. Por mi visión de la Abadía se cruzó súbitamente el TGV -el mundo moderno-, con su belleza veloz y ruidosa.

Primero me impactó el contraste. La *quies* monástica fue invadida brevemente por lo que parecía ser una presencia completamente extranjera. Pero reflexionando sobre ello, me pareció que lo que yo estaba viendo tenía la forma de una cruz. Lo erguido, vertical, tiene sus raíces en la tierra, y apunta hacia arriba, pasa a través del huerto y de la música, hacia el ofertorio de la Misa. La barra horizontal, el TGV, representaba el peso de lo humano y de la ciudad secular.

En toda cruz, lo vertical tiene que hacer espacio en sí mismo para llevar el peso de lo horizontal. Y ambos tienen que estar bien escuadrados, si han de unirse sólidamente.

Ésta es la imagen con la cual quisiera «colorear» nuestro estudio del mundo secular. Incluso a un nivel superficial, el TGV es un símbolo elocuente y bello de la tecnología moderna, de la comunicación moderna, hasta de las comunidades modernas en tránsito. No representa una amenaza en primer lugar, sino una compleja cultura «horizontal», que espera para ser evangelizada, una carga que debe ser llevada.

Las características de esta cultura «horizontal» se han de encontrar, no solo en la ciudad secular, sino en el monasterio mismo. En el corazón del proceso de «*conversatio morum*», ya sea en el novicio o en la comunidad en su conjunto, hay un compromiso constante y una tensión entre lo vertical y lo horizontal. La *Regla* de San Benito, pequeña Regla para principiantes, está, de modo muy definido, dirigida al mundo secular. Su objetivo no es el de condenar el mundo, sino el de dirigirle una llamada y orientarlo hacia un mundo diferente.

Esta conferencia es un intento de plantear interrogantes acerca de la «interface» entre la tradición monástica y el mundo secular contemporáneo. ¿Cómo influye esta «interface», en la práctica, en el estilo de vida monástico? ¿Qué desafíos específicos y distintos ofrece, con respecto a la formación de los novicios, la formación permanente de los monjes más maduros, las sensibilidades humanas y pastorales de las comunidades en conjunto? ¿Cómo se inserta la cultura «horizontal» secular en la monástica «vertical»? En una palabra, ¿cómo deben los monjes estudiar, servir y amar el mundo secular sin resultar secularizados por él?

El mundo secular

La primera característica obvia del mundo secular es que desafía a cualquier intento de definición o descripción. Cuando Jesús le preguntó al endemoniado de Gerasa por su nombre, la respuesta fue: «Legión». Hay muchos mundos seculares, ya sea en términos de lugar o de espíritu.

Es necesario elegir y simplificar. Esta relación no intentará distinguir entre las diferentes culturas humanas, ni entre las ricas y las pobres entre ellas. No considerará específicamente al «mundo» en su sentido joaneo, como un lugar de oscuridad, sometido al «príncipe de este mundo»: son suficientemente obvias las actitudes que se requieren de parte del mundo monástico frente a él. Se va a centrar, de una manera general, en aquellos aspectos de la cultura contemporánea que son específicamente modernos y se encuentran suficientemente difundidos como para afectar a casi todos los monasterios. Muchos de estos aspectos pertenecen en primer lugar a la cultura occidental, pero también, por implicación, a todas aquellas culturas que se están «occidentalizando». La ciudad secular moderna es profundamente ambivalente respecto de aquellos valores y aspiraciones representados por la tradición monástica. Es esta ambivalencia, y las tensiones que crea, lo que vamos a considerar.

