

## IX. Experiencia y valores de este mundo

### LA TECNOLOGÍA, LAS ARTES, LA CULTURA Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA: DESARROLLO Y CONFLICTOS<sup>369</sup>

#### I. *La visión del todo*

La finalidad del Reino y por lo tanto también del monasterio es la gloria de Dios y la salvación del hombre. Pero esta finalidad necesariamente promueve la cultura humana: cuando el hombre ha escuchado las Bienaventuranzas, observado los lirios del campo y comenzado a sentir las ansias de la Nueva Jerusalén (*Ap* 21) comienza a ver la gloria de Dios en la humanidad, en la naturaleza y en sus propias obras; comienza a encontrar sus símbolos en las relaciones humanas (RB c. 72), en el uso que hace de las cosas como sagradas (RB c. 31,32) y en los tiempos y lugares que dedica especialmente a su expresión (RB c. 52). Por lo tanto, aun cuando puede inducir a error hablar de la “misión civilizadora” de la Iglesia o de la vida monástica sin embargo la civilización evidentemente sigue sus pasos: inmediatamente surge un nuevo motivo de transformación para tener edificios y libros, estudios y artes, jardines y asistencia médica.

Este ha sido especialmente el caso del gusto por las letras cultivado en los monasterios como un medio para la *lectio divina*, como una expresión de la gloria de Dios y como una manera de enseñar a percibirla. Así, en los grandes autores monásticos “la gramática no constituía un obstáculo para el deseo del cielo; la literatura no era una pantalla entre el alma y su Dios, sino que más bien se la trascendía. Se había alcanzado la finalidad de los estudios liberales... Los humanistas monásticos no están como los del Renacimiento divididos entre dos culturas. No son parcialmente paganos. Son enteramente cristianos, y en ese sentido están en posesión de la “*sancta simplicitas*”. (LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. Ed. du Cerf, Paris 1957, cap. 7 *ad finem*).

Así pues, todas las artes eran consideradas medios para la visión de Dios; y Newman escribió acerca de la música: “Hay siete notas en la escala; llevémoslas a catorce; ¡qué pobre equipo, sin embargo, para tan vasta empresa! ¿Qué ciencia produce tanto con tan poco? ¡Con qué pobres elementos puede, algún gran maestro en ella, crear su mundo nuevo! ¿Diremos que esta exuberante inventiva es mero ingenio o artificio, como un juego o una moda pasajera, sin realidad, sin sentido? ¿O es posible que esa inagotable evolución y disposición de notas tan rica y sin embargo tan simple, tan intrincada y sin embargo tan regulada, tan variada pero tan majestuosa, sea tan solo un sonido que desaparece y muere?... No es así; no puede ser así. Han escapado de una esfera más alta; son el desbordar de la armonía eterna en el medio del sonido creado; son los ecos de nuestra casa; son la voz de ángeles o el *Magnificat* de los santos, de las leyes vivas de la Providencia divina o de los atributos divinos; son otra cosa además de lo que son, algo que no podemos abarcar, que no podemos expresar, aunque el hombre mortal, y que tal vez en otros aspectos no se distinga por encima de sus semejantes, tiene el don de evocarlas” (*University Sermons* XV). Es realmente difícil hacer una relación convincente de la estética sin referirse de alguna manera a lo trascendente. Hay sin embargo “una tensión entre dos elementos cuya reconciliación es siempre precaria y entre los cuales es necesario restablecer constantemente el equilibrio”; “esta solución debe ser continuamente redescubierta, re-inventada, rejuvenecida de una manera viva y espontánea, para cada período y cada ambiente, para cada monasterio y para cada monje” (LECLERCQ, *op. cit.*, cap. 1 *ad finem*).

---

<sup>369</sup> Tradujo: Hna. Paula Debussy, osb. Abadía de Santa Escolástica. Victoria (Buenos Aires - Argentina).

El estudio de los clásicos ha ocupado un lugar especial desde los tiempos de san Basilio con su discurso a los jóvenes acerca del conocimiento de la literatura griega (PG 31) y de san Agustín quien preparaba su conversión a través de los platónicos y del *Hortensio* de Cicerón, hasta san Bernardo utilizando *De Amicitia* como una clave para el estudio de la naturaleza de la caridad (GILSON, *Théologie mystique de St. Bernard*) y Erasmo y Tomás Moro con sus estudios para una restauración de la teología (RW CHAMBERS: *Thomas More*, p. 78) y Newman con su discurso sobre “*La Cristiandad y las Letras*”.