La tecnología de la comunicación

Cuando me hice monje, mi monasterio tenía un solo automóvil y un solo teléfono. Era bastante difícil tener acceso al uno y al otro. Las cosas han cambiado desde entonces. La ciudad secular se ha transformado con nuevas tecnologías sucesivas de comunicación. ¿Hasta qué punto esta revolución ha modificado el carácter de la vida monástica? Muchos monjes gustan conducir autos y reciben con agrado los métodos de comunicación adecuados. ¿Hasta qué punto es contra el espíritu de estabilidad, de la clausura, del Gran Silencio, enviar un fax a Nueva York después de Completas? La ciudad secular se ha transformado en una sociedad humana diferente por la rapidez y la flexibilidad con que palabras, imágenes y toda clase de datos pueden ser transmitidos. ¿Si regresaran San Benito, San Anselmo o San Bernardo, como reaccionarían frente al ordenador y el *Internet*?

Seguramente ellos notarían en seguida el importante sentido de velocidad y una fuerte ausencia de silencio exterior e interior. Los espacios, las distancias, entre la mente humana y los acontecimientos se han visto reducidos a nada. Notarían grandes cambios en el comportamiento humano, en el modo como piensa la gente, y como aprende, y se conversa con otros, y se toman decisiones. Pero sobre todo, se asombrarían por la pérdida de los ritmos, la dialéctica, de la palabra y el silencio. En su época, y hasta hace poco, el silencio era un elemento inevitable e importante en la vida de todo el mundo. Era parte de la manera normal de experimentar el Tiempo. El silencio de los monjes era solamente una versión más intensa y disciplinada de lo que había ordenado la naturaleza. Hoy día, el silencio de los monjes parece contradecir esta norma. ¿Lo encuentran los monjes más difícil que en el pasado? ¿Hasta dónde ha penetrado en la vida de los monjes la velocidad y el ruido de la ciudad secular? ¿Cómo pueden los monjes emplear con provecho las nuevas tecnologías sin ser «secularizados» por ellas? ¿Cuál es el objeto, el mensaje, del silencio monástico en el mundo de hoy?

La experiencia del Tiempo

Estando en Chile hace dos años, nuestro Land Rover se hundió en el barro en una oportunidad, y tuvo que ser sacado por bueyes. Los bueyes tardaron como cinco horas para llegar hasta allí, y mientras yo caminaba junto a ellos me dí cuenta que estaba experimentando el paso del tiempo del modo como lo ha experimentado siempre la gente. Ahora el tiempo de los bueyes ha sido reemplazado por el tiempo del fax, así como el HP ha sido reemplazado por el Megatón.

Las viejas actitudes respecto del Tiempo eran el resultado, no solo de la velocidad de los medios de transporte y de comunicación disponible, sino también de ritmos naturales: la noche y el día, las estaciones, la alternancia de la siembra y la cosecha y el ritmo lento del crecimiento y la decadencia y la muerte. Una de las experiencias básicas de los hombres era la de esperar: esperar las noticias, la lluvia, la llegada de viajeros, la luz, los frutos, la muerte. Como si la más necesaria de las virtudes humanas fuese la paciencia.

La aparición del ferrocarril (que tiene tanta presencia en la novela

rusa del siglo XIX como el lazo transformante entre lugares que hasta entonces habían estado alejados entre sí) fue el precursor del mundo nuevo. Gradualmente primero, pero muy rápidamente en nuestra época, los ritmos a través de los cuales experimentamos el Tiempo, son ahora producidos por el hombre. «No hay noche en la ciudad», dijo el novelista inglés, D. H. Lawrence. La electricidad, la radio, los satélites, la cibernética, han concentrado en un AHORA intenso una gama de opciones y de experiencias que estuvo antes separada en el espacio y en el tiempo. La necesidad de la paciencia ha sido reemplazada por la necesidad de la velocidad de juicio y de elección, y por la capacidad para soportar la presión, y no ya el aburrimiento. No son solamente el silencio y la paciencia que pueden haberse vuelto redundantes, sino también el espíritu de Reposo. El Reposo puede ser llamado «re-creación» solamente porque implica pasividad, atención, contemplación. No gana dinero ni lo gasta, y es difícil de cuantificar con referencia al valor, por ejemplo, de un teléfono móvil. No es productivo.