En los primeros tiempos de un arte, cuando aún no ha intervenido el talento humano, la visión ha sido siempre más clara, no ha estado oscurecida. Verla con mayor claridad en los mosaicos de Aquileia o Ravenna, en Duccio o Giotto, en el canto llano o en la arquitectura románica, que en los desarrollos posteriores por brillantes que hayan sido, no es sólo cuestión de gustos o afición de anticuarios.

Todo esto ha dado forma a la literatura, el arte y la vida cristiana, desde los comienzos hasta nuestros días; y depende de una inteligencia contemplativa de lo bello, de una experiencia de Dios en los valores de este mundo; “*quia animae videnti Creatorem augusta, est omnis creatura*” (S. GREGORIO, *Diálogos* II,35).

## II. Teología de la gloria de Dios

Dios creó al hombre a su imagen (*Gn* 1,27); y después de haberle hablado de muchas maneras a través de los profetas, finalmente le habló en su Hijo, el “*splendor gloriae et figura substantiae ejus*” (*Hb* 1,1-3). Nuestra experiencia de Dios depende de estas dos relaciones de participación: la Creación y la Encarnación. Todo ha sido creado por Dios y El mismo ha asumido la naturaleza humana; esa es la razón por la cual el hombre y sus obras, la naturaleza con todas sus revoluciones y catástrofes, hablan tan alto de Dios y expresan su gloria. “*Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum*” (*Sal* 18,2); “*invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas*” (*Rm* 1,20).

Estas relaciones han sido analizadas en términos de *participación* (*Summa Theologica* I,75,54) y de *analogía* (I 13. 5), de vestigio, de imagen y semejanza (*vestigium, imago, similitudo*) (I,45,7; I,93); de *Res* y *Signum* (san Agustín, *De Doctrina Christiana* I,2). Esto ofrece un marco teológico seguro para la experiencia de Dios en sus obras y en las obras del hombre; y el uso del término “experiencia” está bien autorizado aun cuando no sea la alta experiencia de los místicos la que está en discusión. También en este marco debe ser entendida la visión teológica de Teilhard de Chardin, como una interpretación del capítulo VIII de *Romanos* y del I de *Colosenses* (cf. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, 3ra., ed. Paris 1939, cap. VI, sec. I “*Les trois sages*”; y *Summa Theologica* I-II,112,5).

Pero la relación de la experiencia de Dios con las manifestaciones de la cultura es muy diferente entre Oriente y Occidente. En Oriente, la experiencia del Reino es la experiencia de la oración; las “obras de arte” son opacas y no apuntan a Dios; un icono no es una obra de arte y debe ser transparente, de suerte que el pintor debe preocuparse primero de la verdad y sólo secundariamente de la belleza, de la que puede recelar hasta cierto punto. El estudio científico del universo en cuanto objeto autosuficiente no puede llevar a Dios. Por eso, el monje oriental, con su corazón todavía en el desierto, tiende a ser anticultural, mientras el clero casado y los teólogos laicos proveen en la Iglesia el elemento en pro de la cultura; pues el saber y las artes sobrevivieron fuera de los monasterios en las grandes ciudades y universidades.

En Occidente, la cuestión sobre si los cristianos podían hacer uso de la cultura clásica había sido debatida públicamente y se la había resuelto a favor del “despojamiento de los egipcios” (S. AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana* II,40) a pesar de las angustias de conciencia de san Jerónimo (*Ep.* XXII,30; PL 22). Entonces, durante largos siglos, mientras el saber y las artes se derrumbaban, los monasterios eran el único refugio de la cultura y proporcionaban las sementeras para su renacimiento en Vivarium, Cassino y sus vástagos.

Pero en Occidente, el interés científico en la *Res* en sí misma ha empañado nuestra percepción del *Signum*; nos sentimos más cómodos con la fotografía que con el icono; tratamos de interpretar el icono como si fuese una fotografía de inferior calidad, tal como tras las figuras de las Escrituras tratamos de alcanzar un conocimiento no-metafórico sino conceptual del hecho. (Cfr. E. L. MASCALL, *Words and Images*, 1957, c. 5) mientras que tanto el icono como la figura pueden decirnos a su manera mucho más que la fotografía o la expresión conceptual de un hecho. (Cf. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie, Initiation a l'Icone*, Neuchâtel 1965, IV, c. 2).

Sin embargo el arco-iris nos sigue hablando de Dios aun cuando conozcamos los principios de la óptica referentes a su aparición en el cielo. Es verdad que desde el siglo XIII la visión científica del mundo comienza a oscurecer para nosotros la visión simbólica de los primeros siglos de la Edad Media; pero sería un error creer que podría suprimirla o tal vez tender a hacerlo; “lo que ocurrió realmente fue lo siguiente: en primer lugar, en vez de ser nada más que símbolos, las cosas se tornaron seres concretos que, por encima y más allá de su naturaleza propia estaban aun cargadas de significación simbólica; y luego, la analogía entre el mundo y Dios, en vez de ser expresada sólo en el plano de la imagen y del sentimiento, fue formulada en leyes precisas y concepciones metafísicas definidas. En realidad, Dios penetraba más profundamente en la naturaleza a medida que las profundidades de la naturaleza eran mejor conocidas”. Así escribe GILSON (*The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. A. H. C. Dawnes, Londres 1936, c. 5, p. 101); y continúa ilustrando esto con santo Tomás y san Buenaventura.

Pero la percepción de todo esto depende de cierta connaturalidad: “*Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus est iudicandum*” (*Summa Theol.* II-II,45; cf. MARIN-SOLA, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, Fribourg 1924, I, par. 219 donde se han coleccionado todos los textos sobre este tema, de manera muy útil).

Esta connaturalidad torna posible encontrar signos de Dios en el mundo no-cristiano de la “*praeparatio evangelica*” y de nuestros días; es un mundo transparente que ofrece en todas partes reflejos fragmentarios y borrosos de la gloria de Dios, perceptibles a los ojos que están interesados más en la causalidad ejemplar que en la eficiente.

### III. *Conflicts*

Pero en nuestros días la lámpara de oro está quebrada y el hilo de plata flojo (*Qo* 12,6). Discutimos la cuestión de si el hombre moderno es capaz de actividad litúrgica. (GUARDINI, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*, Liturgisches Jahrbuch 14, 1964, pp. 101-106) y pocos son los que pueden leer “Las Morales” de san Gregorio sobre el libro de Job con provecho o comprensión. Los sociólogos nos dicen que hemos pasado de una edad teofánica a una hierofánica; y que debemos ahora salir de allí hacia un mundo secularizado donde debemos vivir como “cristianos sin religión” en el desierto de una tecnópolis a la cual no está ya encomendada la grandeza de Dios. Pero, como se dijo más arriba, existen razones teológicas para resistir a sus conclusiones. Además hay motivo “para suponer que en sociedades menos sofisticadas que la nuestra, la intuición contemplativa de Dios en la naturaleza es una actividad humana perfectamente normal. Hay dos maneras de explicar el hecho de que hayamos perdido en gran parte esta habilidad, y no es fácil –hablando en general– decidirse por una u otra. Se puede afirmar que la raza humana, en sus sectores más civilizados, ha roto por fin las seculares cadenas de la superstición y ha entrado en posesión de su herencia en un universo sin Dios. O bien se puede afirmar igualmente que las condiciones de vida en nuestras modernas sociedades industrializadas han atrofiado muchísimo una facultad humana normal”. (E. L. MASCALL, *Words and Images*, 1957, c. 4 *ad finem*). Existen buenas razones para aceptar la segunda de estas alternativas, y, en consecuencia, sólo queda investigar las causas de esta pérdida de percepción.

Una ceguera tal podría acaecer como resultado de una inversión de valores en el delicado equilibrio del gusto por el saber y el deseo de Dios; si la literatura, el arte y la música se tornaran fines absolutos, entonces perderían su transparencia. Pero habría una mayor probabilidad de encontrar la respuesta considerando tres asuntos que veremos a continuación: la Tecnología, el Cambio Cultural y el Positivismo.

#### IV. Tecnología

La era científica nos ofreció la liberación del trabajo penoso y del peligro, de la enfermedad, de la pobreza y de la ignorancia; los nuevos medios de comunicación y de organización nos traerían la libertad política y una participación en el gobierno. Los grandes ideales de la investigación científica, de la verdad, de la honestidad y la cooperación nos educarían para un nuevo idealismo moral; y las obras del hombre reflejarían la gloria de Dios como en el pasado; encontraríamos a Dios tanto en el diseño de un avión como en la Pasión según san Mateo. De hecho así veían su trabajo los científicos del siglo XIX y principios del XX, hasta Sir James Jeans y Sir Edmund Whittaker en este país; el joven Darwin escribió “en la firme convicción de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma”, mientras uno está en medio de la grandeza de una selva del Brasil, “es imposible transmitir adecuadamente los elevados sentimientos de asombro, admiración y devoción que llenan y elevan el alma” (Francis DARWIN, *Life of Charles Darwin*, 1902, p. 60).