El tiempo se ha convertido en mensurable sobre todo en términos de productividad. Hay dos aspectos de esto que militan de modo especial contra los aspectos positivos del silencio humano. El primero es sólo la nueva versión de un viejo fenómeno: la posibilidad de una ganancia personal desproporcionada. Las nuevas tecnologías han abierto la posibilidad de una obsesión ilimitada por el trabajo y por las ganancias. Esta obsesión es incompatible con el silencio. El segundo tiene relación con el ruido de los medios de propaganda. Este ruido invade el silencio del espíritu de cada individuo y el silencio del hogar, para sembrar semillas de descontento y de necesidades que a menudo son radicalmente falsas. La economía moderna depende de un comercio de bienes innecesarios, y en el cultivo de una inquietud adquisitiva que se opone a la paz personal.

Estos son aspectos del Libre Mercado, y pueden ser percibidos como intrínsecamente buenos. Pero la experiencia del Tiempo de la ciudad secular parece estar atravesando una fase de gran desequilibrio. ¿Es inevitable que esta experiencia deba ser tan destructiva y tan defectuosa? ¿Es concebible que el mundo monástico, con su insistencia en tantos aspectos de la experiencia antigua del Tiempo -estabilidad, tradición, silencio, contemplación- pueda ofrecer un modelo de cómo el espíritu humano ha de absorber las nuevas tecnologías, y la nueva experiencia del Tiempo, sin ser avasallado por ellos? ¿Pueden los monjes recordar otra vez al mundo secular cómo se ha de vivir humanamente? ¿Cuál es, en el contexto moderno,

la relación correcta entre la dignidad del individuo, el valor de los instrumentos y el servicio de la comunidad?

Los monasterios han aceptado, a veces con reticencias, la presencia del ordenador, del fax, del teléfono móvil, incluso de *Internet*. ¿Existe ya una doctrina monástica coherente, arraigada en los Evangelios y en la *Regla*, pero abierta a las realidades de la vida contemporánea, que pueda enseñar a los monjes cómo conciliar la antigua experiencia del Tiempo con la nueva? ¿Podría una doctrina semejante, ayudarnos a hacer por la ciudad secular de hoy, lo que hicieron nuestros antepasados por la ciudad secular de tantos ayeres?

Consecuencias - Ética personal

El *Internet* no es solamente el símbolo de una nueva manera de experimentar el tiempo. Exige también el ejercicio constante de la libre elección entre las diferentes posibilidades, y así representa una característica fundamental del comportamiento humano en la ciudad secular de hoy día. Es el símbolo de una filosofía de opciones amplias. La capacidad para cambiar de opciones o canales apretando un botón es fruto de la tecnología. Pero es también una expresión muy apropiada, cuando se la refiere a la esfera moral, del ideal humanístico de la libertad personal nacido con la Ilustración europea. Este ideal se encuentra asociado con el derecho a la «búsqueda de la felicidad» y con la autonomía del individuo, por encima de las limitaciones inherentes al concepto de una ley moral objetiva. Este «derecho» de elegir entre las opciones morales, centrado en el hombre, y que le permite por ende crear sus propios valores, es el equivalente moderno de lo que San Agustín describe como el aspecto central de la ciudad terrena: la *libido dominandi*.

Hay dos consecuencias principales de esto. La primera se refiere a la actitud de compromiso de cualquier clase. La segunda se refiere específicamente a la sexualidad. Si el hombre es autónomo, y tiene el derecho de elegir (y de modificar su elección) entre diversas opiniones, el concepto de compromiso es claramente problemático. Para emplear el vocabulario existencialista, un compromiso pierde su validez cuando ya no se lo experimenta como algo auténtico; puede entonces ser reemplazado por otro, más auténtico. Al faltar imposiciones objetivas y trascendentes, todos

los compromisos son percibidos como algo relativo. Pueden durar, pero también pueden no durar. El clima es de fidelidad provisoria.