Pero un científico moderno, sea cual fuere su creencia religiosa o su experiencia de Dios en la música y el arte, nos dirá que en su trabajo científico su experiencia de Dios es nula. A medida que pasaban los años, Darwin experimentó “una curiosa y lamentable pérdida de los más elevados gustos estéticos, aunque no relacionaba esto con la pérdida de su fe religiosa”. Agregaba: “Parece que mi mente se hubiera tornado una especie de máquina para moler, de vastas colecciones de hechos, leyes generales, pero no puedo concebir que esta sea la causa de que se haya atrofiado solamente aquella parte del cerebro de la que dependen los gustos superiores. Un hombre que tuviese una mente más organizada o mejor constituida que la mía, supongo que no habría sufrido... La pérdida de estos gustos es una pérdida de felicidad, y posiblemente dañosa para la inteligencia, y más probablemente para el carácter moral, puesto que debilita la capacidad emotiva de nuestra naturaleza” (Darwin, *op. cit.*, p. 51).

Y entretanto, la sociedad que se desarrolló a partir de la nueva aplicación de la ciencia, fracasó en responder a las grandes esperanzas de progreso con que se la había lanzado. La despiadada explotación económica deformó hombres y ciudades para el enriquecimiento de unos pocos, y con el tiempo, la preocupación del poder, el lucro y el placer, que parecía ser el motivo que se hallaba detrás de todo ello llegó a dominar en la sociedad de consumo y demostró su carácter dudoso en la contaminación, manipulación e insensatez contra las cuales se ha rebelado la juventud. “Hemos entrado en una nueva fase de la cultura... en la cual la más asombrosa perfección de la técnica científica se está dedicando a objetos enteramente efímeros, sin tomar en consideración su justificación última. Parecería que está surgiendo una nueva sociedad que no va a reconocer ninguna jerarquía de valores, ninguna autoridad intelectual, ninguna tradición social o religiosa, sino que vivirá de momento en un caos de pura sensación” (Christopher DAWSON, *Progress and Religion*, London 1929).

Ahora, cuando sabemos cuánto cuesta al Tercer Mundo este modo de vida y somos conscientes de nuestro fracaso en la justicia y la caridad, se percibe en nuestras confrontaciones una nueva nota de culpa y de miedo. Este próspero mundo de los bienes de consumo es indudablemente opaco, habla de la crueldad de la causalidad eficiente, pero nada puede decirnos de la gloria de Dios.

#### V. El cambio cultural

El advenimiento de esta era de Frankenstein no nos ha dejado intactos. La cultura literaria ha sido utilizada como medio de educación y de comunicación desde los tiempos de Platón, pero ahora parece

que está pasando y con ella la experiencia de Dios en las artes y la posibilidad de hablar acerca de El; pues cuando el lenguaje del símbolo y la analogía ya no se entiende, queda descartada la evocación de un plano del ser en términos de otro, y en todos los asuntos importantes se nos deja mudos, sordos y ciegos. Los métodos modernos de enseñanza recurren a técnicas de manipuleo antes que al entendimiento; “así el método o las reglas, consideradas como un conjunto de fórmulas y de procedimientos que actúan por sí solos y sirven de armadura ortopédica y mecánica al espíritu, tienden en todas partes en el mundo moderno a reemplazar a los *habitus* porque el método es para todos, en tanto que los hábitos sólo algunos los tienen, y no es admisible que el acceso a las actividades mejores dependa de una virtud que algunos poseen y otros no; en consecuencia es preciso hacer fáciles las cosas bellas”. (MARITAIN, *Art and Scholasticism*, Trans Scanlan, Londres 1939; *Arte y Escolástica*, trad. Club de Lectores, Buenos Aires 1958).

Esto nos ha creado grandes dificultades cuando revisamos la liturgia o cuando tratamos de perpetuar la tradición de la *lectio divina*: “Ha quedado la hija de Sión como albergue en pepinar” (*Is* 1,8) o como traducimos ahora “como choza en melonar”.