En el contexto de la sexualidad, se encuentra además la dimensión de la intimidad física y del placer. Es un hecho importante que aquellos, para quienes el compromiso es provisorio por naturaleza y que puede ser cambiado sin castigo alguno, encontrarán que la actividad sexual es equivocada solamente si traiciona un compromiso presente. Si no está afectando a un tercero, se lo ve como el ejercicio inocente de un derecho, como la manera «normal» de expresar las relaciones, aún las que son superficiales. Si falta un vínculo percibido y necesario entre la sexualidad y el compromiso exclusivo, la actividad sexual (en cualquier grado) se convierte simplemente en una opción disponible.

No hacemos esta afirmación para señalar una situación de gran depravación y permisividad, sino más bien para describir lo que es considerado como algo bastante normal por quienes han asumido las convicciones de un mundo largamente secularizado; y que, en buena fe, encuentran que las actitudes de los católicos respecto de la sexualidad son incomprensibles. Seguramente, este aspecto debe ser tratado más agudamente. No son muchos los jóvenes promiscuos. Muchos de ellos optan por lo que se ha dado en llamar «monogamia sucesiva», y a menudo de una manera bastante austera. Algunas de estas relaciones se desarrollan hasta convertirse en compromisos duraderos. Otros manifiestan actitudes, aunque provisorias, de generosidad y desinterés, y a menudo construyen puentes que son, misteriosamente, más fuertes que sus propios fundamentos. A menudo parece como si tomaran prestados elementos del matrimonio cristiano, y aunque su fidelidad sea provisorio, tiene una cierta dignidad sin culpa. Estos modos de relación son, objetivamente, mejores que los de odio y desconfianza, y a menudo son aceptados por el mundo secularizado como algo preferible a matrimonios sin amor.

La mayoría de los cristianos en el mundo occidentalizado viven en este clima de moralidad provisoria y de actividad sexual generalizada. Si ello es una causa de tensiones para ellos o no, depende del nivel de su compromiso cristiano. Lo cierto es que los candidatos a la vida monástica, y los monjes que ya se han comprometido en ella, son, en grados diferentes, producto de esta sociedad.

¿Comprendemos suficientemente lo que esto implica para la formación monástica? ¿Apreciamos realmente qué significa la «brecha

generacional» que separa a aquellos para quienes la sexualidad tiende a encontrarse automáticamente asociada con la culpa, de aquellos para quienes no es así? ¿Damos una ayuda suficientemente realista a los que están intentando abrazar un estilo de compromiso absoluto que es algo ajeno a sus hábitos mentales previos?

Conviene agregar un paréntesis acerca de otra característica de la vida moderna, que es tan habitual que se ha vuelto casi una norma para muchas personas, y que tiene que ver con el rechazo de los compromisos absolutos. Es la aceptación, en mayor o menor medida, de la dependencia de sustancias que alteran la naturaleza de la conciencia humana. Cristo bendijo el vino y curó el dolor, pero no propuso lo que llamaríamos adicción, ya sea en el campo de la auto-indulgencia, ya sea en el de la medicación. Lo usual que se da en nuestra cultura es el recurso fácil a estimulantes y analgésicos como una primera instancia. Se asume que la soledad, la ansiedad, el dolor, son simplemente indeseables, y que su eliminación por medios artificiales es un enriquecimiento para la vida humana, otra «liberación» moderna más. ¿En qué medida esta convicción se encuentra en abierto conflicto con las actitudes cristianas y monásticas? ¿Hay una actitud específicamente monástica hacia ello?

La «interface» entre la actitud secular y la monástica respecto del compromiso, de la sexualidad y de los problemas relativos a la dependencia es, para muchos, algo confuso y complejo. ¿Cómo pueden las actitudes y la doctrina monásticas mostrar que la libertad para correr, *dilatato corde*, por la vía de los mandamientos de Dios, es una libertad que trasciende y puede subsumir las libertades limitadas y provisorias que ofrece la ciudad secular?

Consecuencias - Ética social

Algo semejante tiene que apuntarse a nivel de la ética social. Comunidad y Autoridad son conceptos familiares en el contexto monástico; y si a veces son algo problemático, lo es en parte porque son tan problemáticos en el mundo secular.

La paradoja de la comunidad secular es bastante obvia. El concepto de Comunidad es siempre atractivo. Implica apoyo mutuo, una visión compartida y un beneficio común. Pero implica también una especie de cons-

tancia, una suerte de obligación contractual. Es muy vulnerable por algunas de las características dominantes de la sociedad moderna: la provisoriedad, la movilidad y esa especie de anonimato competitivo que es propio de las concentraciones de población. A menudo, en los sectores más pobres de las grandes ciudades, se encuentran ejemplos preciosos y semiocultos de construcción de una comunidad, y están aquellos que mantienen una fuerte (aunque invisible) vida comunitaria a través del teléfono. La ciudad secular consiste en una red densa de comunicaciones superpuestas y cambiantes, que no se identifican con un lugar en particular, que pueden resultar más importantes que la unidad familiar, y que por su naturaleza son inestables. Estas comunidades son «no oficiales», y existen por lo general a pesar de, más que sostenidas por, las comunidades oficiales de la ciudad. En una escala más amplia, a pesar de que se la desee o discuta, la comunidad es algo difícil de realizar. El crecimiento y la movilidad de las poblaciones, las desigualdades de riqueza, la presencia de minorías indeseadas, la conciencia de las diferencias étnicas, el fenómeno del miedo en las ciudades y de la soledad, todo esto milita en contra de la construcción de la comunidad. Para mucha gente, la ciudad secular es una mezcla extraña y contradictoria, una comunidad realizada sólo parcialmente, que puede ser una ayuda grande en algunas áreas y muy contradictoria en otras.

La misma paradoja se repite en el contexto de la así llamada «comunidad de naciones». Nunca se habló tanto de comunidad, mientras las nuevas naciones y las antiguas tratan de reconciliar sus intereses que compiten, sin recurrir a la guerra. Presenciamos una red global de «procesos de paz», unos más exitosos que otros. Un proceso de paz es el intento de hallar un modo para coexistir con problemas insolubles, para construir frágiles puentes a partir del odio recíproco hacia una convivencia tolerante, al menos.

La tradición monástica de construcción de la comunidad representa en primer lugar un compromiso en la aspiración secular hacia la comunidad y una alternativa para ella. Los monasterios están profundamente afectados por las percepciones seculares de la comunidad, la amistad, las nuevas necesidades sociales, las nuevas relaciones entre las diferentes culturas. En este contexto ¿qué es lo que más necesitamos aprender? Los monjes tienen mucho para dar y enseñar, a partir de su tradición de una vida comunitaria estable y ordenada. ¿Qué aspectos de la *Regla* son más relevantes para las necesidades particulares de la ciudad secular contemporánea?

Autoridad

Comunidad puede ser una palabra popular en el vocabulario de la secularidad, pero Autoridad no lo es. Por diferentes razones es ambigua. El concepto de autoridad ha sido rebajado, en los tiempos modernos, por el abuso de poder. Los términos «autoritarismo» y «paternalismo» son elocuentes por sí mismos. Ha sido también erosionado por un respeto generalizado por los procedimientos democráticos y por el liderazgo «por consenso». La «figura de la autoridad» es vista con suspicacia. El concepto de «obediencia a la autoridad» tiene un sabor negativo.

Sin embargo, tenemos aquí una paradoja. La encuesta de opinión puede estar de moda, pero se sabe que es volátil. El consenso, sin el complemento del liderazgo, es como una orquesta sin director. Es verdad que las expectativas de una orquesta han cambiado radicalmente en tiempos recientes. Los ejecutantes ya no quieren ser «dominados» por un tirano, por una figura remota cuyo arbitrio es ley. Pero no quieren un mero secretario. ¿Qué es lo que esperan de él (o de ella)?². Esperan que sea, en primer lugar, un buen músico, como ellos. Esperan también que conozca tanto su fuente (la partitura musical) como las cualidades propias de la orquesta. Esto implica una capacidad de escucha, prestar atención, en ambas direcciones. Un buen director es, sobre todo, un intérprete fiel, una «ventana» clara entre la fuente y los ejecutantes. Si sabe como hacerlo, su interpretación será rápidamente reconocida con el atributo de la autoridad. Será obedecido, no porque grita o da órdenes, o se parece a Herbert von Karajan, sino porque tiene la integridad particular que su función requiere.