En nuestras traducciones preferimos la precisión arqueológica a la poesía, y así comunicamos muy poco de lo que se intenta comunicar.

En la URSS se usa con gran confianza la educación científica como un medio para la destrucción de la creencia religiosa (*Herder Korrespondenz* 1971, pp. 231 y ss.), y sus expertos buscan las técnicas que resulten más eficaces. Sin embargo, es claro que nada hay en la naturaleza de la realidad material o de la investigación científica que pudiera tener este efecto; algún error debe haber en nuestra actitud hacia esas cosas que nos priva de toda poesía o filosofía que no sea el teatro del absurdo y la inmensa agudeza del análisis lingüístico.

En realidad los Tres Grados de Comte son las etapas no de la liberación sino de la esclavitud. Ha sido ésta la dialéctica del humanismo céntrico, como lo demostró MARITAIN (*Humanismo integral*, Paris 1936, ch. 1) en su tremendo análisis de la tragedia del hombre, de la cultura y de Dios. En el primer grado. Dios deviene el garante del dominio del hombre sobre la materia –el Dios del Cartesianismo; aún se mantiene la trascendencia divina, pero en términos humanos, por un razonamiento unívoco, geométrico, incapaz de elevarse al conocimiento analógico. En el segundo grado. Dios deviene una idea –el Dios de los grandes idealistas metafísicos; la trascendencia divina es descartada y su lugar es ocupado por una filosofía inmanentista. “Finalmente, en el tercer momento de la dialéctica del humanismo, se tiene la *muerte de Dios* cuyo anuncio sintió Nietzsche como su terrible misión”; “el tercer momento es el progresivo retroceso de lo humano compelido por lo material. Para dominar el orden natural sin tomar en consideración las leyes básicas de su naturaleza, el hombre en su intelecto y en su vida se ve en realidad constreñido a subordinarse más y más a necesidades que no son ya humanas sino técnicas; a esas energías materiales que él ha puesto en marcha y que ahora invaden el ámbito mismo de su propia humanidad. Dios muere, porque el hombre así materializado, entiende que de hecho sólo podrá ser hombre o superhombre, si Dios no es Dios”. De aquí los problemas descritos en *Gaudium et Spes* (5, 8, 54- 62) y los desequilibrios que deplora; de ahí, el Positivismo que parece como la causa de toda la perturbación que hemos venido estudiando.

## VI. *El positivismo*

El Papa Pablo VI habla de “este mundo dominado por el cambio científico y tecnológico, que amenaza arrastrarlo hacia un nuevo Positivismo” (*Octogesima adveniens* del 15-5-71, par. 38) y así señala por primera vez un peligro que no había sido todavía llamado por su verdadero nombre en los Documentos del Vaticano II. Porque la Ley de los tres grados de Comte se ha verificado de una manera extraña (*Curso de filosofía positivista*, 6 vols. 1830-42) y estamos tratando de interpretar la totalidad de la vida por los métodos de las ciencias naturales. Comte compara el primer grado o grado teológico del desarrollo con la fe del niño, en el cual todos los fenómenos se explican por la intervención de un poder superior. En el segundo o metafísico, se pierde la creencia en Dios, como

ocurre a menudo durante la juventud en la vida individual; y así queda abierto el camino para el tercer grado del pensamiento positivo o realista; este es el pensamiento de la madurez adulta, y sólo él es “científico”; “la inteligencia ha abandonado la vana búsqueda de las nociones absolutas, del origen y el destino del universo, y de las causas de los fenómenos y se aplica al estudio de sus leyes –es decir, sus invariables relaciones de sucesión y semejanza–. El razonamiento y la observación, debidamente combinados, son los medios de este conocimiento” (COMTE, *Positivo Philosophy*, trad. y resumida por Harriet Martineau, Londres 1853, cap. 1, p. 2). Hoy estamos todos “maduros” en este sentido; limitamos nuestra percepción a la experiencia sensible y nuestro pensamiento al razonamiento discursivo: se niega el *intellectus* y sólo se admite la *ratio*. Estas limitaciones excluyen la metafísica, la moral y la experiencia de Dios que estamos tratando.