¿Corresponde esta analogía con lo que los monjes esperan hoy del Abad? La fuente para el Abad es la Palabra de Dios, la *Regla*, la tradición de su monasterio. Esta es la base de la dimensión «sacramental» de su autoridad. Su orquesta es su comunidad. ¿Consiste su autoridad paterna, sobre todo, en ser una ventana entre los dos? ¿Es esta analogía capaz de soportar el peso de los capítulos benedictinos sobre el Abad, la consulta a los hermanos o la obediencia a las órdenes imposibles?

² Esta analogía fue expuesta, en un encuentro del grupo de abades y abadesas que se reúne en Chevetogne, por Elisabetta Maschio, una distinguida directora de orquesta.

¿Cuáles son los límites de la analogía? Una, obvia, es que ningún director de orquesta ocupa el lugar de Cristo para su orquesta. La pregunta de fondo es una pregunta humana: tiene que ver con el estilo de liderazgo, y con el crédito que se presta al valor del liderazgo auténtico. Los monjes han aprendido mucho del mundo secular acerca de los principios de la buena administración. ¿Pueden ellos ahora ayudar al mundo secular a rehabilitar, al menos en términos humanos, el concepto real de autoridad, y el valor correspondiente de un consentimiento racional y obediente a la misma?

Trabajo

Un aspecto relacionado es el del trabajo. El Occidente modernizado ha visto grandes cambios en la relación entre trabajo e identidad personal. Mucha gente, en casi todas las épocas, ha sido limitada y definida por estructuras de trabajo fijas y determinadas de antiguo; este hecho es verdadero, de modo diferente, en hombres y mujeres. Las nuevas tecnologías, la aspiración por la igualdad de los sexos, la economía de mercado y la movilidad social han modificado todo esto. El mundo del trabajo se caracteriza ahora por algunos aspectos que en su mayoría son nuevos: multicompetencia, flexibilidad, rápida diversificación, y vulnerabilidad competitiva.

El trabajo es menos repetitivo, más estimulante y menos confinado. Pero es también más frágil. La división entre los que tienen trabajo y los que no lo tienen ha creado una nueva clase de sociedad. Más aún, los que tienen trabajo a menudo tienen demasiado. Además de la «subclase» de los desocupados por largo término, está la «superclase» de los que están sobreocupados y sobrepagos. El mundo moderno del trabajo es un mundo con muchos desequilibrios y muchas víctimas. Hay un factor más que tiende crecientemente a cambiar la percepción secular del trabajo en su conjunto. Es el papel que juega el Ocio. El ocio es ahora una «industria» en sí mismo, y una parte sustancial de la economía depende de él. En lugar de la condición normal de vida para la mayoría de las personas, el trabajo es a menudo un medio para llegar al ocio. Fines de semana, vacaciones, jubilación temprana y longevidad en aumento tienen un profundo efecto en lo que se espera de la vida, así como en la manera de gastar el dinero. El

«standard de vida», artificialmente elevado, aumenta la brecha entre las sociedades ricas y las pobres.

¿Hasta qué punto, de qué maneras, son los monasterios afectados por estas nuevas comprensiones del trabajo? ¿Las expectativas de trabajo y de ocio de los monjes han cambiado? ¿Necesitan más flexibilidad profesional que en el pasado? ¿Están más inclinados ahora a encontrar que su trabajo es insatisfactorio? ¿Qué problemas les crea esto a los abades cuando deben confiar un trabajo? ¿Tienden los monjes a ver, cada vez más, su trabajo como un camino para el ocio y una preparación para el retiro? ¿Cuáles son los problemas específicos de comunidades con una proporción alta de monjes ancianos y «retirados»? ¿En qué medida los monasterios van siendo arrastrados para formar parte de la industria del ocio? ¿Cómo puede convertirse esta evolución en algo pastoralmente provechoso?

Los monasterios son, inevitablemente, parte del mundo moderno del trabajo. ¿Existen maneras para disputar y corregir los desequilibrios que lo caracterizan? La tradición monástica, enraizada en la *Regla*, tiene una concepción específica acerca de la dignidad del trabajo, de las herramientas que emplea, del equilibrio entre el trabajo y otros aspectos de la vida (incluyendo el ocio), acerca de la función que cumplen los que no trabajan. Si San Benito escribiera hoy un capítulo sobre el trabajo monástico ¿qué diría para desarrollar la filosofía del trabajo que la *Regla* contiene?

Gloria - La búsqueda de la plenitud

Hay una pregunta que es mucho más profunda que las demás, y que les da su color a todas ellas, especialmente las referidas a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. La «inquietud» del corazón del hombre, del cual habló San Agustín, es el punto de partida humano de todas las religiones y de la búsqueda universal de plenitud.

El monje no está solo en la búsqueda de Dios. Busca de una manera especial, y la búsqueda se expresa de maneras que tienen una clase especial de belleza. Los cantos y los silencios de los monjes, y sus liturgias, sus edificios, sus modos de trabajar, tienen una belleza especial. Esto no es accidental para el monacato: es esencial. Si la vida monástica no fuera bella, moriría. Lo mismo vale de toda experiencia religiosa: la búsqueda de

Dios es inseparable del encuentro con la belleza, y del deleite ocasionado por ella. La gloria divina siempre se manifiesta, se encarna, cuando se busca a Dios, y especialmente, cuando es alabado. Para el creyente toda la belleza, ya sea en el orden natural o en el orden de la creatividad humana, es como la sonrisa de Dios. Esto es verdad del monacato de manera especial porque está, y puede ser percibido de ese modo, en un espacio «separado» de la ciudad secular. La arquitectura monástica, por ejemplo, y el canto monástico representan un intento constantemente renovado de mostrar lo que la ciudad humana, y el canto de los hombres, puede llegar a ser cuando es penetrado desde su interior por la sonrisa de la belleza divina.

La presencia de un monasterio, ya sea en una ciudad o en su propio espacio apartado, representa siempre una tensión desafiante entre lo secular y lo sagrado. La tensión no es solamente por contraste, sino por superposición, por interpenetración. La ciudad monástica utiliza elementos seculares; la ciudad secular, a su vez, mira hacia la ciudad monástica con una mezcla rara de incomprensión, indiferencia, nostalgia y fascinación. La ciudad secular tiene dos niveles. Uno es el descrito por San Pablo en su *Carta a los Romanos*: dominada por el ruido, y proclive a la idolatría y a la corrupción. La otra es la de los nobles romanos que describe San Agustín en *De Civitate Dei*: que aspiran siempre hacia el bien, la verdad y la belleza, pero acechados por la ignorancia y la ausencia de Dios.

Es esta «ausencia de Dios» la que produce la mayor contradicción en la respuesta secular a la presencia de un monasterio. En mi país, muchos monasterios son ruinas antiguas y maravillosas. Pertenecen al romanticismo gótico de Goethe, Chateaubriand y Sir Walter Scott. Son hermosos porque son viejos. Un monasterio contemporáneo, vivo, es algo así como un *shock*. Y sin embargo, es menos impresionante cuando el monasterio vivo se presenta como uno antiguo.

¿Por qué el mundo secular quiere monasterios para que le recuerden el pasado? ¿Por qué el mundo secular insiste, más que los mismos monjes, en la importancia de la imaginaria del hábito monástico? ¿Cuál es el secreto de la atracción romántica de los claustros y del canto gregoriano? ¿Por qué se ejecutan *introitos* y antífonas de Silos en los nudos de tráfico de Los Ángeles?