Como lo expone MASCALL (*Words and Images*, c. 4): “Podemos, de hecho, poner uno junto al otro, dos enfoques, radicalmente opuestos, del ideal del conocimiento humano y de la manera cómo la mente humana debería funcionar para alcanzar toda la gama del conocimiento que se abre ante ella. Existe lo que podríamos llamar el enfoque moderno: para llegar a la verdad y evitar el error, la mente debe, en cuanto le sea posible desprenderse de su objeto, atender sólo a las características sensibles del objeto y confinar su propia actividad a la observación y el raciocinio. Por otro lado, existe lo que llamaré el enfoque ‘tradicional’ que mantiene que mientras la actitud ‘moderna’, en ciertos casos, por ejemplo para el ejercicio de las ciencias matemáticas y físicas es legítima e indudablemente necesaria, sin embargo la actividad superior de la mente requiere, no el desprenderse del objeto sino el asumirlo (*involvement with it*), no restringir la atención a la superficie sensible sino penetrar más allá en el ser metafísico inteligible, no el raciocinio sino la contemplación. La extensión de la actitud ‘moderna’ desde su propio ámbito hasta cubrir toda la gama de la actividad cognoscitiva puede hacérsela remontar hasta Descartes y es el resultado de una excesiva preocupación por el problema de cómo evitar el error”. (Cf. también Kari STERN, *Flight from woman*, London 1966. PIEPER, *Leisure the Basis of Culture*, London 1952, etc.).

El enfoque positivista del mundo ha prevalecido asombrosamente en círculos académicos, hasta el punto de que es ingenuamente aceptado como verdadero aun en asuntos en los que sus principios hacen del planteo total una insensatez. El debate acerca del principio de verificación que comenzó en 1936 con “*Lenguaje, Verdad y Lógica*” del profesor A. J. AYER, es suficiente para demostrarlo. Y podemos agregar el testimonio de un letrado: “El enfoque naturalista del mundo no es otra cosa en sí que una especie de modelo o hipótesis empleado para explicar el mundo físico; pero para el pensamiento de nuestros contemporáneos ha devenido el enfoque universal y por eso se lo mira como el enfoque “científico” en sentido absoluto. Al mismo tiempo ha devenido una especie de religión de sustitución, sus nuevos seguidores como es patente en el caso del bolchevismo, se han tornado a su vez los “creyentes” de la incredulidad naturalista, en todo orden más alta que la del mundo físico. Hasta la teología está hoy luchando con poco éxito, contra doctrinas cuyo contenido es enteramente incompatible con ella. Porque el modelo naturalista es considerado hoy como ‘científico’ en sentido absoluto, y por eso ha penetrado profundamente en el corazón de la teología, y necesariamente, en concordancia con sus propios presupuestos, tiende a destruirla” (Ernst von HIPPEL, *Elements des Naturrechts*, Berlin u. Frankfurt 1969, p. 4).

En este clima intelectual es casi imposible para el teólogo hallar una salida de la cárcel del positivismo, especialmente si se trata de un profesor, nombrado y pagado por el estado, y que lucha por mantener el renombre de su facultad como “científica”. Qué es en realidad la “teología científica” se puede entender llanamente de un pasaje de la introducción de Aniela Jaffe a la obra de JUNG, “*Memories, Dreams, Reflections*”, Collins, London 1963: “En sus trabajos científicos, Jung habla rara vez de Dios; allí se empeña en usar el término ‘el Dios-imagen en la psiquis humana’. Esto no implica contradicción. En un caso su lenguaje es subjetivo, basado en la experiencia interior; en el otro es el lenguaje objetivo de la investigación científica. En el primer caso habla como un individuo, cuyo pensamiento está influenciado por sentimientos fuertes y apasionados, por intuiciones y experiencias de una vida larga y excepcionalmente rica; en el segundo, habla como el científico que, conscientemente se restringe a lo que puede ser demostrado y refrendado por la evidencia. Como

científico, Jung es un empírico. Cuando, en este libro, Jung habla de sus experiencias religiosas parte de la base de que sus lectores están dispuestos a entrar en su punto de vista”.

Tal afirmación parece bastante inofensiva en el contexto inglés, donde “ciencia” se toma comúnmente como sinónimo de “ciencia natural” y la inclusión de la teología entre las ciencias naturales tiene un dejo medieval. Pero en una universidad donde la teología es “*wissenschaftliche Theologie*” o no es nada, estas implicaciones llegan muy lejos.

Este positivismo es el principal obstáculo a la experiencia de Dios que en otros tiempos era tan normal en la vida y el pensamiento humanos. Hay como una especie de reacción contra esto entre los filósofos y los letrados, muy poca entre los críticos literarios y los artistas (cf. Kathleen RAINE, *Defending Ancient Springs*, Oxford 1967, especialmente el ensayo sobre el símbolo). Sin embargo, entre los jóvenes, especialmente a causa de su compasión por la humanidad que sufre, se nota una cierta rebelión contra el positivismo.

## VII. *Compasión*

La mayor cualidad de la joven generación es su simpatía por los sufrimientos de sus semejantes, ya en su propia universidad, ya en el Tercer Mundo. Tal vez sea este el camino por donde puedan descubrir los valores trascendentes y legar a sus sucesores una educación. Tal vez aprenderán más directamente de la humanidad que de las humanidades; porque, ciertamente, muchas ideas que sus mayores entrevieron por primera vez o encontraron formuladas en Hornero o Platón, Virgilio o Cicerón, ahora les son comunicadas a sus sucesores en un encuentro en el subterráneo con un drogadicto. Y este factor debe ser mencionado en cualquier planteo sobre nuestra experiencia de Dios en los valores de este mundo.

## VIII. *La misión profética de la comunidad monástica*

En 1964, el Santo Padre proclamó a san Benito como Patrono de Europa por las siguientes razones: La Iglesia y el mundo –dijo– tienen necesidad de la vida monástica, aún hoy, por razones diferentes pero convergentes : “una pequeña sociedad ideal, donde por fin reina el amor, la obediencia, la inocencia, la libertad de las cosas y el arte de bien usarlas, el predominio del espíritu, la paz, en una palabra, el Evangelio. Vuelva san Benito para ayudaros a recuperar la vida personal: esa vida personal por la que hoy sentimos tanto afán y tanta avidez y que el desarrollo de la vida moderna, a la que se debe el deseo exasperado de ser nosotros mismos, asfixia al mismo tiempo que lo despierta, lo defrauda al mismo tiempo que lo hace consciente.

Y es esta sed de verdadera vida personal la que conserva al ideal monástico su actualidad. ¡ Ojalá que así lo comprendiera nuestra sociedad, este mismo país nuestro, en otros tiempos tan propicio a la fórmula benedictina de la perfección humana y religiosa, y ahora tal vez, menos fecundo que los demás en vocaciones monásticas! Corría el hombre en otro tiempo, en siglos lejanos, al silencio del claustro, como hacia él corrió Benito de Nursia, para encontrarse a sí mismo, para recuperar su perdida identidad. Pero entonces esa fuga estaba motivada por la decadencia de la sociedad, por la depresión moral y cultural de un mundo que no ofrecía ya al espíritu posibilidad de conciencia, de desarrollo, de comunicación con otros; era necesario un refugio para volver a encontrar seguridad, calma, estudio, oración, trabajo, amistad y confianza.

Hoy, no es la carencia de la convivencia social lo que impulsa al mismo refugio, sino la exhuberancia. La excitación, el ruido excesivo, la febrilidad, la exterioridad, la multitud amenazan la interioridad del hombre; le falta el silencio con su genuina palabra interior, le falta el orden, le falta la oración, le falta la paz, le falta ser él mismo. Para volver a tener dominio y gozo espiritual de sí mismo, tiene necesidad de volver a asomarse al claustro benedictino” (PABLO VI, *Discurso en Montecasino*, AAS 1964).

La tarea que tenemos por delante es esencialmente la tarea de la *comunidad*; porque las presiones que amenazan nuestro modo de vida, los problemas que claman por una respuesta son problemas sociales que necesitan una respuesta social. Necesitamos encontrar nuestro propio camino –para nosotros y para los demás– especialmente en cuatro campos en los que usamos los valores de este mundo y buscamos la experiencia de Dios: en la *lectio divina*, en la “pedagogía monástica”, en la compasión por la humanidad, en la libertad frente a las cosas y el arte de saber usarlas. En estos asuntos “la solución debe ser continuamente redescubierta, reinventada, rejuvenecida de modo vivo y espontáneo para cada época y cada ambiente, para cada monasterio y casi, para cada monje” (Jean LECLERCQ, citado más arriba).