En el corazón de estas preguntas yace una más profunda todavía acerca de la verdadera naturaleza del goce estético en un mundo sin Dios. El placer estético, la experiencia de gloria, la celebración de lo bello, son

centrales para las aspiraciones más altas de la ciudad secular. Santuarios de la naturaleza, teatros de ópera, galerías y museos de arte: son estos sus templos. «Frutos de la tierra y del trabajo del hombre...», pero puestos sobre el altar, no del «Dios de toda la creación», sino del hombre mismo.

¿Es que el hombre secular aprecia simplemente como propiedad suya y en función de su goce, lo que el monje mira como una función de culto, de la interpenetración de lo secular y lo sagrado? ¿Es por eso que el mundo secular quiere que los edificios monásticos y las prácticas monásticas sean antiguas? ¿Es por esta causa que se convierten a la vez en algo más exquisito y menos peligroso?

El monacato ¿es percibido primeramente como parte de una cultura de museo? Los mosaicos de Ravena, las esculturas de Miguel Ángel, las sinfonías de Mozart, en el mundo de hoy son «opciones», que ofrecen placer sin pedir un compromiso moral. Los así llamados «trascendentales» -lo bueno, lo verdadero, lo bello- han sido separados y relativizados. ¿En qué medida el mundo secularizado preferiría ver a las prácticas monásticas como algo que es simplemente hermoso, sin necesidad de preocuparse si son buenas o verdaderas?

¿Existe un modo por el cual los monjes pueden escapar del museo en el cual prefiere verlos confinados el mundo secular, sin traicionar lo esencial de la cultura monástica? En el área de la experiencia estética, ¿cuáles son los elementos esenciales de esa cultura? Este problema ¿está asociado con Europa, donde los monasterios son antiguos? Si así es, ¿qué pueden aprender los europeos de los monasterios en las sociedades más jóvenes?

¿Es acaso inevitable la paradoja, la barrera de incompreensión entre los dos conceptos de Gloria: uno recibido de, y apuntando hacia Dios, y el otro propiedad del hombre? ¿Es este el peso principal representado por el TGV cruzando el jardín de Ligugé?

El TGV es horizontal por naturaleza. Con sus límites, sobre sus rieles, es útil, poderoso y bello. Al atravesar el jardín ¿es una flecha hostil que apunta al corazón de la tradición monástica? ¿O es, más bien, un simple peso, cargado con la belleza del mundo, misteriosamente elusivo y difícil de alcanzar? ¿Es nuestra responsabilidad principal permanecer enfrentados, esquinados, con la sociedad secular? ¿Si debemos, en palabras del Papa Pablo VI, «estudiar, amar y servir al mundo», cómo vamos a crear, del mejor modo, el espacio apropiado, para que la relación entre lo vertical y lo horizontal sea sólida y firme?

Conclusión

He intentado, al término de cada sección de esta relación, proponer una lista de preguntas concretas que pueden servir de base para una discusión. Las preguntas conclusivas son, por fuerza, muy generales.

¿Cómo percibe a cada monasterio en particular el mundo secular que lo rodea? ¿Lo sabemos, realmente? ¿Es exacta la percepción que tenemos? ¿Cómo podemos influenciar mejor esa percepción?

¿Qué clase de candidatos son atraídos hacia nuestros monasterios? ¿Son los que deberían ser? ¿Cuáles métodos empleamos para atraerlos y probarlos?

¿Existen problemas particulares, en la sociedad y la cultura que nos rodea, que nos encontramos en una buena situación para atacar? ¿Cómo los identificamos? ¿Es a veces más fácil evitarlos? ¿Hay modos que nos encierran dentro de imágenes del monacato que pueden más bien alejar que atraer, o que pueden atraer por las razones equivocadas? ¿En qué medida están nuestras comunidades conscientes del problema?

*Ampleforth Abbey
York, YO6 4EN
Inglaterra*