1. En el momento mismo en que hemos redescubierto la importancia de la *lectio divina* el ambiente se ha tornado adverso en muchas maneras; la desaparición de las lenguas antiguas en colegios y universidades, el ambiente positivista de muchos estudios escriturísticos y patrísticos, la remota distancia que separa a la juventud moderna del mundo antiguo, todos estos son obstáculos formidables para la “lectura verdaderamente orante, tranquila y asidua” de la Biblia y de los Padres recomendada en las Proposiciones sobre la vida benedictina (par. 19) adoptadas por el Congreso de Abades en 1967. También en este asunto “el desarrollo de las costumbres modernas inflama nuestro deseo de ser realmente auténticos pero apaga este deseo tan pronto como lo enciende”. En el análisis de la experiencia cristiana los esenciales deben buscarse en Gregorio Magno. Pero para que las grandes ideas del pasado permanezcan jóvenes y vivas, cada generación debe a su vez pensarlas de nuevo y redescubrirlas como una posesión personal; ahora bien: ¿cuántos de nosotros somos en realidad todavía capaces –como lo fueron nuestros padres– de una lectura orante, tranquila y asidua de “Las Morales” sobre el Libro de Job?

2. Por esta razón resulta tan desastrosa la falta de una “pedagogía monástica” como lo señalaba hace ya diez años D. Benedetto CALATTI (VAGGAGINI, *Problemi e orientamenti*, Roma 1961, p. 494). Monjes y monjas jóvenes están encantados con Louis Evely y Michel Quoist, pero no acuden con gusto a los Padres de la Iglesia, en su original o en alguna traducción; y tal vez, no encuentran en sus lecturas la visión contemplativa del mundo, que estamos tratando. Es tarea urgente encontrar un medio de acceso a las antiguas fuentes u otras de las que se puedan extraer las mismas aguas. Excepto las tentativas camaldulenses registradas por D. Calatti, no se tiene noticia de ningún otro intento serio para resolver tal problema.

3. Pero tal vez, aquí también las futuras generaciones aprenderán más de su compasión por la humanidad que de las humanidades y la patrística; tal vez su camino hacia la visión de Dios lo hallarán por las obras corporales de misericordia, por la asistencia de los ancianos y la instrucción de los jóvenes. Pero también en este aspecto, ¡cuánto queda aún por hacer respecto a experiencias y comunicación si queremos indicarles el camino y ofrecer a los demás una solución!

4. Finalmente el Santo Padre nos atribuye “la libertad de las cosas y el arte de bien usarlas”; pero nosotros sabemos cuánto nos queda aún por descubrir y por practicar frente al voto de pobreza, a la sociedad de consumo en la que vivimos, y al Tercer Mundo del que tanto oímos hablar. Y habrá que hacer estas cosas antes, para poder ser capaces de encontrar la experiencia de Dios en la tecnología y en las artes. Tenemos que ver cómo podemos participar una vez más en la *exinanitio Christi* negándonos a nosotros mismos el uso y la posesión de las cosas. Entretanto es evidente que no podemos llamar a nuestra alma sin un deliberado ascetismo en el uso de esas drogas que nos ofrece la sociedad de consumo: velocidad y ruido, alcohol y tabaco, televisión, radio y prensa. Entonces podremos retornar al amor y al servicio de Dios, y liberarnos de la servidumbre de las cosas; seremos capaces de resistir al positivismo que se respira en el aire y encontrar el recto uso de las inmensas fuerzas que nos brinda la tecnología. Entonces podremos indicar el camino hacia esa deliberada disminución del nivel de vida material, que parece ser lo único que puede salvarnos de la crisis de “los Angry Seventies” de que Barbara Ward habló al reciente Sínodo Romano. Ella escribe: “En este clima general de indiferencia el cristiano ya no se yergue como un profeta o un catalizador. Entre nosotros somos demasiados los que, en los países desarrollados o en vías de desarrollo somos



simplemente ciudadanos relativamente afortunados que no estamos expuestos a las miserias siempre crecientes que se hallan en la base de la sociedad terrena”.

También en este punto, es la comunidad monástica la que debe descubrir para sí misma y para ofrecerla a los demás, la libertad frente a la cosas y el arte de bien usarlas, que constituye uno de los pilares de la vida monástica. Entonces encontraremos nuestro camino de retorno hacia la Visión del Todo, con la que hemos comenzado y la experiencia de Dios con la que esperamos terminar.

*O Sapientia quae ex ore Altissimi prodiisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia: veni ad docendum nos viam prudentiae.*

*Ampleforth Abbey  
York YO6 - 4 EN - Inglaterra*

*Diciembre 8 de 1971*